



HAL
open science

Histoire de la "fin de l'Histoire"

Florian Larminach

► **To cite this version:**

Florian Larminach. Histoire de la "fin de l'Histoire". Philosophie. Université de Lorraine, 2021. Français. NNT: 2021LORR0220 . tel-03627414

HAL Id: tel-03627414

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-03627414>

Submitted on 12 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

ECOLE DOCTORALE
SOCIÉTÉS, LANGAGES, TEMPS, CONNAISSANCES
Laboratoire des Archives Henri POINCARÉ

THESE

Pour l'obtention du titre de
docteur de l'Université de Lorraine

mention Philosophie

présentée par

Florian LARMINACH

HISTOIRE DE LA “FIN DE L’HISTOIRE”

Thèse soutenue publiquement le 26 novembre 2021
Président du jury : F. Fischbach

Christophe BOURIAU	Professeur des Universités, Université de Lorraine 17 ^e section	Directeur
Carole TALON-HUGON	Professeure des Universités Université de Paris-IV Paris-Sorbonne 17 ^e section	Rapporteuse
Franck FISCHBACH	Professeur des Universités Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne 17 ^e section	Rapporteur
Philippe NABONNAND	Professeur des Universités Université de Lorraine 72 ^e section	Examineur
Isabelle PARIENTE	Professeure des Universités Université Aix-Marseille 17 ^e section	Examinatrice
Paul CLAVIER	Professeur des Universités Université de Lorraine 17 ^e section	Examineur

REMERCIEMENTS

Je ne pourrais formuler de trop nombreux et sincères remerciements à C. Bouriau, qui a dirigé l'enquête que l'on lira dans ces pages et m'a prodigué les conseils dont j'avais besoin pour en venir à bout. Ma reconnaissance lui est infinie, pour avoir été un directeur si humain, présent et compréhensif. C'est pourquoi je ne peux encore que remercier chaleureusement C. Romano, F. Cochet et F. Audigier, Professeurs des Universités à l'Université de Lorraine, qui ont été mes tout premiers interlocuteurs en ce qui concernait mon projet de thèse et qui m'ont conduit, de proche en proche, à le proposer à C. Bouriau. En outre, je tiens encore à remercier les personnes qui m'ont écouté, encouragé ou corrigé au cours de mes recherches, en particulier H. Inglebert, enseignant chercheur à l'Université de Paris-III Nanterre, A. Yuva, maîtresse de conférences à l'Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, et A. Feneuil, maître de conférences à l'Université de Lorraine. Enfin, je remercie P. Clavier, Ph. Nabonnand, tous deux Professeurs des Universités à l'Université de Lorraine, C. Talon-Hugon, Professeure des Universités à l'Université de Paris-IV Paris-Sorbonne, F. Fischbach, Professeur des Universités à l'Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, et I. Pariente, Professeure des Universités à l'Université Aix-Marseille, de me faire l'honneur de constituer mon jury de soutenance.

Je désire encore remercier, en second lieu, les nombreux amis qui m'ont écouté lorsque je doutais, m'ont encouragé lorsque je fléchissais, enfin ont supporté avec indulgence et compréhension les moments désagréables que, selon mon caractère, les difficultés que je rencontrai m'ont occasionnellement fait peser sur eux. La fortune trop généreuse à mon égard a voulu que ces amis providentiels soient innombrables ; de L. Chope, plus qu'opportun dans ses critiques et sa fructueuse propension à me tenir tête au cours de nos échanges ; à R. Py, dont le dévouement m'a soustrait à un contexte personnel qui, sans elle, aurait à coup sûr eu raison de mon courage ; nombreux sont ceux qui, comme encore L. Saintier, L. Prosi et F. Marsal, et celles qui, comme F. Hafner, C. Mathias, C. Cherrier-Deloos, A. Skiba, E. Cernay, N. Jusselle, E. Boxbeldt, C. Carbillet, N. Elgharib, A. Richard et A. Ilinova, ont concouru, par leur gentillesse et leur patience, à ce que ce projet de thèse soit conduit jusqu'à sa fin. Il en est de même de tous les élèves de l'Accueil Familles des PEPLor'Est à Metz Borny, dont l'innocence et les sourires m'ont si souvent, et à leur insu, préservé de sombres méditations. Enfin, je communique tous mes remerciements à tous les étudiants de l'Université de Lorraine auxquels j'ai eu l'honneur d'enseigner ces dernières années, et qui sans le soupçonner ont fait murir la façon de formuler mes propos.

En dernier lieu, ces remerciements ne seraient pas complets s'ils ne mettaient en lumière la personne de C. Beaucourt, à la rayonnante présence et à la générosité de qui cette enquête, que je lui dédie, doit absolument tout ce qu'elle a de valeur.

SOMMAIRE

Qu'est-ce que la "fin de l'Histoire" ?	9
La "fin" et "l'Histoire"	12
Le début de l'histoire de la "fin de l'Histoire"	17
Esquisse d'une définition de la "fin de l'Histoire"	27
Ce que n'est pas la "fin de l'Histoire"	28
Fins de l'histoire de la "fin de l'Histoire"	39
Vers la "fin de l'Histoire"	42
Kant, les démons de la fin	43
Au commencement de "l'Histoire"	44
Sur les droits de la fin	48
Les deux sources du droit et de la constitution	60
Une "fin de l'Histoire" <i>fonctionnelle</i>	66
Conclusions	71
Hegel, le royaume de la fin	79
La "fin de l'Histoire" dans la <i>Phénoménologie de l'esprit</i>	83
La "fin de l'Histoire" dans les <i>Leçons sur la philosophie de l'Histoire</i>	96
L'Etat de la "fin de l'Histoire"	110
Configuration de la "fin de l'Histoire" hégélienne	128
Thèmes et variations	134
Marx, la fin des royaumes	139
Marx critique des fins	142
La "fin de l'Histoire" en contexte matérialiste	151
Comment "l'Histoire" finit, en général	171
Thèmes et variations	177
Comte, positiver la "fin de l'Histoire"	185
89, année historique	188
La loi des trois états	192
Une conception positiviste de "l'Histoire"	196
La positiviste "fin de l'Histoire"	208
Thèmes et variations	217
Cournot, la fin proprement dite	227
Des histoires à "l'Histoire"	229
La « civilisation générale »	242

Une “fin de l’Histoire” au présent	248
Thèmes et variations	254
Kojève, une sage “fin de l’Histoire”	265
La philosophie kojévienne de “l’Histoire”	269
L’universel et l’homogène.....	276
Retour vers le présent	281
Thèmes et variations	289
Fukuyama, la dernière “fin de l’Histoire”	301
La philosophie fukuyamienne de “l’Histoire”	304
Présentation de la “fin de l’Histoire”	311
Thèmes et variations	318
Conclusions	327
Bibliographie sélective	339

L'histoire des chimères n'a pas encore été écrite.

André MALRAUX, *Les chênes qu'on abat*

[...]; or c'est là où l'Histoire est refusée qu'elle agit le plus clairement [...].

Roland BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*

INTRODUCTION

QU'EST-CE QUE LA “FIN DE L'HISTOIRE” ?

En vérité, Protarque, l'identification de l'Un et du Multiple rôde, opérée par le langage, autour de tout ce que nous disons ; c'est une chose qui n'a pas commencé d'aujourd'hui et qui ne prendra jamais fin.

PLATON, *Philèbe*¹

Mais, de nos jours, n'importe qui peut revendiquer cette dénomination et rien ne lui interdit de la prendre, parce que le Temps refuse absolument de conserver aux réalités leur désignation habituelle et qu'au contraire tout évolue sans cesse au gré de la volonté des hommes, qui font fi des appellations antérieures.

PROCOPE DE CESAREE, *Les Guerres de Justinien*,
livre III, XI, 4²

Cela dit, les mots « la fin de l'Histoire » n'ont jamais provoqué en moi ni angoisse ni déplaisir [...] (bien que je ne sache pas imaginer *in concreto* cette fin dont aiment parler les philosophes).

Milan KUNDERA, *Les testaments trahis*

« [...] comment commencer à traiter un sujet dont le *nom* est courant, il est vrai, mais dont on ne sait encore quel il est ? » Posée par Hegel au cours de sa propre « Introduction » à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*³, cette question soulève une complication qui git au commencement de tout projet d'écrire l'histoire d'une idée, *a fortiori* une idée comme celle de la “fin de l'Histoire”, et d'en proposer en conclusions une *typologie*. Cette étude sera en effet vouée :

a) à démontrer la thèse selon laquelle l'idée de “fin de l'Histoire” a connu, au fil de ses nombreuses conceptions singulières, une évolution d'ensemble au cours de laquelle elle

¹ Traduction citée dans Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.188.

² Procope de Césarée & Roques, D. (trad.) (éd. 2019). *La Guerre contre les Vandales*. Paris : Les Belles Lettres. p.99.

³ Hegel, G. W. F. & Gibelin, J. (trad) (1954). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard. p.22. Il s'agit de l'introduction du cours à l'université de Heidelberg du 28 octobre 1816.

s'orienta d'une configuration originellement *prospective* vers une configuration essentiellement *rétrospective* ; selon le sens qui sera donné à ces épithètes plus loin dans cette introduction.

b) à décrire synthétiquement le contenu objectif de chaque "fin de l'Histoire" étudiée, c'est-à-dire la conjoncture juridico-politique qu'elle sous-entend comme étant le point final du mouvement historique.

c) à comparer entre elles les conceptions de la "fin de l'Histoire", en notant l'éventuelle *réapparition* de certains thèmes caractéristiques, sur lesquels pourra dès lors se fonder une typologie, qui sera proposée en conclusion, de l'idée de "fin de l'Histoire".

Or, il convient de voir que le nominalisme historique auquel tout projet historien de ce genre se doit de souscrire⁴, pose que, tout comme "la religion" ne se découvre nulle part dans l'histoire empirique, laquelle ne présente toujours à l'historien que les pratiques et discours de telle ou telle religion singulière⁵, de même doit-on comprendre de la "fin de l'Histoire", c'est-à-dire de la "fin de l'Histoire" *en général*, que si son « nom est courant, il est vrai », comme l'écrit Hegel, toutefois ce n'est d'abord justement *qu'un nom*, et en rien une chose. D'une certaine façon, la "fin de l'Histoire" *n'existe pas* ; ce n'est qu'un groupe nominal conceptualisant dans l'abstraction ce qu'ont de commun entre elles des idées qui, pour le reste, sont concrètement dissemblables entre elles. Or, il n'y a d'historique que le concret ; c'est pourquoi la "fin de l'Histoire" n'est le nom d'aucune idée qui existerait historiquement par elle-même, en dehors des nombreuses conceptions singulières qui en ont été formulées. Cette histoire de l'idée de "fin de l'Histoire", par conséquent, ne peut consister à « tenir la chronique des incarnations » d'une quelconque substance⁶.

Pour autant, cerner les contours de la "fin de l'Histoire" n'en constitue pas moins un « devoir » de l'historien, pour reprendre le mot de V. Pirenne-Delforge. Si la "fin de l'Histoire"

⁴ Voir Marrou, H.-I. (éd. 2016) *De la connaissance historique*. Paris : Editions du Seuil, et Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. Ce « nominalisme historique » a été théorisé, au demeurant à des degrés divers, par Marx, puis par Foucault : Sardinha, D. (2015). « Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique ». Dans Laval, C (dir.) (2015). *Marx & Foucault : Lectures, usages, confrontations* (pp. 244-258). Paris : La Découverte.

⁵ Ainsi s'exprimait V. Pirenne-Delforge au Collège de France, lors de sa leçon inaugurale à la chaire "Religion, histoire et société dans le monde grec antique" : « Mais, si je souscris au point de vue de Paul Veyne sur les concepts nécessaires à l'intelligibilité historique, comment appréhender la religion ? Elle n'existe pas comme un donné invariant : il n'existe que des religions historiquement déterminées, caractérisées par des pratiques et des discours dont l'historien essaie de rendre compte comme de tout autre élément culturel. Cependant, si l'on a le droit, et même le devoir, de définir la spécificité d'un tel objet d'étude, c'est la religion en tant que concept qu'il faut convoquer. » (Pirenne-Delforge, V. (2018). *Le polythéisme grec comme objet d'histoire. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 7 décembre 2017*. Paris : Collège de France. p.8). Ricoeur écrira pour sa part que « le religieux n'existe culturellement qu'articulé dans la langue et le code d'une religion historique ». (Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*. Paris : Editions du Seuil. p.44).

⁶ Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.294.

compte en effet entre ces notions qui, comme l'écrivait Rousseau, « n'existent pas, qui n'ont pas existé, n'existeront jamais et dont il est pourtant nécessaire avoir des notions justes », c'est qu'un concept générique de son objet de recherche est en vérité un instrument indispensable à l'historien. Comme l'écrit J. Largeault, « la généralité », certes « dénuée de valeur ontologique », détient cependant une réelle valeur « pratique »⁷ ; en l'occurrence, si la “fin de l'Histoire” conserve bien une certaine valeur, c'est en tant que *concept idéaltypique* obligatoire à l'étude historique⁸. En ce sens, formuler une réponse à la question « qu'est-ce que la “fin de l'Histoire” ? », revient par conséquent à obéir à un impératif d'ordre méthodologique. La présente introduction n'a donc pour vocation que de contenter ce qui se révèle finalement la condition de possibilité fondamentale d'une histoire de l'idée de “fin de l'Histoire”, le concept idéaltypique qu'elle entend élaborer n'étant autre chose que la *définition* de son objet – définition essentielle pour l'enquête, tant il est vrai que, comme le posait A. Kojève, « parler d'une chose sans pouvoir la définir, c'est au fond parler sans savoir de quoi l'on parle »⁹.

Un tel soin porté à la définition de l'objet de cette étude, permettra non seulement de découvrir la présence d'une conception de la “fin de l'Histoire” dans un corpus en dépit de l'éventuelle absence de la locution elle-même dans les textes – celle-ci étant de facture très récente –, mais encore et surtout de distinguer cette idée d'autres avec lesquelles un certain laxisme conceptuel pourrait indûment la confondre. Ce danger est d'autant plus grand que le vocable dont il sera ici question se révèle tout particulièrement « élastique », comme l'écrivait Flaubert à propos de l'amour¹⁰, et qu'il peut être entendu selon une prodigieuse diversité d'acceptions. L'expression “fin de l'Histoire” se révèle en effet grevée d'une si foisonnante polysémie, que l'on peut bien considérer, pour reprendre le mot dont J. Largeault avait usé dans sa propre *Enquête sur le nominalisme*¹¹, qu'en vérité sous cette locution se cache une véritable « rhapsodie de thèmes hétéroclites » ; “fin de l'Histoire” – ou “fin de l'histoire”, selon les orthographes – compte en effet entre ces signifiants dont on ne voit pas toujours combien ils peuvent renvoyer à de nombreux voire contradictoires signifiés, en fonction des contextes dans lesquels ils sont convoqués. C'est pourquoi, faute d'une définition claire de son objet d'étude, cette enquête sur la “fin de l'Histoire” s'exposerait au danger de « se payer de mots », pour reprendre l'avertissement d'Aristote¹², et ce non pas en raison d'un défaut de signification

⁷ Largeault, J. (1971). *Enquête sur le nominalisme*. Louvain : Editions Nauwelaerts. p.2.

⁸ Prost, A. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. Paris : Editions du Seuil, p.129 sq.

⁹ Kojève, A. (éd. 1981). *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard. p.9.

¹⁰ « Mais qu'entends-tu par le mot aimer ? Tu sais qu'il n'y en a pas de plus élastique. Ne dit-on pas également en l'employant, j'aime les bottes à revers et j'aime mon enfant ? » (Lettre à Louise Colet en date du 13 septembre 1846).

¹¹ Largeault, J. (1971). *Enquête sur le nominalisme*. Louvain : Editions Nauwelaerts.

¹² *Métaphysique*, A, 9, 991 a 21.

– le vocable qui occupe cette enquête n’étant pas « vide de sens » comme le Stagirite en faisait le reproche à la doctrine platonicienne des Idées –, mais *a contrario* en raison d’un surcroît de sens possibles – et qui au demeurant est peut-être un excès.

En définitive donc, c’est parce que « l’ambiguïté des termes trahit l’enchevêtrement des idées »¹³, comme l’a bien écrit Cournot, qu’il convient d’opérer ce que Valéry nommait un « nettoyage de la situation verbale »¹⁴ à propos du vocable “fin de l’Histoire”. Plus exactement, un élémentaire bon sens nominaliste doit faire sien l’apophtegme wittgensteinien selon lequel « un mot », comme une locution, « a le sens que quelqu’un lui a donné »¹⁵ ; c’est pourquoi cette introduction s’occupera moins de découvrir *le* sens de la locution “fin de l’Histoire”, qu’à en élire et en élucider *un* sens entre la kyrielle de ceux qu’elle a pu et peut encore recouvrir. Dès lors, c’est ce sens du vocable “fin de l’Histoire” qui constituera l’objet *unique* de cette enquête. Concrètement, cette élucidation consistera, en premier lieu, à cerner positivement les contours théoriques de la “fin de l’Histoire” considérée dans cette étude ; il conviendra, en second lieu, de circonscrire négativement son domaine de définition en relevant les autres emplois que la littérature philosophique ou historique a pu faire de la formule “fin de l’Histoire” – ou “fin de l’histoire” –, pour montrer en quoi ces diverses occurrences se distinguent de la “fin de l’Histoire” telle qu’elle sera entendue au cours de cette enquête, justifiant ainsi l’exclusion de ces *idées homonymes* hors de son spectre de recherche.

*

Ce programme d’hygiène verbale, qui selon Ricoeur n’est rien de moins que « la tâche minimale de la réflexion philosophique »¹⁶, ne peut convenablement commencer que par une critique d’ordre sémiotique. La plurivocité du vocable “fin de l’Histoire” procède en effet de celle des mots mêmes dont il est formé : en français le mot “fin”, tout comme le groupe nominal “l’Histoire”, présentent eux-mêmes une diversité de significations possibles qui, en se conjuguant dans l’expression “fin de l’Histoire”, lui lèguent sa redoutable plurivocité. C’est pourquoi il convient de cerner les significations que “fin” et “l’Histoire” prennent dans le vocable “fin de l’Histoire”, au sens considéré dans cette étude.

LA “FIN” ET “L’HISTOIRE”

¹³ Cournot, A. A. (éd. 1982). Œuvres complètes, t.III. *Traité de l’enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l’histoire*. Paris : Vrin. p.418.

¹⁴ Valéry, P. « Poésie et pensée abstraite ». Dans *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard. p.1316.

¹⁵ Cité dans Glock, H.-J. *Qu’est-ce que la philosophie analytique ?* Paris : Gallimard. 2011. p.38.

¹⁶ Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu’à la mort* suivi de *Fragments*. Paris : Editions du Seuil. p.36.

A considérer en premier lieu le nom “fin”, on constate, à la suite de H. Inglebert, qu’il peut recouvrir, en français, trois sens : celui de “terme”, ou fin chronologique ; celui de “but”, ou fin idéale ; enfin celui de “finalité”, c’est-à-dire de fin mécanique ou nécessaire¹⁷. Cette polysémie étant constitutive du mot “fin” en français, l’incertitude qu’elle engendre en ce qui concerne son occurrence dans le vocable “fin de l’Histoire” ne peut être levée qu’en observant la façon dont se traduit, dans d’autres langues, cette formule consacrée. Or, de fait, “*Ende der Geschichte*” en allemand, “*einde van de geschiedenis*” en néerlandais, “*конец истории*” (*konets istorii*) en russe, “*koniec historii*” en polonais, “*краят на историята*” (*kraiat na istoriata*) en bulgare, نهاية التاريخ (*nihaya al-tarikh*) en arabe, “*τέλος της ιστορίας*” (*tèlos tès istorias*) en grec moderne, sont autant de versions étrangères de la locution “fin de l’Histoire” qui ont recours, dans leurs langues respectives où l’équivoque francophone n’a pas cours¹⁸, à la traduction du mot “fin” entendu dans le premier de ses trois sens possibles en français – celui de “terme” chronologique, de « cessation d’un phénomène dans le temps »¹⁹. D’où l’on peut conclure que le vocable francophone “fin de l’Histoire” dénote, de même, l’idée d’un “terme” de son génitif, “l’Histoire”.

Ceci étant, on comprend encore que le mot “terme” est lui-même un signifié générique pouvant recouvrir un certain nombre d’espèces logiques différentes : un “terme” peut tout autant prendre la forme d’un *abandon*, d’un *achèvement*, d’une *extinction*, d’une *échéance* ou d’une *disparition*, d’un *déclin* ou d’un *épuiement*, que celle d’un *dénouement*, d’un *accomplissement*, d’une *clôture*, d’une *interruption* etc. Or, entre toutes ces dénnotations possibles, celle que revêt la “fin”, au sens de “terme”, à chacun de ses usages, est fonction de son génitif : si la “fin” d’une symphonie est, d’un point de vue logique, différente de la “fin” d’un cours de philosophie ; si la “fin” espérée de la semaine n’évoque pas la même notion logique que les recherches portant sur la “fin” de l’Empire romain ou que des négociations en vue de consacrer la “fin” des hostilités entre deux pays ; si enfin le débat sur la “fin” de vie porte sur une “fin” logiquement différente de celle des spéculations sur la “fin” du monde ; cela vient de ce qu’à chaque occurrence, une forme logique de la notion de “terme” est convoquée qui dépend du sens de son génitif. C’est pourquoi il convient, pour éclairer le point de la configuration logique de la

¹⁷ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.1000.

¹⁸ Outre le français, l’équivoque court également en italien : “*fine della storia*” peut être entendu, *a priori*, aussi bien au sens de “terme” que de “but” de l’histoire, de même que pour “*fin de la historia*” en espagnol. Il en est de même pour l’anglais “*end of history*”. Ce n’est pas le cas de *Ende* en allemand, *конец* en russe, ni *koniec* en polonais, *краят* en bulgare ou *τέλος* en grec moderne, qui ont tous le sens *unique* de “terme”. Nous tenons à remercier chaleureusement, pour nous avoir permis de parvenir à ces conclusions, A. Ilinova, pour son aide en ce qui concerne la langue bulgare, ainsi que T. Grandjean et F. Becker, au sujet du grec moderne, et C. Chenot au sujet de la langue espagnole.

¹⁹ Fin. (1999). Dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. t.I. Paris : P.U.F.

“fin” dont il est question dans la “fin de l’Histoire”, d’explorer de plus près la signification de ce groupe nominal, “l’Histoire”, qui lui sert de génitif objectif.

*

S’il est essentiel de développer ce point, c’est que dans l’optique de cette enquête, “l’Histoire”, ainsi graphiée avec une majuscule baptismale et des guillemets, est une *convention d’écriture* – au demeurant proche de celle qu’ont consacrée certains historiens français de la pensée historique²⁰. Le but de cette convention d’écriture est de forger un signifiant qui puisse évoquer, pour ainsi dire graphiquement, un *unique* signifié, au contenu et aux contours strictement déterminés.

Ce que cette enquête, par convention, graphiera “l’Histoire”, est une *certaine conception de l’histoire universelle*. La notion d’histoire universelle, en effet, ne constitue en rien un donné *a priori*; elle a au contraire elle-même connu une histoire, ponctuée par les diverses conceptions génériques dont elle a été l’objet, au gré des époques et des cultures²¹, et “l’Histoire” ne renverra ici qu’à *une seule* de ces conceptions génériques, à l’exclusion de toutes les autres, dont elle se singularise par des caractéristiques qui lui sont propres. On ne pouvait se contenter d’adopter la graphie sans guillemets – l’Histoire –, car celle-ci est bien souvent convoquée, comme l’a bien noté et critiqué H.-I. Marrou²², pour désigner, non un certain *paradigme* de l’histoire universelle, mais l’histoire universelle elle-même, soit la simple et brute « totalité de ce qui s’est passé », en dehors de toute conception spécifique²³ – en ce sens donc, “l’Histoire”, dont il est ici question, *est une conception particulière de l’Histoire*. Finalement, la graphie conventionnelle adoptée ici a pour dessein de faire ressortir, en l’ornant d’une majuscule de majesté et en l’auréolant de guillemets, la non-immédiateté essentielle de “l’Histoire” – c’est-à-dire sa condition de *paradigme*, de construction théorique à l’origine et à l’influence historiquement déterminées.

En effet, ce que cette étude graphiera “l’Histoire”, est une conception de l’histoire universelle qui, née au XVIII^e siècle en Europe occidentale²⁴, s’y érigera pendant deux siècles

²⁰ Citons notamment H. Inglebert (Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F.) ainsi que B. Binoche, (Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire*. Paris : P.U.F.).

²¹ C’est cette histoire de l’idée d’histoire universelle qu’a retracée H. Inglebert dans un monumental ouvrage (Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F.).

²² Marrou, H.-I. (éd. 2016) *De la connaissance historique*. Paris : Editions du Seuil, p.36

²³ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.19. Notons que « l’Histoire » a pu encore recevoir d’autres sens radicalement autres, comme cet « hyper-texte collectif » formé par l’ensemble des écrits d’historiens, qu’évoque A. Prost. (Prost, A. (1996). *Douze leçons sur l’histoire*. Paris : Editions du Seuil, p.267).

²⁴ C’est-à-dire à l’époque même où le mot “histoire” acquiert un sens nouveau, qui n’annule pas mais se superpose à son sens premier par lequel il renvoyait jusque-là à la seule idée d’une “enquête” sur certains faits, humains ou non, et par extension la consignation écrite de ces faits. Ce sens originel du mot, dont on use parfois encore vingt-

en conception dominante du devenir historique. Considérée au prisme de “l’Histoire”, le « cours des choses humaines », comme le nommait Bossuet, se présente comme un vaste *processus téléologique* ayant un *sens*, selon la double acception du mot – à la fois signification et orientation –, lequel consiste en l’épiphanie progressive de la *raison*, laquelle constitue à la fois le *telos* et le principe dynamique du processus de “l’Histoire”. Immanent à l’histoire empirique, celui-ci, en outre, existe *per se* ; “l’Histoire” est elle-même le sujet de son propre développement, lequel déborde les consciences individuelles et s’effectue, selon les conceptions, soit de façon *distributive* – chaque histoire nationale particulière l’actualise pour elle-même, comme se le figure un certain évolutionnisme cher à Comte ou à Fukuyama –, soit de façon *consécutive* – les cultures nationales particulières se relayent en tant que lieux où s’actualisent les degrés successifs de l’épiphanie de la raison, comme dans la pensée hégélienne. En somme, ce que la présente enquête graphie “l’Histoire”, n’est que la formalisation conceptuelle de ce « mythe mélioriste »²⁵ du *progrès* qui, à bien des égards, caractérise la modernité philosophique²⁶ : “l’Histoire” correspond finalement à ce que F. Hartog a décrit comme étant « l’histoire, celle du régime moderne d’historicité, avec un grand *H* ou un petit *h*, [qui] avait foi dans le progrès, marchait au futur et renvoyait avec assurance le passé au passé »²⁷.

Il ne convient pas ici d’exposer en quoi les catégories constitutives du paradigme de “l’Histoire”, sont elles-mêmes des productions historiques²⁸, soient qu’elles enregistrent des découvertes théoriques – ainsi de la compréhension de la différence qualitative des temps, dont

cinq siècles plus tard – ainsi l’entendait Hemingway dans son *Histoire naturelle des morts* (*A Natural History of the Dead*) – dérive du grec *ἱστορία* (*istoria*) et du latin *historia*, dont “histoire” provient étymologiquement. Primitivement, en effet, l’*istoria* ne concerne pas exclusivement l’investigation sur le passé humain, mais toute « enquête » quel que soit son objet. Ainsi, si les *Istoriai* d’Hérodote, le « père de l’histoire », sont bien des « Enquêtes » (*ἱστορίαι*) à propos des événements extraordinaires survenus lors des Guerres médiques, le même mot pouvait concerner une étude de la diversité zoologique, comme celle que mènera Aristote dans son *Histoire des animaux* (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*). Ce sera encore, en dehors de la Grèce, le sens de l’*Histoire naturelle* (*Naturalis Historia*) de Pline l’Ancien, celui d’une recherche et d’un compte-rendu sur la diversité de la nature ; de même nous reste-t-il de Théophraste une « *histoire des plantes* » (*Historia Plantarum*). Son domaine d’application est si vaste que « la géographie, l’architecture, la médecine, les mathématiques et même la rhétorique sont aussi les produits de cette *ἱστορία* » (Naddaf, G. & Brisson, L. (trad.) « *ἱστορία* (*historia*) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque. » Dans Brisson, L., Macé, A. & Therme A.-L. (dir.) (2012). *Lire les présocratiques*. Paris : P.U.F. p.61). A propos de la médecine, le mot *historia* pouvait en effet tout aussi bien concerner le relevé chronologique d’expériences médicales (Darbo-Peschanski, C. (2007). *L’« Historia » : commencements grecs*. Paris : Gallimard. p.182). Notons à ce propos que R. G. Collingwood approuve la thèse de C. N. Cochrane selon laquelle la principale influence de l’œuvre Thucydide était la psychologie hippocratique (Collingwood, R. G. (éd. 1962). *The Idea of History*. Oxford University Press. p.29), et considère que c’est Polybe qui, le premier, prit le mot *ἱστορία* au seul sens de recherche *sur le passé humain* exclusivement (*ibid.*, p.35).

²⁵ Cité dans Fukuyama, F. (éd. 2018) *La fin de l’histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion. p.36.

²⁶ Pour une histoire de l’idée de progrès, voir notamment Taguieff, P.-A. (2006). *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*. Paris : Flammarion.

²⁷ Cité dans Petit, A. (2016). *Le système d’Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.345-346.

²⁸ Cette question a déjà fait l’objet d’études poussées, notamment dans Koselleck, R. (1997). *L’expérience de l’histoire*. Paris : Editions du Seuil, ou encore dans Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F.

il sera question plus loin –, soit qu’elles se présentent comme des constructions philosophiques – ce sur quoi il conviendra également de revenir. Tout ce qu’il importe de noter est que l’idée de “fin de l’Histoire” est *par définition corrélatrice* à “l’Histoire”, et à elle seule ; c’est-à-dire que “l’Histoire” forme « l’univers théorique », pour reprendre les mots d’A. de Libera²⁹, au sein duquel *seul* prend sens l’idée de “fin de l’Histoire” dont il sera question au cours de ces pages. De sorte que, comme N. Goodman a enseigné à ne plus poser la question “qu’est-ce que l’art ?” et à lui préférer celle, plus opportune, qui demande “quand y a-t-il art ?”, de même pourrait-on s’enquérir, non plus de la réponse à l’interrogation “qu’est-ce que la “fin de l’Histoire” ?”, mais plutôt à celle de “quand y a-t-il “fin de l’Histoire” ?” – et la réponse, d’après ce qui vient d’être énoncé, est qu’il ne peut y avoir “fin de l’Histoire”, *in hoc senso*, que dans le cadre d’une conception de “l’Histoire”. Or, “l’Histoire” étant au fondement de ce moderne « historicisme non-relativiste »³⁰, dès lors la “fin de l’Histoire” doit-elle être elle-même considérée comme la « forme ultime du paradigme historiciste »³¹.

Le fait que toute idée de “fin de l’Histoire” procède par définition d’une conception de “l’Histoire”, est en quelque sorte le *sésame* depuis lequel toutes les complications liées à la plurivocité originelle de la locution “fin de l’Histoire” se dénouent d’elles-mêmes. A lui seul ce point permet en effet, d’une part, d’apporter une réponse à la question soulevée *supra* à propos de l’espèce logique qui est celle du “terme” que dénote la “fin de l’Histoire” ; d’être à même, d’autre part, de dégager une définition de l’idée de “fin de l’Histoire” ; enfin, de singulariser cette idée vis-à-vis d’autres, homonymes ou non, avec lesquelles elle courrait le danger de se voir erronément confondue.

*

De fait, “l’Histoire” étant un processus téléologique – c’est-à-dire polarisée d’une entéléchie³² –, dès lors ne peut-elle connaître de “fin” qu’avec l’actualisation de son *telos* immanent : “l’Histoire” progresse tant que son *telos* rationnel demeure *in potentia*, et s’achève lorsque celui-ci s’accomplit *in actu*. La “fin de l’Histoire” doit donc se comprendre, en termes aristotéliens, comme le fruit d’un passage de la puissance à l’acte. De sorte que, si elle fait d’abord référence, entre les trois sens du mot “fin” en français, à celui d’un “terme” de “l’Histoire”, cependant la locution “fin de l’Histoire” a encore à voir avec ses deux autres sens

²⁹ De Libera, A. (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Age*. Paris : Editions du Seuil. p.23.

³⁰ Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire. Echantillons pour une histoire comparée des philosophies de l’Histoire*. Paris : P.U.F. p.366.

³¹ Benoist, J. « La fin de l’histoire, forme ultime du paradigme historiciste ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (1998). *Après la fin de l’histoire : temps, monde, historicité*. Paris : Vrin.

³² Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.1001.

de “but” idéal et de “finalité” nécessaire : ces trois notions, en vérité, *convergent* dans l’idée de “fin de l’Histoire” – quoiqu’avec une certaine priorité de la première. En outre, “l’Histoire” connaissant un développement d’ordre téléologique, alors la “fin de l’Histoire” ne peut encore que dénoter les notions logiques d’*achèvement* d’un processus qui a accédé à son *aboutissement* par le biais de l’*accomplissement* effectif de son *telos* immanent. C’est dire que, loin de faire référence à un quelconque *déclin* ou à une *interruption* par exemple, la “fin de l’Histoire”, en conformité avec l’optimisme historique que véhicule l’idéologie du progrès, fait tout au contraire signe vers l’idée d’une *consécration*, d’une *apothéose* de “l’Histoire”. Plus encore, l’idée de “fin de l’Histoire” comprend intrinsèquement la notion de *perfection*, laquelle est bien consubstantielle aux concepts d’*accomplissement* et d’*achèvement*³³, comme à *ἔντελέχεια*, aristotélicienne ou leibnizienne³⁴ – et cette introduction montrera encore tout ce que la “fin de l’Histoire” doit à la « perfectibilité » de Rousseau. Dès lors, toute la question est de déterminer *l’ordre* duquel relève la “fin de l’Histoire”, c’est-à-dire le domaine de l’existence collective – technologique, religieux, politique, artistique ou moral par exemple – que “l’Histoire” est censée *in fine* porter à une configuration parfaite ou, à tout le moins, rationnelle. Or, sur ce point, c’est le chemin qui montrera la chose : comprendre la façon dont l’idée de “fin de l’Histoire” s’est historiquement constituée *depuis* “l’Histoire”, est le moyen le plus sûr pour déterminer l’ordre de l’existence collective qu’elle concerne.

LE DEBUT DE L’HISTOIRE DE LA “FIN DE L’HISTOIRE”

Si la question des origines se pose effectivement en ce qui concerne la “fin de l’Histoire”, c’est qu’en vérité, quoique cette idée procède bien de cette conception particulière de l’histoire universelle qu’est “l’Histoire”, cependant il convient de comprendre comment la première est née de la seconde. A elle seule en effet, l’idée que “l’Histoire” a un *telos* n’implique pas *ipso facto* l’idée que ce *telos* sera actualisé ; comme l’écrit H. Inglebert, « l’entéléchie de l’Histoire Universelle pourrait ne pas être atteinte, par aveuglement ou ignorance »³⁵. En outre, bien qu’elle soit encore comprise comme un processus existant *per se* et se jouant des consciences individuelles, la *finalité* mécanique qui se couple ainsi au *but* idéal ne préjuge en rien de ce que le *terme* de “l’Histoire” lui soit un horizon nécessaire – puisque l’on pourrait à la rigueur émettre l’idée d’un processus qui poursuivrait de toute nécessité un but idéal, quoique sans

³³ Voir les entrées « accomplissement » et « achèvement » dans Rey, A. (dir.) (2012). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, t.I.

³⁴ Entéléchie (1999). Dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. t.I. Paris : P.U.F.

³⁵ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.1001.

jamais l'atteindre. En vérité, la réponse à la question de l'origine de la "fin de l'Histoire" depuis "l'Histoire", est tout autant d'ordre logique que d'ordre historique.

LE SENS DE LA FIN

En premier lieu, l'idée d'un achèvement de "l'Histoire" procède de cette considération d'ordre logique, selon laquelle un "processus" quelconque est difficilement intelligible sans la notion de *résultat* terminal³⁶. Comme le formule encore K. Löwith, « comment pourrait-on en effet se représenter l'histoire comme un processus continu sous forme d'un progrès linéaire, sans l'interruption du *terminus a quo* et d'un *terminus ad quem*, c'est-à-dire sans début ni fin ? »³⁷. Toute conception de "l'Histoire" doit se comprendre comme le fruit d'une certaine *interprétation* du devenir empirique ; d'une telle interprétation du fourmillement *a priori* chaotique des innombrables événements empiriques, procède en effet le célèbre "sens de l'Histoire". D'un point de vue logique, comme l'a noté N. Piqué, une telle intellection du sens de "l'Histoire" ne peut que se fonder sur « une *position anhistorique*, seule capable de fournir à l'analyse les cadres, les principes, la logique sans lesquels l'histoire resterait un chaos informe et désespérant »³⁸. Or, "l'Histoire", en tant que conception de l'histoire universelle, se porte en faux contre l'idée d'une *hétéronomie* du devenir historique, c'est-à-dire contre l'idée qui veut qu'une certaine entité transcendante – *Fortuna*, Dieu, etc. – jouerait un rôle dans le cours des choses humaines. C'est pourquoi la « position anhistorique » depuis laquelle seule se donne à observer le sens de "l'Histoire", ne peut être un quelconque "point de vue de Dieu" dominant le devenir ; au contraire l'éminence qui ordonne l'histoire universelle ne peut-elle être qu'à la fois « anhistorique » et *immanente* au devenir lui-même, donc logée soit *avant*, soit *après* "l'Histoire" – soit à son commencement, soit à sa fin. En somme, le sens de l'histoire universelle, une fois niée l'idée de son hétéronomie, ne peut être découvert que depuis une intellection, soit de mon moment *originel*, soit de son moment *final*.

Cependant, la conception de "l'Histoire" émerge au cours d'un XVIII^e siècle qui, au moins depuis Spinoza, avait opéré une profonde critique des dogmes bibliques, sur lesquels se fondaient jusqu'alors les réflexions sur les commencements de l'histoire des hommes. De sorte que cette question de l'aube de l'histoire se vit, dès lors, recouverte d'un brouillard qui ne commencera de se dissiper qu'avec les premières découvertes de la science préhistorienne, au

³⁶ Dwelshauvers, G. Processus. (1999). Dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. t.II. Paris : P.U.F.

³⁷ Löwith, K. (2002). *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard. p.255.

³⁸ Piqué, N. (2010). *Les ordres de l'histoire. Origine, discontinuité, nouveauté*. Paris : PUF. p.21. Nous soulignons.

milieu du XIX^e siècle. Ne pouvant plus se fonder sur une origine³⁹ devenue inintelligible, l'interprétation du "sens de l'Histoire" trouva finalement dans la "fin de l'Histoire" son nouveau et seul fondement demeuré fonctionnel. Comme l'explique encore H. Inglebert, le « passage du religieux au profane [de la signification de l'histoire universelle aux alentours de 1700] a eu comme conséquence que l'on a insisté sur la fin et non sur le début ». La critique des dogmes bibliques au XVIII^e siècle obscurcit si bien la représentation que l'on se faisait du commencement de l'histoire – « la Préhistoire », en effet, « est pour nous plus floue que l'histoire antédiluvienne pour un chrétien du XVII^e siècle » –, qu'il n'est dès lors « pas étonnant que, depuis 1750 en Europe, on se soit plus préoccupé de déterminer le sens de l'Histoire Universelle par sa fin que par son origine »⁴⁰. La pensée moderne ayant peu à peu œuvré au brouillage de cette « notion de l'origine » qui, jusque-là, « autoris[ait] celles d'unité et d'unification, sans lesquelles la temporalité historique échapperait à l'ordre du sens »⁴¹, seule la "notion de la fin", pour paraphraser N. Piqué, put répondre au besoin d'ordonnement du cours empirique des choses humaines. La "fin de l'Histoire" est donc *in statu nascendi* une idée à vocation herméneutique. Elle émerge d'abord en tant qu'idée destinée à jouer le même rôle, comme le note Althusser, que « le plan de Dieu » ou « les fins de la Providence » pour la théologie chrétienne de l'histoire ; comme eux, elle « donne son sens à l'histoire, au contenu empirique décrit par l'histoire elle-même »⁴².

On comprend alors en quoi cette "notion de la fin" devait être abordée par la philosophie, seule à même de lui donner un *contenu* déterminé ; de fait, « le thème de la fin de l'histoire », condense J. Grondin, est un « héritage tacite des philosophies de l'histoire issues des Lumières »⁴³. Ces philosophies de "l'Histoire" seront ainsi les principales matrices des diverses conceptions de la "fin de l'Histoire", de sorte que l'histoire de la "fin de l'Histoire" entretient ainsi un lien à la fois logique et historique avec l'histoire de la philosophie de

³⁹ Les Ecritures ont pu jouer le même rôle que le mythe archaïque vis-à-vis de la compréhension des événements historiques, en permettant que soit mobilisée à cette fin certains archétypes préétablis. Ainsi Augustin rendra-t-il compte des soubresauts et drames politiques de son temps comme autant de réactualisations du fratricide initial d'Abel par Caïn (sur ce point, voir Günther, H. (1996). *Le temps de l'histoire. Expériences du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme. p.50-51 ; également Chaix-Ruy, J. (1956). *Saint Augustin. Temps et histoire*. Paris : Etudes augustiniennes. p.125 ; et Marrou, H.-I. (1950). *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Paris : Vrin). De même J. Knox, historien et personnage central de la Réforme écossaise au XVI^e siècle, investira-t-il dans son œuvre historiographique de semblables explications archétypale, décrivant notamment l'histoire de l'Ecosse comme une perpétuation du combat de Dieu contre Satan (Janton, P. « John Knox et l'histoire ». Dans Jones-Davies, M. T. (dir.) (1995). *L'histoire au temps de la Renaissance*. Paris : Editions Klincksieck). C'est plus généralement dans l'ensemble de l'historiographie chrétienne que « tout événement renvoie à un archétype biblique qui en fournit la clé analogique » (*ibid.*, p.167).

⁴⁰ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.999-1000.

⁴¹ Piqué, N. (2010). *Les ordres de l'histoire. Origine, discontinuité, nouveauté*. Paris : PUF. p.17.

⁴² Althusser, L. (2006). *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.160-161.

⁴³ Grondin, J. (1993). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : P.U.F. p.113.

“l’Histoire”. D’où il vient que la genèse de l’idée de “fin de l’Histoire”, ses contours et son contenu théorique, ne peuvent être rendus complètement intelligibles qu’au moyen d’un retour sur le contexte d’émergence de la philosophie de “l’Histoire”.

ROUSSEAU EST PERFECTIBILE

En second lieu en effet, l’origine de l’idée de “fin de l’Histoire” procède encore de la polémique que les Lumières engagèrent à l’égard de l’idée rousseauiste d’une *perfectibilité indéfinie* de l’espèce humaine⁴⁴.

La « perfectibilité » n’est autre « la faculté de se perfectionner », comme l’écrit Jean-Jacques, et ce « tant dans l’espèce que dans l’individu »⁴⁵ – du moins originellement. Au fil de ses lectures critiques et philosophiques, la notion de perfectibilité verra en effet son domaine de définition tronqué par rapport à ce qu’il était chez Rousseau : quelques années à peine après sa formulation dans le second *Discours*, la perfectibilité ne deviendra plus pensable que dans *l’espèce*, à l’exclusion de l’individu. Émerge alors le thème de “l’éducation du genre humain”, auquel les philosophes de “l’Histoire” entendront donner un contenu déterminé, et dont elles entendront encore résoudre les complications théoriques auxquels il donne lieu. En particulier, les philosophes se confronteront à la question de savoir si cette « faculté de se perfectionner » détenue par le genre humain, et conçue dès l’origine comme éminemment téléologique, comprend ou non un degré définitif et indépassable – la question portant donc sur le caractère *fini* ou *indéfini* de la perfectibilité du genre humain. Or, quoiqu’elle semble séduisante *a priori*, l’idée d’un perfectionnement en droit indéfini subira le reproche, singulièrement dommageable en une époque où l’optimisme historique jouit de l’aura qui accompagne toujours les idées neuves, de rendre inintelligible le cours *futur* de “l’Histoire”.

Pour comprendre le sens de cette objection portée à l’encontre de l’idée d’une perfectibilité indéfinie du genre humain, il convient de se souvenir de ce que la reconnaissance de la « différence qualitative des temps »⁴⁶, c’est-à-dire la conscience de l’altérité *essentielle* des époques historiques, loin d’être une donnée immédiate de la conscience, est en vérité elle-même une découverte historique – « notre conviction de l’historicité essentielle de l’homme », écrit

⁴⁴ Les analyses qui suivent sont reprises à Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire. Echantillons pour histoire comparée des philosophies de l’Histoire*. Paris : P.U.F. Ch. XII : « La perfectibilité indéfinie (II). Equivoques argumentatives. » (p.283-327) et ch. X : « Ni Hegel ni Montesquieu ? » (p.239-255).

⁴⁵ Rousseau, J.-J. (1754). *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. 1^{ère} partie.

⁴⁶ Pour reprendre l’expression de H. Inglebert (Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l’Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.60.)

H. Jonas, « est elle-même un produit de l'histoire »⁴⁷. C'est là ce que à quoi tend à nous rendre aveugles notre promiscuité désormais familière avec l'idée d'un de la « différence qualitative des temps » ; « pour nous », souligne R. G. Collingwood, « la conscience historique est un trait si réel et si omniprésent de la vie que nous ne pouvons pas voir comment elle put avoir manqué à quiconque »⁴⁸. L'ignorance de cette dimension essentielle de l'être historique des hommes, fut pourtant le lot commun de l'ensemble du monde prémoderne⁴⁹. De sorte que pour les conceptions traditionnelles de l'histoire, le cours futur des événements était, d'une certaine façon, *visible et prévisible* : de même que le présent, en effet, ne différait pas foncièrement du passé, en ce qu'il contenait le même *type* d'événements, de même le futur ne pouvait-il rien recéler qui fût profondément autre que ce qui était présentement – « ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil », lit-on dans *L'Ecclésiaste* (1, 9). « Le passé », condense Aron, « était le modèle du présent et du futur »⁵⁰ ; pour ne prendre qu'un exemple, Machiavel, qui confesse une compréhension fixiste du devenir

⁴⁷ Cité dans Frogneux, N. « Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine : une lecture de Hans Jonas. » Dans Bégout, B. & Bouton, C. (dir.) (2011). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris : Editions de l'Éclat.

⁴⁸ Collingwood, R. G. (éd. 1962). *The Idea of History*. Oxford University Press. p.12. Nous traduisons.

⁴⁹ Avant cette date, la « contemporanéité du non-simultané » (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), comme l'appelle Koselleck (Koselleck, R. (1997). *L'expérience de l'histoire*. Paris : Editions du Seuil), induit une « expérience statique du temps » (Koselleck, R. (2016). *Le futur passé. Contributions à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'E.H.E.S.S. p.323), c'est à dire à une certaine cécité vis-à-vis de la *nouveauté* charriée par l'historicité humaine. Cette ignorance constitue, pour l'essentiel, un trait commun à tout le monde prémoderne. Ainsi R. G. Collingwood nomme-t-il « substantialisme » (« *substantialism* ») la représentation antique du cours des choses humaines selon laquelle le mouvement de l'histoire n'éroderait pour ainsi dire que « la surface des choses » (Collingwood, R. G. (éd. 1962). *The Idea of History*. Oxford University Press. p.42-49. Nous traduisons), laissant éternellement intactes les structures profondes de l'existence collective des hommes. Une telle perspective est encore d'actualité au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge, où l'on voit Augustin user, à propos de l'histoire empirique, des termes d'*excursus* et de *procurus*, deux mots désignant, informe H. Günther, « un cours sans transformation qualitative » (Günther, H. (1996). *Le temps de l'histoire. Expériences du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*. Paris : Edition de la Maison des Sciences de l'Homme. p.62). Plus généralement, R. Folz a bien signalé le propre de « la mentalité médiévale pour laquelle aucun événement n'est absolument nouveau » (Folz, R. (1953). *L'idée d'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*. Paris : Aubier Montaigne. p.5), et l'étude par B. Guénée de la perception de l'histoire qui était celle du Moyen-Âge dans son ensemble a elle aussi bien démontré que l'ignorance de la différence substantielle des époques de l'histoire était à la source de cette « histoire immobile » (Guénée, B. (2016). *Comment on écrit l'histoire au XIII^e siècle. Primat et le Roman des roys*. CNRS Editions. p.223) constamment dépeinte par l'historiographie médiévale, dont on comprend alors qu'elle était facilement sujette à l'anachronisme – comme c'était le cas d'ailleurs, dans un autre ordre de production intellectuelle, des romans médiévaux⁴⁹. Ce n'est qu'à la Renaissance qu'émergera progressivement la reconnaissance de la différence qualitative des temps – quoiqu'elle fut d'abord surtout confinée aux domaines esthétique et artistique (Forero-Mendoza, S. (2002). *Le temps des ruines. Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance*. Seyssel : Editions Champ Vallon. Voir également M. T. Jones-Davies. « L'éveil de la conscience historique et le concept de convention dans la 1^{ère} tétralogie de Shakespeare ». Dans Jones-Davies, M. T. (dir.) (1995). *L'histoire au temps de la Renaissance*. Paris : Editions Klincksieck. p.91-105), ne s'étendant aux autres aspects, notamment sociaux et politiques, qu'au cours du XVIII^e siècle : la Révolution française sera ainsi la preuve par l'exemple de ce que l'historicité humaine peut charrier de novation essentielle.

⁵⁰ On peut noter au passage que cette idée fonde la représentation d'une connaissance historique comme *magistra vitae*, « mère de vie », selon la formule de Cicéron, c'est-à-dire comme un réservoir d'*exempla* utiles aux princes et aux grands de ce monde, valables en tout temps pour diriger leur conduite.

– « pensant pour ma part à la façon dont procèdent les choses », écrivait-il, « j'estime que le monde a toujours été pareil »⁵¹ –, défendait encore au début du chapitre XXXIX des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, que « quiconque compare le présent et le passé voit que toutes les cités, tous les peuples ont toujours été et son encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions », d'où « il est facile, par une étude exacte et bien réfléchie du passé, de prévoir dans une république ce qui doit arriver »⁵². Loin de lui être propre, cette idée était la chose du monde la mieux partagée avant l'émergence de la conscience historique moderne ; comme le formule M. Kundera dans *Les Testaments trahis*, l'histoire étant jusqu'alors conçue comme « un décor immobile », celui-ci était *ipso facto* « connu d'avance ».

Au cours du XVIII^e siècle cependant, la conscience de la différence qualitative des temps prive de ses conditions fondamentales de possibilité, toute intellection prospective de l'histoire qui entendrait se fonder sur l'idée d'une constance essentielle du cours des choses humaines. La conscience historique moderne, en comprenant que le passé fut fondamentalement différent du présent, comprend en même temps que le présent lui-même n'est pas le portrait anticipé du futur, lequel a désormais un authentique *avenir*. Si la perfectibilité du genre humain est un élément emblématique du « régime moderne d'historicité », pour reprendre le concept heuristique élaboré par F. Hartog, c'est justement en ce qu'elle donne espoir en un avenir meilleur, c'est à dire foncièrement différent du présent. De sorte que, finalement, le futur devient *imprévisible* – ce qui n'a rien d'enthousiasmant : dans *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville constate anxieusement que, « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres ».

Certes, "l'Histoire", en tant que conception de l'histoire universelle, offrait un moyen théorique de corriger cette incommode obscurité de l'avenir. En effet, si l'essence du devenir historique consiste en un processus poursuivant un certain *telos*, dès lors point l'idée selon laquelle il est possible de redonner une visibilité à l'avenir, en lui *extrapolant l'orientation générale* jusqu'alors suivie par "l'Histoire". De ce principe d'induction, qui est au cœur des théories évolutionnistes, Kant critiquera encore les limites dans la seconde section du *Conflit des facultés* ; dès le milieu du XIX^e siècle cependant, Comte en usera sans plus éprouver aucun besoin d'en questionner la validité. Quoi qu'il en soit, l'opportunité de ce principe d'induction pour résoudre le problème, engendré par la conscience historique moderne, de l'indétermination de l'avenir, se voit toutefois écorchée par l'idée d'une perfectibilité *indéfinie*

⁵¹ Cité dans Piqué, N. (2010). *Les ordres de l'histoire. Origine, discontinuité, nouveauté*. Paris : PUF. p.26. S'agissant de Machiavel, voir encore à ce propos les conclusions d'Althusser dans Althusser, L. (2006). *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.203.

⁵² Althusser, L. (2006). *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.236.

de l'humanité. Loin de pouvoir donner un quelconque *contenu* à l'opération prospective, le principe de l'extrapolation historique ne peut en effet, dans l'hypothèse d'un perfectionnement en droit illimité du genre humain, que conduire à cette conclusion d'ordre purement *formel* selon laquelle le futur ne sera pas comparable au présent – *l'indéfini* conduit à *l'indéterminé*. De fait, si le perfectionnement collectif de l'homme, c'est-à-dire si la "civilisation", au sens dynamique du mot, a devant elle un horizon perfectible dépourvu de bornes, dès lors aucun contenu d'anticipation que ce soit ne peut se prévaloir d'être indépassable d'une part, ni ne peut être dénoncé comme invraisemblable d'autre part. Enoncer un contenu prospectif durable et reconnaître, en ce qui concerne la prospection historique, le raisonnable de l'utopique, le « possible » du « monstrueux », pour reprendre le vocabulaire de B. Binoche, supposent de se fonder sur un quelconque *criterium normatif*, c'est-à-dire *anhistorique*, insensible à l'inexorable perfectionnement du genre humain – ce que l'idée d'un perfectionnement *indéfini*, en vouant à un perfectionnement sans bornes ce critère lui-même, rend tout bonnement impensable. D'où il vient que la critique de l'existant devient elle-même indéfinie – le présent, toujours perfectible, est *ipso facto* toujours critiquable. J. P. F. Ancillon déplorait ainsi, dès le début du XIX^e siècle, que « tout est devenu nouveau ou bien mobile, et dans l'intention ou sous le prétexte de tout perfectionner, tout est mis en question et va dans le sens d'une transformation générale »⁵³.

Le projet de conserver une visibilité à l'horizon du futur, commande donc de défendre l'existence d'une norme qui ne soit pas, pour reprendre Verlaine, le « jouet du flux et du reflux » du courant de "l'Histoire", en tant que porteuse du perfectionnement du genre humain. D'où l'idée selon laquelle la perfectibilité, en vérité, *n'est pas* indéfinie : le progrès de l'humanité doit connaître un degré ultime, lequel consiste justement en l'épiphanie subjective et objective d'une certaine norme, anhistorique au sens où, étant le *telos* du perfectionnement du genre humain, elle existe *in potentia* de toute éternité, quoiqu'elle ne s'actualise *in actu* qu'à l'issue de ce progrès millénaire. Une telle norme ne peut donc se voir débordée par "l'Histoire", puisqu'elle en est l'horizon téléologique – dont la réalisation constitue par conséquent la "fin de l'Histoire". C'est pourquoi l'on peut finalement conclure, après B. Binoche, que « "la fin de l'Histoire" n'est rien d'autre que la négation catégorique de la perfectibilité indéfinie, c'est-à-dire indéterminée »⁵⁴.

⁵³ Cité dans Koselleck, R (2016). *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'E.H.E.S.S. p.338

⁵⁴ Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire. Echantillons pour histoire comparée des philosophies de l'Histoire*. Paris : P.U.F. Ch. X : « Ni Hegel ni Montesquieu ? » p.299. Il est à noter que cette option était déjà en partie inhérente à une autre faiblesse de l'idée de perfectibilité indéfinie. Celle-ci prêtait en effet le flanc à une objection logique, qui voulait que le caractère indéfini de la perfectibilité humaine est littéralement improuvable : ce n'est pas parce qu'on ne peut lui en assigner un terme qu'elle n'en connaîtra pas effectivement un.

Ces conclusions, cependant, ne répondent pas à la question évoquée *supra*, qui cherche à connaître de quel *ordre* – technologique, religieux, politique, esthétique, moral, etc. – relève cette norme téléologique, c'est-à-dire quelle est la dimension de l'être collectif des hommes que la "fin de l'Histoire" est censée porter à son degré ultime de perfectionnement rationnel. Or, c'est encore une seconde polémique engagée à l'encontre de Rousseau, qui constitue la réponse à cette question.

CONTRA ROUSSEAU

L'œuvre de Jean-Jacques concernée par cette polémique est cette fois *Du contrat social*. Il est bien connu que le projet du philosophe genevois au cours des pages du *Contrat*, consistait moins à rendre compte de ce qui existait *de facto*, que d'énoncer ce qu'il devrait en être *de jure*. La description de l'Etat et de la société civile qu'offre l'ouvrage de 1762 est ouvertement *hypothétique* ; le propos de Rousseau est de concevoir ce qu'il en aurait été *si* des hommes, dans le contexte d'un état de nature consacrant leur égalité, avaient entendu constituer un ordre social et politique réglant leurs dissensions réciproques. Le *Contrat social* ne prétend donc à aucune historicité ; « commençons donc par écarter tous les faits », écrit Rousseau, puisque, souligne-t-il, « il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels »⁵⁵. De sorte, lorsque Rousseau énonce fonder sa réflexion sur « les hommes tels qu'ils sont », il convient d'entendre, non les hommes tels qu'ils s'en rencontrent dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'histoire, mais bien les hommes tels qu'ils seraient *si* on les dépouillait des oripeaux culturels que leur historicité leur faire revêtir ; « les hommes tels qu'ils sont », loin d'être les hommes d'*avant* l'histoire – "l'état de nature" n'est pas une reconstitution préhistorienne –, sont les hommes tels qu'ils sont *en-deçà* de leur dimension historique.

Pure fiction utile, le *Contrat social* se loge donc dans un contexte ouvertement *anhistorique*. Or cette circonstance a pour inconvénient majeur de rendre impensable une éventuelle conformation du donné empirique, à ce que décrit le *Contrat social* en fait d'organisation socio-politique. Le contractualisme est une théorie *génétiste* du politique, par opposition à une théorie *historiciste*⁵⁶ ; il ne tient aucun compte de ce qui constitue l'état *concret*, c'est-à-dire historique, dans lequel se trouvent toujours empiriquement les peuples. C'est là

⁵⁵ *Du Contrat Social*, Introduction.

⁵⁶ Voir la distinction entre genèse et histoire dans Binoche, B. (1994). *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : P.U.F.

une carence conséquente aux yeux des futurs philosophes de “l’Histoire”, qui protesteront que la réalisation d’une quelconque organisation juridique, sociale et politique, est impensable sans la prise en considération du contexte culturel et historique qui, empiriquement, est toujours *déjà* celui de tout peuple concret. En somme, la critique des philosophes de “l’Histoire” à l’encontre du contractualisme consiste à souligner que l’on ne fait pas ce que l’on veut quand l’on veut dans l’histoire ; l’on ne façonne pas un peuple sans prendre en compte son *caractère* propre, faute de quoi les efforts de réforme risquent d’être rendus infructueux, en raison de leur trop grande abstraction. Le contractualisme est finalement grevé, pour les philosophes de “l’Histoire”, d’une sorte d’erreur d’inattention, si l’on peut dire. C’est pourquoi il échoue à rendre pensable une *rencontre entre la norme* – la constitution conforme à la raison, décrite dans le *Contrat social* – et le *fait* – l’existence empirique des peuples et nations.

Dès lors, les philosophies modernes de “l’Histoire” peuvent être comprises comme des productions théoriques dont le projet originel est de surmonter cette impuissance constitutive du contractualisme. Leur geste philosophique propre consistera à octroyer à la théorie du contrat, les moyens de la pensabilité d’une rencontre entre la norme qu’elle propose et le fait empirique. Or, le défaut essentiel du contractualisme étant, à cet égard, sa négligence de l’historicité concrète, tout le projet des philosophies de “l’Histoire” sera finalement d’opérer une *historicisation du contractualisme* ; en quelque sorte, la philosophie de “l’Histoire” entend enrichir le contractualisme en le décrochant de son ciel anhistorique pour le replonger dans le flot de l’historicité, pour rendre concevable une coïncidence effective de l’être et du devoir-être. C’est pourquoi la philosophie de “l’Histoire”, en un sens, se fondera également sur les « hommes tels qu’ils sont », entendus cette fois comme les hommes tels qu’ils sont historiquement. Ce sont donc un but – la rencontre du réel empirique et d’une norme juridico-politique – et une contrainte – la prise en considération de l’historicité des peuples et des nations – qui formeront le cadre d’élaboration des philosophies de “l’Histoire”. Ces dernières, comme le condense B. Binoche,

ne pouvaient se déployer que là où, au lieu d’« écarter tous les faits » pour élaborer une genèse hypothétique de la société civile, on s’efforça, au contraire, d’ordonner les dits faits dans un espace et une temporalité empiriquement assignables. Il fallait liquider la scission jusnaturaliste du droit et du fait pour que devienne alors pensable la réalisation du droit dans les faits.⁵⁷

⁵⁷ Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire. Echantillons pour histoire comparée des philosophies de l’Histoire*. Paris : P.U.F. p.239.

Ces conclusions de B. Binoche font écho à celles que L. Strauss a coïncidemment formulées. Ce dernier considérait en effet que la vocation commune des philosophies de “l’Histoire” était de surmonter l’écartèlement de la philosophie politique entre l’idéalisme hérité de la pensée antique d’un côté – laquelle « prenait pour point de repère la perfection humaine, la manière dont les hommes devraient vivre, et [...] culminait dans la description de l’ordre politique le meilleur » – et le réalisme hérité de Machiavel, de l’autre – lequel exigeait « qu’on se situe non plus d’après la manière dont les hommes devraient vivre, mais d’après la manière dont ils vivent réellement ». Le seul moyen de concilier ces deux écoles était alors de penser une *immanence de la norme à l’empirie*, c’est-à-dire une épiphanie du droit à même l’évolution historique des institutions ; de sorte que, finalement, le point commun de toutes les philosophies de “l’Histoire” est de déborder l’opposition entre droit naturel et droit positif, entre génétisme et historicisme.

Cette « préoccupation d’avoir une garantie pour la réalisation de l’“idéal” », conclut L. Strauss, « conduisit à la fois à un abaissement de la norme de la vie politique et à la naissance de la “philosophie de l’histoire” »⁵⁸ : l’émergence des philosophies de “l’Histoire” doit se comprendre comme une volonté de penser la rencontre entre le droit, c’est-à-dire une norme juridique idéale, et le fait. Ainsi Schelling considérera-t-il que si « tout ce qui se produit n’est pas pour autant un objet d’histoire », c’est que « l’unique objet de l’histoire [est] la réalisation progressive de la constitution du droit »⁵⁹. Plus généralement, comme l’écrit R. Koselleck, dès le XVIII^e siècle, « l’histoire en totalité est alors changée en un processus dont le déroulement est désormais considéré comme ayant à charge de créer et d’administrer le droit »⁶⁰. D’où l’on peut comprendre que, l’horizon téléologique de “l’Histoire” consistant en la consécration d’un tel ordre juridique idéal et universel, dès lors la “fin de l’Histoire”, c’est-à-dire la réalisation objective de ce *telos*, est elle-même par définition *d’ordre juridico-politique* – ce qu’il convient d’entendre *largo sensu*, c’est-à-dire que la “fin de l’Histoire” n’est pas obligatoirement *étatique*, et a seulement à voir, en tout état de cause, avec la « vie collective dans un groupe d’hommes organisé »⁶¹. On comprend également en quoi la “fin de l’Histoire” procède bien d’un « historicisme *non-relativiste* », pour reprendre les mots de B. Binoche ; elle suppose en effet l’existence d’une *vérité du politique*, avec laquelle se confond avec elle, et que “l’Histoire” réalise *in fine*.

⁵⁸ Cité dans Strauss, L. *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève* (1932-1965). Paris : Gallimard. 1997. P.375-3376.

⁵⁹ Cité dans Marquard, O. (2002). *Des difficultés avec la philosophie de l’histoire*. Paris : Editions de la maison des sciences de l’homme. p.61.

⁶⁰ Koselleck, R. (1997). *L’expérience de l’histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.51-52.

⁶¹ Politique. (1999). Dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. t.II. Paris : P.U.F. p.785.

ESQUISSE D'UNE DÉFINITION DE LA “FIN DE L'HISTOIRE”

En définitive, la “fin de l'Histoire”, au sens précis qui sera celui de ce vocable dans la présente enquête, recueille tout le sens qui est le sien de ce fait essentiel d'avoir pour univers théorique, une conception de l'histoire universelle présentant les *seules* catégories de “l'Histoire” : toute “fin de l'Histoire” procède toujours, *par définition*, d'une certaine conception de “l'Histoire”. Or, “l'Histoire” envisageant l'histoire universelle comme un processus téléologique rationnel, immanent à l'histoire empirique, et censé conduire *per se* à l'instauration d'un idéal juridico-politique, dès lors peut-on esquisser une définition de la “fin de l'Histoire”, en la présentant comme *l'idée d'un achèvement de “l'Histoire” par l'instauration effective, au terme d'un développement essentiellement téléologique, d'un système rationnel du droit.*

Il convient cependant de noter que, loin de consister en une caractérisation rigide de la “fin de l'Histoire”, cette définition a plutôt vocation à constituer un *idéaltipe*, un outil heuristique permettant de singulariser chaque conception de la “fin de l'Histoire”, en relevant les caractères propres par lesquels elle s'éloigne de cette définition canonique. En particulier, la catégorie « réalisation de “l'idéal” », pour reprendre les mots de Strauss, si elle entre en résonance avec cette autre catégorie de “perfection” dont il a été dit *supra* qu'elle était comprise dans l'idée de “fin de l'Histoire”, a cependant pu être nuancée dans certaines des conceptions de cette idée.

En outre, il importe encore de souligner qu'ainsi définie, la “fin de l'Histoire” revêt un double statut conceptuel. Elle désigne, d'une part, un *événement*, en l'occurrence celui de l'instauration concrète de l'ordre juridico-politique recélé jusque-là *in potentia* par “l'Histoire” – événement qui est donc également un *avènement*. D'autre part cependant, le vocable “fin de l'Histoire” peut encore être entendu comme un *chrononyme* ; il désigne alors, par synecdoque, une *méta-période* du devenir intégral de l'humanité – celle, ultime, qui s'ouvre avec l'avènement de l'ordre juridico-politique final. La littérature philosophique nomme “post-Histoire” cette époque générique dernière, qu'elle qualifie alors de “post-Historique”. Notons encore, à propos de ces considérations terminologiques, qu'en tant qu'elle est une convention d'écriture propre à cette enquête, ce qui sera ici graphié “l'Histoire” aura pu être rendu par d'autres choix orthographiques dans la littérature consultée – notamment par un usage du *h* minuscule et une absence de guillemets –, tout en recouvrant bel et bien la signification qui sera entendue dans cette étude : dans de tels cas, décision sera prise de conserver les graphies originales des extraits cités. De même, les auteurs et commentateurs abordés auront pu user d'autres graphies que celle de “fin de l'Histoire” – *f* majuscule ou *h* minuscule en particulier – : là encore, le choix sera fait de rester fidèle à l'écriture originale. Enfin, il en va encore à

l'identique pour les termes de "post-Histoire" et de "post-Historique", que l'on écrira chacun à l'aide de guillemets et d'une majuscule, dans le but d'homogénéiser la graphie et de porter l'accent sur le fait que tous ces vocables ont "l'Histoire" pour univers théorique.

A contrario, on a pu graphier « fin de l'histoire » ou même « fin de l'Histoire », des signifiants qui se distinguent *essentiellement* de la "fin de l'Histoire" qui sera l'objet propre de cette enquête. Cela vient du fait, si toute « fin de l'Histoire », avec ou sans majuscules, est corrélative d'une certaine conception de l'histoire universelle qui lui donne sa signification, en outre "l'Histoire" n'est pas la seule conception de l'histoire universelle qui puisse comporter l'idée d'un "terme" – quoique celui-ci peut prendre des *formes logiques* très différentes, justement en fonction de la conception de l'histoire concernée. En outre, la locution « fin de l'Histoire » à elle seule, n'indique pas *quelle* conception de l'histoire universelle est convoquée lorsqu'elle est utilisée, ce sur quoi seul le contexte renseigne. C'est pourquoi, à défaut d'une convention d'écriture précise comme celle que propose cette enquête, la locution « fin de l'Histoire » (ou « fin de l'histoire »), considérée alors dans sa stricte nudité, peut être entendue selon un large spectre de significations. Le vocable « fin de l'Histoire », avec ou sans majuscule à son génitif, se révèle redoutablement *plastique*, c'est-à-dire sujet à des homonymies nombreuses autant que trompeuses ; « fin de l'Histoire » est avant tout une formule *synthétique*, en cela tentante à employer, quoiqu'elle présente en contrepartie une indétermination latente qui l'expose à une multitude de sens et contresens – possibles, par la profusion d'homonymies, pas toujours décelées comme telles, qu'elle peut engendrer. Et c'est justement pour prévenir la confusion des idées, à laquelle risquent de donner lieu ces homonymies, qu'il convient, avant d'exposer les objectifs principaux de cette enquête, de distinguer la "fin de l'Histoire" qui sera étudiée ici, d'un certain nombre d'objets théoriques – en particulier ceux qui portent le même nom – avec lesquels elle pourrait donc être illégitimement confondue. En somme, les paragraphes suivants entendront achever de répondre à la question-titre de cette introduction, « qu'est-ce que la "fin de l'Histoire" ? », en en circonscrivant les contours *per negationem*.

CE QUE N'EST PAS LA "FIN DE L'HISTOIRE"

En premier lieu, "l'Histoire" étant une conception de l'histoire universelle endémique aux deux derniers siècles de la modernité occidentale, dès lors nulle idée de "fin de l'Histoire", au sens qui est celui de cette enquête, ne peut être découverte en dehors des frontières historiques et culturelles de l'Occident moderne. De sorte que la pensée chinoise traditionnelle, par exemple, ne peut *a priori* contenir aucune conception de l'idée qui occupe la présente étude, les catégories au travers desquelles la philosophie asiatique se représente

l'histoire universelle étant très différentes de celles qui prévaudront à cet égard en Occident à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ainsi « la vision cosmologico-éthique de l'histoire », qui eut longtemps cours dans l'Empire du Milieu, « exclut l'idée de progrès », écrit L. Vandermersch⁶², d'où il vient que « la Chine », comme l'écrit Ph. Sollers dans *Fugues*, « on ne la voit pas [...] croire à la fin de l'Histoire »⁶³.

Pour les mêmes raisons, quoique de façon plus cruciale en raison de l'homonymie mise en jeu, on peut encore exclure du présent domaine de recherche les idées de « fin de l'histoire » que des commentateurs ont pu trouver formulées dans les œuvres de certaines grandes figures de l'Antiquité romaine. Si on a pu considérer qu'une « fin de l'Histoire » (ou « fin de l'histoire ») se découvrait dans les propos de Polybe⁶⁴, de Pausanias, de Plutarque⁶⁵, de Denys d'Halicarnasse⁶⁶, de Velleius Paterculus⁶⁷ ou encore de Tite-Live⁶⁸, sur l'Empire romain, cependant ces idées de « fin de l'Histoire » sont charpentées par des catégories très différentes de celles de la présente « fin de l'Histoire » ; « l'Histoire », en effet, est une représentation de l'histoire universelle qui fut totalement étrangère à ces historiens – tout comme, plus généralement, à l'ensemble des auteurs antiques anciens, que « l'idée d'un achèvement de l'Histoire, et donc d'un sens de l'Histoire, n'effleura même pas », comme l'écrit L. Strauss⁶⁹. Si l'empereur Hadrien, selon le célèbre portrait qu'en a brossé M. Yourcenar, songe bien, en contemplant l'Empire au comble de son hégémonie et de sa gloire, « que les mots d'achèvement, de perfection, contiennent en eux le mot de fin », cependant la forme logique de cette « fin » ne peut être que celle d'une *échéance* qui court à son terme ; le César ne fait que reconduire ici le *topos* classique de la vanité et de la périssabilité de toute chose humaine, le « *τα*

⁶² Vandermersch, L. « La conception chinoise de l'histoire ». Dans Cheng, A. (dir.) (2007). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris : Gallimard. p.60.

⁶³ Sollers, P. (2014). *Fugues*. Paris : Gallimard. p.194-195.

⁶⁴ Concernant Polybe (-206, v.-124), le rapprochement avec une « fin de l'histoire », mais non la dénomination, a été opéré dans Nicolet, C. « Anacyclose, "progrès de l'esprit", "fin de l'histoire" ? », texte prononcé à la rentrée solennelle des cinq académies en octobre 2003 (texte disponible en ligne à l'adresse : http://www.institut-de-france.fr/reportage_2003.htm).

⁶⁵ Pausanias et Plutarque assisteraient en spectateurs à un Empire au faite de sa puissance, « stade ultime » au sein duquel « le temps semble arrêté » (Darbo-Peschanski, C. (2007). *L'« Historia » : commencements grecs*. Paris : Gallimard. p.308).

⁶⁶ Dans ses *Antiquité romaines*, « il semble bien que Denys ait cédé à l'illusion - récurrente chaque fois qu'un Empire demeure seul, sans rival - que la fin de l'Histoire est arrivée » (Martin, P.-M. « De l'universel à l'éternel : la liste des hégémonies (A.R., 1,2-3) ». Dans *Pallas*, 39/1993. Denys d'Halicarnasse historien des origines de Rome. p.209).

⁶⁷ Velleius Paterculus, commente E. Cizek, avait quant à lui en vue la politique de Tibère et de Séjan, qu'il espérait capables d'éviter la décadence de l'Empire : « on dirait que, bien avant certains journalistes et théoriciens naïfs de la fin du XX^e siècle, Velleius songeait à la fin de l'histoire » (Cizek, E. (2003). *Les problèmes du Principat et l'élection des magistrats chez Velleius Paterculus*. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, tome lxxii,(1), 23-36).

⁶⁸ « Le grand livre de l'historien Tite-Live se closait sur l'achèvement de l'histoire dans le règne d'Auguste ». (Lebiez, M. « Considérations sur "la fin de l'Histoire" », *Les Temps Modernes*, n° 527 (juin 1990)).

⁶⁹ Cité dans Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.199.

πάντα ρει» d'Héraclite – à propos duquel on peut encore noter que les cogitations eschatologiques sur la « Grande Année », comme celles de tous ses condisciples entre les Anciens, n'ont rien à voir non plus avec la “fin de l'Histoire”⁷⁰.

De façon plus générale, avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, ne venait aux esprits rien de tel que “l'Histoire”, en tant qu'idée d'une entité processuelle existant *per se*. Ainsi Montesquieu professait-il « un nominalisme farouche pour lequel l'histoire au singulier ne pouvait être qu'un *nom* »⁷¹, dénué d'existence objective ; il en va encore ainsi pour Diderot et Vico, pour qui n'existaient que les « histoires de toutes les nations », l'histoire au singulier n'étant « qu'un *nom commun* qui désigne des réalités empiriques distinctes »⁷². C'est la raison pour laquelle, au demeurant, cette « fin de l'Histoire (« *end of History* ») que P. H. Hutton pense découvrir dans la pensée de Vico⁷³, ne peut être qu'une homonyme de la “fin de l'Histoire” qui est l'objet propre de cette enquête.

*

En second lieu, on constate cependant qu'à l'intérieur même du domaine historique et culturel sur lequel s'est exercé l'empire de “l'Histoire” en tant que représentation, se trouvent des objets théoriques dont il faut conjurer le risque de leur identification à la “fin de l'Histoire”. En particulier, il convient de percevoir que cette idée ne renvoie pas à une quelconque disparition de l'événementialité, *y compris* cette sorte d'événementialité communément comprise comme étant “historique”. Ce point découle de ce que “l'Histoire”, pour reprendre le mot de H. Inglebert, se présente comme une conception *synecdotique* du devenir. Cela veut dire que *tous* les faits de l'histoire empirique ne sont pas *signifiants* au regard du processus de “l'Histoire” ; son développement ne s'opère qu'au travers de *certaines* événements seulement entre tous ceux qui, dans leur inextricable foisonnement, composent le devenir empirique. Ainsi la Révolution française est-elle l'exemple emblématique d'un événement dont le caractère empirique se double encore d'une valeur métaphysique. Si la progression de “l'Histoire” est bien immanente au fourmillement des expériences historiques, cette progression cependant ne s'effectue pas au travers de la *totalité* de ces expériences, dont une *certaine partie* seulement est signifiante à cet égard : “l'Histoire” repose sur une ségrégation des événements de l'histoire empirique, avec laquelle elle ne se confond donc pas. C'est pourquoi, à la “fin de l'Histoire”, il continue de se produire des événements, et même des

⁷⁰ A ce sujet, voir notamment Eliade, M. (1992). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.

⁷¹ Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire*. Paris : P.U.F. p.247.

⁷² Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire*. Paris : P.U.F. p.67

⁷³ Hutton, P. H. (1996). « Vico and the end of History ». Dans *Historical Reflections*, 22(3), p.537-558.

⁷³ Sollers, P. (2014). *Fugues*. Paris : Gallimard. p.194-195.

événements historiques, c'est-à-dire propres à être narrés par les historiens – y compris, selon certaines conceptions, les *guerres* elles-mêmes – ; seulement, il ne se produira plus d'événements ayant une portée essentielle au regard de "l'Histoire", dont le processus qu'elle désigne est désormais achevé, clos d'avoir atteint son *telos*. De sorte que la "fin de l'Histoire" ne désigne donc pas, contrairement à ce que pourrait porter à croire une trompeuse homonymie, la fin de l'histoire empirique.

Le distinguo entre l'histoire empirique et "l'Histoire" est donc essentiel pour la bonne compréhension de ce qu'est la "fin de l'Histoire". Une inconnnaissance de ce point peut en effet engendrer, et a de fait engendré, des confusions à propos de l'idée dont il sera question au cours de cette enquête. Pour ne prendre qu'un exemple, l'un des chantres de la "fin de l'Histoire", F. Fukuyama, s'est vu contraint de répondre à son lectorat, pourtant composé d'intellectuels compétents, que ce dont « [il] suggérai[t] la fin n'était évidemment pas l'histoire comme succession d'évènements, mais l'Histoire, c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps »⁷⁴. Fukuyama se retrouva finalement aux prises avec un problème de *mots*, ce qui montre au demeurant toute l'opportunité de consacrer la graphie "l'Histoire" comme convention d'écriture, pour éviter la confusion des signifiés ; "l'Histoire", en effet, n'est pas « la définition conventionnelle de l'histoire, considérée comme une suite aléatoire d'évènements [...] », c'est-à-dire l'histoire empirique, comme le théoricien l'écrit dans sa « Réponse à [ses] contradicteurs⁷⁵. C'est pourquoi, à la "fin de l'Histoire", comme le formule H. Inglebert, « il y aura bien un futur », puisque le temps et les événements se conservent, « mais non plus un avenir »⁷⁶, c'est-à-dire plus d'événementialité novatrice dans signification au regard du processus de "l'Histoire" qui, étant achevé, ne peut dès lors plus connaître aucun événement dans l'immanence duquel il se poursuivrait encore. La "fin de l'Histoire" désigne finalement un « état stable figeant *l'essentiel* du devenir »⁷⁷, et l'essentiel *seul* – il continue toujours de survenir une événementialité secondaire, non significative.

Cette distinction entre la "fin de l'Histoire" et l'idée d'une éventuelle disparition de l'événementialité historique, peut s'étendre à l'idée d'une fin du monde, ou d'une fin de l'humanité. C'est ce que fait bien comprendre E. Weil qui, après avoir évoqué l'hypothèse, qui est peut-être la plus immédiate, selon laquelle la "fin de l'Histoire" dénoterait « l'extinction de

⁷⁴ Fukuyama, F. (éd. 2018) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion. p.12.

⁷⁵ Fukuyama, F. (1990). « Réponse à mes contradicteurs ». *Commentaire*, 50(2), 243-250.

⁷⁶ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.71

⁷⁷ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.1002.

l'homme » ou l'état d'un univers réduit à « une sorte de magma de particules », souligne à juste titre :

il est bien clair que ce n'est pas à cette fin de l'histoire qu'on pense quand on nous en promet la fin. On n'imagine pas la liquidation radicale du temps, [...] ni la mort universelle, on parle de la fin de l'histoire comme d'un événement souhaitable, aux conséquences agréables et joyeuses. On suppose, par conséquent que, une fois passé le moment décisif, des êtres humains seront encore là [...]. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour ajouter que le temps continuera de courir après cette fin de l'histoire [...].⁷⁸

L'optimisme historique qui imprègne "l'Histoire" en tant que représentation, ne peut concevoir son achèvement que comme une circonstance désirable, comme un « événement souhaitable, aux conséquences agréables et joyeuses ». L'idée de "fin de l'Histoire" ne peut donc renvoyer à l'horizon si peu engageant de cette « mort universelle » que Weil évoque *per contra*, ni à celui de cette « mort collective de toute l'humanité » qu'évoque quant à lui M. Lebiez. Ce dernier, qui perçoit bien qu'une « une bonne part des incompréhensions qui obscurcissent le débat sur la « fin de l'Histoire » tiennent à la confusion entre le concept et son objet », écrit encore que si le discours portant sur « la hantise d'une guerre nucléaire généralisée, ou de quelque chute de comète ou d'astéroïde susceptible d'anéantir une nouvelle fois la plupart des espèces vivantes », « est incontestable en tant que tel, il ne l'est pas en tant que réponse à la question philosophique réellement posée par le thème de la "fin de l'Histoire". Car ce qui est en cause là est bien plus limité que l'ensemble des manifestations de la vie collective de l'humanité. Il s'agit exclusivement de savoir si celle-ci présente un sens, c'est-à-dire, entre autres, si l'on peut lui assigner une finalité »⁷⁹. Toutes ces considérations font comprendre pourquoi seront exclus du présent domaine d'étude les discours apocalyptiques, que les bouleversements qu'ils décrivent soient dus à l'homme – comme une « guerre nucléaire généralisée » –, à un phénomène naturel – comme « quelque chute de comète ou d'astéroïde » – ou à une intervention supra-historique.

Cette dernière éventualité est emblématiquement celle de l'eschatologie théologique, dont J. Wolfé a montré qu'elle eut encore des théoriciens jusqu'au cœur même de ce XIX^e siècle⁸⁰ qui consacra le règne de "l'Histoire". Or, une différenciation conceptuelle des plus élémentaires permet de comprendre en quoi la "fin de l'Histoire" ne peut être confondue avec l'horizon monothéiste d'une fin des temps. Pour les théologies de l'histoire, l'apocalypse finale,

⁷⁸ Weil, E. « La fin de l'histoire ». Dans Weil, E. (2003). *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*. Paris : Beauchesne éditeur.

⁷⁹ Voir Lebiez, M. (2004). « Philosophes et faucons : les hommes de G.W. Bush et la fin de l'histoire ». *Les Temps Modernes*, 626(1), 79-98.

⁸⁰ Wolfé, J. (2017). « Eschatology in the 19th Century ». *Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*.

événement ultime de l'histoire, procède de la notion d'*eschaton*, laquelle est tout à fait dissemblable de celle de *telos*, catégorie centrale de "l'Histoire" en tant que conception du devenir. En quelques mots, l'*eschaton* surgit dans la temporalité historique depuis un lieu étranger au cours des choses humaines lui-même, alors que le *telos*, quant à lui, sourd de la chair même de l'historicité empirique. Hegel notait ainsi que « l'esprit » qui, selon sa philosophie, meut l'histoire mondiale, « ne plane pas *sur* l'histoire comme sur les eaux, mais [...] tisse sa trame en elle et y est seul le principe moteur »⁸¹. En somme, il court entre *eschaton* et *telos*, comme l'a montré B. Bégout⁸², la même différence qu'entre transcendance et immanence. De sorte que l'on pourrait considérer, en osant le chiasme, que selon le *telos*, "l'Histoire" arrive – c'est-à-dire *parvient* – à sa fin, tandis que selon l'*eschaton*, c'est sa fin qui arrive – c'est-à-dire *survient* – à l'histoire. L'eschatologie n'est donc pas la téléologie ; là où la "fin de l'Histoire" prétend « achever l'histoire *par l'histoire* », pour reprendre la formule de K. Löwith⁸³, selon le point de vue de la théologie de l'histoire en revanche, la fin des temps sera, elle, le fruit de l'*irruption*, dans le temps historique, d'une volonté transcendante. Saint Augustin écrit ainsi, au livre XX de la *Cité de Dieu*, dont le titre énonce bien que l'« on ne traitera proprement dans ce livre que du jugement dernier », que « *Christus de caelo uenturus est uiuos iudicaturus et mortuos* » – que « Jésus-Christ *viendra du ciel* juger les vivants et les morts ». C'est pourquoi, quoique H.-I. Marrou a pu rendre le « *in fine saeculi* » augustinien par « fin de l'histoire »⁸⁴, et que plus généralement la formule « fin de l'histoire » soit couramment convoquée dans le cadre de l'eschatologie monothéiste⁸⁵, cependant ce vocable est alors considéré en un sens qui diffère grandement de celui dont il sera question ici – sans compter encore que le *saeculum* augustinien n'est pas "l'Histoire" moderne⁸⁶.

Les mêmes conclusions s'imposent en ce qui concerne les mouvements millénaristes qui, dès la fin du Moyen Age et jusqu'à l'orée du XVIII^e siècle, vont troubler l'Occident

⁸¹ Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin. p.565.

⁸² Voir Bégout, B. « Eschatologie et téléologie ». Dans Bouton, C. & Bégout, B. (dir.) (2011). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris : Editions de l'Éclat.

⁸³ Löwith, K. (2002). *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard. p.199. Nous soulignons.

⁸⁴ Marrou, H.-I. (1950). *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Paris : Vrin. p.75.

⁸⁵ Par exemple dans Norelli, E. & Dutaut, V. (2019) *La naissance du christianisme. Comment tout a commencé*. Paris : Gallimard, p.77 ; voir encore la seconde partie du cours du 15 avril 2021 de Th. Römer sur la « naissance de la Bible » à la chaire Milieux Bibliques du Collège de France, intitulée « La réécriture de l'histoire et la fin de l'histoire : Esdras-Néhémie, Chroniques, Daniel ».

⁸⁶ Voir à ce propos Günther, H. (1996). *Le temps de l'histoire. Expériences du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme. p.50-51 ; également Chaix-Ruy, J. (1956). *Saint Augustin. Temps et histoire*. Paris : Etudes augustiniennes. p.125 ; et Marrou, H.-I. (1950). *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Paris : Vrin.

européen. M. Malia a en effet montré⁸⁷ que ces courants chiliastiques, qui émergent au cours des XV^e et XVI^e siècles ne procèdent pas d'une quelconque idéologie du progrès. Ces doctrines religieuses se fondent au contraire sur une conception décadentiste de l'histoire, selon laquelle les siècles écoulés depuis la consécration de l'Eglise catholique romaine, forment une ère de falsification du discours originel du Christ. L'horizon des millénarismes est donc fondamentalement celui d'un *retour* aux conditions d'existence qui furent celles des communautés primo-chrétiennes, qui vécurent encore selon la pureté du *logos* christique, avant que celui-ci ne fut bientôt corrompu par Rome. Les chiasmismes sont d'abord tournés vers un idéal originel qu'ils cherchent à régénérer, par-delà des siècles de corruption papale. C'est pourquoi, bien qu'appelant de leurs vœux une certaine organisation collective qui, étant la seule vraie, serait encore la dernière avant un règne à venir de mille ans du Messie, les millénarismes européens demeurèrent finalement étrangers à toute conception d'un progrès historique, tel que celui qui caractérise "l'Histoire" ; par conséquent, leurs doctrines ne peuvent être prises en compte dans la présente histoire de la "fin de l'Histoire".

Au demeurant, cette nostalgie des origines qui se trouve au cœur des mouvements chiliastiques, est encore une catégorie cardinale des *utopies* modernes, dont J. Servier⁸⁸ a montré qu'elles convergent toutes vers l'idée d'un retour à une conjoncture pré-historique qu'elles subliment. D'où la propension de l'utopie à encourager la régénération d'une osmose qui aurait originellement eu cours entre l'homme et la terre, et entre les hommes eux-mêmes – ce programme conduisant concrètement à une apologie du retour à la terre, à un plébiscite du travail agraire contre le machinisme industriel, et à la conception d'un communisme primitif idéalisé qu'il conviendrait de recouvrer. Dès lors, quoique les sociétés décrites par les utopistes entendent théoriser un idéal de vie collective, qui en cela sera dépourvu d'historicité – l'idéal désignant étymologiquement un état *absolu*, c'est-à-dire à la fois achevé, fini (*absolutus*) et affranchi, absout (*absolvere*) de la corrosion du temps historique –, cependant elles ne se comprennent elles-mêmes nullement comme le *telos* d'un quelconque processus téléologique global. L'utopie est *hors* de l'histoire universelle, donc hors de "l'Histoire", au sens où, soit elle en est isolée symboliquement par la géographie – ainsi l'insularité de l'Atlantide platonicienne, de l'Utopia de More ou de l'Icarie de Cabet –, soit elle est le fruit génétiste d'un entendement individuel – comme, pour l'essentiel, le Phalanstère de Fourier ou les divers communismes utopiques. A ce propos Marx lui-même posait bien que la différence entre le communisme utopique et son « communisme scientifique », était que le premier ne comprenait pas que la société communiste de l'avenir « doit résulter du mouvement de la réalité historique elle-

⁸⁷ Malia, M. (2008) *Histoires des révolutions*. Paris : Tallandier.

⁸⁸ Servier, J. (1991). *Histoire de l'utopie*. Paris : Gallimard.

même »⁸⁹, pour reprendre les mots d'Aron. De sorte que, comme le souligne F. Fischbach, ce que Marx propose est « un modèle anti utopiste qui est clairement celui de *l'immanence* du communisme à la situation historique et sociale *actuelle* »⁹⁰. En ce sens, la critique marxienne de l'utopie est plus généralement représentative de l'ensemble des philosophies de "l'Histoire", celles-ci émergeant, comme il a été noté *supra*, par opposition historiciste à une conception génétiste du politique, dont procède emblématiquement l'utopie. En définitive donc, tout comme l'eschatologie dogmatique ou millénariste, l'utopie se distingue donc essentiellement de la "fin de l'Histoire", en ce que "l'Histoire" ne joue aucun rôle, en tant que conception de l'histoire universelle, dans son concept.

Il en est encore ainsi de ces "plans de paix perpétuelle" qui ont ponctué la pensée politique depuis « l'invention de la paix »⁹¹, au début des Temps modernes. B. Arcidiacono, qui leur a consacré une étude fouillée, a bien montré que ces projets de pacification perpétuelle – à l'exception de celui de Kant – ne se sont formés que dans une perspective génétiste. Ces projets ignorent ou nient l'idée selon laquelle que le système juridico-politique qu'ils défendent, pourrait être le couronnement téléologique d'une quelconque entité comme "l'Histoire", dont l'inexorable processus finirait de lui-même par consacrer la paix internationale. Pour les auteurs de tels plans de pacification perpétuelle, écrit B. Arcidiacono dès l'introduction de son ouvrage,

miser sur la « fin de l'histoire », [...] sur un monde dans lequel on aurait découvert et universalisé la forme idéale de régime civil, c'est s'exposer à une attente sans doute vaine, certainement très longue, et de toute manière inutile : on peut d'ores et déjà concevoir un système de relations susceptibles d'*imposer* la paix aux hommes et aux Etats tels qu'ils sont.⁹²

Certes, cela ne veut pas dire que ces théoriciens concevaient l'histoire humaine de façon foncièrement pessimiste ; ces lignes de B. Arcidiacono font seulement valoir qu'en tout état de cause, "l'Histoire" n'est pas au cœur des projets modernes de paix perpétuelle – ce qui les exclut *de facto* de la présente enquête.

Une authentique conception décadentiste de l'histoire est en revanche celle d'A. de Gobineau. Le diplomate français comprend en effet l'histoire universelle comme le mouvement global par lequel l'humanité dégénéra d'un état originel et louable de forte hétérogénéité

⁸⁹ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.56.

⁹⁰ Fischbach, F. (2015). *Philosophies de Marx*. Paris : Vrin. p.190. En ce sens, commente M. Rubel, « son "utopie" n'a rien d'original, excepté, peut-être, le caractère foncièrement évolutif des voies permettant sa réalisation » (Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2195).

⁹¹ De la Reza, G. A. (2011). *L'invention de la paix. De la République chrétienne du duc de Sully à la Société des nations de Simon Bolivar*. Paris : l'Harmattan.

⁹² Arcidiacono, B. (2011). *Cinq types de paix. Une histoire des plans de pacification perpétuelle (XVIIe-XXe siècles)*. Paris : P.U.F. p.IX-X.

raciale et culturelle, pour venir chuter dans un état de délétère homogénéisation qui voit les races fusionner entre elles et les formes d'existence collective s'uniformiser à l'occidentale. L'histoire universelle est donc, selon Gobineau, un processus essentiellement *dégénératif*. C'est pourquoi l'idée de « fin de l'histoire », que *Le mythe de l'Etat* d'E. Cassirer⁹³ confère à l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, se distingue de la “fin de l'Histoire” ici étudiée, par sa *forme logique* : loin de dénoter l'idée d'un achèvement du devenir historique dans une conjoncture « souhaitable », pour reprendre l'épithète de Weil, la « fin de l'histoire » gobinienne prend plutôt la forme d'un inexpiable *déclin* – d'un *Untergang*, selon le mot d'O. Spengler, dont *Le déclin de l'Occident*, paru en 1918 pour la première partie, ne peut non plus recéler de conception de la “fin de l'Histoire” au sens entendu ici, tant l'ouvrage formule une représentation pessimiste des histoires nationales. Or, il est bien connu que Gobineau et Spengler ont tous deux servi de caution intellectuelle à l'idéologie nazie, dont J. Chapoutot a en outre pu défendre que ses dogmes convergeaient vers une idée de « fin de l'histoire »⁹⁴. Cependant, si l'on peut à *bon droit* considérer que le *tausendjährige Reich*, le « Reich de mille ans » évoqué dans le discours intellectuel nazi, est bien une forme de « fin de l'histoire », ce n'est toutefois qu'en un sens là encore différent de la “fin de l'Histoire”, telle que cette introduction en a défini *supra* un idéaltype. Le mythe historique fondateur de la doctrine du III^e Reich formule en effet une représentation décadentiste du devenir, en considérant que la pureté originelle du sang aryen aurait été corrompue par des millénaires de croisements ethniques, lesquels risquaient alors de conduire à l'extinction de la virile virginité de la race aryenne. D'où le projet des nazis de protéger la pureté du sang aryen et de conquérir l'hégémonie politique universelle à laquelle la préexcellence de leur race leur donne droit, et qui dès lors sera garante de la conservation éternelle du Reich ainsi formé. Ces « nouveaux pharaons qui bâtissaient pour mille ans », comme les nomme Romain Gary⁹⁵, étaient donc en proie à une nostalgie des origines qui, au demeurant, se doublait d'une conception de l'histoire universelle en contradiction formelle avec les catégories de “l'Histoire”.

Ceci étant noté, il convient encore de distinguer la “fin de l'Histoire” qui sera l'objet de cette enquête, de cette « *end of history* » qui figure dans le titre d'un célèbre ouvrage de L. Niethammer⁹⁶. En effet, cette « *posthistoire* » dont il y est question, et dont l'auteur trouve des formulations chez P. Brückner, A. Gehlen, ou H. Freyer, correspond à l'idée d'une indésirable

⁹³ En ce qui concerne Gobineau, le constat se trouve chez Cassirer. Voir Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'Etat*. Paris : Gallimard.

⁹⁴ Chapoutot, J. (2013) « L'historicité nazie. Temps de la nature et abolition de l'histoire ». Dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. 117(1), p. 43-55.

⁹⁵ Gary, R. *Les racines du ciel*. Paris : Gallimard.

⁹⁶ Niethammer, L. & Camiller, P. (trad.) *Posthistoire. Has history come to an end ?* Londres : Verso.

pétrification du devenir historique⁹⁷. De sorte que la « fin de l'histoire » évoquée dans cet ouvrage recouvre bien plutôt l'idée d'un *enrayement*, d'un *blocage* de l'historicité, dus à une sorte d'épuisement de l'énergie qui jusque-là dynamisait le devenir, que celle de l'achèvement final, de la grandiose apothéose d'un processus téléologique. Ce à quoi pense Niethammer en demandant « *Ist die Geschichte zu Ende ?* », se rapproche, jusque dans le vocabulaire, de ce que Marx constatait en son temps au sujet de l'immobilité historique de sa Prusse natale – ce sur quoi le chapitre qui lui est dédié reviendra –, ou encore de ce “refroidissement” qu'évoquait C. Lévi-Strauss propos de l'historicité des sociétés occidentales⁹⁸.

*

Enfin, il est essentiel de relever une ultime acception du vocable « fin de l'histoire », qui se distingue de la “fin de l'Histoire” plus catégoriquement, que n'importe lequel des homonymes évoqués jusqu'ici. Un exemple tout à fait emblématique de ce dernier usage de la locution « fin de l'histoire » par les exégètes, est donné par les conclusions que certains interprètes de Nietzsche ont pu formuler à l'endroit de sa pensée historique⁹⁹. Il est évident que la « fin de l'histoire » dont on a pu créditer la philosophie nietzschéenne ne peut être confondue avec la “fin de l'Histoire” qui occupera cette enquête ; si Nietzsche, en effet, est bien contemporain du règne théorique de “l'Histoire”, cependant il est loin d'en être lui-même un thuriféraire. Le *Crépuscule des idoles* fustige de la façon la plus sarcastique l'idéologie du progrès – « *s'avancer pas à pas toujours plus loin dans la décadence* (telle est *ma* définition à moi du « progrès » moderne...) », y lit-on – ; de même la deuxième des *Considérations inactuelles* dénonce-t-elle l'idée d'un “sens de l'Histoire” comme n'étant qu'une déplorable sécularisation de l'eschatologie chrétienne¹⁰⁰. Dès lors, comprendre en quel sens l'on peut parler de “fin de l'histoire” au sujet du philosophe de Bâle, achèvera de prouver la formidable élasticité polysémique de ce vocable.

La « fin de l'histoire » dont l'idée, selon certains commentateurs du moins, est présente chez Nietzsche en effet, ne désigne pas un accomplissement téléologique de l'histoire universelle pensée au travers du paradigme de “l'Histoire” : tout au contraire renvoie-t-elle à

⁹⁷ « *posthistory refers to a condition where world civilization functions as a huge, scientifically trained apparatus and culture becomes petrified into a natural phenomenon* » (Niethammer, L. & Camiller, P. (trad.) *Posthistoire. Has history come to an end ?* Londres : Verso. p.3).

⁹⁸ Lévi-Strauss Claude. (1983). « Histoire et ethnologie ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 6, p.1217-1231.

⁹⁹ Voir notamment Crépon, M. « Nietzsche et la fin de l'histoire ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (dir.) (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin.

¹⁰⁰ Nietzsche, F. *Considérations inactuelles. II. Utilité et inconvénients de l'histoire pour la vie*. Paris : Gallimard, Editions la Pléiade. p.549.

l'idée d'une *négation philosophique de ce paradigme lui-même*. Le cas de Nietzsche est-il un exemple tout à fait emblématique d'un sens de l'expression « fin de l'histoire » qui est totalement *antagonique* à celui dont il sera question ici, en ce qu'il dénote une dénonciation de "l'Histoire" *en tant que conception même* du devenir historique¹⁰¹. Cette dénonciation a pu prendre, pour l'essentiel, deux formes. La première est une critique d'ordre *éthique*, qui accuse "l'Histoire" d'avoir été le fondement idéologique des tragédies du XX^e siècle ; « comme il serait délicieux de l'oublier, celle qui a épuisé la sève de nos courtes vies pour l'asservir à ses inutiles travaux, comme il serait beau d'oublier l'Histoire ! », lit-on dans *La vie est ailleurs* de Kundera. Cette critique est monnaie courante au moins depuis la seconde moitié du siècle dernier ; elle se couple à une seconde critique, d'ordre *logique* celle-là, selon laquelle "l'Histoire", en tant que paradigme, serait le fruit vicieux d'une sorte d'abus de langage. R. Koselleck a en effet bien montré comment l'idée selon laquelle « au-dessus des histoires, il y a l'Histoire », comme l'écrivait Droysen¹⁰², était la conséquence de l'élévation de concepts abstraits – en l'occurrence « l'histoire en général » (« *Geschichte überhaupt* »), « l'histoire en soi » (« *Geschichte an sich* ») ou encore « l'histoire tout court » (« *Geschichte schlechthin* ») – à la dignité ontologique de réalité substantielle existant par soi¹⁰³. En ce sens, "l'Histoire" ne serait qu'un exemple du piège par excellence qui guette tout idéalisme philosophique – celui de pêcher par excès de réalisme, au sens scolastique du terme, en confondant les mots et les choses. Dès lors, ce sera justement à faire s'évanouir le mirage philosophique provoqué par une telle hypostase, que se vouera, au XX^e siècle – quoique déjà chez Marx – la déconstruction analytique de "l'Histoire", déconstruction dont P. Veyne formulera les conclusions dernières en écrivant que, finalement, « l'Histoire n'existe pas »¹⁰⁴ – ce qui permet de constater encore combien "l'Histoire" n'est pas à confondre avec l'histoire empirique, qui n'est évidemment pas ce dont le grand historien nie ici l'existence.

Cette déconstruction de "l'Histoire" débouche sur une "fin" qui prend la forme logique d'une *destitution*, pour reprendre le mot de H. Lefebvre à ce sujet¹⁰⁵, de ce paradigme. Cette autre « fin de l'histoire », au demeurant, a elle aussi une histoire, laquelle longe, pour ainsi dire, l'histoire de cette "fin de l'Histoire" qui constitue l'objet d'étude de ces pages. La critique de l'idée de progrès et de "l'Histoire", en effet, ponctue toute l'histoire de la philosophie des

¹⁰¹ Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire. Echantillons pour histoire comparée des philosophies de l'Histoire*. Paris : P.U.F. Ch. X : « Ni Hegel ni Montesquieu ? » p.298-299.

¹⁰² Traduit, avec cette graphie, dans Escudier, A. « « Être homme d'Etat, c'est être historien dans l'ordre pratique. » Action politique et historicité chez J. G. Droysen. » Dans Bégout, B. & Bouton, C. (dir.) (2011). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris : Editions de l'Eclat. p.63.

¹⁰³ Koselleck, R. (1997). *L'expérience de l'histoire*. Paris : Editions du Seuil.

¹⁰⁴ Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.46.

¹⁰⁵ Lefebvre, H. (2001). *La fin de l'histoire*. Paris : Anthropos. p.65-66.

deux derniers siècles, d'abord de façon souterraine et limitrophe au cours du XIX^e siècle – on peut citer Schopenhauer (« *eadem, sed aliter* », écrivait-il de l'histoire humaine¹⁰⁶) ou Nietzsche – puis de plus en plus ostensiblement au cours du XX^e siècle – Péguy, Spengler, Cioran, , Veyne, Foucault, Derrida et encore nombre d'« antimodernes »¹⁰⁷ furent, chacun à leur façon, autant de critiques de "l'Histoire". De sorte que Kundera ne se fera encore que le porte-parole littéraire de cette longue procession de contempteurs, lorsqu'il finira par demander : « L'Histoire. Peut-on encore se réclamer de cette autorité désuète ? ».

En ce dernier sens de l'expression, la « fin de l'histoire » est donc *l'antithèse* de l'idée de "fin de l'Histoire" qui forme l'objet du présent travail – la première signifiant en effet la négation du paradigme même sur lequel se fonde justement la seconde. On ne saurait trouver meilleure justification à cette introduction, à l'examen fouillé des mots et de leurs significations auquel elle s'est obstinée à œuvrer, que ce déconcertant constat d'une locution si polyphonique, qu'elle peut signifier tout et son contraire – littéralement.

FINS DE L'HISTOIRE DE LA "FIN DE L'HISTOIRE"

Les pages qui précèdent ayant contenté la condition de possibilité fondamentale de la présente enquête historique, en formulant une définition idéaltypique de cette "fin de l'Histoire" qui constituera son objet d'étude, désormais cette histoire de la "fin de l'Histoire" ne demande plus, à titre propédeutique, que l'exposition des objectifs généraux qu'elle entendra poursuivre. Ces derniers se déclinent en trois grands ordres de considération. Cette étude a en effet à la fois :

a) une vocation *démonstrative* : l'enquête qui sera conduite ici aura d'abord pour but de répondre à cette question directrice : l'histoire de l'idée de "fin de l'Histoire" ne consiste-t-elle qu'en une procession de tableaux dénuée de tout ordre sous-jacent identifiable ou bien, au contraire, est-il possible de découvrir dans l'histoire de la "fin de l'Histoire" une sorte de *fil conducteur* suivant lequel cette galerie serait ordonnée dans le sens d'une *évolution d'ensemble* de cette idée ? Peut-on découvrir une orientation générale dans l'histoire de la "fin de l'Histoire" et si oui, en quoi consiste-t-elle ?

La thèse qui sera défendue au cours de ces pages formule une réponse positive à cette dernière question. **La vocation première de cette enquête sera en effet de démontrer que l'idée de "fin de l'Histoire" a connu, au fil de ses nombreuses conceptions singulières, une évolution d'ensemble au cours de laquelle elle s'orienta d'une configuration**

¹⁰⁶ *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre troisième, ch. XXXVIII, « De l'histoire ».

¹⁰⁷ Compagnon, A. (2016). *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris : Gallimard.

originellement *prospective* – qu'elle soit réformiste ou révolutionnaire – vers une configuration essentiellement *rétrospective*. Il convient d'élucider la signification de ces épithètes et de cette thèse, pour éviter toute confusion à leur propos.

Toute idée de “fin de l'Histoire” comprend en elle deux *pôles* logiques – un pôle *objectif* et un pôle *subjectif*. Le premier renvoie à la consécration effective, concrète, du système juridico-politique considéré comme celui de la “fin de l'Histoire” ; le second, quant à lui, renvoie à la *conscience* de ce que l'instauration objective de ce système juridico-politique représente la “fin de l'Histoire”. Dès lors, sera appelée *prospective* toute conception de la “fin de l'Histoire” qui présente une antériorité chronologique de son pôle subjectif par rapport à son pôle objectif : une idée de “fin de l'Histoire” sera dite *prospective* lorsque la conscience philosophique de ce qui constitue l'état juridico-politique final *précède* son instauration concrète. Par contraste, sera appelée *rétrospective* une conception de la “fin de l'Histoire” présentant une *postériorité* de son pôle subjectif par rapport à son pôle objectif : une conception de la “fin de l'Histoire” présente une configuration *rétrospective* lorsque la conscience de ce qui constitue l'état juridico-politique final *succède* à son instauration concrète. En somme, selon la configuration prospective, le discours vient avant le fait ; selon la configuration rétrospective, le discours vient après le fait¹⁰⁸. Tout l'enjeu de cette distinction entre conceptions prospective et rétrospective de la “fin de l'Histoire”, consiste donc, en définitive, dans ce qu'elles font chacune du moment historique *présent*, c'est-à-dire celui qui est contemporain de leur formulation : pour une conception prospective, le présent n'offre *pas encore* la réalisation objective de la “fin de l'Histoire” – laquelle est donc comprise comme un *à-venir* ; pour une conception rétrospective au contraire, le présent constitue *d'ores et déjà* la fin objective de “l'Histoire” – laquelle prend donc, dès lors, la forme d'un *déjà-là*.

De sorte que, finalement, la thèse qui sera défendue au cours de ces pages, et selon laquelle l'histoire de la “fin de l'Histoire” est l'histoire d'une évolution générique de cette idée d'une configuration prospective à une configuration rétrospective, consiste à poser que, si la “fin de l'Histoire” commença historiquement par connaître des formulations prospectives de cette idée, cependant elle en vint peu à peu à ne plus connaître que des formulations essentiellement rétrospectives. Pour démontrer cette thèse qui constituera le véritable *fil rouge* – *l'intrigue*, pour reprendre un mot cher aux historiens¹⁰⁹ – de la présente enquête, seront

¹⁰⁸ “Après”, soit en allemand *nach*, d'où la traduction par M. Rubel de *nachträglich* par « rétrospective », dans un paragraphe de *La Sainte Famille* où Marx évoque justement la “fin de l'Histoire” hégélienne (Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.260-261).

¹⁰⁹ Voir notamment Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil, ainsi que Prost, A. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. Paris : Editions du Seuil.

explorées consécutivement les *principales* conceptions qu'a connues l'idée de "fin de l'Histoire" depuis le XVIII^e siècle. Il convient en effet de noter que rien n'est plus étranger à cette enquête qu'une quelconque prétention à l'exhaustivité – ce que l'on ne saurait, au demeurant, lui reprocher. Tout travail historien ne peut en effet que se fonder sur un *choix* opéré entre les éléments qui forment le devenir, et qui a pour fin de construire l'intrigue retenue – de sorte que le lecteur peut bien critiquer le *contenu* des choix opérés, mais non la nécessité du choix lui-même. Comme l'écrivait déjà Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, le récit historien doit « *s'abrégé par l'abstraction*, ce qui veut dire qu'il faut non pas seulement, surtout, *laisser de côté* beaucoup d'évènements et d'actions, mais se débrouiller » – et à cet égard, « la pensée, l'entendement, est l'abréviateur le plus puissant »¹¹⁰. Quoiqu'elle se gardera bien de verser dans une coupable « pratique métonymique de l'histoire »¹¹¹, la présente enquête confesse donc en toute conscience le caractère *sélectif* du florilège de conceptions de la "fin de l'Histoire" qu'elle convoquera à l'étude pour conduire sa démonstration. Ce choix sera essentiellement fondé, d'une part, sur le critère de la *carrière historique*, c'est-à-dire de la postérité qu'aura connue telle ou telle conception de la "fin de l'Histoire", d'autre part sur le critère du *degré d'élaboration* de l'idée de "fin de l'Histoire" dans l'œuvre d'un auteur, c'est-à-dire des proportions qu'elle y occupe.

b) une vocation *informative* ou descriptive : la présente enquête entendra **décrire le contenu objectif de chaque "fin de l'Histoire" étudiée, c'est-à-dire la conjoncture juridico-politique qu'elle conçoit comme l'achèvement téléologique de "l'Histoire"**. En ce sens, elle aura donc à cœur de condenser, d'une part la philosophie de "l'Histoire" de chaque auteur – faute de quoi l'exposition de la "fin de l'Histoire" correspondante serait inintelligible –, d'autre part encore sa philosophie politique. Ces deux points conduiront à formuler des considérations qui sont certes d'ores et déjà bien connues. Cependant une histoire conséquente de l'idée de "fin de l'Histoire" ne peut s'exempter de tels retours, qui seuls peuvent conférer à cette étude un caractère *synthétique* – écrire l'histoire de la "fin de l'Histoire", c'est inévitablement décrire, *a minima* dans leurs grandes lignes, les philosophies de "l'Histoire" dont chaque conception découle, ainsi que les organisations juridico-politiques qui ont été pensées comme ceux de la "fin de l'Histoire".

¹¹⁰ Hegel, G.W.F. & Bienenstock, M. (dir.) (2009). *La philosophie de l'histoire*. Paris : Librairie générale française. p.47-48.

¹¹¹ Voir De Libera, A. (éd. 2014). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Âge*. Paris : Edition du Seuil. p.28.

c) une vocation *comparative* : enfin, cette enquête entendra **comparer entre elles les conceptions de la “fin de l’Histoire” qu’elle abordera, en notant l’éventuelle réapparition de certains thèmes caractéristiques, sur lesquels pourra dès lors se fonder une typologie, qui sera proposée en conclusion, de l’idée de “fin de l’Histoire”.**

Ces trois objectifs – démonstratif, informatif et comparatif – seront finalement les trois axes de ce qui se voudra un travail de synthèse sur la question de la “fin de l’Histoire”.

VERS LA “FIN DE L’HISTOIRE”

Dans un article qui évoquait une conception formulée à la fin du XX^e siècle de l’idée de “fin de l’Histoire”, M. Lebiez avait posé cette question : « qui nous dit que, dans 30 ans, on ne jugera pas aussi dérisoire le discours actuel sur la fin de l’histoire, n’y voyant rien de plus qu’une mode idéologique des années 90 ? »¹¹². Cette question enjoignait en quelque sorte par avance à se retourner un jour sur cette « histoire de la pensée de la fin de l’histoire », qu’a évoqué à plusieurs reprises B. Bourgeois¹¹³. Cependant, si la “fin de l’Histoire” est effectivement « déjà devenue elle-même objet d’histoire », comme l’ont constaté P. Petitier et S. Wahnich¹¹⁴, cependant cette reconnaissance de l’historicité de la “fin de l’Histoire” ne présuppose pas *ipso facto* que cette idée ne pourrait plus recevoir de conceptions nouvelles à l’avenir. En d’autres termes, l’histoire de la “fin de l’Histoire” entreprise ici, ne présuppose pas que le devenir de cette idée serait dorénavant définitivement *clos* – ce qui reviendrait à postuler la fin de l’histoire de la “fin de l’Histoire”. La présente enquête ne fait qu’enregistrer toutes les conséquences du fait qu’un regard rétrospectif sur le devenir de cette idée est dorénavant possible – voire *utile*, comme toute histoire, pour comprendre certains caractères de l’époque présente. Cette enquête est donc loin de défendre que la conscience de l’historicité de la “fin de l’Histoire”, serait corrélative d’une *muséification* de cette idée, de son dépôt dans cette sorte de cabinet des curiosités où l’histoire conserve les mots et les choses auxquels elle a pour toujours ôté la vie qu’elle leur avait un court moment accordée – destin qui, au demeurant, n’aurait pas forcément été si dommageable à la “fin de l’Histoire”, étant donné que, comme le formule joliment H.-J. Glock, « mourir par conscience de son historicité n’est pas une mauvaise manière de mourir »¹¹⁵.

¹¹² Lebiez, M. (2004). « Philosophes et faucons : les hommes de G.W. Bush et la fin de l’histoire ». *Les Temps Modernes*, 626(1), 79-98.

¹¹³ Dans Bourgeois, B. (2000). *La Raison moderne et le Droit politique*. Paris : Vrin. Voir encore Bourgeois, B. (2017). *Penser l’histoire du temps présent avec Hegel*. Paris : Vrin. p.89.

¹¹⁴ Petitier, P. & Wahnich, S. (2014). « Avant-propos ». Dans *Ecrire l’histoire*, 15, p.11.

¹¹⁵ Glock, H.-J. (2011). *Qu’est-ce que la philosophie analytique ?* Paris : Gallimard. 2011. p.21.

CHAPITRE I

KANT, LES DEMONS DE LA FIN

Nous en tombons bien d'accord, nous aussi : le fond du problème, en fin de compte, ce n'est pas la liberté politique, certes ! pas même une heureuse organisation politique de la société ! l'essentiel, bien sûr, ce sont les fondements moraux de la société ! seulement cela, c'est déjà la fin, mais au début ?

SOLJENITSYNE, *L'archipel du Goulag*¹

La république est un régime sans histoire. Rien que des êtres humains libres et des débats d'idées. Ce n'est pas votre avis ?

Erik ORSENNA, *L'exposition coloniale*

A l'aube de l'histoire de la "fin de l'Histoire", la conception qu'en propose Kant oblige, pour être étudiée, à se confronter à certaines difficultés philologiques fondamentales. En premier lieu, la locution "fin de l'Histoire" ("*Ende der Geschichte*") ne figure nommément nulle part dans le texte kantien. En second lieu, il se trouve encore que l'histoire humaine ne fut jamais, de la part du philosophe de Königsberg, l'objet d'une œuvre systématique qui aurait condensé, comme en une somme, sa pensée sur ce sujet. Par contraste avec la raison dans ses usages théorique, pratique et esthétique, chacun objet des trois grandes *Critiques*, la réflexion kantienne sur l'histoire se trouve plutôt dispersée, soit dans des opuscules de circonstances – entre lesquels *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, le *Plan de paix perpétuelle* ou les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* – ; soit dans des parties données à l'intérieur de certains ouvrages – notamment dans la *Doctrine du droit* elle-même subdivision de la *Métaphysique des mœurs*, dans la deuxième section du *Conflit des facultés* ou dans *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point* – ; soit dans des paragraphes particuliers de certaines *Critiques*, notamment la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger* ; soit enfin dans diverses *Réflexions* éparses². Or, cette

¹ Soljenitsyne, A. *L'archipel du Goulag* Paris : Editions du Seuil. éd. 2014, p.662.

² Exceptées les *Réflexions*, citées d'après la traduction qu'en a proposée M. Castillo (dans Castillo, M. (1990) *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F. p.243-290), le reste des ouvrages de Kant seront cités, sauf mention contraire,

fragmentation du discours sur l'histoire complique, dans une certaine mesure, le projet d'y découvrir une position claire de Kant sur la "fin de l'Histoire".

C'est pourquoi il convient de choisir, pour l'enquête, le point de départ le plus opportun, lequel semble se trouver dans cette définition de l'homme comme être « raisonnable et fini » que propose la *Critique de la raison pratique*³. E. Weil souligne en effet que cette définition « renferme le centre et le noyau de la réflexion kantienne »⁴ sur l'histoire, et ce dans toute son longueur : dans l'œuvre de Kant en effet, une telle caractérisation anthropologique, au demeurant encore décelable dans les lignes de *Théorie et pratique*⁵, d'une part rend compte des premiers commencement de de l'histoire humaine, et d'autre part permet de comprendre le lien entre ces préludes historiques et l'Idée du droit public, dont il apparaîtra justement que sa réalisation plénière est pensée, chez Kant, sous les espèces d'une authentique "fin de l'Histoire".

Les paragraphes qui suivent, après avoir démontré ces quelques points en exposant les rudiments de la philosophie kantienne de "l'Histoire", commenceront de suivre le fil conducteur de cette étude en confirmant que le discours de Kant *projette dans l'avenir* la réalisation de la "fin de l'Histoire", selon certaines conditions qu'il conviendra de développer. Un tel constat permettra, dès lors, de comprendre que cette conception inaugurale de la "fin de l'Histoire" présente bien une configuration *prospective*, selon l'acception que ce terme a reçue en introduction – la thèse défendue par cette enquête étant que l'histoire de la "fin de l'Histoire" présente une orientation générale qui la voit prendre d'abord des configurations *prospectives*, pour progressivement n'être plus conçue que de façon *rétrospective*.

AU COMMENCEMENT DE "L'HISTOIRE"

Si l'homme comme être « raisonnable et fini » est une définition qui conduit effectivement au problème de l'histoire dans l'œuvre kantienne, c'est qu'elle occupe le foyer d'une problématique qui se retrouvera dans la plupart des philosophies de "l'Histoire" dont il sera question au cours de la présente enquête : toutes, en effet, entendront rendre compte du *passage* de l'homme, d'un état pré-historique de son existence, à celui qui le voit entrer dans ce que Cournot appellera « l'histoire proprement dite ». C'est de cette transition que traitent les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, au cours desquelles s'élabore chez Kant la connexion entre la philosophie de l'histoire et la philosophie du droit.

dans la traduction des œuvres complètes de la Pléiade (Kant, I. *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 1985, 3 tomes ; désormais abrégée *OC*).

³ *OC*, t.II, p.705. Nous reprenons la traduction que donne Weil.

⁴ Weil, E. (1998). *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin. p.111.

⁵ *OC*, t.III, p.256.

Kant ne s'embarrasse pas, dans les *Conjectures*, de la question de l'origine de l'homme ; celui-ci y est immédiatement considéré comme sachant marcher, parler, « et même *discourir*, [...] donc penser »⁶. Dès lors, l'élément qui distingue l'homme pré-historique de l'homme proprement historique ne réside pas dans une quelconque aptitude physique ou mentale, mais bien plutôt dans l'instance qui préside à l'usage de ces capacités. Originellement en effet, l'instinct naturel – « l'animal dans l'homme », pour reprendre l'expression de Weil⁷ – est seul à déterminer le comportement humain. Cet ascendant initial donne alors entière satisfaction à un homme pour lequel le monde constitue une sorte de « jardin » qui comble tous ses besoins, de sorte que « tant que l'homme inexpérimenté obéit à l'appel de la nature, il s'en trouva bien »⁸.

Bientôt cependant va « s'éveiller » dans l'esprit de cette créature pré-historique, le pouvoir de la *raison*, qui vient à se poser conjointement à celui de l'instinct. Dès lors, l'homme devient cet être qu'évoque la première *Critique*, à la fois « fini », c'est-à-dire livré à ses inclinations naturelles d'une part, et « raisonnable », ou capable de se donner des fins libres, d'autre part. En ce sens, l'éveil de la raison et sa coexistence avec l'instinct, constitue un événement *anthropogénétique*. Cependant, comme le pose la deuxième proposition de l'*Idée*, « dans une créature, la raison est un pouvoir permettant d'étendre bien au-delà de l'instinct naturel les règles et les desseins qui président à l'usage de toutes ses forces »⁹. C'est dire que la cohabitation, en l'homme, de l'instinct et de la raison, s'établit sur un mode concurrentiel, c'est-à-dire conflictuel : dans son épiphanie, la raison en vient à « se rebeller » contre les directives des penchants naturels. Donnant à l'homme le goût pour la beauté ou pour l'amour, l'apparition de la raison en l'homme, en effet, a pour conséquence essentielle de lui faire prendre conscience de sa liberté, entendue ici comme le pouvoir « de choisir lui-même un mode de vie et de ne pas être lié comme les autres à un mode de vie unique », comme c'est le cas pour la créature de pure nature. Ainsi est-ce l'émergence de cette coexistence problématique entre instinct et raison, qui extirpe l'homme de l'ordre de la simple animalité pour l'introduire à l'historicité véritable : l'histoire prend sa source, pour Kant, dans un conflit anthropologique entre finitude et liberté – considération sur laquelle il conviendra de revenir ultérieurement.

Sous l'influence de sa toute récente raison, l'homme en vient également à comprendre, « (quoique de façon seulement obscure), qu'il était au fond la *fin de la nature* », c'est-à-dire que

⁶ *OC*, t.II, p.505.

⁷ Weil, E. (1998). *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin. p.113.

⁸ *OC*, t.II, p.506.

⁹ *OC*, t.II, p.189.

le monde naturel existe afin qu'il en use selon son vouloir, que les éléments qui le composent sont « comme des moyens et des instruments dont sa volonté peut disposer en vue d'atteindre les fins qu'elle se propose à son gré »¹⁰. Ces fins sont certes d'abord celles que l'homme se pose pour subvenir à ses besoins – ainsi la « peau de mouton » lui permet-elle de se protéger du froid. Cependant, comme l'avance le §83 de la *Critique de la faculté de juger*, si l'homme est bien, en tant que seul être doué d'entendement, « seigneur de la nature », toutefois « ce n'est toujours que de façon conditionnelle »¹¹ : pour qu'il le devienne effectivement, il faut encore qu'il attribue, à lui-même et au monde naturel, un but final qui soit précisément situé *en dehors* de la pure nature. En d'autres termes, l'homme ne saurait devenir « seigneur de la nature » qu'à la condition qu'il se serve de cette nature comme d'un moyen en vue d'une fin qu'il s'est lui-même fixée et qui déborde l'ordre de la nature, c'est-à-dire les simples besoins immédiats nécessaires à sa conservation. Loin de résider dans le *bonheur*, cette fin conférée à la nature par l'homme doit donc appartenir au domaine de la *culture*, laquelle désigne « la production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général » : la culture, telle que Kant la comprend, est ce qui permet de développer « l'aptitude et l'habileté pour toutes sortes de fins, pour lesquelles la nature [...] pourrait être utilisée par l'homme ». Ce développement de la capacité de l'homme à atteindre la plus grande variété de fins qu'il est susceptible de se donner, se révèle en effet le moyen le plus conséquent de déployer dans leur plus grande extension les *dispositions* dont il est doté. Or, c'est dans l'actualisation de ces talents, de ces vocations qui l'habitent virtuellement, que réside la « fin dernière » (*letzter Zweck*) que l'on peut penser que la nature a réservé à l'homme. De sorte que Kant peut finalement considérer, en bon humaniste, que « seule la culture peut être la fin dernière que nous avons raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine »¹².

Si l'actualisation de ses dispositions constitue donc la « fin dernière » de la nature à l'égard de l'homme, dès lors cette fin appelle, comme une condition essentielle à sa réalisation, une configuration particulière de l'existence collective des individus. En effet, si l'éclosion de ses germes innés dépend bien de la liberté avec laquelle l'homme se donne les fins de son choix et les moyens de les atteindre, toutefois il risque constamment de se voir entravé dans ses projets par la liberté d'autrui et l'éventuelle contrainte qu'elle peut lui infliger. Le déploiement le plus important des dispositions humaines appelle donc un état des relations mutuelles entre les hommes qui leur accorde à chacun la plus grande liberté individuelle, tout en faisant en sorte que celle-ci se trouve strictement bornée. Or, à l'état de nature, aucune limitation de ce

¹⁰ OC, t.II, p.507-509.

¹¹ OC, t.II, p.1232.

¹² OC, t.II, p.1232-1234.

type ne peut exister, tout individu y est susceptible de contraindre arbitrairement l'autre ou, réciproquement, d'être contraint par lui, dans un *bellum omnes contra omnes* impropre à l'éclosion des dispositions humaines. C'est pourquoi le plein développement des aptitudes individuelles requiert finalement un état des relations entre les hommes qui soit *juridiquement* réglé, les libertés mutuelles ne pouvant recevoir de frontières strictes, qu'à la condition de se trouver insérées dans un ordre *légal*.

Telle est finalement la façon dont se nouent, dans la pensée kantienne, historicité et juridicité : l'histoire humaine trouve son moment inaugural dans l'émergence d'un conflit anthropologique entre l'instinct animal d'une part, et, d'autre part, une raison qui commande à l'homme de se rendre digne de la fin dernière (*letzter Zweck*) de la nature à son égard, en développant ses dispositions germinales ; or cette *letzter Zweck* ne peut elle-même s'accomplir qu'au moyen de la culture et de l'élément du *droit*, lequel se révèle par conséquent la condition de possibilité fondamentale de l'actualisation de la destination naturelle de l'homme. Dès le début des années 1770, la *Réflexion* 1396 posait déjà clairement que « l'homme atteint réellement sa complète destination naturelle, c'est-à-dire le développement de ses talents, grâce à la contrainte civile »¹³. La proposition V de l'*Idée* ne dira pas autrement :

c'est seulement dans la société – et, à vrai dire, dans celle qui possède la plus grande liberté [...] et cependant la détermination et la garantie les plus exactes des limites de cette liberté afin qu'elle puisse coexister avec celles des autres –, [...] c'est seulement en elle que peut être atteint dans l'humanité le dessein suprême de la nature, à savoir le développement de toutes ses dispositions.¹⁴

L'accomplissement de la fin dernière de l'homme est donc suspendu à l'édification d'une certaine *constitution*, c'est-à-dire d'une forme particulière de la « volonté » qui unifie « une multitude d'hommes » lorsqu'ils entrent en « rapports d'influence réciproque ». Le produit de cette unification constitue alors ce qu'on nomme la société civile, et le rapport que celle-ci entretient avec la volonté unificatrice se nomme l'Etat¹⁵. Comme le condense A. Renaut, Kant recherche finalement « cette constitution dans le rapport des hommes les uns avec les autres, où au préjudice que se portent les libertés en conflit s'oppose une puissance légale dans un tout qui s'appelle société civile ; c'est, en effet, seulement en cette dernière que le plus grand développement des dispositions naturelles peut s'effectuer »¹⁶.

¹³ Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.246.

¹⁴ OC, t.II, p.194.

¹⁵ OC, t.III, p.575.

¹⁶ Renaut, E. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris : Flammarion. p.399.

Dès lors, ce sont les *conditions propres* selon lesquelles Kant pense la réalisation de cette constitution, qui feront de cette dernière le contenu juridico-politique d'une authentique "fin de l'Histoire". Pour les besoins du propos cependant, et pour contenter la *vocation descriptive* de cette enquête, il convient au préalable de brosser à grands traits le portrait de cet ordre légal qu'appelle la fin dernière de la nature à l'égard de l'homme.

SUR LES DROITS DE LA FIN

La *Métaphysique des mœurs* divise le domaine du droit entre le « droit privé » d'un côté, lequel concerne « le *mien en droit* (*meum juris*) »¹⁷ et corrélativement les relations entre le mien et le tien, et le « droit public » d'un autre côté, qu'il faut entendre comme « l'ensemble des lois qu'on a besoin de promulguer universellement pour produire un état juridique »¹⁸. La vocation descriptive de la présente histoire de l'idée de "fin de l'Histoire" ne portant que sur les déterminations d'un tel « état juridique », dès lors cette partie pourra se contenter de présenter les traits les plus saillants du seul *droit public* kantien, lui-même encore divisé en plusieurs sections selon l'objet de ses propositions.

LE DROIT POLITIQUE

En premier lieu, le « droit politique » entend régler la question des relations entre l'Etat et les citoyens. Comme il a été évoqué, le contenu de la constitution que Kant recherche doit répondre à trois exigences, pour pourvoir à la « fin dernière » (*letzter Zweck*) de la nature à l'égard de l'homme. Le problème consiste à penser une constitution qui contente, d'une part, l'impératif de la plus grande liberté octroyée aux individus ; de façon telle que cette liberté, d'autre part, se voie cependant strictement bornée par une entité légale ; laquelle enfin doit respecter le principe moderne de l'autonomie de la volonté, selon lequel je ne dois me résoudre « à n'obéir qu'à des lois auxquelles j'ai pu donner mon assentiment ».

On sait que la solution à ce problème, procède chez Kant de l'Idée du contrat social, que le philosophe hérite de Rousseau et, plus en amont encore, de Hobbes¹⁹. L'ordre juridico-politique qui émane de cette Idée d'un pacte originaire répond en effet en tous points aux exigences qui viennent d'être énumérées : le contrat social contente le principe d'autonomie en conférant aux contractants, c'est-à-dire aux individus réunis en un peuple, les moyens de

¹⁷ OC, t.III, p.494.

¹⁸ OC, t.III, p.575.

¹⁹ Encore que l'appropriation kantienne des théories rousseauiste et hobbesienne du contrat leur fera subir des modifications essentielles, comme l'a signalé K. Herb (Herb, K. (1996). « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant ». *Revue germanique internationale*, (6), 101-112).

se donner à eux-mêmes leur propre législation, et promet que les lois ainsi engendrées accordent aux individus une liberté qui, tout en étant strictement bornée, se pare également de la plus grande latitude possible, puisque les contractants n'accepteront la limitation réciproque de leur liberté qu'au seul degré nécessaire à l'épanouissement de leurs dispositions individuelles²⁰. L'ensemble de ces qualités font du contrat social la forme que prend *l'Idée pure du droit*, de laquelle Kant entend faire dériver la constitution que la raison ordonne à l'Etat d'adopter. Or, en l'occurrence, « la seule constitution qui résulte de l'idée du pacte social, sur laquelle doit se fonder toute bonne législation d'un peuple, est la constitution *républicaine* »²¹. C'est pourquoi la "fin de l'Histoire", telle qu'il sera bientôt montré que la philosophie kantienne la conçoit *sine nomine*, consistera notamment en une *universalisation du républicanisme*, dont il convient par conséquent de dégager les principales caractéristiques.

*

Dans une perspective proche de celle d'Aristote, Kant répète à de nombreuses reprises au cours de son œuvre que le républicanisme constitue, non une forme particulière *de souveraineté* (ou forme de l'Etat, *forma imperii*), laquelle se définirait en fonction du nombre d'individus détenteurs du pouvoir, mais bien une forme *de gouvernement* (*forma regiminis*), dont la particularité est de mettre en œuvre « le mode constitutionnel suivant lequel la volonté générale du peuple a décidé que s'exercerait son pouvoir »²². Le républicanisme se distingue ainsi du seul autre mode de gouvernement possible, le *despotisme*, en ce qu'il implique, conformément au principe contractualiste, que le pouvoir législatif ressortît à une instance représentant les intérêts de la société civile. De sorte que finalement, « toute vraie république est et ne peut être rien d'autre qu'un *système représentatif* du peuple », c'est à dire un système au sein duquel la légifération ne saurait s'effectuer que par la médiation d'une assemblée de *députés* chargés d'incarner dans cette tâche la volonté générale.

Cependant, Kant explique encore que le républicanisme, en tant qu'il est « l'*esprit* de ce contrat originaire », peut parfaitement se voir adapté à « la *lettre* (*littera*) de la constitution originaire dans l'état civil », c'est-à-dire à la forme de l'Etat tel qu'il existe déjà empiriquement.

²⁰ OC, t.III, p.578-581. Kant souligne que la conclusion de ce contrat ne signifie pas, pour l'individu, la dépossession d'une fraction de sa liberté inhérente à l'état de nature au profit de la liberté civile, ce qui impliquerait que le contractant serait "moins" libre que l'homme pré-contractuel. En vérité, il y a plutôt *conversion*, au terme du contrat, de la liberté naturelle en liberté civile, de sorte que l'on « ne peut pas dire que l'Etat, l'homme dans l'Etat, ait sacrifié à une fin une *partie* de sa liberté extérieure innée ».

²¹ OC, t.III, p.341. On lit encore on lit au §47 de la *Doctrine du droit* que « l'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en Etat, et à proprement parler la simple Idée de cet acte [...] est le *contrat originaire* aux termes duquel tous (*omnes et singuli*) dans le *peuple* abandonnent leur liberté extérieure pour la retrouver aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple regardé comme Etat. » (OC, t.III, p.581).

²² *Projet*, II^e section, 1^{er} article définitif. OC, t.III, p.343.

C'est dire que la forme de souveraineté actuellement en place dans un Etat peut bien rester inchangée, du moment qu'elle fait en sorte – et elle le peut toujours – de s'approprier l'Idée d'un contrat originaire comme principe législatif, et qu'elle prend soin « d'adapter à cette Idée le mode de gouvernement, et de le transformer ainsi [...] jusqu'à ce qu'il s'accorde *quant à ses effets* avec la seule constitution qui soit conforme au droit, à savoir celle d'une pure république »²³. Un monarque peut bien régner légitimement, même eu égard à l'Idée pure du droit, dès lors qu'il dirige la société civile en se fondant sur cette *fiction utile* que constitue, en définitive, le pacte social. Quoique « simple idée de la raison », le contrat « possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable »²⁴, en tant qu'instrument de légifération républicaine à l'usage du prince, lequel est appelé à fonder ses décrets sur cette proposition, née de l'hypothèse d'un état de nature originel, selon laquelle « ce que le peuple [...] ne peut décider pour lui-même et ses consorts, le souverain ne peut non plus le décider pour le peuple »²⁵. De sorte que, comme le formule la deuxième section du *Conflit des facultés* un prince règne de façon républicaine s'il commande l'Etat « d'une façon analogue aux lois qu'un peuple se donnerait lui-même conformément aux principes universels du droit »²⁶. C'est pourquoi, selon les mots du *Projet de paix perpétuelle*, « un Etat peut avoir un gouvernement républicain, lors même qu'il laisse encore subsister un pouvoir despotique »²⁷.

Le fait que l'Idée du pacte social constitue une *fiction utile*, joue un rôle important dans la question des *conditions de la réalisation du régime républicain* – question que se proposera d'étudier un paragraphe ultérieur de ce chapitre. Il convient avant cela de comprendre ce que cette Idée induit eu égard aux sujets de droit, que seule elle permet de penser comme étant proprement des « citoyens » de l'Etat, c'est-à-dire de nommer et de décrire les « attributs inséparables de leur essence »²⁸, que tout pouvoir républicain doit, par définition, respecter et faire respecter. C'est dans *Théorie et pratique* que ces qualités essentielles, qui procèdent de la fiction d'un état de nature originel et fondent en cela les *droits naturels* des individus, sont encore le mieux exposés.

*

Le premier de ces « attributs » est la *liberté*, puisque comme le stipule le §52 de la *Doctrina du droit*, le républicanisme « prend la *liberté* pour principe et même pour condition de

²³ *Doctrina du droit*, §52. OC., t.III, p.612-613.

²⁴ *Théorie et pratique*, OC, t.III, p.279.

²⁵ *Doctrina du droit*, §59, D. OC., t.III, p.598

²⁶ OC, t.III, p.898.

²⁷ OC, t.III, p.367.

²⁸ *Doctrina du droit*, §52. OC., t.III, p.579.

toute contrainte »²⁹. Une note du *Projet* souligne que la liberté ne se définit pas seulement comme « la faculté de faire tout ce qu'on veut, pourvu qu'on ne nuise pas à autrui »³⁰. La liberté kantienne, loin de se réduire à cette définition négative, se comprend encore, et plus positivement, comme le droit que détient tout individu de rechercher le bonheur par les voies qui lui semblent les meilleures ; au sein d'un régime républicain, « personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière »³¹. Kant critique donc ouvertement l'idée d'un Etat « paternaliste » qui imposerait à ses sujets « la façon dont ils *doivent* être heureux », un tel Etat constituant en vérité « le plus grand *despotisme* » concevable. La Déclaration d'indépendance américaine de 1776 faisait déjà référence à cette « recherche du bonheur » comme à un « droit inaliénable »³² et, de fait, on sait que la pensée kantienne se présente comme un moment incontournable dans l'histoire du libéralisme : la “fin de l'Histoire” kantienne sera d'abord *politiquement libérale*.

Au demeurant, dans la Déclaration de 1776 le principe de la liberté dans la poursuite du bonheur individuel, se fonde sur ce qui constitue justement le second « attribut » essentiel du citoyen selon Kant – celui de l'*égalité*, sur le sens de laquelle il convient de ne pas se méprendre. Dans la pensée kantienne, l'égalité renvoie au fait que « personne ne peut contraindre un autre autrement que par la loi »³³. Si une réelle égalité court entre les individus, c'est uniquement au sens où la loi constitue également, pour chacun d'entre eux, l'unique source de la limitation réciproque de leurs libertés. De telle sorte que l'égalité kantienne est seulement d'ordre *civil* ; ce pourquoi elle peut « coexiste[r] parfaitement avec la plus grande inégalité dans l'importance et le degré » des biens matériels ou des talents. Le rôle de l'Etat se bornant donc à garantir que chaque sujet de droit ait recours à la seule législation pour faire valoir ses droits et régler ses conflits, une telle position écartant *de facto* toute perspective d'un “Etat-providence” censé œuvrer volontairement à la réduction des inégalités économiques : la “fin de l'Histoire” kantienne sera encore *économiquement libérale*.

Il va de soi que ces inégalités économiques sont liées à la disparité des qualifications professionnelles des individus. Celle-ci est l'objet d'une discussion de Kant autour de la notion d'*indépendance*, qu'il érige en troisième et dernier « attribut » essentiel du citoyen. Cette indépendance est, de l'aveu même du philosophe, problématique à définir. On peut en formuler l'idée générale en considérant que pour Kant, si les droits de tout individu doivent être protégés par la loi, cependant le droit de prendre part à la légifération – c'est-à-dire, le droit

²⁹ OC, t.III, p.613.

³⁰ OC, t.III, p.341.

³¹ OC, t.III, p.271.

³² Consultable en traduction française à l'adresse : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/us1776.htm>.

³³ OC, t.III, p.272-273.

de vote – ne peut échoir qu'à un membre de la société civile qui soit « *son propre maître (sui juris)* ». Cela signifie qu'il doit détenir « une quelconque propriété » – entendue *largo sensu*, cela peut être un bien comme un savoir ou un savoir-faire, etc. – qu'il peut aliéner, c'est-à-dire vendre, pour assurer sa subsistance et servir la société civile. Pour comprendre ce critère kantien de l'indépendance, le plus opportun est de voir qu'en le mettant en avant, Kant cherche à refuser aux individus d'une certaine catégorie socio-économique la qualité de citoyens colégislateurs : il entend éloigner des urnes les individus qui ne détiennent que leur seule force *brute et informe* de travail pour gagner leur vie – à l'instar des coiffeurs, *dixit* Kant. Le philosophe reconduit la distinction que la Constitution de 1791 avait entérinée entre citoyens actifs et passifs, selon une frontière *grosso modo* économiquement déterminée. Il avouera cependant, en note, qu'il est « quelque peu difficile de déterminer ce qui est à exiger pour pouvoir prétendre à la condition d'un homme qui est son propre maître »³⁴ ; entre une force de travail modelée par la détention d'une technique ou d'une science qui serait la « propriété » de l'individu et qui ferait de son activité un véritable *métier*, et une force dépourvue de toute habileté spécifique, la frontière, en effet, n'a rien d'évident à dessiner.

Quoi qu'il en soit, liberté, égalité et indépendance, aux sens qui viennent d'être mentionnés, constituent les trois « attributs essentiels » que l'Idée pure du droit, héritée de la fiction utile du contrat social, octroie aux citoyens d'un gouvernement authentiquement républicain. Ils permettent de conclure à ce que le « droit politique » jusnaturaliste de la “fin de l'Histoire”, défend un gouvernement libéral, à la fois politiquement et économiquement, de la société civile, par les députés selon la lettre, ou par le prince selon l'esprit du républicanisme.

*

Si l'idée d'un contrat social permet de penser la fin du *bellum omnes contra omnes* qui domine les interactions entre individus à l'état de nature, cependant aucune fiction de ce genre n'est pensable pour ce qui concerne les Etats. De sorte que Kant peut considérer, selon une homologie répétée tout au long de son œuvre, que les Etats sont fondamentalement dans la même condition que les individus à l'état de nature – et « cet état est un *état de guerre* »³⁵. Or, demande la proposition VII de l'*Idée*, « à quoi bon travailler à une constitution civile légale entre individus particuliers », s'il découle des relations entre les Etats « exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignait à entrer dans un état civil conforme à la loi »³⁶ ? Pour qui recherche les conditions de la plus complète éclosion des

³⁴ OC, t.III, p.277.

³⁵ *Doctrine du droit*, §54. OC, t.III, p.616.

³⁶ OC, t.II, p.196.

germes présents en l'homme, « fin dernière » de la nature à son égard, la juridisation des libertés individuelles se présente donc comme un moment qui, s'il est certes nécessaire, est cependant insuffisant. Celui-ci demande à être complété par un moment d'ordre géopolitique, qui à l'échelle internationale épargnerait aux individus ces « mêmes maux » que le contrat social leur épargne à l'échelle nationale, et qui sont ceux de la guerre. C'est pourquoi, Kant entend encore penser la fondation d'une « paix perpétuelle » qui constitue, du fait qu'elle concourt à l'actualisation de la *letzter Zweck* de la nature envers l'homme, le « souverain Bien politique »³⁷.

Certes, pour Kant la constitution républicaine est déjà elle-même pacifiste par essence³⁸. Le philosophe fait en effet valoir que dans un Etat républicain, l'individu est à proprement parler citoyen, c'est-à-dire colégislateur, et ne peut donc être considéré que comme un simple moyen en vue d'une fin – au contraire des animaux domestiques et des « pommes de terre ». C'est pourquoi un Etat républicain ne peut décider de conduire une guerre sans que le citoyen y donne son consentement par le détour de ses représentants ; « c'est à cette seule condition restrictive que l'Etat peut disposer de lui en exigeant ce périlleux service »³⁹. Et comme « décréter la guerre » revient, pour des citoyens, à « décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre », dès lors peut-on penser que sous un gouvernement républicain, « l'on se gardera bien de précipiter une entreprise aussi hasardeuse »⁴⁰. Ce argumentaire, qui corrèle républicanisme et pacifisme et réapparaîtra au cours de cette enquête sur l'histoire de l'idée de « fin de l'Histoire », est formulé chez Kant au §55 de la *Doctrine du droit*, dans le *Projet de paix perpétuelle*, et encore dans le *Conflit des Facultés*, lequel considère la constitution républicaine comme « la meilleure de toutes pour tenir écartée la guerre, la ruine de tout bien »⁴¹.

Il n'en demeure pas moins que Kant, cependant, ne se contente pas de cette seule solution de droit politique au problème de la guerre ; la paix perpétuelle demande encore, pour être pleinement garantie, que soit théorisé un authentique *droit international* – encore appelé « droit des gens », « droit des peuples » ou « *jus gentium* ».

LE DROIT INTERNATIONAL

Selon l'homologie kantienne, la condition des individus à l'état de nature est donc comparable à celle des Etats entre eux, dont aucune juridiction ne vient régler l'exercice de

³⁷ OC, t.III, p.630.

³⁸ OC, t.III, p.342.

³⁹ *Doctrine du droit*, §55. OC, t.III, p.618.

⁴⁰ *Projet*, II^e section, 1^{er} article définitif. OC, t.III, p.342-343.

⁴¹ OC, t.III, p.902.

leurs souverainetés respectives ; à deux échelles différentes, cette condition est celle d'un *bellum omnes contra omnes*. Cependant, et c'est là un point fondamental pour la compréhension du *jus gentium* kantien, cette homologie ne vaut que dans l'ordre des *conditions* du problème de la guerre, et ne vaudra pas dans l'ordre de ses *solutions*. Si les Etats, qui jouissent d'une « liberté sans frein », sont bien en cela homologues aux individus à l'état de nature, la solution à l'état de guerre continuuel ainsi engendré entre les nations cependant, *ne copiera pas* à l'échelle internationale la solution que Kant théorise à l'échelle individuelle – celle d'une conversion des libertés naturelles en libertés civiles, au moyen d'un hypothétique contrat à l'origine d'un tout qui peut exercer sur les parties une *contrainte* d'ordre légal. Reconduire cette solution dans l'ordre international consisterait en effet à préconiser l'instauration d'un Etat supranational, sorte d'Etat d'Etats qui serait doté d'un droit de coercition envers ses membres. Or, sur la question de savoir si une telle solution en vue de consacrer une paix perpétuelle est envisageable, la réponse donnée par Kant, si elle est complexe, n'en est pas moins claire : la « fin de l'Histoire » sera *pacifiste, sans être impérialiste*.

*

Entrer dans les circonvolutions théoriques qui conduisent Kant à proscrire l'idée d'un « *Etat de nations (civitas gentium)* qui embrasse insensiblement tous les peuples de la terre »⁴², déborderait le propos de cette enquête sur la « fin de l'Histoire ». Celle-ci se contentera de noter que l'Etat d'Etats est une solution au problème de la guerre qui, recevable pour le « tribunal de la raison », est cependant à rejeter empiriquement. Les conditions du souverain Bien politique seront pensées selon une autre configuration, sorte de *pis-aller pratique* qui se détourne de « l'idée d'une république universelle » pour promouvoir une solution de seconde main. *Théorie et pratique* condense bien de quoi il en retournera : les nations doivent consacrer un état de leurs relations réciproques « qui n'est sans doute pas celui d'une communauté cosmopolitique soumise à un chef, mais qui est malgré tout un état juridique de *fédération* selon un *droit des gens* dont il a été convenu en commun »⁴³. Comme l'a bien formulé M. Castillo, entre « une société internationale de républiques souveraines, libres, adhérant librement à une « *alliance* contre la guerre » ou bien une république mondiale, supranationale, un Etat d'Etats, un Etat universel de l'humanité », Kant opte pour « une solution « négative » de la paix, c'est-à-dire une libre fédération des peuples, à la solution « positive » d'une République universelle »⁴⁴.

⁴² *Projet*, II^e section, 2^e article définitif. *OC*, t.III, p.349. Nous soulignons.

⁴³ *OC*, t.III, p.297.

⁴⁴ Kant, E., Castillo, M. & Leroy, G. (trad.) (1999). *Emmanuel Kant. Histoire et politique*. Paris : Vrin. p.48.

Ce que l'on montrera constituer la condition géopolitique de la "fin de l'Histoire" kantienne, se caractérise donc comme un état de paix perpétuelle procuré par ce que l'œuvre de Kant nomme de diverses façons : la *Doctrine du droit* parle, au §54, d'une « ligue des peuples »⁴⁵ et au §61 d'un « congrès permanent des Etats »⁴⁶ ; le *Projet* évoque quant à lui une « alliance pacifique (*foedus pacificum*) » au sein d'une « fédération d'Etats libres »⁴⁷ ; là où la proposition VII de l'*Idée*, quant à elle, fait mention d'une « Société des Nations (*Foedus Amphictyonum*) »⁴⁸. Quelle que soit la dénomination adoptée, le contenu théorique de cette solution pacificatrice préconisée, en dernier recours donc, par Kant, peut être condensé en quelques points essentiels.

*

L'idée d'un Etat d'Etats étant écartée, dès lors le problème auquel doit répondre le *jus gentium* kantien consiste à penser une paix perpétuelle qui *reconnaisse la souveraineté absolue des Etats*, puisqu'aucune *civitas gentium* n'est plus pensable qui leur eût été une entité politiquement supérieure. La Société des nations sera donc une « une fédération de peuples, sans que ces peuples formassent néanmoins un seul et même Etat »⁴⁹. Un tel *foedus pacificum*, note Kant,

ne tendrait à aucune domination sur les Etats, mais uniquement au maintien assuré de la liberté de chaque Etat particulier, qui participerait à cette association, sans qu'ils aient besoin de s'assujettir, à cet effet, comme les hommes dans l'état de nature, à la contrainte légale d'un pouvoir public⁵⁰.

Ce point est fondamental puisque, s'il n'existe pas de pouvoir coercitif sur les Etats membres, la création et la continuation de cette Société des nations se trouve constamment suspendue au *consentement* des Etats d'en faire partie. C'est pourquoi Kant écrit qu'à la différence de la « confédération (telle celle des Etats américains) »⁵¹, la fédération d'Etats libres qu'il entrevoit demeure « à tout moment *révocable* », et « peut à tout moment être dénoncée, et doit donc être renouvelée de temps à autre »⁵². On peut supposer que dans l'esprit de Kant, une telle régénération périodique, loin d'être un écueil, permet au contraire de revigorer « de temps à autre » la compacité d'une Société des nations que guette continuellement le danger d'une

⁴⁵ *Doctrine du droit*, §54. OC, t.III, p.616-617.

⁴⁶ OC, t.III, p.624-625.

⁴⁷ OC, t.III, p.348.

⁴⁸ OC, t.II, p.197.

⁴⁹ OC, t.III, p.345.

⁵⁰ OC, t.III, p.348. Nous soulignons.

⁵¹ OC, t.III, p.625.

⁵² *Doctrine du droit*, §54. OC, t.III, p.616-617.

décomposition ; en outre, cette régénérescence permet encore l'entrée progressive de nouveaux peuples au sein du « congrès permanent des Etats ». Kant en effet, a toujours formulé une conception *dynamique* du *foedus pacificum* ; loin d'être pensé comme devant comprendre *immédiatement* la totalité des nations, celui-ci est plutôt pensé comme étant originellement constitué d'un nombre restreint d'Etats, pour en venir ensuite à s'en grossir d'un nombre toujours croissant. La *Doctrine du droit* conçoit ainsi que « tous les Etats voisins sont libres de se joindre » à ce qui sera primitivement une « *union* de quelques Etats, destinée à maintenir la paix »⁵³, et dont le *Projet* prévoit qu'elle « s'étende insensiblement »⁵⁴. Kant *historicise* donc l'universalité du *foedus pacificum* ; et c'est justement la *façon* dont le philosophe pensera l'émergence historique d'une Société des nations ainsi étendue à tous les peuples de la terre, qui fera d'elle le moment *géopolitique* d'une véritable “fin de l'Histoire”.

Le projet d'une pacification perpétuelle, cependant, ne peut se contenter du seul *jus gentium*, et requiert encore que le droit politique et au droit international se complète d'une troisième section du droit public. Si l'humanité, en effet, se présente dispersée en une multiplicité de cultures singulières, il n'en demeure pas moins qu'à l'époque même où Kant écrit, l'on devine déjà les germes d'une « union » entre les peuples, engendrée par cet « esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation et qui est incompatible avec la guerre ». Kant formule ici un *topos* qui, remontant au moins à Montesquieu, est très courant à la fin de ce XVIII^e siècle, sous les yeux duquel commence de se former une unification, d'abord commerciale, des diverses nations du globe. Cette propension à l'unification sera commentée par l'ensemble des observateurs de l'époque comme un des événements les plus importants de l'histoire humaine, et nombre de conceptions de la “fin de l'Histoire”, notamment au XIX^e siècle, lui reconnaîtront une importance fondamentale. En ce qui concerne Kant, le philosophe comprend bien que le développement des contacts entre les nations, ne peut que conduire à de

⁵³ OC, t.III, p.624-625.

⁵⁴ OC, t.III, p.349. Kant, cependant, n'a jamais réellement répondu à la question de savoir lequel, du droit politique ou du droit international, est censé permettre, et donc précéder, l'autre : la Société des Nations ne peut-elle que regrouper des gouvernements républicains, ce qui tendrait à considérer que la républicanisation des Etats serait un préalable obligatoire à la constitution d'un *foedus pacificum* ; ou bien, au contraire, est-ce plutôt la pacification des rapports entre Etats au sein du *foedus pacificum* qui est censée prélude à une républicanisation ultérieure des Etats membres ? Il est revenu à A. Renaut d'avoir soulevé la question avec la plus grande clarté, et d'avoir relevé l'équivocité des écrits kantien à ce propos. Dans la plupart des lignes de son œuvre, Kant tend plutôt à défendre la première option – selon laquelle le droit politique devrait précéder le droit international – ; cependant la *Réflexion* 1468 conçoit *a contrario* que « ce n'est que par la paix universelle que la constitution civile peut aussi gagner sa perfection interne » (Kant, E., Castillo, M. & Leroy, G. (trad.) (1999). *Emmanuel Kant. Histoire et politique*. Paris : Vrin. p.253). De même la proposition VII de l'*Idée* pose-t-elle que « le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les Etats, et ne peut être résolu sans ce dernier » (OC, t.II, p.196. Souligné dans le texte). Plus loin, Kant se contentera de noter laconiquement que la paix perpétuelle émergera « *en partie* grâce à la meilleure organisation possible de la constitution civile à l'intérieur, *en partie* grâce à une législation et une concertation communes à l'extérieur » (OC, t.II, p.197. Nous soulignons).

plus en plus fréquentes conjonctures où se nouent des relations non belliqueuses entre les peuples ; relations qui, pour n'être pas essentiellement conflictuelles, n'en requièrent pas moins que soit pensée leur juridisation sous un *jus cosmopolitanum*.

LE DROIT COSMOPOLITIQUE

On peut considérer que pour Kant, le besoin d'un droit cosmopolitique sourd, en quelque sorte, d'une double contingence. D'une part, la sphéricité du globe sur lequel ils vivent contraint les hommes « à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini » : c'est parce que la Terre est ronde, énonce le *Projet*, que les hommes sont forcés de se souffrir les uns les autres. D'autre part, la territorialisation des peuples dans telle ou telle région du globe n'est toujours que *surimposition contingente* à un état des choses plus fondamental, selon lequel « originairement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée »⁵⁵. Ces deux faits – rotondité du monde et artificialité des territoires nationaux – rendent respectivement *inévitabile et légitime* l'émergence de conjonctures dans lesquelles des hommes en viennent à entrer en contact avec une nation étrangère. D'où le besoin de régler juridiquement ce genre de conjonctures, en théorisant un droit cosmopolitique qui prend en compte les deux grandes formes que peut revêtir le contact non belliqueux d'individus avec un peuple qui n'est pas le leur – à savoir, le *commerce*, d'une part, et l'*immigration*, d'autre part.

*

La façon dont Kant pense le droit des hommes à entrer en relation commerciale les uns avec les autres est la conséquence sa vive opposition aux idéologies colonisatrices formulées à son époque par les Occidentaux⁵⁶. Le *Projet* se révolte devant les exactions européennes envers les habitants des contrées qu'ils joignent, et dans lesquelles ils propagent « la famine, la rébellion, la perfidie et tout ce déluge de maux qui afflige l'humanité »⁵⁷. Dans de telles circonstances, Kant comprend et loue Chinois et Japonais d'avoir fermé leurs portes aux Occidentaux, et condamne ces derniers pour avoir instauré un esclavage qui, non content d'être éthiquement injustifiable, se révèle encore économiquement déraisonnable, l'exploitation des colonies conduisant à plus de dépenses que de bénéfices – observation qui sera un argument fort des tenants de la décolonisation au XX^e siècle. Contre ces abus, le droit cosmopolitique kantien devra donc confirmer le droit naturel qu'ont tous les hommes à vouloir

⁵⁵ OC, t.II, p.350.

⁵⁶ C'est ce qu'a encore bien vu A. Renaut, duquel les paragraphes qui suivent reprennent l'essentiel des analyses.

⁵⁷ OC, t.III, p.351.

entrer en contact avec d'autres, tout en protégeant ce droit d'une quelconque instrumentalisation au profit d'une doctrine colonisatrice.

C'est pour répondre à ce double impératif que Kant borne le *jus cosmopolitanum* aux strictes « conditions d'une hospitalité universelle », selon le titre du troisième article définitif du *Projet*. Le mot *Hospitalität* y est convoqué pour énoncer qu'au droit inaliénable qu'ont toutes les nations d'entrer en commerce les unes avec les autres, est complétée d'une *clause restrictive* donnant aux peuples les moyens juridiques de se défendre contre une éventuelle présence importune de colons sur leur sol :

Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. On peut refuser de le recevoir, si on le peut sans compromettre son existence ; mais on n'ose agir personnellement contre lui, tant qu'il n'offense personne.

Les colons ne peuvent *exiger* d'être reçus avec bienveillance, le *jus cosmopolitanum* ne leur octroyant que le seul « droit qu'ont tous les hommes de *demande* aux étrangers d'entrer dans leur société »⁵⁸, requête que les dits étrangers peuvent rejeter, du moment que ce refus n'attente pas à la vie des demandeurs. Réciproquement, les autochtones n'ont pas le droit de se montrer offensifs envers les demandeurs, tant que ceux-ci n'ont pas montré envers eux de signe de violence. Dans le contexte de l'état du monde à la fin du XVIII^e siècle, cette clause restrictive a bien pour vocation de rendre illégitimes les velléités européennes d'instaurer par la force, et aux dépens des populations indigènes, leur domination sur des contrées étrangères : en posant que les colonisés potentiels ont le droit de refuser d'entrer en commerce avec les colons, le *jus cosmopolitanum* interdit corrélativement à ces derniers d'exercer une quelconque coercition contre des autochtones qui en viendraient à refuser leur contact. En ce qui concerne les personnes contraintes de migrer, pour quelque raison politique ou économique, vers une contrée étrangère, le droit cosmopolitique pose que la nation aux portes de laquelle frappent les exilés, ne peut refuser à ceux-ci de s'établir sur son sol, du moins tant qu'ils ne contreviennent pas au droit et à la vie des autochtones.

La « fin de l'Histoire » kantienne sera donc encore *cosmopolitique*, au sens où elle consacre une « hospitalité universelle » qui reconnaît le droit à des hommes originaires de « régions éloignées les unes des autres » de « contracter des relations amicales, sanctionnées enfin par des lois publiques ». L'*Hospitalität* entend donc concourir à ce que le « genre humain » puisse « se rapprocher insensiblement d'une constitution cosmopolitique », celle-ci étant le

⁵⁸ OC, t.III, p.350. Nous soulignons.

couronnement de tout l'édifice du droit public kantien, « le dernier degré de perfection nécessaire au code tacite du droit civil et public »⁵⁹.

*

Si cette évocation d'une « perfection » dans l'ordre du droit est ici plus que notable, c'est qu'elle fait écho à la définition idéaltypique de l'idée de “fin de l'Histoire” proposée dans l'introduction à cette enquête, et qui comprend justement l'idée d'une “perfection” dont serait porteuse une certaine organisation juridico-politique. De fait, le droit public kantien, qui se décline donc au plan intraétatique en une constitution républicaine, au plan interétatique en une Société des nations, et au plan cosmopolitique en conditions d'une hospitalité universelle, est bien conçu comme procédant de l'Idée pure du droit, c'est-à-dire décrivant une configuration juridico-politique *idéale*, car conditionnant la réalisation de la fin dernière (*letzter Zweck*) de la nature vis-à-vis de l'homme. En outre, le droit public kantien a encore une vocation proprement *universelle*. L'opuscule *Des différentes races humaines*⁶⁰ ayant en effet conclu, dès 1775, à l'unité de l'espèce humaine par-delà les quatre « races » qu'elle présente, dès lors aucun peuple ne peut *a priori* faire exception à la normativité de la constitution juridico-politique qui découle de l'Idée pure du droit : le droit politique républicain est bien conforme à la raison pour tous les peuples, le droit international est voué à faire progressivement s'étendre le *foedus pacificum* à l'ensemble des nations et, pour ce qui concerne au droit cosmopolitique, le *Projet* évoque implicitement son opportunité pour des contrées aussi diverses que la Chine, le Japon mais aussi « l'Hindoustan », « l'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épiceries, le Cap, etc. »⁶¹.

Ainsi le système du droit conçu par Kant constitue-t-il bien, en définitive, un ordre juridico-politique à la fois idéal et à vocation universelle. Dès lors, il convient de montrer que la façon dont Kant pense les *conditions d'émergence* de ce droit public, lui donne la forme d'une “fin de l'Histoire”, selon le concept idéaltypique posé en introduction. Ayant d'ores et déjà considéré, entre les « trois temps » du droit kantien constatés par Habermas, le premier – « la définition du but à atteindre, autrement dit la paix perpétuelle » – et le deuxième – « la *description* qu'il donne du problème, celle de la forme juridique d'une fédération des peuples » – il est convenu dorénavant d'évoquer « la *solution historico-philosophique* de ce problème, à savoir la *réalisation* de l'Idée de l'Etat cosmopolitique »⁶², en montrant que cette solution relève

⁵⁹ OC, t.III, p.353.

⁶⁰ Pour cet opuscule, voir Kant, I. & Piobetta, S. (trad.) (2014). *Opuscules sur l'histoire*. Paris : Flammarion.

⁶¹ OC, t.III, p.352.

⁶² Habermas, J. & Rochlitz, R. (trad.) (1996). *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Editions du Cerf. p.9. Nous soulignons.

notamment d'une conception de "l'Histoire" comme processus global débordant les consciences subjectives et polarisé par le *telos* du droit public. Selon le *fil rouge* de cette enquête, l'on pourra ensuite conclure à ce que cette "fin de l'Histoire" est pensée selon une configuration *prospective*, c'est-à-dire qui en projette sa réalisation dans l'avenir par rapport au discours kantien.

LES DEUX SOURCES DU DROIT ET DE LA CONSTITUTION

Kant fait montre, sur la question des conditions d'émergence du droit public, d'un discours étonnamment *duplique*, formulant tantôt une conception *génétiste*, tantôt, au contraire, une conception *historiciste* de la réalisation de l'Idée pure du droit. Quoique seule la seconde de ces deux perspectives constitue l'univers théorique dans lequel s'inscrit *par définition* l'idée de "fin de l'Histoire", il convient cependant d'explorer au préalable la façon dont Kant en formule la conception *génétiste*, pour rendre compte d'une *fonction* bien particulière que revêt la "fin de l'Histoire" dans l'économie générale de sa pensée.

FIAT LEX OU LA SOURCE GENETISTE DU DROIT

Il est bien connu que Kant proscrit *a priori* la *révolution* comme moyen de faire progresser la constitution d'un peuple vers sa conformation à l'Idée du droit – quoiqu'il en reconnaisse *a posteriori* la légitimité si elle y réussit⁶³. La raison pratique ordonne *a contrario* que le progrès politique s'opère « non pas selon le cours des choses qui irait *de bas en haut*, mais *de haut en bas* »⁶⁴. En promouvant de cette façon l'*évolution* contre la *révolution*⁶⁵, Kant octroie *au prince seul*, le droit d'œuvrer à la consécration de l'Idée républicaine. La raison pratique, cependant, n'abandonne pas cet horizon au bon vouloir contingent du monarque ; bien plutôt Kant entend-il compenser l'exclusivité régaliennne de ce *pouvoir*, en faisant peser sur celui-ci tout le poids du *devoir*. L'octroi d'une constitution pleinement républicaine (*forma imperii*) à son Etat n'est pas moins, pour le souverain, un devoir, qu'à défaut d'une telle métamorphose constitutionnelle, la républicanisation de son mode de gouvernement (*forma regimnis*). Comme le prononce le *Conflit des facultés*,

provisoirement (parce que cela ne s'effectuera pas de si tôt) c'est le devoir des *monarques*, bien qu'ils règnent *de façon autocratique*, de gouverner pourtant *de façon républicaine* (non pas *démocratique*), c'est-à-dire de traiter le peuple selon des principes qui sont conformes à l'esprit

⁶³ Voir la *Doctrine du droit*, §49, A (OC, t.III, p.588-590), et l'Appendice du *Projet*, (OC, t.III, p.367-368).

⁶⁴ OC, t.III, p.904.

⁶⁵ *Le Conflit des facultés*, II^e section (OC, t.III, p.898).

des lois de la liberté [...] quand bien même à la lettre ce peuple ne serait pas interrogé sur son consentement.⁶⁶

En outre, loin de se borner au droit politique intraétatique, ce devoir qui incombe au prince de poursuivre la concrétisation de l'Idée pure du droit s'étend encore au droit international interétatique :

s'il s'est glissé des défauts, *soit dans la constitution d'un Etat, soit dans le rapport des Etats entre eux*, il est principalement du *devoir des chefs* d'y faire aussitôt des amendements conformes au droit naturel établi sur la raison.⁶⁷

En définitive, l'édification du droit public, à ses trois échelles – nationale, internationale et cosmopolitique –, est d'abord pensé par Kant comme l'effet de la *liberté* princière, consciemment tournée vers la concrétisation de l'Idée pure du droit. Les conditions juridico-politiques pour l'accomplissement de la « fin dernière » (*letzter Zweck*) de la nature envers l'homme procèdent en premier lieu du *fiat* d'un souverain qui obéirait librement aux commandements de la raison pratique. Au demeurant, cette façon de confier à la seule liberté de l'homme la fondation du droit public, est à comprendre dans le cadre plus général de la *responsabilisation* qui accompagne la fin de son état de minorité, qui n'est dû qu'à « sa propre faute » et dont lui seul peut se tirer, selon les fameuses lignes de la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*⁶⁸.

LE DROIT, LA NATURE, “L’HISTOIRE”, OU LA SOURCE HISTORICISTE DU DROIT

Alors que la plupart des écrits kantien défendent une telle conception *génétiste* de l'édification du droit public, cependant l'essentiel de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et certaines lignes du *Projet*, formulent quant à eux, et *a contrario*, une conception résolument *historiciste* de l'universalisation du gouvernement républicain et de la ligue cosmopolitique entre les peuples. Selon cette seconde perspective, l'avènement du droit public procède, non d'une quelconque *liberté* princière obéissant aux propositions de la raison pratique, mais, tout à l'opposé, d'une *nécessité* d'ordre naturel qui informerait le devenir historique.

Le foyer originaire de cet historicisme kantien est à trouver dans cette considération des *Conjectures*, selon laquelle l'existence, en l'homme, de dispositions à cultiver, constitue une dotation de la nature. Kant argue alors de ce que l'on ne peut raisonnablement penser que la

⁶⁶ OC, t.III, p.902.

⁶⁷ OC, t.III, p.367. Nous soulignons.

⁶⁸ OC, t.I, p.209.

nature ait procédé *en vain* à une telle singularisation de l'homme, au contraire convient-il de supposer de celui-ci, selon l'heureuse formulation d'E. Weil, « que ses aspirations naturelles [...] ne seront pas frustrées par la même nature qui les y a implantées »⁶⁹ : pour Kant, il est plus sensé de considérer que la nature *concourra d'elle-même* à cultiver les germes qu'elle a semés en l'homme. Or, comme le formulera l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* en effet, s'il est vrai que « toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale », « chez l'homme » cependant, « les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devaient être déployées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu »⁷⁰ – où se montre ici le fruit de la critique de la perfectibilité rousseauiste, évoquée en introduction comme une des circonstances ayant présidé à la naissance de l'idée de “fin de l'Histoire”. La poursuite de la fin dernière (*letzter Zweck*) de la nature envers l'homme, ressortit donc à la fois à la nature et au devenir de l'espèce humaine, c'est-à-dire à son histoire.

De sorte qu'en définitive, naturalité et historicité se révèlent *coïncidentes* : s'il est raisonnable de penser que la nature elle-même concourt à faire que l'homme accède à la destination qu'elle lui a réservée, et si en outre cette destination ne peut être atteinte qu'au moyen de l'histoire de l'espèce humaine, dès lors est-il encore raisonnable de penser que l'histoire constitue *un moyen* pour la nature d'accomplir cette « fin dernière » (*letzter Zweck*) qu'elle a conférée à l'homme. L'historicité est comme le milieu au travers duquel la nature poursuit une fin qui lui est propre. D'où l'idée selon laquelle le devenir historique est animé d'un « dessein de la nature » qui lui confère pour *telos* le plus complet développement des dispositions humaines, fin qui requiert comme une condition indispensable, la réalisation de l'Idée du droit. Dans la majeure partie de l'opuscule de 1784, *la nature informe l'histoire d'une nécessité d'ordre téléologique*, le « dessein de la nature » étant alors au fondement de ce qui se révèle être une authentique conception de “l'Histoire”.

Pour que la nature puisse être ainsi comprise comme animant téléologiquement le devenir historique, un quelconque élément doit encore être théorisé qui tienne le milieu entre nature et histoire, qui *convertisse* pour ainsi dire naturalité et historicité. Cet office est rempli chez Kant par cette « insociable sociabilité » qui court entre les individus, et dont Kant écrit bien que, si sa source « réside manifestement dans la nature humaine », en outre ses effets sont essentiellement historiques, au sens où elle concerne bien la « société ». Dès lors, cette double inclination des hommes « à s'associer » d'un côté, et « à se singulariser (s'isoler) » d'un autre

⁶⁹ Weil, E. (1998). *Problèmes kantiens*. Paris : Vrin. p.113.

⁷⁰ OC, t.II, p.189.

côté⁷¹, et qui trouve évidemment dans le phénomène de la *guerre*, son expression la plus caractéristique, est bien la force antagonique qui meut le devenir historique vers son *telos*. Cette « insociable sociabilité » mène *manu militari* l'espèce humaine « de l'état brut à la culture », en lui faisant notamment connaître un progrès dans l'ordre juridique, celui-là même dont procède la condition de possibilité fondamentale de la destination naturelle de l'homme :

*le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci*⁷².

L'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* conçoit donc que la nature elle-même poursuit à travers "l'Histoire", et au moyen de « l'insociable sociabilité », son propre « dessein » – l'édification d'une constitution juridico-politique républicaine, pacifique et cosmopolitique, seule garante du plus complet épanouissement possible des germes présents en l'homme.

LE DROIT, ENTRE GENESE ET "HISTOIRE"

A la question des conditions d'émergence du droit public, Kant répond donc de façon dédoublée, oscillant entre le *génétisme* d'un *fiat* princier et l'*historicisme* du « dessein de la nature ». Cette circonstance est d'autant plus troublante pour ce qui concerne la "fin de l'Histoire" qu'en vérité, à ce dédoublement correspond deux positions contraires sur le rôle de la *liberté* dans l'avènement du droit public et, finalement, deux positions contraires sur le point de savoir si une constitution politique achevée, c'est-à-dire en tout point conforme à l'*Idée* pure du droit, est réalisable *in concreto*.

*

D'un côté, selon la perspective *génétiste*, la républicanisation des Etats et leur fédération au sein d'une Société des nations ressortit à la *liberté* d'un prince qui déciderait d'obéir aux commandements de la raison pratique en œuvrant consciemment à l'accomplissement de l'*Idée* du droit. Or, dans de telles conditions, « la distance qui doit nécessairement subsister entre l'idée et sa réalisation », selon les mots de la première *Critique*, se révèle *infranchissable*. De fait, dans la perspective *génétiste*, la consécration du droit public dépend de l'existence d'un prince *moral*, juste par lui-même, tout entier consacré à la raison pratique. Or il est bien connu que,

⁷¹ OC, t.II, p.192.

⁷² *Idée*, proposition IV, OC, t.II, p.192. Souligné dans le texte.

dans l'ordre de la moralité, « l'homme est un *animal* qui [...] a *besoin d'un maître* », et comme « ce maître est de la même façon un animal qui a besoin d'un maître », un *regressus ad infinitum* rend finalement impensable l'existence d'un prince qui vouerait sa liberté à l'édification du droit public – « on ne voit pas d'ici comment il pourrait se procurer un chef de la justice publique qui soit lui-même juste », écrit Kant. Le philosophe ne peut que s'en remettre, pour ne pas tout perdre, à la trop incertaine « bonne volonté », selon l'expression du *Conflit des facultés*, d'un souverain éclairé. De sorte qu'en définitive, la « tâche » incombant au souverain d'édifier la constitution civile se révèle « la plus difficile de toute ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible »⁷³, comme le déplore la proposition VI de l'*Idée* ; de même la *Doctrine du droit* considérera-t-elle que « la *paix perpétuelle* (ce but ultime du droit des gens) est évidemment une Idée irréalisable »⁷⁴.

D'un autre côté cependant, il découle de la perspective *historiciste* que la consécration du souverain Bien politique procède plutôt de la *nécessité* téléologique d'un « dessein de la nature », qui déborde la liberté individuelle en promouvant le « mécanisme de la nature » comme seul pourvoyeur de la concrétisation de l'Idée du droit. On comprend, comme Kant l'écrit lui-même, qu'au fond de ces catégories de « marche mécanique » et de « mécanisme de la nature », se loge l'idée d'une « Providence » qui, pour des raisons d'ordre critique, ne dit pas son nom – eu égard aux limites de l'entendement en effet, il convient « d'employer le mot Nature [...] préférablement à celui de Providence ». Le philosophe va encore jusqu'à évoquer la catégorie antique du « destin »⁷⁵, et cite au demeurant les lignes fatalistes de la *Lettre à Lucilius* de Sénèque. L'orientation historiciste ôte ainsi à la liberté pratique tout rôle dans l'édification du droit public : le « dessein de la nature » n'exige pas, pour être réalisé, que les hommes se comportent comme « des anges », justes par eux-mêmes et obéissant aux commandements de la raison. Si le Premier supplément du *Projet* pose au contraire que même un « peuple de démons », pourvu que ceux-ci soient doués d'entendement, en viendrait inéluctablement à se doter d'une constitution républicaine, c'est qu'en contexte historiciste, la concrétisation de l'Idée du droit ne procède que du seul « égoïsme intelligent » des individus, dont la nature use *à leur insu* pour poursuivre son dessein. La téléologie historique kantienne se fonde sur une « ruse de la nature », pour reprendre l'expression d'A. Renaut, qui nie que la liberté soit le fondement historique du droit public :

⁷³ OC, t.II, p.195.

⁷⁴ OC, t.III, p.624.

⁷⁵ OC, t.III, p.353-355

que la Nature veut qu'une chose arrive, cela ne signifie pas qu'elle nous en fait un devoir : il n'y a que la raison pratique qui puisse prescrire à des êtres libres des lois sans les contraindre ; mais cela veut dire, que la Nature le fait elle-même, *que nous le voulions ou non*.⁷⁶

les hommes pris isolément, et même des peuples entiers, ne songent guère au fait qu'en poursuivant leurs fins particulières, chacun selon son avis personnel, et souvent l'un à l'encontre de l'autre, ils s'orientent *sans le savoir* au dessein de la nature, qui leur est lui-même inconnu, comme à un fil conducteur, et travaillent à favoriser sa réalisation ; ce qui, même s'ils le savaient, leur importerait assez peu.⁷⁷

Dès lors, découplée de la liberté pratique, la consécration plénière de l'Idée du droit devient *ipso facto* envisageable ; la proposition V de l'Idée énonce ainsi que si « le plus grand problème pour l'espèce humaine » consiste à « atteindre une société civile administrant universellement le droit », en outre ce problème est « celui que la nature contraint l'homme à résoudre »⁷⁸, et le *Projet* de son côté considère que le « dessein de la nature » fournit la « garantie » de ce que « l'idée d'une fédération, qui [...] conduirait ainsi à une paix perpétuelle, peut être réalisée »⁷⁹.

*

Kant oscille finalement, en ce qui concerne la réalisation de l'Idée du droit, entre une logique du despote éclairé propre au XVIII^e siècle, et une logique de "l'Histoire" qui sera celle endémique au XIX^e siècle, comme l'ont noté nombre de commentateurs⁸⁰ ; or, à ce dédoublement correspond deux conclusions contraires sur la question de la possibilité d'une Idée du droit réalisée et achevée dans toute sa perfection. Cette dichotomie se rencontre jusques au cœur d'un seul et même texte kantien ; l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, entre la proposition V et la proposition VI, « juxtapose » en effet « une représentation pour laquelle la solution du problème du progrès (pacification juridique des conflits) se laisse pleinement penser et une autre représentation pour laquelle elle est impensable »⁸¹. En l'occurrence, *seule* la perspective historiciste d'un droit public réalisé par un « dessein de la nature », permet de penser la consécration de la constitution politique

⁷⁶ OC, t.III, p.359. Nous soulignons.

⁷⁷ OC, t.II, p.188. Nous soulignons.

⁷⁸ OC, t.II, p.193. Nous soulignons.

⁷⁹ OC, t.III, p.348.

⁸⁰ Voir notamment la notice des *Conjectures* par L. Ferry dans OC, t.II, p.501 ; les conclusions de G. Raulet dans Clavier, P., Lequand, M., Raulet, G., Tosel, A., Bouriau, C. (2003). *La philosophie de Kant*. Paris : P.U.F. p.234 ; Muglioni, J.-M. (2011). *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris : Hermann Editeurs. p.39, n.35 ; la préface de S. Piobetta dans Kant, I. & Piobetta, S. (trad.) (2014). *Opuscules sur l'histoire*. Paris : Flammarion. p.8 ; et Renaut, E. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris : Flammarion. p.360.

⁸¹ Renaut, E. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris : Flammarion. p.374

parfaite, en tant qu'elle serait le produit final et mécanique d'un devenir historique dont elle constitue le *telos* – ce qui revient à conclure que *l'émergence d'une constitution politique achevée n'est pensable et pensée, chez Kant, que sous les espèces d'une "fin de l'Histoire"*.

C'est ce qu'a bien vu A. Renaut, qui note que « lorsque Kant pense la fin de l'histoire comme réalisation du droit, il pense donc aussi cet horizon en termes de *système* »⁸² – « système » étant le mot employé par Kant pour qualifier le devenir historique pensé comme orienté par un « dessein de la nature », à l'opposé d'une histoire qui serait un simple « agrégat d'actions humaines dépourvues de plan »⁸³, selon la proposition IX de l'*Idée* – ; de même E. Weil écrit-il que la Société des nations est bien, pour Kant, « le but et l'aboutissement nécessaire de l'histoire »⁸⁴. De sorte que, si la *lettre* de la "fin de l'Histoire", c'est-à-dire la locution "*Ende der Geschichte*" elle-même est inconnue au texte kantien, cependant l'on peut conclure à ce que, selon l'esprit si l'on ose dire, l'idée de "fin de l'Histoire" se trouve bel et bien l'œuvre de Kant.

Le contenu de cette idée, c'est-à-dire l'ordre juridico-politique qu'elle est censée consacrer, a d'ores et déjà été décrit *supra*. Il convient à présent, pour suivre le fil rouge qui a été choisi pour cette enquête, de comprendre l'originalité de la configuration *prospective* que Kant donne à cette conception inaugurale de la "fin de l'Histoire".

UNE "FIN DE L'HISTOIRE" FONCTIONNELLE

La juxtaposition, dans l'œuvre kantienne, d'une orientation génétiste et d'une orientation historiciste concernant la réalisation du droit public, semble *a priori* problématique, l'idée que la liberté pratique soit la source du droit étant tantôt confirmée, tantôt infirmée. En outre, plus que la seule philosophie pratique kantienne, qui pose l'autonomie de la liberté au fondement du droit, ce « dessein de la nature » dont procède la conception kantienne de la "fin de l'Histoire", écorche encore l'impératif éthique qui impose de considérer inconditionnellement « l'humanité comme une *fin*, et jamais simplement comme un *moyen* ». Comme tout historicisme progressiste, la théorie du « dessein de la nature » est contrainte de penser que le « pénible labeur » des générations consécutives, est le moyen de la jouissance d'un « échelon » supérieur du « dessein de la nature » pour leurs descendantes. Quoiqu'il concède, dans la proposition III de l'*Idée*, qu'une telle perspective semble « étrange », Kant se résout cependant à l'approuver, du fait qu'elle se révèle « nécessaire » pour une espèce

⁸² Renaut, E. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris : Flammarion. p.407.

⁸³ *OC*, t.II, p.203.

⁸⁴ Weil, E. (1998). *Problèmes kantiens*. Paris : Vrin. p.133.

humaine qui « doit pourtant parvenir à la plénitude du développement de ses dispositions »⁸⁵. De plus, en posant le progrès historique comme l'effet de « l'insociable sociabilité », l'historicisme kantien tend encore à verser dans une apologie de la guerre⁸⁶, selon un motif emblématique des philosophies de "l'Histoire", qui relativisent la négativité historique en la comprenant comme le moyen d'une fin positive. Ce qui conduit à mentionner, enfin, que le « dessein de la nature » semble circonvenir aux fondements même du système critique. En hypostasiant la nature, en lui reconnaissant un « dessein » et en l'érigeant en principe moteur de l'histoire humaine, l'historicisme kantien semble se perdre dans ces mêmes illusions métaphysiques que le criticisme est pourtant voué à conjurer. De sorte qu'en définitive, l'idée d'un « dessein de la nature » semblant en contradiction avec le reste de l'œuvre kantienne, dès lors c'est l'idée d'une "fin de l'Histoire" elle-même qui, en dernière analyse, semble tout bonnement *inintelligible* dans la philosophie de Kant.

A l'examen cependant, l'on découvre que cette contradiction n'est qu'apparente, que l'orientation historiciste n'est en vérité qu'un *moment* de la conception génétiste et qu'en définitive l'idée prospective de "fin de l'Histoire" se trouve logée dans l'édifice de la pensée kantienne d'une façon originale. Le « dessein de la nature », loin d'être une thèse à prétention constitutive, n'est en effet présent chez Kant qu'en tant que simple *point de vue* théorique sur le devenir historique – ce qu'au demeurant Schlegel reprochera à Kant, qui en réponse formalisera sa théorie du *signum historicum*⁸⁷. La perspective d'un plan de la nature qui orienterait le cours des choses humaines n'est qu'une Idée de la raison, dont la fonction est d'ordre seulement *régulateur*. Elle est vouée à permettre au philosophe et à l'historien d'accomplir dans l'ordre de l'histoire, ce que « un Kepler » ou « un Newton », avaient d'ores

⁸⁵ OC, t.II, p.191.

⁸⁶ Alors que la célèbre conclusion de la *Doctrine du droit* pose que « la raison moralement pratique énonce en nous son *veto* irrévocable : *il ne doit pas y avoir de guerre* » (OC, t.II, p.628) et alors que le *Projet* établit encore que « la raison condamne absolument la guerre comme voie de droit ; elle fait un devoir absolu de l'état de paix » (OC, t.III, p.348), cependant la guerre reste considérée à plusieurs reprises dans le corpus kantien comme le moyen négatif par lequel la nature assure le progrès du genre humain. Ainsi, selon le *Projet*, c'est bien par la guerre que la nature pourvu au peuplement de toutes les contrées du globe par les hommes, et « elle les contraint par le même moyen à contracter des relations plus ou moins légales » (OC, t.III, p.356). De même les *Conjectures* affirment que c'est la guerre, en l'occurrence celle entre pasteurs et nomades, qui a permis la constitution des villes, la formation de l'art, la constitution de la société civile et de la justice publique, et, finalement, le gouvernement qui la fait respecter, bref, la naissance de l'Etat (OC, t.II, p.514). On lit également dans l'*Idée* que c'est encore « par le truchement des guerres » que « la nature pousse les Etats [...] à sortir de l'absence de lois propres aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations ». [...] » (OC, t.II, p.197). La *Critique de la faculté de juger* considèrera explicitement la guerre comme « une tentative cachée profondément et intentionnelle de la sagesse suprême, sinon pour établir, du moins pour préparer, une légalité conciliée avec la liberté des Etats et par là l'unité d'un système des Etats moralement fondée » (OC, t.II, p.1236). Un passage de *Théorie et pratique*, enfin, admet bien que la guerre peut être la source à la fois du droit politique et du droit des gens. Le premier est le résultat du *bellum omnes contra omnes* qui sévit à l'état de nature, le second celui de cette même guerre de tous contre tous qui a cours, selon l'analogie, entre ces personnes morales, soumis à aucune loi extérieure, que sont les Etats (OC, t.III, p.297).

⁸⁷ Voir Kant, E., Castillo, M. & Leroy, G. (trad.) (1999). *Emmanuel Kant. Histoire et politique*. Paris : Vrin. p.70 sq.

et déjà accompli dans l'ordre de la nature. Tout comme ceux-ci avaient ordonné la profusion chaotique des phénomènes physiques selon des lois mathématiques, de même l'idée d'un « dessein de la nature » est-elle consacrée à ordonner la profusion chaotique des phénomènes historiques selon un « *fil conducteur* »⁸⁸ hypothétique.

La théorie du « dessein de la nature » n'est pas une thèse essentielle, elle est une hypothèse fonctionnelle : "l'Histoire" et la "fin de l'Histoire" ne sont chez Kant que des *fictions utiles*. Il est certes probable que l'histoire humaine ne consiste pas *in se* en un processus mécaniquement et téléologiquement voué par la nature à réaliser *in fine* l'Idée pure du droit dans toute sa perfection, cependant l'on peut considérer et « rédiger » l'histoire *comme si* elle consistait en un tel processus conduisant à une "fin de l'Histoire" républicaine, fédérative et cosmopolitique – l'on « peut voir l'histoire d'un peuple *comme* l'effort de la nature pour l'établissement d'une constitution civile parfaite » et « celle des Etats *comme* des tentatives en vue du droit des peuples »⁸⁹, selon les termes de la *Réflexion* 1468. Dès lors, pour ce qui concerne la question des conditions de l'émergence du droit, en vérité l'historicisme ne rentre pas en concurrence avec le génétisme ; tous deux ne sont, pour reprendre la terminologie d'A. Renaut, que des « modèles » – « *modèle théorique* » pour le premier, « *modèle pratique* » pour le second – et, en cela, peuvent coexister sans heurt dans l'œuvre kantienne⁹⁰.

Plus encore la "fin de l'Histoire", loin de ne détenir qu'un enjeu purement théorique ou historiographique, détient un réel enjeu *pratique* ; ce pourquoi Kant fait en vérité du « modèle théorique », de la croyance en une "fin de l'Histoire" comme horizon inéluctable, un *devoir inconditionné*. La perspective historiciste qui veut que l'histoire humaine consacrera nécessairement *in fine* l'Idée pure du droit, n'est pas de l'ordre du simple pouvoir c'est une perspective que la raison pratique fait un impératif catégorique d'adopter pour le philosophe, l'historien et, surtout, *le prince lui-même*. La singularité de la conception kantienne de la "fin de l'Histoire" se trouve toute entière concentrée dans ce point : la "fin de l'Histoire" est à comprendre, chez Kant, comme concourant à tout un *arsenal théorique* voué à combler au mieux la « la distance qui doit nécessairement subsister entre l'idée et sa réalisation ». Le « modèle théorique » d'une "fin de l'Histoire" a pour fonction de seconder le « modèle pratique », en contribuant pallier autant que possible à sa limite fondamentale : la fiction utile de la "fin de l'Histoire" est vouée à écourter *quam maxime* le fossé « infranchissable » que l'inexistence d'un prince juste par lui-même, creuse entre l'Idée du droit et sa concrétisation. L'idée de "fin de

⁸⁸ OC, t.II, p.189.

⁸⁹ Castillo, M. (1990) *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F. p.254. Nous soulignons.

⁹⁰ Voir Renaut, E. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris : Flammarion. p.378.

l’Histoire” se comprend comme une entre d’autres dispositions théoriques – comme la défense de la *respublica noumenon* contre le grief de « chimère vide »⁹¹, la théorie du « *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* », le souci de permettre au prince de prendre en compte les propositions des philosophes tout en conservant son amour-propre⁹², un certain “réalisme” politique qui tient compte des « circonstances locales et accidentelles »⁹³, etc. –, destinées à *favoriser la probabilité* que le prince se voue librement à poursuivre la réalisation de l’Idée du droit public.

*

Croire en la “fin de l’Histoire” présuppose par définition de croire en “l’Histoire” – c’est-à-dire, chez Kant en un « dessein de la nature » qui conduirait l’histoire empirique. Or, si ce point de vue sur le devenir historique est celui que la raison pratique ordonne d’adopter, c’est que, dès le moment où la consécration de l’Idée du droit est comprise comme un horizon *inévitabile*, elle devient *ipso facto* un horizon *réalisable* – ce qui favorise évidemment la probabilité de le voir un jour *réalisé*. C’est pourquoi la perspective selon laquelle la concrétisation de l’Idée du droit public *doit* être comprise sous la forme d’une “fin de l’Histoire”, est un moyen de conjurer la propension à l’inaction à laquelle conduit une compréhension *utopiste* de la *respublica phaenomenon* : en ce sens, l’idée de “fin de l’Histoire” est un des opérateurs par lesquels Kant entend lever « l’opposition qui se trouve entre la morale et la pratique », selon les mots du *Projet*⁹⁴. Si la proposition IX de l’*Idée* énonce que « composer une *histoire* d’après une Idée du cours que le monde devrait suivre s’il était adapté à certains buts raisonnables » n’est pas « absurde » puisque « cette Idée pourrait bien devenir utile »⁹⁵, c’est en définitive que, comme le formule *Théorie et pratique*, « l’espérance en des temps meilleurs », en vérité, « a aussi toujours eu une influence sur *l’activité* des bons esprits »⁹⁶, notamment sur ceux des princes.

Outre qu’elle concourt à contrebalancer la circonspection d’un prince qui considérerait la *respublica phaenomenon* comme une « perfection imaginaire qui ne peut prendre naissance que dans le cerveau d’un penseur oisif » ; l’idée régulatrice de “fin de l’Histoire” est encore un moment théorique qui pousse le prince à la pratique, en ce qu’elle lui fait miroiter une *gloire* posthume. Le « dessein de la nature » n’est certes « qu’opinion et pure hypothèse, chose incertaine » ; cependant, en écrivant qu’il doit être considéré comme une « règle de conduite

⁹¹ *Le Conflit des Facultés*, II^e section (OC, t.III, p.902) ; voir encore la première *Critique* OC, t.I, p.1028-1029.

⁹² C’est ce à quoi est vouée la « publicité », évoquée dans l’Article secret du *Projet* (OC, t.III, p.363).

⁹³ OC, t.III, p.335-338

⁹⁴ OC, t.III, p.364

⁹⁵ OC, t.II, p.203.

⁹⁶ OC, t.III, p.295. Nous soulignons.

pour des souverains libres de toute contrainte »⁹⁷ Kant convie finalement le prince à se faire *lui-même* l'exécutant du « dessein de la nature » – il doit « *se servir du mécanisme de la nature* », lequel « *peut être employé par la raison* comme un moyen d'arriver à son propre but, aux principes du droit, et par là aussi de favoriser et d'assurer, autant que cela dépend de l'État même, la paix intérieure et extérieure ». Or, une telle résolution d'un prince qui choisirait librement d'endosser le rôle d'exécutant de "l'Histoire", c'est-à-dire de poursuivre lui-même la "fin de l'Histoire", le consacrerait à la mémoire des siècles. Dès 1771, la *Réflexion* 1439 posait en effet qu'un « monarque ne laisse pas de trace dans le monde, s'il n'a pas apporté de contribution à son système ; ou pire, sa trace est un rebut odieux, quand elle constitue une entrave à ce progrès vers le système »⁹⁸. Plus tard, la proposition IX de l'*Idée* proposera ouvertement de jouer sur le *désir de gloire* du prince, de l'instrumentaliser en quelque sorte, pour l'encourager à croire en "l'Histoire" et en la "fin de l'Histoire" : « prendre en vue [...] l'ambition des souverains aussi bien que celle de leurs serviteurs, pour attirer leur attention sur l'unique moyen qu'ils ont de transmettre un glorieux souvenir à la postérité, voilà qui peut bien être encore un petit motif supplémentaire », énonce l'*Idée*, « pour tenter une telle histoire philosophique »⁹⁹.

En définitive donc, si le prince doit faire *comme si* un « dessein de la nature » conduisait inéluctablement l'*Idée* du droit à se voir consacrée à la "fin de l'Histoire", cependant ce point de vue n'est pas voué à fonder un quelconque *quiétisme*, qui abandonnerait au seul mécanisme aveugle et anonyme de la nature, le soin de réaliser le droit sans le concours de la liberté. Tout au contraire, l'idée que la nature poursuit elle-même la "fin de l'Histoire" « nous fait par là-même un devoir d'y concourir »¹⁰⁰. Si, comme le formule E. Weil, « la foi en un sens de l'histoire [...] est devoir »¹⁰¹, c'est que *la "fin de l'Histoire" a une fonction pratique* ; selon les mots de Habermas, la « philosophie de l'histoire » dont procède cette idée vient, chez Kant, pour « *pour résoudre ce problème* » qui est celui de l'opposition entre la morale et la politique, pour, « rendre plausible ce qui est à première vue invraisemblable »¹⁰² – l'avènement concret de la *respublica phaenomenon*.

Le « modèle théorique » dont sourd la "fin de l'Histoire", doit être compris, dans la pensée kantienne, comme un moment du « modèle pratique » ; la philosophie de "l'Histoire", loin d'être d'ordre purement contemplatif, loin qu'elle se borne à ordonner théoriquement

⁹⁷ OC, t.III, p.298. Nous soulignons.

⁹⁸ Cité dans Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.250.

⁹⁹ OC, t.II, p.205.

¹⁰⁰ OC, t.III, p.362.

¹⁰¹ Weil, E. (1998). *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin. p.115.

¹⁰² Habermas, J. & Rochlitz, R. (trad.) (1996). *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Editions du Cerf. p.19. Nous soulignons.

l'histoire empirique, existe chez Kant en tant qu'élément d'une authentique philosophie de l'action. De sorte que la "fin de l'Histoire", en dernier regard, est *un moment théorique de la philosophie pratique* ; comme l'écrit encore B. Bourgeois, il y a « stricte subordination pratique – ce qui veut dire pour Kant : absolue – de la réflexion historique à la détermination juridico-politique »¹⁰³. Contre Guillaume d'Orange, Kant fait donc un devoir d'espérer, de croire en la "fin de l'Histoire", pour l'entreprendre, quand bien même cet horizon devait être indéfiniment poursuivi – « si le devoir existe, l'on peut même concevoir l'espérance de réaliser, *quoique par des progrès sans fin*, le règne du droit public », énonce le *Projet de paix perpétuelle*¹⁰⁴. Asymptote idéale, la "fin de l'Histoire" kantienne sera donc *toujours* l'objet d'une *projection dans l'avenir* ; elle est un *perpétuel pas-encore* qui fonde l'originalité de la conception prospective de la "fin de l'Histoire" kantienne.

CONCLUSIONS

Après avoir répondu à la vocation *descriptive* et à la *démonstrative* de la présente enquête, en brossant le portrait républicain, fédératif et cosmopolitique de la "fin de l'Histoire" kantienne et en montrant l'originalité de la conception prospective que Kant en donne, la vocation *comparative* demande encore, à titre de conclusion, à être contentée. Il conviendra pour ce faire de relever certains *philosophèmes* qui, compris dans la conception kantienne de la "fin de l'Histoire", se rencontreront encore dans ses épigones ultérieurs.

*

En premier lieu, on note la présence de l'idée selon laquelle, abandonné à la nécessité aveugle et anonyme du « mécanisme de la nature » sans aucun concours de la liberté, l'avènement de la "fin de l'Histoire" adviendrait à bien plus longue et douloureuse échéance, que si la liberté endossait la responsabilité de poursuivre ce que la nature finira nécessairement par consacrer. Selon les mots de la proposition VIII de l'*Idée* en effet, « il semble que nous pourrions, par une préparation rationnelle qui serait notre propre fait, *accélérer* la venue de cet instant si heureux pour nos descendants »¹⁰⁵, qu'est la consécration du droit public. De même le *Projet* considère-t-il que « la paix perpétuelle [...] n'est donc pas une chimère, mais un problème dont le temps, vraisemblablement *abrégé* par l'uniformité des progrès de l'esprit humain, nous promet la solution »¹⁰⁶. En outre, non content de permettre d'écourter le délai

¹⁰³ Bernard Bourgeois, (1996). « Histoire et droit chez Kant », *Revue germanique internationale*, 6.

¹⁰⁴ *OC*, t.III, p.383. Nous soulignons.

¹⁰⁵ *OC*, t.II, p.201. Nous soulignons.

¹⁰⁶ *OC*, t.III, p.383. Nous soulignons.

jusqu'à la "fin de l'Histoire" – délai qui, s'il sera certes « sans fin », *doit* cependant être pensé *comme fini* –, un concours actif de la libre *praxis* à la réalisation de la "fin de l'Histoire" *adoucira*it le devenir historique qui éloigne encore la "fin de l'Histoire" du présent. De fait, « ce qu'on néglige de faire », la nature « le fait elle-même, *quoique par des moyens très déplaisants* »¹⁰⁷ – la violence et la guerre, phénomènes emblématiques de cette « insociable sociabilité » dont se sert le « dessein de la nature » pour poursuivre ses fins. Finalement, comme le formule J.-M. Muglioni, pour Kant « l'histoire réalise par un processus qui est un pis-aller, ce que la raison réaliserait beaucoup mieux si elle gouvernait effectivement les hommes »¹⁰⁸. La "fin de l'Histoire" réalise un office à la fois positif et négatif ; elle concourt à favoriser la probabilité que le prince y voue sa liberté, en le dépouillant de ses préjugés d'utopisme et en lui promettant une certaine gloire d'un côté, et en lui donnant à redouter pour l'humanité les pires maux pour le cas où il ne se convaincrerait pas d'obéir à la raison pratique.

En second lieu, on remarque encore l'importance de la Révolution française dans l'économie générale de la "fin de l'Histoire" kantienne. Dans le *Conflit des facultés* notamment, le bouleversement de 1789 est érigé, conjointement à l'unification économique des peuples, en *signum historicum* du progrès de l'humanité vers la "fin de l'Histoire". En outre, c'est bien le gouvernement républicain instauré par la Révolution qui constitue pour Kant le *foyer originnaire* depuis lequel peut se constituer le *foedus pacificum* :

si le bonheur voulait qu'un peuple, aussi puissant qu'éclairé, pût se constituer en république (gouvernement, qui par sa nature, doit incliner à une paix perpétuelle), il y aurait dès lors un centre pour cette association fédérative ; d'autres États pourraient y adhérer pour garantir leur liberté d'après les principes du droit public, et cette alliance pourrait s'étendre insensiblement.

Ce rôle éminent reconnu à la Révolution française eu égard à la "fin de l'Histoire" est le signe d'un certain *eurocentrisme* kantien. L'idée de Kant, et qui se retrouvera chez ses épigones, est que l'Europe, figure de proue du processus historique, avant-garde du « dessein de la nature », est la région du globe la plus proche de l'entrée dans l'époque de la "fin de l'Histoire" et, en cela, est vouée à se faire le *reflet anticipé* de la future constitution juridico-politique des autres parties du monde, arrière-garde de "l'Histoire", voire immobilisées dans leur progression historique au degré le plus fruste. Comme le formulent les *Réflexions* 1499 et 1501 :

Nombre de peuples ne progressent plus pour eux-mêmes. Les Groenlandais. Les Asiatiques. C'est de l'Europe que cela doit venir. Les Américains exterminés. Progrès à partir des Grecs.¹⁰⁹

¹⁰⁷ OC, t.III, p.361.

¹⁰⁸ Muglioni, J.-M. (2011). *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris : Hermann Editeurs. p.162.

¹⁰⁹ Cité dans Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.257.

Les nations orientales ne s'amélioreraient jamais d'elles-mêmes. C'est en Occident qu'il nous faut chercher la continuité du progrès du genre humain vers la perfection et de là son expansion sur la terre.¹¹⁰

Plus encore, la proposition IX de l'*Idée* considère que « l'amélioration de la constitution politique sur notre continent », augure de ce que cette région du monde « vraisemblablement donnera un jour des lois à toutes les autres »¹¹¹. Pour la défense du philosophe, A. Philonenko reconnaît que « évidemment, Kant est, si l'on ose dire, eurocentrique. Mais, qui, à son époque imagine que le destin du monde n'est pas d'abord européen ? »¹¹² ; de fait, comme l'écrit H. Inglebert, « l'eurocentrisme » des Lumières en général, « posait l'Occident comme la fin de l'Histoire »¹¹³.

Il convient encore de noter que pour Kant, la « fin de l'Histoire », en tant qu'elle est essentiellement *d'ordre juridico-politique*, ne constitue pas l'ultime chapitre du devenir de l'humanité. La consécration de l'Idée du droit n'est que « fin dernière » (*letzter Zweck*) – en l'occurrence, celle de la nature envers l'homme –, et n'est pas « fin finale » (*Endzweck*) : la première constitue une fin d'*habileté*, c'est-à-dire de conditions pour le plus grand développement des dispositions humaines ; la seconde constitue une fin de *moralité*, qui quant à elle enjoint à l'homme de « développer ses dispositions au Bien »¹¹⁴, selon les termes des *Conjectures*. Comme le note F. Proust, « la fin de la nature est la culture, certes, mais la culture n'est que fin dernière (*letzter Zweck*), et non pas liberté, fin ultime (*Endzweck*), fin en soi »¹¹⁵. De sorte qu'en définitive, la concrétisation de l'Idée du droit n'est elle-même qu'une *étape* historique sur le long chemin de croix de la moralisation des individus – la « fin finale » (*Endzweck*) *succède*, si l'on peut dire, à la « fin dernière » (*letzter Zweck*), en tant que but idéal de l'humanité. C'est une telle consécution que Kant formule au cours de la *Réflexion* 1524, qui ordonne les degrés des progrès du genre humain en considérant que l'homme doit devenir « 1. cultivé. 2. civilisé. 3. moralisé. », c'est-à-dire doit développer « 1. La plus grande habileté. 2. La plus grande liberté légale (liberté et égalité). 3. La plus grande moralité »¹¹⁶. Comme l'écrit E. Weil donc, « l'Etat [...] constitue la condition nécessaire (non suffisante !) de l'existence

¹¹⁰ Cité dans Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.262.

¹¹¹ *OC*, t.II, p.203.

¹¹² Philonenko, A. (1998). *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Vrin. p.240, n.133.

¹¹³ Inglebert, H. (2014). *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Paris : P.U.F. p.899.

¹¹⁴ *OC*, t.II, p.516.

¹¹⁵ Proust, F. (1991). *Kant, le ton de l'histoire*. Paris : Payot. p.85.

¹¹⁶ Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.271.

de la morale dans le monde »¹¹⁷ – toute la question étant de juger si une éventuelle moralisation complète des individus ne rendrait pas inutile l'Etat lui-même, qui n'aurait alors plus qu'à procéder à son « euthanasie », comme le défendront Godwin et Fichte¹¹⁸. Quoiqu'il en soit, la perspective d'un but d'ordre moral à poursuivre par l'homme encore après la “fin de l'Histoire”, conjure à l'avance le spectre d'un “dernier homme” et le risque d'un ennui après “l'Histoire”. Ces deux motifs, corrélatifs l'un de l'autre, seront emblématiques de certaines conceptions de la “fin de l'Histoire” ; ils consistent à penser que la “fin de l'Histoire” pourrait consacrer un “dernier homme” médiocre, dont aucun but élevé ne vient plus mobiliser ces vertus si humaines de courage, de sacrifice, de grandeur, de noblesse d'âme, etc., et auquel la réalisation de l'ordre juridico-politique le meilleur possible, ôte tout but pour une quelconque *praxis* historique novatrice, cloîtrant de ce fait l'homme dans un devenir historique sans avenir, éternellement égal à lui-même. Rien de tel chez Kant : même après une hypothétique réalisation universelle de l'Idée pure du droit, reste pensable un horizon inédit à poursuivre, qui donne au devenir, encore après la “fin de l'Histoire”, un authentique *avenir*. En outre, orienté lui-même vers cet *Endzweck* de « la plus grande moralité », l'avenir de l'homme à la “fin de l'Histoire” lui ouvre la possibilité de surmonter asymptotiquement la *Gesellschaft* sociale des « démons », froidement tournés vers leur seul « intérêt bien compris », au profit de cette *Gemeinschaft* d'ordre moral qu'est le « royaume des fins » – c'est-à-dire, l'empire des « anges ».

*

Enfin, un dernier philosophème qui accompagne la “fin de l'Histoire” kantienne est celui de ce que l'on baptisera, après G. Bensussan et pour le reste de cette enquête, du nom d'*historiophobie*¹¹⁹. L'idée est que la conception d'une “fin de l'Histoire” procède toujours, en partie, d'un *jugement dépréciatif* porté sur l'historicité humaine : l'histoire serait essentiellement, pour l'homme, le lieu de la plus grande *négativité éthique*, sa condition historique lui serait la promesse d'une violence, d'une inconstance et d'une incohérence, dont il ne peut que déplorer qu'elles minent son existence temporelle. Paradoxalement, l'optimisme historique des Lumières provient en vérité d'une telle perspective historiophobique : si la philosophie de

¹¹⁷ Weil, E. (1998). *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin. p.118.

¹¹⁸ En ce qui concerne Godwin, voit notamment Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire*. Paris : P.U.F. ch. V-VIII. Pour ce qui est de Fichte, celui-ci, comme le rappelle J.-F. Kervégan, « définit l'État comme *Notstaat*, État de nécessité, car cette institution autoritaire, répressive et surtout éducative n'a de valeur qu'en attendant l'achèvement de l'entreprise d'éducation des citoyens » (Hegel, G. W. F. & Kervégan, J.-F. (trad.) (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : P.U.F. p.359, n.3). Fichte dénonce ainsi « l'État politique en tant qu'il est appelé à disparaître lorsque, notamment grâce à son œuvre éducative, les hommes n'auront plus besoin de subir une coercition pour coexister librement » (*ibid*, p.280, n.1).

¹¹⁹ Bensussan, G. (2001). *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Paris : Vrin.

“l’Histoire” pose qu’à même l’histoire empirique se déploie confidentiellement un processus qui conduit l’humanité vers un idéal juridico-politique, c’est qu’elle ne peut éthiquement se résoudre à considérer guerres, pestes et disettes comme les derniers mots de la condition historique, le “sens” positif dont elle dote l’histoire empirique est le signe de ce que, loin de la juger positivement, elle somme au contraire les événements négatifs dont elle est porteuse, de donner leur *raison d’être*. En quelque sorte, croire en “l’Histoire” est un moyen de tolérer éthiquement l’histoire empirique, en la considérant comme le moyen négatif d’une fin positive, cette “fin de l’Histoire” qui délivrera les hommes du mal historique – de la violence, de l’inconstance et de l’incohérence historiques. La comparaison avec les théologies monothéistes de l’histoire a souvent été formulée ; celles-ci comprenaient également l’histoire comme un moment de négativité entre ces deux éons de positivité que sont le paradis originel perdu d’un côté, et de l’autre le paradis retrouvé qui, enfin, mettra fin à l’histoire.

Chez Kant, ce point de vue historiophobique est notamment énoncé dans les *Conjectures*, qui considèrent que « l’histoire de la *nature* commence donc par le Bien, puisqu’elle est *l’œuvre de Dieu* ; l’histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est *l’œuvre de l’homme* »¹²⁰. L’homologie avec la théologie chrétienne de l’histoire est en outre indubitable, les *Conjectures* se fondant ouvertement sur le texte de la *Genèse* pour éviter de verser dans une « *fiction romanesque* »¹²¹. *Mutatis mutandis*, on peut considérer que l’élément de la pure naturalité correspond chez Kant à l’élément édénique qu’évoque la *Genèse* – ce dont convainc bien la double coloration, naturaliste et théologique, du mot « jardin », dont use les *Conjectures*. Selon cet opuscule, la condition historique de l’homme est le produit d’un « rejet hors du sein maternel de la nature », laquelle était jusqu’alors pour lui « en quelque sorte comme un jardin qui pourvoyait à ses besoins sans qu’il s’en donnât lui-même la peine ». L’origine de cet exil de l’homme dans l’histoire est un conflit anthropologique entre instinct et raison, qui « l’a précipité dans le vaste monde où tant de soucis, de peines et de maux inconnus l’attendaient »¹²². Kant note amèrement la conséquence d’une telle chute dans l’histoire :

On ne peut se défendre d’une certaine humeur lorsqu’on voit exposés leurs faits et gestes [ceux des hommes] exposés sur la grande scène du monde et que, à côté de quelques manifestations de sagesse ici ou là pour certains cas particuliers, on ne trouve pourtant dans l’ensemble, en dernière analyse, qu’un tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de

¹²⁰ *OC*, t.II, p.511.

¹²¹ *OC*, t.II, p.503.

¹²² *OC*, t.II, p.510.

soif de destruction puériles : de sorte qu'à la fin on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si imbue de sa supériorité.¹²³

Cependant, et paradoxalement, c'est justement cet insoutenable tableau des *res gestae* de l'humanité, qui encouragera Kant à refuser l'abdérisme de M. Mendelssohn et toute conception « terroriste » de l'histoire, et à en formuler *a contrario* une conception optimiste, qui commande de croire en ce que la négativité historique empirique n'est pas le tout de l'histoire, qu'elle est encore doublée d'un sens positif, qu'elle est "l'Histoire", et qu'une délivrante "fin de l'Histoire" lui tient lieu d'horizon désirable.

De fait, le reproche fondamental de Kant envers la conception abdérisme de l'histoire, consiste bien à déplorer qu'elle fait de l'histoire humaine, selon la classique métaphore théâtrale, une « pièce qui ne s'achève jamais »¹²⁴ – perspective intolérable pour la raison éthique, qui ne peut se résigner à ce que l'humanité soit pour toujours vouée à endurer le « fardeau de l'histoire », selon l'expression de l'*Idée*. Si donc « Kant a toujours refusé d'ouvrir franchement l'histoire humaine à l'infini », c'est que, comme l'écrit B. Binoche,

la thèse la plus optimiste, celle « d'un progrès et d'une approximation continuel par rapport au souverain bien [...] » en ce monde-ci, est en effet insuffisante car « la représentation d'un progrès indéfini [...] vers la fin ultime est toutefois en même temps la perspective d'une série indéfinie de maux [...] » et elle exclut la satisfaction qui ne peut advenir que par l'Idée que cette même fin ultime « soit enfin atteinte une fois pour toutes ».¹²⁵

Cet « une fois pour toutes » kantien condense le sens dernier de la "fin de l'Histoire" de Kant – celui d'une « perfection de la constitution civile, qui se conserverait éternellement », selon les mots de la *Réflexion* 1468¹²⁶. L'ordre juridico-politique de la "fin de l'Histoire" procédant de l'Idée pure du droit, dès lors est-il pensé comme étant voué, pour l'essentiel, à une éternelle identité avec lui-même. Comme le commente A. Philonenko, « raison et historicité tombent, chez Kant, l'une en dehors de l'autre »¹²⁷ – c'est qui revient à dire, pour citer E. Weil, que « le droit de la *Métaphysique des mœurs* est quasi intemporel »¹²⁸.

*
**

Aux commencements de l'histoire de cette idée, la conception kantienne de la "fin de l'Histoire" présente donc une configuration *prospective* originale, qui lui octroie une *fonction*

¹²³ OC, t.II, p.188.

¹²⁴ *Théorie et pratique*, OC, t.III, p.294.

¹²⁵ Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire*. Paris : P.U.F. p.277.

¹²⁶ Castillo, M. (1990). *Kant et l'avenir de la culture*. Paris : P.U.F p.253.

¹²⁷ Philonenko, A. (1998). *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Vrin. p.3.

¹²⁸ Weil, E. (1998). *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin. p.138-139.

régulatrice pour la *praxis* juridico-politique du prince. L'étude de la "fin de l'Histoire" chez Kant contribue donc à démontrer la thèse, qui est encore le *fil conducteur* de cette enquête, selon laquelle l'histoire de la "fin de l'Histoire" est l'histoire d'une progressive *conversion* de cette idée qui, d'abord pensée, dans ses plus notables conceptions, selon des configurations *prospectives*, en vint ensuite à être conçue surtout selon des configurations *rétrospectives*. Pour ce qui concerne Kant, cette "fin de l'Histoire" qui est un *pas-encore*, a pour contenu juridico-politique l'universalisation du républicanisme, la constitution d'un *foedus pacificum* et la consécration d'une « hospitalité » cosmopolitique. En outre, la "fin de l'Histoire" kantienne est une « fin dernière » (*letzter Zweck*) juridico-politique qui ouvre elle-même sur une « fin finale » (*Endzweck*) qui rend pensable de surseoir à la funeste consécration définitive d'un "dernier homme" individualiste et médiocre.

CHAPITRE II

HEGEL, LE ROYAUME DE LA

FIN

Hommes

l'Histoire ne sera peut-être plus

Gaston Miron, *L'homme rapaillé*

Maintenant que la fin se rapproche, de toute cette comédie, on s'aperçoit que ce n'était rien vraiment, à peine un instant de conscience...

Nathalie SARRAUTE, *Portrait d'un inconnu*

Nous allons à l'Esprit. C'est très-certain, c'est oracle, ce que je dis.

RIMBAUD, *Une saison en enfer*

Que le coq, qui est le trompette du matin,
De son gosier altier et de ses cris stridents,
Réveille le dieu du jour, et qu'à son appel
[...]
Les esprits égarés ou errant se hâtent
Vers leur geôle ; cela est vrai.

SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 1¹

Minerve pleure
Sa dent de sagesse pousse
et la guerre recommence sans cesse.

PREVERT, *Histoires*, « La sagesse des nations »

S'il est un nom par excellence que la "fin de l'Histoire" évoque de nos jours, c'est bien celui de Hegel. Le maître de Berlin, selon une opinion courante, aurait élaboré la conception la plus aboutie et la plus emblématique de cette idée, dont il serait en outre le principal artisan – J.-C. Michéa écrivait ainsi, à propos de la "fin de l'Histoire", que « comme un certain nombre d'idées insolites, celle-ci est d'origine philosophique. Et le philosophe qui, le premier, l'a

¹ Shakespeare & Déprats, J.-M. (trad.) (2004). *Hamlet*. Paris : Gallimard. p.51.

promue, c'est Hegel »². Ce jugement a en outre été formulé à propos d'autres "fins" ; en plus de la "fin de l'Histoire", c'est encore l'idée de la "fin de l'art" et celle de la "fin de la philosophie" qui ont été attribuées à une œuvre hégélienne qui, en ce sens, fait figure de véritable royaume des fins. Une certaine *doxa* court ainsi en ce début de XXI^e siècle qui voit en « Hegel, le théoricien en chef de la fin de l'Histoire », comme le qualifiait il y a moins d'une décennie le journal *Le Monde*³. Une telle proposition, compréhensible au regard de son contexte d'énonciation, se révèle cependant, à la lecture de l'œuvre hégélienne, fort hasardeuse.

On comprend, d'un côté, que l'éminence de la philosophie hégélienne de "l'Histoire" entre toutes les conceptions du progrès historique, ait concouru à ce que l'hégélianisme soit ordinairement compté au nombre des écoles philosophiques potentiellement à l'origine de l'idée de "fin de l'Histoire", perspective que consolidèrent encore les théories hégélianisantes de deux penseurs de première importance dans l'histoire de cette idée. Le retentissement mondial des thèses sur la "fin de l'Histoire" d'A. Kojève au milieu du XX^e siècle, puis de F. Fukuyama depuis les années 1990, conduisit en effet, de par l'assurance avec laquelle ces deux philosophes revendiquèrent Hegel comme caution intellectuelle de leurs travaux, à générer dans les esprits de leurs lecteurs un lien robuste entre la pensée hégélienne et la "fin de l'Histoire".

D'un autre côté cependant, cette association se révèle tout à fait polémique, à plusieurs égards. En premier lieu, l'orientation générale de la philosophie hégélienne, dont toute l'originalité fut précisément d'avoir, la première, reconnu une valeur fondamentale au mouvement et au devenir, semble entrer en contradiction avec l'opinion selon laquelle Hegel aurait imaginé un terme à "l'Histoire" : comment cet héraclitéen – « il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma logique »⁴, lit-on dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* – ; comment ce philosophe qui, parcourant les Alpes bernoises, confesse préférer le dynamisme des cascades à la monotone immobilité des montagnes⁵ ; comment, enfin, ce « penseur par excellence de l'historicité »⁶, substantif dont il fut encore certainement le créateur (*Geschichtlichkeit*)⁷, aurait-il pu penser que "l'Histoire" devait prendre fin ? En second lieu, et de façon plus déconcertante encore, il apparaît que, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'opinion commune, le sujet du lien entre l'hégélianisme et l'idée de "fin de

² Cité dans Lefort, B. (éd). (1992). *De la fin de l'histoire*. Paris : Editions du Félin. p.58.

³ Truong, N. « Tout continuera après la fin de l'Histoire ! ». Dans *Le Monde*, 20 décembre 2012.

⁴ Hegel, G. W. F. & Garniron, P. (trad.) (1971). *Leçons sur l'histoire de la philosophie. T.1, La philosophie grecque*. Paris : Vrin, p.154.

⁵ Voir D'Hondt, J. (2015). *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. Paris : P.U.F.

⁶ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.92.

⁷ Bouton, C. (1999). « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale ». Dans *Romantisme*, 29(104), 7-17.

l’Histoire” constitue en vérité une véritable *vexata quaestio* entre les commentateurs. De fait, non seulement la description de la conjoncture juridico-politique propre à la “fin de l’Histoire” hégélienne est-elle sujette à controverse – ainsi la lecture qu’en propose E. Weil⁸ s’écarte-t-elle nettement de celle qu’en donne B. Bourgeois –, mais encore est-ce plus fondamentalement *la question même de la présence ou de l’absence de cette idée dans l’œuvre de Hegel*, qui pose problème – B. Bourgeois étant partisan de la thèse d’une “fin de l’Histoire” hégélienne⁹, là où E. Dale se porte plutôt en faux contre une telle lecture¹⁰, pour ne citer que ces exemples. De sorte que finalement, comme le conclut C. Bouton, « rien n’est en réalité plus obscur que l’idée courante et apparemment claire de la “fin de l’histoire” chez Hegel »¹¹. Une telle confusion est le fruit de plusieurs facteurs.

L’âpreté, célèbre, de la prose philosophique hégélienne, en traduction comme dans le texte allemand, en est un premier. En faisant dire à de « jeunes poètes », que « les Hegel » sont au nombre de ces penseurs qui, « aussi obscurs qu’ils sont profonds, ne se laissent pas pénétrer sans des difficultés bien grandes », Proust ne se fait que l’écho espiègle d’un jugement que nombre de commentateurs ont par ailleurs émis au sujet du philosophe¹². Aussi, quoique E. Carsin a pu découvrir « de bonnes raisons » à cette proverbiale opacité du texte hégélien¹³, il n’en reste pas moins que celle-ci n’est pas sans préjudice sur l’interprétation de la pensée du maître en général, et sur la question de la “fin de l’Histoire” en particulier – comme il apparaîtra plus loin.

⁸ Weil, E. (2002). *Hegel et l’Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin.

⁹ Citons notamment Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F.

¹⁰ Dale, E. M. (2017). *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge University Press.

¹¹ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l’histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.91.

¹² Pour reprendre la phrase d’un commentateur, l’œuvre difficile de Hegel nécessiterait pour la comprendre des exégèses encore plus difficiles (Mayol, P., « Jacques d’Hondt, *Hegel* ». Dans *Agora débats/jeunesses*, 17, 1999, p. 142-143), d’où il s’ensuit qu’à « l’aventure spirituelle » qui consiste à entrer dans la pensée hégélienne, « il y a beaucoup d’appelés mais peu d’élus » (Léonard, A. « Comment lire Hegel ? Considérations spéculatives et pratiques ». Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 70, n°8, 1972. p. 573-586). Si E. Weil semble défendre le philosophe en rappelant que, d’une manière générale, « la précision et la clarté en matière de philosophie ont l’inconvénient de nuire à l’élégance du style et à la facilité de la lecture » (Weil, E. (2002). *Hegel et l’Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.17), J.-F. Kervégan, quant à lui, sans aller jusqu’à attribuer à Hegel un « idiolecte », souligne cependant combien « son usage de l’allemand est souvent singulier : syntaxe maltraitée, lexique ramassé parfois à l’extrême, équivocité sémantique et pragmatique sciemment cultivée » (Hegel, G. W. F. & Kervégan, J.-F. (trad.) (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : P.U.F. (désormais noté *PPD*) p.81). L’hermétisme du discours de Hegel est si reconnu et problématique pour l’interprète, que Th. W. Adorno lui a même consacré une étude dédiée, significativement intitulée « *Skoteinos* ou comment lire » – « *skoteinos* » étant un terme grec qui, notamment dans la Bible, désigne les « ténèbres » –, dans laquelle il affirme que l’obscurité « abyssale » de son texte fait que « Hegel est sans doute le seul, parmi les grands philosophes, dont par moments on ne sait pas au juste, dont on ne peut décider de quoi il parle, le seul chez qui la possibilité d’une telle décision n’est pas assurée » (Adorno, Th. W « *Skoteinos* ou comment lire ». Dans *Trois études sur Hegel*. Paris : Payot. p.89). Cela ne semble cependant être qu’une caractéristique du discours hégélien écrit, Goethe ayant au contraire loué les qualités de Hegel lorsqu’il s’agissait d’exposer oralement sa pensée (Voir Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard. p.24-25).

¹³ Carsin, E. (2008). *Hegel*. Paris : Ellipses. p.20-28.

L'indétermination qui grève la représentation courante d'un Hegel penseur par excellence de la "fin de l'Histoire", procède encore de l'étonnante rareté des apparitions de ce thème dans l'œuvre du philosophe. Les lignes hégéliennes dont on peut considérer qu'elles évoquent la "fin de l'Histoire" sont très peu nombreuses, et quant à la locution elle-même, B. Timmermans note que « l'expression "fin de l'histoire", qu'on a si souvent reprochée à Hegel, ne se trouve nulle part dans son œuvre »¹⁴ – exceptée, éventuellement, une occurrence, et encore n'est-elle qu'approximative et d'authenticité douteuse. La "fin de l'Histoire" se révèle donc une idée « dont Hegel ne parle guère », résume J.-F. Kervégan¹⁵. En outre, cette conjoncture philologique particulière se complique encore de l'ambivalence des passages où Hegel aborde plus ou moins ouvertement le sujet de la "fin de l'Histoire". L. Strauss note ainsi que « sur cette question de la fin de l'histoire, les textes de Hegel sont d'une remarquable ambigüité »¹⁶, et les réponses que le philosophe y apporte, juge J. D'Hondt, « ne semblent pas éviter toute équivoque, et elles ont fait naître bien des controverses »¹⁷, principalement entretenues par les interprètes du philosophe, lesquels jouèrent alors un rôle essentiel dans le rapprochement courant entre Hegel et l'idée de "fin de l'Histoire". Si Hegel lui-même « s'attarde peu sur le thème de la fin de l'histoire »¹⁸ en effet, dès lors le jugement selon lequel le philosophe aurait formulé une conception de cette idée procède-t-il bien moins de l'œuvre elle-même de Hegel, que de celles de ses exégètes ; de fait, « ce sont surtout les commentateurs de Hegel qui ont soulevé cette question, qui n'est », rappelle C. Bouton, « presque jamais abordée de front par notre philosophe »¹⁹. Ainsi la recherche récente incline-t-elle finalement à considérer la réception historique de l'hégélianisme comme la principale source d'où naquit le lieu commun associant Hegel à une idée qu'en vérité, il n'a peut-être même jamais songé à théoriser ; « ce ne serait pas le seul cas », écrit B. Bourgeois, « où les lecteurs de Hegel auraient projeté dans leur objet un problème qui n'en était pas un pour lui »²⁰.

Enfin, outre ces causes en quelque sorte *exogènes*, jouent encore, dans l'incertitude qui règne autour du thème de la "fin de l'Histoire" chez Hegel, d'authentiques causes *endogènes*, c'est-à-dire afférentes aux principes fondamentaux eux-mêmes qui sont ceux de la philosophie de "l'Histoire" de Hegel, comme les pages qui suivent s'efforceront de le démontrer.

¹⁴ Timmermans, B. (2000). *Hegel*. Paris : les Belles Lettres. p.155.

¹⁵ PPD, p.443, n.1.

¹⁶ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.841.

¹⁷ D'Hondt, J. (1993). *Hegel et l'hégélianisme*. Paris : P.U.F. p.121.

¹⁸ Bourgeois, B. (2001) *Hegel. Les actes de l'esprit*. Paris : Vrin. p.148.

¹⁹ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.93.

²⁰ Bourgeois, B. (2001) *Hegel. Les actes de l'esprit*. Paris : Vrin. p.148.

*

La question de la “fin de l’Histoire” dans la pensée hégélienne se révèle, pour toutes ces raisons, particulièrement épineuse. Dans ce contexte, le présent chapitre se proposera, non de formuler une énième lecture sur ce sujet, mais plutôt d’exposer les *conditions*, philologiques et philosophiques, qui ont présidé à l’émergence *de l’interprétation* selon laquelle Hegel aurait élaboré une conception de la “fin de l’Histoire”. Or, la présente histoire de la “fin de l’Histoire” entendant satisfaire une humble vocation historique, dès lors ne saurait-elle faire l’impasse sur la façon dont s’est *historiquement* constituée la thèse exégétique de la présence d’une “fin de l’Histoire” chez Hegel. Cette interprétation a en effet émané de *deux* foyers philologiques distincts, soutenue qu’elle fut à partir de lectures de la *Phénoménologie de l’esprit* d’une part, et de commentaires des *Leçons sur la philosophie de l’histoire* d’autre part²¹, complétés par certaines assertions des *Principes de la philosophie du droit* et de l’*Encyclopédie des sciences philosophiques*. C’est pourquoi, en ce qui concerne Hegel, une histoire conséquente de la “fin de l’Histoire” appelle un examen de ce qui, dans l’ouvrage de 1806 d’un côté, et dans les cours berlinois de l’autre, a pu donner prise à des exégèses défendant la présence de cette idée dans la pensée du maître. A la suite de quoi, l’enquête se placera sur le terrain même de cette thèse afin, d’abord, d’exposer le contenu juridico-politique qui serait celui de cette éventuelle “fin de l’Histoire” hégélienne, pour statuer ensuite, selon le fil conducteur assigné à ce travail, sur la configuration, *prospective* ou *rétrospective*, sur laquelle cette idée se déclinerait dans l’œuvre de Hegel.

LA “FIN DE L’HISTOIRE” DANS LA *PHENOMENOLOGIE DE L’ESPRIT*

« On ne résume pas la *Phénoménologie* », écrivait J.-P. Lefebvre à propos d’une œuvre qui « ne se prête à aucun résumé efficace, à aucun tableau »²². Rendre compte de ce qu’une “fin de l’Histoire” ait pu être décelée dans l’ouvrage de 1806 cependant, oblige à une brève exposition de son projet d’ensemble, qui le constitue comme un *opus pédagogique*.

*

Le programme directeur de la *Phénoménologie* consistant en une pédagogie de la pensée,

²¹ Bouton, C. « Hegel penseur de la fin de l’histoire ? », dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p. 91.

²² Voir la « présentation » de J.-P. Lefebvre à sa traduction de l’ouvrage : Hegel, G.W.F. & Lefebvre, J.-P. (trad). (2012). *Phénoménologie de l’esprit*. Paris : Flammarion. Une opinion semblable est formulée dans Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil. p.99.

l'œuvre ambitionne d'octroyer à son lecteur les moyens d'une appréhension du vrai ou, en termes hégéliens, de « l'absolu » – signifiants interchangeable, dans la mesure où l'on peut indifféremment considérer « que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu »²³. Dès lors, le propre du geste hégélien sera de considérer que le sujet connaissant se trouve *toujours déjà* aux prises avec le vrai, quoique de façon originairement inadéquate. Comme l'explique B. Bourgeois, « le savoir a toujours pour contenu l'absolu, mais qui se manifeste d'abord selon les moments, en tant que tels, relatifs »²⁴. Cette relativité est le symptôme d'une *contradiction* qui, immanente à chacun de ces regards sur l'absolu, les grève d'une insuffisance cardinale, tout en constituant le germe de leur propre dépassement vers une figure plus haute de l'intellection du vrai – de sorte que la conscience connaît, dans son élan vers la saisie de l'absolu, une progression dialectiquement ordonnée des étapes du savoir. Comme le philosophe l'écrit encore lui-même, « dans la “Phénoménologie de l'esprit”, chaque moment est la différence du savoir et de la vérité et est le *mouvement* au cours duquel cette différence se supprime »²⁵. Or, la conscience d'objet est toujours simultanément conscience de soi, « les deux sont indissociables : que je sais [quelque chose] de moi et [que je sais quelque chose] d'un objet », « que je sais que je ne suis pas seulement ceci ou cela mais que je suis ce dont je sais [quelque chose] ; c'est-à-dire que je sais que ce que je suis est également, pour moi, un objet », comme formuleront les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*²⁶. C'est pourquoi l'avancement dialectique de la conscience au travers des figures successives du savoir, approfondit la connaissance qu'elle a de l'objet aussi bien que la connaissance qu'elle a d'elle-même, ce jusqu'à une abolition terminale de la « dualité conscientielle »²⁷ entre sujet et objet. Ainsi la *Phénoménologie de l'esprit* entend-elle conter une authentique « odyssée de la conscience »²⁸, exposant la progression dialectique des figures du savoir, depuis la simple certitude sensible jusqu'à ce fameux « savoir absolu », dont il apparaîtra qu'il est au cœur de la question d'une “fin de l'Histoire” dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Au cours du cheminement de la conscience vers le savoir absolu en effet, émerge l'*esprit* proprement dit – la conscience *stricto sensu* n'étant elle-même, après l'âme, que « le deuxième moment de l'esprit »²⁹, lequel s'actualise pleinement dans le cours même du processus transcendantal d'appréhension du vrai. Cette épiphanie de *l'esprit subjectif* entraîne celle,

²³ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.I, Paris: Aubier. p.67.

²⁴ Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses Edition. p.5.

²⁵ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.310.

²⁶ Hegel, G.W.F. & Bienenstock, M. (dir.) (2009). *La philosophie de l'histoire*. Paris : Librairie générale française, p.131.

²⁷ Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses. p.18.

²⁸ Marquet, J.-F., & Caron, M. (2009). *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Ellipses Marketing. p.129.

²⁹ Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses. p.18.

concomitante, de *l'esprit objectif*: « sûr de sa liberté », l'esprit subjectif, explique B. Bourgeois, « impose à la nature purement objective le reflet objectif de sa subjectivité, la seconde nature qu'est le monde du "droit" au sens large du terme, celui de la réalisation de la liberté dans les institutions juridiques, sociales et politiques »³⁰, toutes formations qui composent l'esprit objectif – autrement dit, la genèse transcendantale de l'esprit est proprement la source de *l'historicité* humaine. Cependant, comme l'explique J.-P. Lefebvre dans sa présentation de l'ouvrage, dans la *Phénoménologie*, « à chacune des figures de la conscience [...] correspond en général [...] un moment donné de l'histoire de la philosophie ou un type de philosophie représenté à diverses époques »³¹. L'odyssée de l'esprit trouve ses péripéties dans le devenir historique de la philosophie, lui-même enchevêtrée à l'histoire universelle ; c'est pourquoi « l'histoire de la philosophie », écrit K. Löwith « n'est pas, pour Hegel, un évènement en marge du monde ou au-dessus de lui, mais elle est "le centre de l'histoire universelle" »³². De telle sorte que, tout comme le mouvement du savoir se trouve dialectiquement ordonné dans le sens d'une appréhension toujours plus substantielle de l'absolu, de même l'histoire de la philosophie ressortit-elle également à une semblable progression dialectique. A l'encontre de « l'opinion » qui, « dans la diversité » des doctrines, « voit seulement la contradiction », l'hégélianisme entend ainsi reconnaître un *sens* à la dispersion rhapsodique des écoles de pensée : la philosophie hégélienne se représente « la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité », selon les termes même de la *Phénoménologie*³³. L'histoire de la philosophie n'est donc pas à comprendre comme « un tableau où viennent se dérouler les erreurs de l'esprit »³⁴ mais, au contraire, comme le lieu d'un approfondissement graduel du savoir. Comme le formule bien *l'Encyclopédie*,

La philosophie la dernière dans le temps est le résultat de toute les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes de toutes ; c'est pourquoi elle est, si toutefois elle est de la philosophie, la plus développée, la plus riche et la plus concrète³⁵.

Dès lors, l'intuition déterminante pour la compréhension du projet pédagogique de la *Phénoménologie* en général, et pour celle du rapport entre cette intention didactique et la "fin de l'Histoire" en particulier, réside dans ce « thème majeur » de l'œuvre³⁶ selon lequel *l'histoire de l'esprit universel est immanente à l'esprit individuel*. Cette proposition signifie que l'esprit de

³⁰ Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses. p.31.

³¹ Hegel, G.W.F. & Lefebvre, J.-P. (trad). (2012). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Flammarion.

³² Löwith, K. & Laureillard, R. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard, p.49.

³³ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.17.

³⁴ Cité dans Hegel, G.W.F., Guterman, G. & Lefebvre, H. (trad.). (1995). *Morceaux choisis*. Paris : Gallimard. p.187.

³⁵ Hegel, G.W.F. & Bourgeois, B. (trad.) (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin. §13.

³⁶ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.190.

l'individu constitue un *compendium* des stades par lesquels l'esprit philosophant a passé au cours de sa progression historique vers le vrai et, conséquemment, que l'avancement de l'esprit singulier vers le savoir s'effectue selon un ordonnancement analogue à celui qu'a connu l'histoire de la philosophie. La *Phénoménologie de l'esprit* montre ainsi, explique P.-J. Labarrière « le *parallélisme et même l'identité de déploiement* de la conscience singulière d'une part et de l'histoire totale de l'esprit ou de la culture d'autre part »³⁷. C'est dire avec J.-R. Seba que, « comme les figures de l'esprit se déploient dans le temps de l'histoire, de même les figures de la conscience à travers lesquelles l'esprit du monde s'élève à la conscience de soi reproduisent pour leur propre compte la succession déjà accomplie des figures de l'esprit [...] »³⁸. Or, la procession des figures du savoir dans l'esprit individuel procédant d'un mouvement dialectique, dès lors s'ensuit-il que l'ordre historique est en définitive identique à l'ordre logique ; comme l'écrit Hegel, « la succession des systèmes philosophiques dans *l'histoire* est *la même* que la *succession* des déterminations conceptuelles de l'idée dans sa dérivation logique »³⁹. Cette idée d'une homologie entre le développement individuel et le développement universel connaîtra une immense fortune au XIX^e siècle ; on en trouve témoignage aussi bien dans la littérature – « il me semble que l'esprit humain emprunte dans chaque individu le chemin même qu'il suit pour se développer pendant des générations entières », écrivait Tolstoï⁴⁰ –, que les sciences naturelles – la théorie de la recapitulation d'E. Haeckel, selon laquelle « l'ontogénèse résume la phylogénèse », n'étant qu'une application pseudo-biologiste de ce motif cardinal de la *Phénoménologie*.

Cependant, si l'esprit individuel condense bien déjà en soi, c'est-à-dire pour le philosophe, tout le fruit de l'effort millénaire enduré par l'esprit universel dans sa quête de la vérité, il apparaît cependant que ce travail a d'abord été accompli *à l'insu* de l'individu – « derrière son dos », écrira Hegel –, de sorte que le savoir qui en résulte se retrouve certes sédimenté dans la conscience individuelle, mais « sans qu'elle sache comment il lui vient » – elle « a ce chemin derrière elle, et l'a oublié »⁴¹. Dans de telles conditions, tout le projet pédagogique de la *Phénoménologie* consistera alors à octroyer à l'esprit singulier les moyens de son *anamnèse*. Il ne s'agira pas de fournir au lecteur un exposé immédiat, « comme un coup de pistolet », du savoir séculairement engrangé par l'esprit universel. Car « le Vrai est le Tout »⁴², selon la formule fameuse; la vérité ne se tient pas dans le seul « *but* » ou le simple

³⁷ Labarrière, P.-J. (2014). *Hegel Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Ellipses Marketing. p.10. Nous soulignons.

³⁸ Seba, J.-R. (1980). « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel ». Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.

³⁹ Cité dans Renault, E. (2015). *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*. Paris : Vrin. p.81, n.3.

⁴⁰ Tolstoï, L. & Luneau, S. (trad.) (éd. 2018) *Enfance. Adolescence. Jeunesse*. Paris : Gallimard, p.268.

⁴¹ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.I, p.77.

⁴² Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.51.

« *résultat* » du savoir, mais réside encore dans l'« *exécution* », dans le processus lui-même par lequel l'esprit accède au savoir, lequel doit donc être « pris avec son devenir », sans quoi il n'est que « l'universel sans vie », « le cadavre qui a laissé l'élan derrière lui »⁴³. A l'encontre de « l'impatience » qui, comme l'écrit Hegel, « prétend à l'impossible, c'est-à-dire l'obtention du but sans les moyens »⁴⁴, la *Phénoménologie de l'esprit* enjoint son lecteur à saisir toute l'importance de la « remémoration intériorisante » (*Erinnerung*) des figures successives du savoir historiquement épuisées par l'esprit universel. C'est uniquement en *rejouant pour soi* les degrés successifs par lesquelles l'esprit universel a passé, que l'esprit singulier peut atteindre à une récollection du savoir qui se résume en lui et, conséquemment, à une véritable transparence à lui-même :

Puisque la perfection de l'esprit consiste à *savoir* intégralement ce qu'*il est*, sa substance, ce savoir est alors sa *concentration en soi-même* dans laquelle l'esprit abandonne son être-là et en confie la figure au souvenir. Dans sa concentration l'esprit est enfoncé dans la nuit de la conscience de soi, mais son être-là disparu est conservé en elle, [...] En elle et au sein de son immédiateté l'esprit doit recommencer depuis le début aussi naïvement, extraire de cette figure sa propre grandeur comme si tout ce qui précède était perdu pour lui, et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits précédents ; mais la *récollection du souvenir* [*Er-Innerung*] les a conservés [...].⁴⁵

Si la *Phénoménologie* est donc bien mue par un programme pédagogique, c'est en ce sens qu'elle invite son lecteur à cultiver et enrichir sa compréhension de soi en ré-arpentant pour lui-même toute la longueur du chemin par lequel a passé le cortège de la culture (*Bildung*) universelle, laquelle se trouve secrètement condensée dans son esprit singulier :

L'être singulier doit aussi parcourir les degrés de culture de l'esprit universel selon le contenu, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme les degrés d'une voie déjà tracée et aplanié ; ainsi voyons-nous dans le champ des connaissances, que ce qui, à des époques antérieures, absorbait l'esprit des adultes, est rabaissé maintenant à des connaissances à des exercices et même à des jeux de l'enfance, et dans la progression pédagogique nous reconnaissons comme esquissée en projection l'histoire de la culture universelle.⁴⁶

La *Phénoménologie* se propose donc finalement « la tâche de conduire l'individu de son point de vue inculte au savoir », tâche pour laquelle « l'individu universel, l'esprit conscient de soi, devait être considéré dans son processus de culture »⁴⁷. Certes, c'est là une gageure, « il faut

⁴³ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.19.

⁴⁴ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.I, p.27.

⁴⁵ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.312. Souligné dans le texte.

⁴⁶ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.I, p.26.

⁴⁷ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.69.

supporter la longueur du chemin », c'est une remémoration longue, douloureuse et laborieuse que promet Hegel. Mais cet effort est nécessaire, « puisque l'esprit du monde ne pouvait atteindre avec moins de labeur sa conscience de soi-même, ainsi selon la chose même, l'individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte ». La rigueur de l'entreprise se révèle toutefois quelque peu atténuée du fait que la procession historique des figures du savoir a déjà eu lieu ; « la peine est en même temps moindre », suggère le philosophe « puisqu'*en soi* tout cela est déjà accompli »⁴⁸, par et dans l'histoire de la philosophie, et plus largement par et dans « le prodigieux travail de l'histoire du monde »⁴⁹.

Ainsi la *Phénoménologie de l'esprit* doit-elle se comprendre, commente J. Hyppolite, comme une réponse au « problème de l'éducation de l'individu singulier qui doit nécessairement se former au savoir »⁵⁰ ; en ce sens, elle se présente comme une sorte de pendant philosophique au genre littéraire du « roman de formation », qu'avait consacré dès la fin du XVIII^e siècle le *Wilhelm Meister* de Goethe. Il s'agit pour Hegel d'enjoindre l'individu à gravir pour soi cette « échelle »⁵¹ qui mène de la conscience sensible au savoir absolu – quand bien même ce projet pédagogique, tempère B. Bourgeois, présuppose un lecteur déjà gagné à la cause de la philosophie⁵². Quoi qu'il en soit, en entendant ainsi exploiter, pour satisfaire le dessein didactique qui est le sien, l'idée d'une *homologie* entre le processus de culture universel et la formation de l'esprit singulier, la *Phénoménologie* est par là même amenée à déployer son propos le long de deux lignes parallèles : celle, logique, qui expose l'enchaînement nécessaire des figures du savoir dans l'ordre de l'esprit individuel ; et celle, historique, qui expose ce même processus à l'échelle de l'histoire de la philosophie et de l'histoire du monde. Comme le résume E. Renault, « la première tâche, qui relève du processus d'une *Bildung* individuelle, [est] jugée par Hegel indissociable d'un processus de *Bildung* collective, celui du travail de l'esprit sur lui-même dans l'histoire du monde. La structure de la *Phénoménologie* reproduit en son sein la distinction de ces deux processus, ainsi que la subordination du premier au second »⁵³.

C'est sur la conjonction de ces deux colonnes porteuses que repose l'édifice de cette authentique philosophie de « l'Histoire » recélée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Certes, E. Weil a bien noté que l'œuvre « n'est que *quasi historisante* », au sens où elle « ne donne ni noms ni dates »⁵⁴ – ce à quoi une réponse potentielle pourrait faire valoir qu'en tant que la

⁴⁸ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.I, p.27.

⁴⁹ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.73.

⁵⁰ Hippolyte, J. (1956) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne. p.43.

⁵¹ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.69.

⁵² « la *Phénoménologie de l'esprit* ne peut éduquer à la spéculation qu'une conscience philosophique déjà gagnée à la spéculation, qui n'est donc plus à éduquer » (Hegel, G.W.F. & Bourgeois, B. (trad.) (1978). *Textes pédagogiques*. Paris : Vrin. p.11.)

⁵³ Renault, E. (2015). *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*. Paris : Vrin. p.51.

⁵⁴ Weil, E. (2003). *Philosophie et réalité*. Paris : Beuchesne Editeur. t. I, p.148.

progression historico-mondiale de l'esprit du monde ressortit à une nécessité d'ordre dialectique, dès lors le détail des hommes illustres comme des années fatidiques s'avère, à cet égard, contingent, c'est-à-dire inessentiel. La dimension « *quasi historisante* » de la *Phénoménologie* n'exclut donc en rien que la combinaison des deux lignes ordonnatrices de l'ouvrage donne lieu à une pleine et entière philosophie de "l'Histoire". Comme l'explique J. Hyppolite, dans la *Phénoménologie*, « la suite de ces esprits qui se succèdent dans le temps est *l'histoire* ; sous l'aspect de leur organisation conceptuelle elle est la science du savoir phénoménal (*la Phénoménologie*). L'unité de ces deux aspects, que Hegel distingue donc de la *Phénoménologie* proprement dite, donne une philosophie de l'histoire⁵⁵ ».

Si l'opus de 1807 renferme donc bien une conception particulière de "l'Histoire", cependant plusieurs passages de l'œuvre semblent invalider, de façon plus ou moins radicale, l'hypothèse selon laquelle il abriterait également une représentation de la "fin de l'Histoire". Dans la "Préface" de l'ouvrage, Hegel juge en effet sa propre époque historique comme « un temps de naissance et de transition » ; « l'esprit a rompu », écrit-il, « avec ce qui était jusque-là le monde, celui de son être-là et de sa représentation ; il est sur le point d'engloutir tout cela dans le passé et il est dans le travail de sa conception ». Certes, une telle proposition, considérée pour elle-même, ne semble révoquer qu'une conception *rétrospective* de la "fin de l'Histoire" ; autrement dit, le fait que Hegel caractérise ouvertement son présent comme une période de transformation, ne semble proscrire que cette seule lecture selon laquelle le philosophe aurait considéré comme *déjà* essentiellement clos et achevé, au moment de son propre discours, le devenir dialectique des figures de l'esprit – et l'histoire de la philosophie et "l'Histoire" universelle avec lui. Toutefois, il semble encore que même une formulation *prospective* de la "fin de l'Histoire", soit proprement inenvisageable dans une *Phénoménologie de l'esprit* qui souligne en outre qu'« en vérité l'esprit n'est jamais en repos, mais il est conçu dans un mouvement toujours progressif »⁵⁶. Dans de telles conditions, il convient de dégager les éléments sur lesquels la thèse exégétique d'une "fin de l'Histoire" dans la *Phénoménologie* entend néanmoins se fonder.

*

Ce sont en particulier certaines déclarations hégéliennes au sujet d'un aboutissement du devenir de l'esprit, qui ont retenu l'attention des commentateurs à ce sujet. Tout au long de la *Phénoménologie*, Hegel évoque ainsi l'éventualité d'un « achèvement » (*Vollendung*), qui

⁵⁵ Hyppolite, J. (1956) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne. p.583.

⁵⁶ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.33.

ne serait « pas encore » advenu, du procès historique de l'esprit : « aussi longtemps », écrit-il, « que l'esprit ne s'est pas achevé en soi, ne s'est pas achevé comme esprit du monde, il ne peut pas parvenir en qualité d'esprit conscient de soi à son achèvement »⁵⁷ – J.-P. Lefebvre traduisant par « achèvement » ce que J. Hyppolite restitue, de façon significative pour la présente enquête, par le terme de « perfection »⁵⁸. Or, cet aboutissement du processus par lequel l'esprit se saisit lui-même, est intimement lié au « savoir absolu » qui clôt la *Phénoménologie*. Dès le début de la section sur l'esprit en effet, Hegel annonce le scénario de développement du *Geist* en concluant que « le monde éthique, le monde déchiré comme l'en-deçà et l'au-delà, et la vision morale du monde sont donc les esprits dont nous verrons se développer le mouvement et le retour dans le Soi simple et étant pour-soi de l'esprit ; et, comme leur terme et leur résultat (*als deren Ziel und Resultat*), surgira la conscience de soi effective de l'esprit absolu »⁵⁹. Ce programme se trouve accompli dans le sein même de la *Phénoménologie*, si l'on en croit un des derniers paragraphes de l'ultime chapitre de l'ouvrage, qui déclare que « dans le savoir l'esprit a donc terminé le mouvement de son développement (*in dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen*) en figures en tant que celui-ci est affecté de la différence surmontée de la conscience »⁶⁰. La question, dès lors, est de savoir comment et en quoi ce *terminus* du procès de l'esprit, événement qui semble d'abord confiné au pur domaine numineux de la spéculation philosophique, a pu être compris par certains exégètes comme représentant une “fin de l'Histoire” d'ordre juridico-politique.

L'hermétisme du discours hégélien joue considérablement dans la diversité des réponses qui ont apportées à cette question. Non seulement la dimension « quasi-historisante » de la *Phénoménologie*, que notait E. Weil, enveloppait les traditionnels repères chronologiques et périodiques « en un clair-obscur souvent plus obscur que clair », mais en outre et surtout, c'est le « savoir absolu » lui-même, centre névralgique de toute interprétation de la “fin de l'Histoire” dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui constitue, de l'aveu même de J. Hyppolite, constitue une « expression plus ou moins énigmatique »⁶¹ : « aucun chapitre de la *Phénoménologie* », écrit encore le commentateur, « n'est plus obscur que celui qui termine l'œuvre et s'intitule “le savoir absolu” »⁶². L'âpreté du discours écrit de Hegel a par conséquent d'indéniables répercussions sur le thème de la “fin de l'Histoire”, qu'elle nimbe d'une sévère incertitude. En particulier, l'emprise de telles difficultés philologiques, loin de ne se cantonner

⁵⁷ Hegel, G.W.F. & Lefebvre, J.-P. (trad.) (2012). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Flammarion. p.646.

⁵⁸ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.306.

⁵⁹ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.13.

⁶⁰ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.309.

⁶¹ Hippolyte, J. (1956) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, p.10.

⁶² Hippolyte, J. (1956) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, p.553.

qu'aux seuls replis les plus intimes de la *Phénoménologie*, se manifeste au contraire au sein même du mot, si cardinal pour l'ouvrage, d'« absolu » (*Absolute*) – lequel se révèle le foyer de toute la controverse portant sur la question de la “fin de l'Histoire” dans la *Phénoménologie*. D'une certaine façon, cette dispute exégétique peut en effet se réduire à une alternative fondamentale portant sur le *sens* à conférer au qualificatif d'« absolu », alternative qui, corrélativement, détermine le *statut* assumé par le « savoir absolu » (*absolute Wissen*) dans l'économie générale de l'ouvrage : dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le « savoir absolu » a pu être compris, en fonction du sens accordé à l'adjectif « absolu », soit comme un *contenu*, soit comme une *forme*, de savoir.

Selon P.-J. Labarrière, dans son acception courante l'épithète « absolu » s'oppose « à relatif – ou encore à “contingent” », le signifié qu'il qualifie étant alors « censé être marqué du sceau de l'intangibilité – ou, pour le dire d'autre façon, la réalité que l'on dit “absolue” est censée exprimer, de forme *et de contenu* [nous soulignons], un point d'achèvement et d'excellence tel qu'il n'admet aucune expression meilleure ou plus adéquate ». Ainsi le « savoir absolu » dénote-t-il, dans cette acception de l'adjectif « absolu », l'accession de l'esprit à un *contenu intangible* de savoir de soi au terme de son procès historique – cette connaissance adéquate indépassable se reflétant, dès lors, dans l'avènement d'une certaine organisation juridico-politique indépassable. Finalement, comme le fait comprendre P.-J. Labarrière,

c'est en s'arrêtant à cette acception apparemment obvie [du terme « absolu »] que nombre d'interprètes, et parmi les plus grands, ont affirmé que Hegel, en rédigeant ces pages conclusives crut ériger un savoir quasiment eschatologique dans lequel serait atteint rien de moins que « la fin de l'histoire ». ⁶³

L'exégète cite notamment A. Kojève – auquel un chapitre ultérieur de la présente enquête est réservé. Une autre compréhension du qualificatif « absolu », cependant, est envisageable, qui a les plus grandes conséquences sur la question de la “fin de l'Histoire” dans la *Phénoménologie*.

Selon cette seconde lecture, le savoir absolu n'est pas « l'absolu du savoir », mais le savoir d'un savoir, le savoir de « l'esprit se sachant en figure d'esprit » – une *forme* donc, de savoir. Une telle interprétation prend alors au sérieux le *dessein pédagogique* qui anime la *Phénoménologie*. Comme il a été évoqué, Hegel y engage l'esprit singulier à reparcourir pour soi les étapes du développement de l'esprit universel, afin de séjourner dans ses moments et d'intérioriser la nécessité de cet immense labeur, dont il condense en lui toutes les phases successives, depuis les figures les plus rudimentaires du savoir jusqu'au « savoir absolu ». Or,

⁶³ Labarrière, P.-J. « L'esprit se sachant en figures d'esprit ou le savoir conceptualisant ». Dans Michalewski, C. (dir.) (2008). *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*. Paris : Ellipses Marketing. p.291-292.

dans la *Phénoménologie*, le qualificatif « absolu » peut être entendu en un autre sens que celui qui l'apparente à « terminal ». Le mot revêtant dans l'œuvre « presque toujours une acception logique »⁶⁴, dès lors le « savoir absolu » est-il encore audible, non plus comme un *contenu* intangible de savoir, mais comme le savoir, pour ainsi dire, d'une "méthode" – celle que représente la « remémoration intériorisante » (*Erinnerung*) pour le dépassement, par l'individu, de sa propre aliénation. L'histoire est d'abord, pour Hegel, le lieu de l'aliénation de l'esprit, qui se rend étranger à lui-même en s'objectivant dans cette prolifération d'œuvres mondaines qui forme la *Bildung* collective⁶⁵ ; de sorte qu'en définitive, c'est l'ensemble de l'histoire de l'esprit universel que l'esprit individuel regarde comme étranger à lui-même, alors même qu'à *son insu* il en est le condensé. Dans ces circonstances, la *Phénoménologie*, en promouvant l'exercice l'*Erinnerung*, s'institue comme « la médiation par le moyen de laquelle l'esprit qui s'est aliéné – sous la forme du libre événement contingent – aliène sa propre aliénation et se conquiert lui-même »⁶⁶. C'est précisément à cette désaliénation qu'entend présider l'*Erinnerung*. Dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*, explique Hegel dans la notice de présentation envoyée aux libraires, « la richesse des phénomènes de l'Esprit, qui au premier coup d'œil se propose comme chaos, est amené à un ordre scientifique qui les présente selon leur nécessité »⁶⁷. Cette présentation ordonnancée, *sensée*, du devenir de l'esprit, constitue ce que Hegel nomme *begriffene Geschichte*, « l'histoire conçue », c'est-à-dire conceptuellement comprise. C'est elle est l'objet en même temps que l'objectif propres de l'*Erinnerung* : la remémoration intériorisante du devenir de l'esprit universel permet à l'esprit singulier de concevoir cette *begriffene Geschichte* et de se ressouvenir par là-même que, loin de constituer un élément étranger, l'histoire de l'esprit universel en vérité se condense toute entière en lui. L'*Erinnerung* octroie ainsi à l'individu les moyens de sa désaliénation : il lui fait se réconcilier avec le procès historique de l'esprit du monde et accéder à cette « nuit du monde » qu'est la profondeur de sa propre intériorité. Si pour Hegel, comme il l'écrit lui-même, « l'autre côté du devenir de l'esprit, l'histoire, est le devenir qui s'actualise dans le savoir »⁶⁸, dès lors le « savoir absolu » consiste en quelque sorte en un savoir *réflexif*, un savoir qui se sait lui-même comme procédant du devenir de l'esprit universel. J. Hyppolite explique ainsi que « la substance de l'histoire, l'esprit du monde, doit se montrer à la conscience comme le mouvement qui va de la substance au sujet. *Ensuite*, la conscience de soi réfléchit ce mouvement

⁶⁴ Labarrière, P.-J. (2014). *Hegel. Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Ellipses. p.25.

⁶⁵ Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses. p.6-7.

⁶⁶ Hippolyte, J. (1956) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, p.583.

⁶⁷ Cité dans Labarrière, P.-J. (2014). *Hegel Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Ellipses. p.20.

⁶⁸ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.311. Souligné dans le texte.

en elle-même et en fait la science »⁶⁹. De sorte qu'en définitive, si le « savoir absolu » représente avant tout une *forme* de savoir, c'est en ce qu'il constitue ce que l'on pourrait nommer une *clef d'appropriation* de son propre devenir par l'esprit singulier. Dans le « savoir absolu », commente P.-J. Labarrière,

se trouvent structurellement articulées les deux dimensions de toute effectivité, l'«être-là libre apparaissant sous la forme de la contingence» et la «conservation» de ces esprits dans la saisie de leur «organisation comprise» – «les deux ensemble» donnant la clé d'une intelligence que Hegel rassemble dans une lexie complexe qui porte toute la signification de l'œuvre : «l'histoire conçue»⁷⁰.

Finalement, le « savoir absolu » peut se comprendre comme la « clef d'une histoire où la contingence peut être dé-chiffrée et élaborée en figures d'esprit »⁷¹. Promu par cette forme de savoir que représente le « savoir absolu », l'*Erinnerung* peut dès lors être mis en œuvre par l'individu, certes toujours *a posteriori* du devenir de l'esprit universel, mais néanmoins *à n'importe quel moment* de son développement, qu'il soit antérieur *ou postérieur* au discours hégélien. La *begriffene Geschichte* attenante au « savoir absolu » est en effet la « *forme générique* de la réconciliation *en advenir* entre l'universel de la raison et les particularités de l'entendement représentatif »⁷² : c'est dire combien le « savoir absolu » n'a aucune prétention à clore le devenir de l'esprit. Il s'institue simplement comme procédé à mettre *perpétuellement* en œuvre pour opérer le *dépassement* de l'aliénation induite par le développement *indéfini* de l'esprit en ses figures. C'est proprement cette dimension d'indéfini qui fait tout le « calvaire » du devenir de l'esprit, et qui entraîne la perpétuelle nécessité de l'*Erinnerung* et de l'assimilation de l'histoire comme « histoire conçue » par l'esprit individuel. C'est là ce qui ressort des sentences par lesquelles Hegel achève la *Phénoménologie* :

Le *but*, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la recollection des esprits comme ils sont en eux-mêmes et comme ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel. Leur conservation, sous l'aspect de leur être-là libre se manifestant dans la forme de la contingence, est l'histoire ; mais sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est la *science du savoir phénoménal* [c'est-à-dire la *Phénoménologie*]. Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la

⁶⁹ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.305-306. Souligné dans le texte.

⁷⁰ Tinland, O., Bourgeois, B., Labarrière, P.-J., Marquet, J.-F., & Michalewski, C., *op. cit.*, p.299.

⁷¹ Labarrière, P.-J. « Les structures logiques de l'oeuvre ». Dans Michalewski, C. (dir.) (2008). *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*. Paris : Ellipses. p.18.

⁷² Labarrière, P.-J. (2007). « Savoir absolu : sur deux vers de Schiller ». Dans *Revue internationale de philosophie*, 240, p. 215-230. Nous soulignons.

récollecion et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie.⁷³

Ainsi se fait jour une certaine *cyclicité* au sein de la *Phénoménologie*, au sens où l'ouvrage se constitue, en définitive, comme une propédeutique pédagogique à la *perpétuelle réparation d'un oubli*, à une *anamnèse indéfiniment recommencée* de l'esprit singulier, qui d'abord aveugle à ce que l'histoire de l'esprit universel se concentre en lui. C'est à partir de cette lecture du « savoir absolu » que peut se comprendre le sens de cette mystérieuse idée d'un dépassement, au sens de *l'Aufhebung*, du *temps* lui-même. La *Phénoménologie* expose en effet que, dans la mesure où « le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même (*nicht in sich vollendet ist*) », et que par conséquent, « l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps (*nicht die Zeit tilgt*) ». Le temps se présente ainsi comme une composante susceptible de se voir surmontée (*aufheben*) à l'issue de l'appréhension intégrale, par l'esprit, de ce qui le constitue en soi, appréhension au terme de laquelle « il supprime sa forme de temps » (*hebt er seine Zeitform auf*)⁷⁴. Ces considérations sibyllines doivent se comprendre à l'aune de la portée désaliénante de l'*Erinnerung*: « le temps », explique J.-R. Seba, « se manifeste comme le résultat de l'oubli du chemin parcouru par la conscience, ou encore comme le résultat de l'oubli du devenir de l'objet. Au contraire le devenir de l'objet, qui est aussi bien le devenir du savoir de la conscience, ne se laisse saisir que par le souvenir intériorisant (*Erinnerung*) »⁷⁵. Ce souvenir répare l'oubli et permet à l'esprit individuel de « se réconcilier avec la négativité du temps », comme l'exprime C. Bouton⁷⁶. H.-I. Marrou considérait ainsi que l'homme se soustrait au poids du passé historique moins par l'oubli que « par l'effort pour le retrouver, l'assumer en pleine conscience de manière à l'intégrer » ; d'où l'idée selon laquelle « l'histoire apparaît comme une pédagogie, le terrain d'exercice et l'instrument de notre liberté ». Partagées par L. Febvre⁷⁷, ces réflexions de deux grands historiens du XX^e siècle peuvent concourir à illustrer le sens de la fonction désaliénante de l'*Erinnerung* chez Hegel.

Une acception particulière du qualificatif « absolu » est donc concevable, qui mène à une compréhension du « savoir absolu » comme *forme* de savoir et, conséquemment, à une

⁷³ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.313.

⁷⁴ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. t.II, p.305.

⁷⁵ Seba, J.-R. (1980). « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel ». Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.

⁷⁶ Bouton, C. (2001). « Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle (essai de chronodécouverte) ». Dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85(1), 81-105.

⁷⁷ Cité dans Prost, A. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.300.

position exégétique spécifique en ce qui concerne l'hypothèse d'une idée de "fin de l'Histoire" dans la *Phénoménologie*. Comme le formule exemplairement P.-J. Labarrière, que l'on se permettra de citer longuement, le « savoir absolu », en tant que savoir de la portée désaliénante de l'*Erinnerung* et de la *begriffene Geschichte*,

met à mal toute tentative de surdétermination qui voudrait que le savoir de l'homme, au terme de ce procès, soit érigé dans une plénitude sans faille qui ne laisserait place ni au doute ni même à aucun devenir d'histoire. Hegel était fort loin de nourrir pareille illusion. [...] Le savoir absolu qualifie alors *l'attitude de liberté* qui laisse le monde être ce qu'il est, et, sans rien lui ajouter, épouse le mouvement de son advenir à lui-même. Non seulement il ne saurait être question de l'interpréter comme la figure de la fin de l'histoire, mais c'est lui qui, rompant avec l'illusion d'une simple succession temporelle, ouvre à l'intelligence d'une histoire désormais épousée dans un mouvement qui, en vérité, est sans origine ni terme : c'est l'histoire comprise (conçue) : « la discontinuité de l'évènement et de l'imprévisible qui ne cesse d'advenir (*Geschichte*, selon l'étymologie : « ce qui advient ») et de l'acte d'intelligence qui rassemble ces données dans l'unité d'un sens (*Begriff* au sens de compréhension d'ordre conceptuel).

Dès lors, si le « savoir absolu » ne dénote pas, selon cette acception de l'adjectif « absolu », un quelconque *contenu* de savoir qui relèverait « de l'ultime ou de l'indépassable, de ce qui ne connaîtrait ni croissance ni diminution, ni modification ni devenir »⁷⁸, en particulier cela signifie qu'il ne représente pas un contenu subjectif dont l'objectivation dans une organisation juridico-politique représenterait "fin de l'Histoire". Le « savoir absolu » ainsi compris, juge ainsi J.-R. Seba, est « non pas fin de l'histoire mais passage de la représentation au concept, le savoir absolu est [...] le souvenir-intériorisant qui convertit le temps phénoménologique de l'oubli en devenir du *se penser soi-même* »⁷⁹. Un tel passage représente certes, dans l'ordre de l'histoire de la philosophie, l'apparition de la Science achevée. A ce propos néanmoins, G. Gérard précise, prolongeant les remarques émises *supra* au sujet de l'importance de la terminologie dans l'interprétation de Hegel, qu'il s'agit de ne pas « se laisser prendre au piège des mots ». S'il est possible de concevoir que Hegel entrevoit un « site final et apocalyptique » de la philosophie, lequel est « par excellence celui où se tient la philosophie en tant que savoir absolu », il ne s'agit pas là d'un geste qui entendrait clore l'histoire de la philosophie : « la "fin de la philosophie" chez Hegel, ce n'est nullement la philosophie finalement libérée de l'histoire et restituée à son immuable vérité, c'est, tout à l'opposé, la philosophie enfin réconciliée avec sa foncière historicité qui est celle-là même de la vérité qui se dit et se réfléchit en elle »⁸⁰. Le

⁷⁸ Labarrière, P.-J. (2014). *Hegel Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Ellipses. p.24-25.

⁷⁹ Seba, J.-R. (1980). « Histoire et fin de l'histoire dans la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.

⁸⁰ Gérard, G. « Hegel et la fin de la philosophie ». Dans *Archives de Philosophie* 73(2), p. 249-266.

« savoir absolu » proclame la philosophie comme levier dont l'esprit singulier est appelé à user dans son labeur de Sisyphe pour s'affranchir d'un « calvaire » toujours renaissant. Hegel achevait la *Phénoménologie* sur ces deux vers adaptés de Schiller : « Du calice de ce royaume des esprits / Ecume jusqu'à lui sa propre infinité ». J.-F. Marquet confie que J. D'Hondt donnait une interprétation plaisamment imagée de cette conclusion poétique. Il déclarait que « ce calice du royaume des esprits était une coupe de champagne », car « lorsqu'on ouvre une bouteille de champagne [...] on ouvre aussi ce jaillissement multiple qui est une histoire résumée, récapitulée dans ses bulles »⁸¹ – en précisant toutefois que ce jaillissement est aussi indéfini que son intériorisation en « histoire conçue ».

*

La “fin de l'Histoire” apparaît finalement comme une idée dont la thèse de sa présence au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*, a pu être soutenue essentiellement à la faveur, d'une part, de l'opacité du texte hégélien et, d'autre part, d'une compréhension spécifique et faussement obvie de ce « savoir absolu » sur lequel s'achève l'ouvrage – ce qui révèle combien la “fin de l'Histoire” est, au mieux, une idée « largement implicite »⁸² dans la *Phénoménologie*. L'interprétation se meut là sur un terrain si hasardeux qu'en vérité, comme le conclut C. Bouton, « contrairement aux commentateurs qui ont cherché l'idée de fin de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il faut donc plutôt se reporter, pour élucider ce point, aux leçons de Berlin sur la philosophie de l'histoire »⁸³, dont les textes, « bien plus pertinents pour le sujet »⁸⁴, sont à interpréter de concert avec les derniers paragraphes des *Principes de la philosophie du droit*. Le « lien étroit »⁸⁵ qu'E. Weil a bien vu courir entre ces deux travaux, est tel qu'en définitive l'on peut considérer, avec J.-F. Kervégan, que les paragraphes finaux des *Grundlinien* « présentent de manière concise [...] la philosophie de l'histoire »⁸⁶.

LA “FIN DE L’HISTOIRE” DANS LES LEÇONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L’HISTOIRE

⁸¹ Marquet, J.-F., & Caron, M. (2009). *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Ellipses Marketing. p.443.

⁸² Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.95.

⁸³ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.92.

⁸⁴ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.97, n.3.

⁸⁵ Weil, E. (2003). *Philosophie et réalité*. Paris : Beauchesne Editeur. t.I, p.147.

⁸⁶ PPD, p.438, n.2.

De 1822 à sa mort en 1831, Hegel donne à l'université de Berlin, où il succéda à Fichte, une série de cours, professés tous les deux ans, sur la « *Philosophie der Weltgeschichte* ». Ces leçons n'ont jamais été publiées du vivant du maître, et il ne nous reste de Hegel lui-même que les manuscrits de certaines « Introductions » à ses cours – celle du cours de 1822-1823, à l'état très fragmentaire, et celle de l'année universitaire 1830-1831, bien plus complète. Exceptés leurs propos introductifs, les *Leçons* ne nous sont donc connues que de seconde main, au travers d'un nombre considérable de notes d'auditeurs, particulièrement bien conservées. Or, si l'on excepte les pratiques éditoriales récentes qui, notamment en Allemagne, proposent des transcriptions séparées de chacun de ces cours d'auditeurs, la règle fut, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, d'éditer les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* sous la forme de *compilations* de manuscrits de Hegel et de prises de notes d'étudiants⁸⁷. Cette situation philologique particulière pourrait sembler fort inconfortable pour l'examen de la question de la “fin de l'Histoire” dans les *Leçons*, puisqu'effectivement, si les allusions à une “fin de l'Histoire” sont certes moins fantomatiques dans les *Vorlesungen* que dans la *Phänomenologie*, il n'en reste pas moins, non seulement que « les quelques références vraiment explicites de Hegel à ce sujet sont rares », mais encore que celles-ci « se situent le plus souvent [...] dans des cours d'étudiants qui ne sont pas de la main du maître », et dont rien ne convainc *a priori* qu'ils constituent des sténographies fidèle du discours hégélien. Cependant, comme il a été noté en introduction, la vocation des paragraphes qui suivent ne consistera pas à critiquer la fidélité de ces notes dans l'espoir chimérique de restituer les *ipsissima verba* du philosophe, et de considérer la question de la “fin de l'Histoire” chez Hegel à partir d'eux. Tout comme le judaïsme et le christianisme ne se sont pas constitués à partir des paroles des prophètes, mais à partir des écrits vétéro- et néotestamentaires, de même l'interprétation attribuant aux *Leçons* la représentation d'une “fin de l'Histoire” n'a pas émané du discours oral du philosophe, mais des éditions publiées des *Vorlesungen*. C'est pourquoi il s'agira de relever les éléments qui, dans les *Leçons* telles qu'elles ont *historiquement été éditées*, ont fourni aux exégètes les fondements d'une interprétation érigeant Hegel en chantre d'une “fin de l'Histoire”, de sorte que la présente histoire de l'idée de “fin de l'Histoire” peut légitimement se désintéresser de la

⁸⁷ Ce fut le parti pris en 1837 par E. Gans, étudiant et ami de Hegel, dans son édition des *Leçons*, laquelle servira de base à l'édition, certes un peu plus fournie mais respectant les mêmes méthodes éditoriales, que publiera des *Leçons* K. Hegel, le fils du philosophe. D'autres éditions des *Leçons* parurent encore au XX^e siècle, notamment celle de G. Lasson à la fin des années 1910, et surtout celle J. Hoffmeister, en 1955. En France, la traduction de K. Papaioannou de l'Introduction aux *Leçons*, parue sous le titre *La Raison dans l'histoire* en 1965, eut un grand succès ; mais nous savons aujourd'hui qu'en dépit de ses réelles qualités de traduction, son texte est à prendre avec précaution, car elle se base en réalité sur le texte préparé par Hoffmeister, et s'avère donc déjà travaillée par le principe de la compilation.

question du degré d'authenticité des transcriptions des *Leçons*⁸⁸.

*

Hegel, au cours de ses *Vorlesungen*, entend proposer à ses étudiants une « histoire mondiale » (*Weltgeschichte*) d'un type particulier – une « histoire mondiale philosophique ». Si le maître n'entend pas définir ce qu'il convient de comprendre par « histoire mondiale » – car « la représentation générale que l'on s'en fait suffit, et nous sommes à peu près d'accord sur cette représentation »⁸⁹ –, « l'histoire mondiale philosophique », en revanche, fait quant à elle l'objet d'une double caractérisation. Hegel la circonscrit d'abord de façon négative, la distinguant de « l'histoire originaire », de « l'histoire réfléchie », et de l'histoire moralisante⁹⁰, pour définir ensuite plus positivement « l'histoire mondiale philosophique » étant « l'histoire mondiale [considérée] avec des pensées universelles, c'est-à-dire des pensées telles qu'elles s'étendent au tout – non pas des réflexions sur des situations singulières, sur des circonstances, des aspects singuliers »⁹¹. Dès lors, le projet d'une « histoire mondiale philosophique » consistera, non à négliger la profusion de connaissances engendrée par la recherche historique à propos d'événements singuliers, mais à les enregistrer afin de porter sur elles un regard philosophique *d'ensemble*.

Hegel, à l'instar de Kant, est conscient des objections et des réticences qu'une telle entreprise peut susciter. S'il souligne bien que « nous devons procéder historiquement (*historisch*), empiriquement »⁹², cependant il comprend combien son « histoire mondiale philosophique » s'expose au reproche critique d'assujettir les données historiques aux déterminations d'une Idée philosophique qui leur serait surimposée et, ce faisant, de violenter et de corrompre le récit des faits en menaçant de le déchoir au rang de simple « roman » –

⁸⁸ Cette partie se basera sur l'édition des *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* de Hegel due à M. Bienenstock (Hegel, G.W.F. & Bienenstock, M. (dir.) (2009). *La philosophie de l'histoire*. Paris : Librairie générale française, désormais notée *PhH*), et qui comprend la traduction des deux Introductions manuscrites ainsi que celle du cours de 1822-1823, le plus complet que nous ayons.

⁸⁹ *PhH*, p.52.

⁹⁰ « L'histoire originaire » comprend l'ensemble des récits dus à « des historiens qui décrivent d'abord et avant tout seulement les actes, les événements et les situations qu'ils ont *eus* [face à] eux », à l'exemple de Hérodote et de Thucydide. « L'histoire réfléchie » quant à elle, désigne les textes dont l'auteur « va au-delà [...] de ce qui lui était présent non pas seulement dans le temps, mais dans l'esprit, dans cette vitalité qu'a l'esprit ». L'histoire moralisante, enfin, cherche à tirer du passé des maximes édifiantes – « la pire des façons [d'écrire l'histoire] », juge le philosophe.

⁹¹ *PhH*, p.124.

⁹² *PhH*, p.55. De fait, Hegel mettra un point d'honneur à se tenir continuellement informé des découvertes les plus récentes de l'historiographie, l'école historique contemporaine étant alors en pleine efflorescence en Allemagne, grâce notamment aux travaux de B. G. Niebuhr ou de L. von Ranke, collègue de Hegel à Berlin.

Hegel usant d'ailleurs à ce propos du même mot que Kant⁹³. Contre ces critiques, le maître, qui estime tacitement qu'il n'est rien que ne puisse appréhender la pensée philosophique, fait valoir que, pour qui veut « connaître rationnellement l'histoire », c'est à dire la considérer philosophiquement, il ne convient pas de rechercher dans la matière elle-même du devenir historique les principes de son intelligibilité car, de ce point de vue, l'histoire « est vide ». De sorte que quiconque projette de saisir l'histoire humaine de façon philosophique doit « apporter la raison avec soi »⁹⁴. Finalement, professe Hegel, si l'est vrai que l'on « reproche d'abord à la philosophie d'aborder l'histoire avec des pensées et de la considérer selon des pensées », cependant « la seule pensée qu'elle apporte, c'est la simple pensée de la *raison*, que la raison domine le monde, et donc que dans l'histoire universelle elle aussi, il en est allé rationnellement »⁹⁵. Or, considérant, comme l'affirme la Préface de la *Phénoménologie*, que « la raison est l'opération téléologique »⁹⁶, dès lors il s'ensuit de ces lignes célèbres, que l'hégélianisme comprendra la *Weltgeschichte* comme un processus d'ordre essentiellement téléologique.

Hegel note alors que, d'Anaxagore à Leibniz, l'histoire de la philosophie a connu d'authentiques précédents à cette « noodicée », comme la qualifie F. Châtelet⁹⁷. Ceux-ci, néanmoins, péchèrent tous par excès d'indétermination ; du *noûs* présocratique à la *Théodicée* leibnizienne en passant par l'antique *fatum* et la chrétienne Providence, toutes ces réalisations théoriques apparaissent grevées de cette même insuffisance fondamentale consistant à laisser dans l'ombre toute détermination concrète des *fins* que poursuit l'instance régissant les affaires humaines. Ainsi, jusqu'alors, « la raison, dont il a été dit qu'elle gouverne le monde, est un mot aussi indéterminé que la Providence – on parle toujours de la raison, mais justement sans être en mesure de préciser ce qu'est alors sa détermination, son contenu »⁹⁸. Hegel, à l'encontre de Kant notamment, s'opposera toujours à l'idée selon laquelle les voies rationnelles de la *Weltgeschichte* constituent « quelque chose qui est inconnaissable et inconcevable », selon la formule des *Principes de la philosophie du droit*⁹⁹ ; et puisque la raison est l'opération

⁹³ Dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (Kant, I. *Œuvres philosophiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985. t.II, p.503), ainsi que dans la neuvième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (*Ibid.*, p.203).

⁹⁴ *PhH*, p.127.

⁹⁵ *PhH*, p.54. Si Hegel assume donc pleinement « cette conviction » selon laquelle il y a de la raison dans l'histoire, c'est que s'il s'agit bien là d'« une *présupposition*, eu égard à l'histoire comme telle, en général », cependant « en philosophie elle-même, ce n'est pas une présupposition ».

⁹⁶ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier. p.55.

⁹⁷ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil.

⁹⁸ *PhH*, p.61.

⁹⁹ *PPD*, p.432.

téléologique, dès lors cette question de « la détermination de la raison en elle-même », s'avère « la même [que celle de savoir] ce qu'est la fin ultime du monde ».

La réponse à cette question s'explique de ce que, loin de s'accomplir dans le milieu de la pure naturalité, en vérité « l'histoire mondiale [...] se passe sur le terrain *de l'esprit* »¹⁰⁰. Plus précisément, elle est l'émanation de « l'esprit du monde » (*Weltgeist*), c'est-à-dire de « l'esprit en général, qui [constitue] la substance de l'histoire », en même temps qu'il constitue le principe moteur de sa « marche nécessaire et rationnelle »¹⁰¹. Si le *Weltgeist* se situe donc au fondement de la conception hégélienne de "l'Histoire", dès lors il s'agit, pour dépasser la limite qui était celle, cardinale, des théories antérieures, d'en déterminer la composante essentielle. Abstraitement, comme l'avait fait valoir la *Phénoménologie*, l'esprit est *savoir de soi* – « ce qu'il y a de suprême dans l'esprit, sa vérité, consiste donc à se savoir soi-même, à s'accomplir jusqu'à la pensée de soi-même »¹⁰². Selon le contenu concret de cette connaissance réflexive cependant, l'esprit est essentiellement *liberté*; « la liberté de l'esprit », proclame Hegel, « constitue sa nature la plus propre », de sorte que l'histoire mondiale doit finalement être regardée, selon la formule fameuse, comme « le progrès dans la conscience de la liberté ». Si « la fin ultime du monde, c'est donc la conscience qu'a l'esprit de sa liberté », en outre "l'Histoire" doit encore se comprendre comme le processus au cours duquel cette prise de conscience progressive *s'objective* dans l'élaboration d'un monde culturel : la « tâche » consistant « incorporer ce principe [de la liberté] dans la réalité de-ce-monde-ci [...] exige un long et dur travail de formation culturelle », et c'est précisément « cette *application* du principe à la réalité effective, la pénétration, la formation approfondie de l'état du monde par ce même principe – c'est en cela que consiste le long cours [pris par] l'histoire elle-même »¹⁰³.

Le commencement de la *Weltgeschichte* est donc à situer là où se repèrent les premières manifestations de l'esprit – c'est-à-dire, de la liberté. Cependant cette notion de liberté s'avère elle-même, surtout « au temps présent », victime d'une indétermination latente. Si elle représente bien « ce qu'il y a de suprême » en fait d'interrogation philosophique, toutefois la question de ce en quoi consiste la liberté « s'accompagne d'un nombre infini de malentendus, de confusions, d'erreurs et de tous les excès possibles »¹⁰⁴. De telle façon que cette confusion autour de l'essence de la liberté rejaillit sur la question, déjà soulevée par Kant, du *passage* de l'homme du domaine de la pure naturalité, voué à la « monotonie »¹⁰⁵ d'une « ennuyeuse »¹⁰⁶

¹⁰⁰ *PhH*, p.61-62.

¹⁰¹ *PhH*, p.55.

¹⁰² *PhH*, p.124.

¹⁰³ *PhH*, p.62-65.

¹⁰⁴ *PhH*, p.65.

¹⁰⁵ *PhH*, p.88.

¹⁰⁶ *PhH*, p.140.

répétition cyclique du même, à celui de l'historicité proprement dite, où l'esprit actualise sa « capacité réelle de changement et, comme on l'a dit, de changement vers le mieux, vers le plus parfait – une impulsion (*Trieb*) de *perfectibilité* »¹⁰⁷. Il s'agit alors de déterminer le *secteur* dans lequel se distingue cette perfectibilité corrélative à une authentique historicité humaine. Cette question est tranchée par l'une des intuitions les plus fondamentales de l'hégélianisme, et qui rend la philosophie de "l'Histoire" de Hegel solidaire de sa philosophie politique – celle selon laquelle *la liberté vraie ne s'objective que dans et par l'Etat*. « Du point de vue du mode d'appréhension philosophique », proclame Hegel, « l'Etat est la réalisation effective de la liberté » ; « pour ce qui concerne la nature de l'Etat », répète-t-il, « on doit se le représenter de façon à ce qu'en lui la liberté s'objective, qu'en lui la liberté soit positivement réalisée »¹⁰⁸. De cette perspective aristotélicienne¹⁰⁹, il découle que la liberté se distingue de cette abstraction que représente le « libre-arbitre », et que « l'idée du droit », que l'Etat a à charge de sanctionner, « c'est la Liberté »¹¹⁰. Or, la *Weltgeschichte* étant le « progrès dans la conscience de la liberté », dès lors celle-ci s'objectivera en premier lieu dans certaines institutions juridico-politiques particulières, lesquelles formeront l'esprit objectif d'un peuple, reflet du degré de développement de sa représentation de la liberté. C'est pourquoi « l'objet, déterminé plus précisément, de l'histoire mondiale en général est l'Etat comme tel »¹¹¹ – autrement dit, « l'histoire commence seulement avec la loi et l'État »¹¹².

De cette prémisse fondamentale, il s'ensuit, d'abord que se trouvent exclus de "l'Histoire" l'ensemble des peuples qui, bien que détenant une existence historique indéniable, ne se sont cependant pas formés en un véritable Etat – « cette préhistoire », juge Hegel, « est en dehors de notre propos »¹¹³. En outre, le développement historique du *Weltgeist* présentant une « suite de degrés » qui proviennent « de la nature de la liberté devenant consciente de soi »¹¹⁴, cette succession s'éprouve, dans l'ordre logique, dans une progression singulier-particulier-universel, laquelle trouve son pendant, dans l'ordre historique, dans la consécution

¹⁰⁷ *PhH*, p.88.

¹⁰⁸ *PhH*, p.167.

¹⁰⁹ Hegel cite lui-même le Stagirite : « l'homme en dehors de l'Etat est une bête ou un dieu » (*Politique*, livre I, 1253 a).

¹¹⁰ *PhH*, p.284.

¹¹¹ *PhH*, p.166.

¹¹² Cette phrase est tirée des notes prises par D. F. Strauss au cours sur la philosophie du droit de Hegel. Voir *PPD*, p.465.

¹¹³ *PhH*, p.95. Voir encore la Remarque au §549 de l'*Encyclopédie* : « un peuple non formé en Etat (une *nation* en tant que telle) n'a proprement aucune histoire, ainsi que les peuples ont existé avant de se former en Etats, et que d'autres existent encore maintenant en tant que nations sauvages. » (Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin. p.563).

¹¹⁴ *PhH*, p.99.

de trois « règnes » (*Reichen*) culturellement et géographiquement situés¹¹⁵, et qui représentent chacun successivement le centre de gravité de “l’Histoire”. Celui-ci se déplace d’Est en Ouest, de l’Extrême-Orient à une Europe considérée comme la figure de proue de l’avancement historique de l’esprit du monde. La *Weltgeschichte* s’inaugure au moment où l’esprit, jusqu’alors « enfoncé dans la naturalité », conçoit que « un seul est libre » – moment qui correspond, dans l’ordre de l’objectivité, aux “despotismes orientaux” de la Chine, de l’Inde, de la Perse, de l’Égypte ancienne. Vient ensuite le moment gréco-romain de l’Idée de la liberté, pour lequel « quelques-uns sont libres » – en l’occurrence les citoyens ou l’aristocratie. A ce moment « imparfait et partiel » succédera celui du christianisme, dans sa variante « germanique » et protestante, qui reconnaît que « l’homme est libre en tant qu’homme »¹¹⁶, de sorte que la période qui court de la fin de l’Empire romain à l’époque moderne doit se comprendre comme l’application graduelle, sous l’impulsion conjuguée de la Réforme et de la Révolution française, du principe chrétien de l’universalité de la liberté humaine.

Sans qu’il soit essentiel pour la présente enquête d’explorer plus avant les modalités selon lesquelles le *Weltgeist*, par la médiation du *Volksgeist* et du “grand homme”, actualise sa progression historique, il convient en revanche d’observer que le « règne chrétien germanique » est le moment historico-mondial en lequel se concentrera tout l’enjeu de la question de la “fin de l’Histoire” dans les *Leçons sur la philosophie de l’Histoire*. C’est ce que permet de constater un inventaire des principales occurrences textuelles qui ont pu mener certains lecteurs de Hegel à suggérer la présence d’une “fin de l’Histoire” dans les *Leçons*.

*

Parmi ces occurrences l’on note, selon un premier ordre de considération, que l’édition de *La raison dans l’Histoire (Die Vernunft in der Geschichte)* qu’a proposée J. Hoffmeister en fusionnant manuscrits de Hegel et notes de cours de ses étudiants, présente cette assertion selon laquelle « l’histoire mondiale va de l’Est à l’Ouest, car l’Europe est par excellence la fin

¹¹⁵ J.-L. Vieillard-Baron juge que la *Weltgeschichte* hégélienne est une variation sur la « théorie des quatre empires », sous-entendant par là que Hegel doit beaucoup de son « histoire mondiale philosophique » au songe de Daniel dans l’Ancien Testament (Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin. p.42). Sans remettre en cause ce qui paraît un lien avéré (voir Weil, E. (2003). *Philosophie et réalité*. Paris : Beauchesne Editeur. t.I, p.158), il n’en reste pas moins que le terme « empire » est impropre à décrire certaines des réalités politiques évoquées par Hegel, notamment le moment grec. Il est donc plus pertinent de traduire le mot « Reich » par « règne », comme le fait J.-F. Kervégan dans sa traduction des *Principes de la philosophie du droit*. En outre, la tripartition de la *Weltgeschichte* n’a rien de rigide, Hegel ayant évolué à plusieurs reprises sur ce point, quantitativement aussi bien que qualitativement. On trouve ainsi dans la transcription du cours de 1822-1823 une tripartition surprenante entre le « principe extrême-oriental (mongol, chinois, indien) », « le monde musulman », et le « monde chrétien, ouest-européen » (*PhH*, p.141). Les *Principes de la philosophie du droit* établissent quant à eux une quadripartition très nette entre les règnes oriental, romain, grec et germanique.

¹¹⁶ *PhH*, p.63.

[*Ende*] de l'histoire mondiale, et l'Asie son commencement » (« *Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen ; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang* »¹¹⁷). S'il s'agit là probablement de l'allusion la plus explicite à une "fin de l'Histoire" qui se puisse découvrir dans le corps des *Vorlesungen*, Hoffmeister précise cependant que ce passage ne provient pas du manuscrit original de Hegel : il s'agit du texte d'un étudiant, inséré par l'éditeur dans son effort de synthèse des manuscrits hégéliens et des notes d'auditeurs. Il en va de même pour cette proposition selon laquelle « ce point de vue [du *Weltgeist* en son moment chrétien germanique] doit être pour nous dans l'histoire le dernier » (« *dieser Standpunkt muß für uns in der Geschichte das Letzte sein* »)¹¹⁸. Cette évocation d'une « dernière » (*letzte*) période n'est pas isolée dans l'œuvre hégélienne, puisque l'on lit encore que Hegel aurait regardé sa propre époque comme représentant celle du « dernier stade de l'histoire » (*der letzte Stadium der Geschichte* »). S'agissant de telles formules, toute la difficulté pour le commentateur consiste à tenter de dénouer l'équivocité du mot « dernier » (*letzte*) qui, en allemand comme en français, est susceptible de qualifier, soit ce qui a atteint un terme *de facto*, c'est-à-dire relatif à son devenir tel qu'il s'est accompli *jusqu'à présent*, soit ce qui a atteint un terme *de jure*, c'est-à-dire absolu, *ultime*, indépassable. Or, il est manifeste que de tels passages sont souvent tempérés de l'évocation d'un « pour nous » ou d'un « jusqu'à nous », à l'exemple des lignes au cours desquelles les Temps modernes sont, certes, caractérisés comme « la dernière, la nouvelle bannière, autour de laquelle les peuples se rassemblent, le drapeau de la liberté, de l'esprit véritable », mais pour que soit encore exprimé à ce propos que « le temps, *jusqu'à notre époque* [nous soulignons], n'a eu d'autre travail, d'autre tâche, que d'imprimer ce principe dans la réalité effective et de faire ainsi acquérir à ce principe la forme de la liberté, de l'universalité »¹¹⁹. De sorte que finalement, comme le remarque C. Bouton, « les textes hégéliens qui évoquent l'idée d'une fin – *Ende* – sont pour la plupart accompagnés de réserve »¹²⁰.

En second lieu, un nombre non négligeable de passages évoquant plus ou moins explicitement l'idée de "fin de l'Histoire", s'inscrivent dans le sillage de considérations portant sur la place de la religion chrétienne dans la progression de la *Weltgeschichte*. De façon générale, « l'histoire », pour Hegel, « a seulement pour rôle de faire [...] que le principe religieux habitant dans le cœur des hommes se manifeste aussi comme liberté civile »¹²¹. Ainsi le

¹¹⁷ *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. de J. Hoffmeister, Hambourg, F. Meiner, 1994, p.243.

¹¹⁸ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.98.

¹¹⁹ *PhH*, p.521.

¹²⁰ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.104.

¹²¹ Cité dans Maurer, R. K. (1967). « Hegel et la Fin de l'histoire ». *Archives de Philosophie*, 30(4), 483-518. p.507.

philosophe comprend-il la période moderne comme le « devenir temporel » (*weltlich werden*) – ou, selon un terme plus consacré, la « sécularisation »¹²² – des principes consubstantiels au christianisme, à travers l'édification d'institutions juridico-politiques déterminées. La sécularisation de son contenu spéculatif est le véritable horizon téléologique du christianisme : le « principe spirituel » qui anime le règne chrétien germanique « veut se savoir réalisé dans le monde »¹²³. Dès lors, tout l'enjeu de ces considérations, eu égard à la question de la “fin de l'Histoire” dans les *Leçons*, se concentre dans le statut prééminent que Hegel a toujours reconnu au christianisme et, corrélativement, dans la place singulière qui lui est accordée dans l'économie générale de “l'Histoire”. Nombre de déclarations font état de ce que, pour Hegel, le christianisme, en son avatar protestant, représente la religion *vraie* : avec la doctrine chrétienne, écrit F. Châtelet, « la religion s'achève »¹²⁴. C'est pourquoi, dans la perspective d'un « devenir temporel » de la religion, le « règne germanique », selon la transcription de « l'Introduction » au cours de 1822-1823, « n'est pas le règne précédent, c'est plutôt un règne chrétien qui, alors même qu'il est de-ce-monde, reconnaît la vérité ; un monde qui *veut donc être, en tant que règne temporel, adéquat à la vérité* [nous soulignons] »¹²⁵. Les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* jugent encore que « les périodes antérieures » à l'ouverture de l'Occident sur le monde au commencement des Temps modernes, « se caractérisaient par leur rapport au peuple qui suit et à celui qui précède, mais, à présent, avec la religion chrétienne, le principe du monde est achevé, le Jugement dernier a fait son entrée dans le monde »¹²⁶. C. Bouton note également ce passage proclamant que « le monde chrétien est le monde de l'achèvement (*Vollendung*) », en lequel « le principe s'est accompli, et, par suite, la fin des temps (*das Ende des Tage*) est advenue »¹²⁷ – propositions qui entrent en résonance avec cette formule, singulièrement ambiguë, selon laquelle « l'Europe est, pour une part, le centre et, pour une [autre part], le point final [*Endpunkt*] de l'histoire mondiale »¹²⁸. D'où, à partir de ces passages, cette lecture possible des *Vorlesungen* selon laquelle l'émergence du dogme chrétien comme représenterait un événement avant-coureur d'une “fin de l'Histoire” juridico-

¹²² L'équivalence entre « *weltlich werden* » et « sécularisation » est suggérée par M. Bienenstock dans sa « Présentation » des *Leçons* (*PhH*, p.21).

¹²³ Il ne s'agit cependant pas, pour Hegel, de penser ce *weltlich werden* en termes de *théocratie chrétienne*. Une telle perspective nierait qu'en vérité, dans le « prodigieux combat » qui oppose le spirituel et le temporel, « *les deux côtés se défont de leur unilatéralité* [nous soulignons], cette forme non vraie ». De sorte que, loin de promouvoir la victoire unilatérale de l'un des deux termes sur l'autre, Hegel pense au contraire que l'issue de cet affrontement doit plutôt mener à une « réconciliation de l'Eglise et de l'Etat » (*PhH*, p.204-205).

¹²⁴ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil.

¹²⁵ *PhH*, p.203.

¹²⁶ *PhH*, p.472.

¹²⁷ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.98.

¹²⁸ *PhH*, p.190.

politique, au sens où les institutions de l'Etat de la "fin de l'Histoire" doivent précisément se comprendre comme une sécularisation du principe selon lequel « l'homme est libre en tant qu'homme », promu, d'abord dans l'élément de la seule subjectivité, par un christianisme considéré comme religion vraie. Cette interprétation a encore pour elle les considérations hégéliennes au sujet des rapports entre le religieux et le politique. Hegel conteste l'idée selon laquelle l'Etat serait antérieure à la religion, de sorte qu'il existerait d'abord un Etat, dont il faudrait décider *ex post* de quel principe religieux il convient de l'emplir, « [comme] avec des écuelles et des seaux ». Les *Leçons* font valoir qu'en vérité, « l'Etat provient plutôt lui-même de la religion », de sorte que « c'est seulement avec telle religion que telle forme étatique peut être présente »¹²⁹. Cette perspective conduit ainsi l'*Encyclopédie* à conclure que l'Etat vrai représente le *corrélat objectif* de la religion vraie : « aussi longtemps que la religion vraie ne s'est pas fait jour dans le monde et n'est pas devenue dominante dans les Etats, aussi longtemps le principe vrai de l'Etat n'est pas entré dans l'effectivité »¹³⁰.

En troisième lieu, l'interprétation conférant aux *Leçons* la perspective d'une clôture de "l'Histoire", a encore pu se fonder sur les objections élevées par Hegel à l'encontre de l'idée de *perfectibilité indéfinie* – ce qui n'a rien d'étonnant, l'introduction à cette enquête ayant relevé qu'une telle critique était d'une façon générale impliquée dans la genèse de l'idée de "fin de l'Histoire". Là où Kant avait formulé, à l'égard de la perfectibilité indéfinie, une critique d'ordre *éthique* – un tel horizon promettant « une série indéfinie de maux » –, la critique hégélienne, quant à elle, sera avant tout d'ordre *logique*, au sens où, dans son « Introduction » manuscrite au cours de 1830-1831, le maître dénonce « la perfectibilité » comme « quelque chose de presque aussi indéterminé que le fait d'être soumis au changement en général. Elle est sans fin et sans but. Le meilleur, le parfait vers lequel elle doit aller est quelque chose de tout à fait indéterminé »¹³¹. De sorte qu'il est plus opportun, en ce qui concerne l'avancement de la *Weltgeschichte*, d'user de la notion de « développement », car celle-ci, au contraire de la « perfectibilité », « contient à la base une détermination interne » – laquelle détermination constitue précisément le *telos* de l'histoire mondiale, qu'elle renferme *in potentia* de toute éternité et qu'elle est appelée à réaliser *in actu* : comme l'a noté G. Marmasse après R. K. Maurer, un éventuel achèvement de "l'Histoire" chez Hegel « doit être compris sur le modèle aristotélicien de l'entéléchie, c'est-à-dire de la réalisation adéquate »¹³². Or, si certains passages

¹²⁹ *PhH*, p.179.

¹³⁰ Hegel, G.W.F. & Bourgeois, B. (trad.) (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin. §552 Remarque, p. 575.

¹³¹ *PhH*, p.88.

¹³² Marmasse, G. « La fin de l'histoire et la ruse de la raison chez Hegel ». Dans Marmasse, G. (dir.) (2010). *L'histoire*. Paris : Vrin. p.104. « Considéré du dehors, le concept de développement de Hegel est obtenu en

hégéliens tendent malgré tout à concevoir l'entéléchie comme un processus dépourvu de terme ultime – ainsi lorsque le philosophe énonce que « l'esprit est ce mouvement infini, *energeia, entelechia* »¹³³ –, cependant il n'en reste pas moins que les notes d'auditeurs des *Leçons* promeuvent bel et bien l'idée d'« un progrès du monde vers l'achèvement »¹³⁴, de même qu'elles font valoir que, « si de nouveaux principes advenaient constamment, l'histoire mondiale n'aurait pas de fin qui mènerait à un but », et il « ne serait jamais possible de prévoir un terme », alors même que « la religion et la raison, cependant, ne reconnaissent comme intéressant que l'[être] véritable, ce qui est en et pour soi, qui ne contient rien qui le borne et qui n'est pas simplement passager »¹³⁵. Ces déclarations tendent d'autant plus à accréditer la thèse d'une "fin de l'Histoire" dans les *Leçons* que Hegel n'a eu de cesse de dénoncer à « l'obscur horizon de l'infinité »¹³⁶ auquel renvoie l'idée kantienne d'une approche *asymptotique* de l'absolu juridico-politique. Cette perspective illustre ce que la pensée hégélienne nomme le « mauvais infini », lequel désigne, comme le formule E. Bloch, « ce que Hegel avait le plus en horreur : une progression sans fin »¹³⁷.

Ainsi peuvent être catalogués les principaux éléments concourant à asseoir la thèse exégétique d'une "fin de l'Histoire" dans les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* : d'une part, les quelques occurrences textuelles au travers desquelles, quoique le vocable "fin de l'Histoire" soit nommément absent des *Vorlesungen*, l'idée qu'il recouvre semble néanmoins transparaître dans des formules approchantes ; d'autre part, la compréhension des Temps modernes comme « devenir temporel » d'un christianisme lui-même conçu comme religion terminale ; enfin, une critique du « mauvais infini » que représentent la perfectibilité indéfinie. Cependant, si la question de la "fin de l'Histoire" chez Hegel demeure, en dépit de ces éléments, un authentique champ de bataille parmi les interprètes, cela tient à ce que leur coexistent, dans le corps même des *Leçons*, des arguments contradicteurs. Sans qu'il convienne d'en donner un exposé exhaustif – puisque cette enquête historique sur la "fin de l'Histoire" consacre prioritairement son propos à étudier *la thèse* de la présence de cette idée chez Hegel, plutôt que l'antithèse –, l'abord du problème de la "fin de l'Histoire" dans les *Leçons* ne peut toutefois négliger d'évoquer d'où provient fondamentalement la controverse qui court à ce sujet – à savoir, la

appliquant à l'histoire la doctrine grecque aristotélicienne du devenir ». (Maurer, R. K. (1967). « Hegel et la Fin de l'histoire ». *Archives de Philosophie*, 30(4), p.489).

¹³³ *PhH*, p.138.

¹³⁴ *PhH*, p.124.

¹³⁵ *PhH*, p.154.

¹³⁶ Cité dans Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire*. Paris : P.U.F., p.280

¹³⁷ Ernst, B. (1977). *Sujet-Objet. Eclaircissements sur Hegel*. Paris : Gallimard. p.73.

cohabitation, dans les *Leçons*, de deux perspectives *a priori* contraires au sujet du devenir historique.

*

Le dédoublement de perspectives qui hante les *Leçons*, et dont procède toute la dimension problématique de la “fin de l’Histoire” dans leur texte, sourd de ce que, comme le résume C. Bouton, « le temps historique est pour Hegel soumis à cette opposition constante entre négativité et totalité »¹³⁸ : la *Weltgeschichte*, pour formuler cet antagonisme en termes métaphoriques, se voit théoriquement écartelée entre les notions d’*inquiétude* et de *plénitude*.

D’un côté en effet, le développement de l’esprit se comprend comme la négation processuelle des moments de sa conscience de soi qui s’avèrent inadéquats à ce qu’il est en soi – négation en laquelle consiste précisément le *temps* lui-même, qui « contient surtout en soi la détermination du négatif »¹³⁹. De telle façon que le « progrès dans la conscience de la liberté » se comprend d’abord comme le produit de la négation des étapes consécutives de la connaissance de soi de l’esprit, laquelle s’oriente ainsi dans le sens d’un approfondissement graduel. D’un autre côté cependant, Hegel affirme que chaque concrétion culturelle en laquelle s’incarne historiquement le *Weltgeist* constitue, comme l’exprime admirablement l’article sur les *Différentes manières de traité du droit naturel*, un tout *absolu* :

De même que la totalité de la vie est aussi bien dans la nature du polype que dans la nature du rossignol et du lion, de même l’esprit du monde a, dans chaque figure, son sentiment de soi *plus sourd ou plus développé, mais absolu* [nous soulignons], et, dans chaque peuple, sous chaque tout de coutumes éthiques et de lois, son essence, et il y a joui de lui-même.¹⁴⁰

Ainsi, résume J. Hyppolite, « chaque peuple exprime en son genre l’humanité et l’universel ; comme les monades de Leibnitz expriment tout l’univers sous un mode particulier, ainsi nous devons trouver dans chaque peuple une réalisation organique du droit absolu ».

Dès lors, tout le projet directeur et toute la gageure de la philosophie de “l’Histoire” de Hegel consistera à articuler ensemble ces deux orientations de pensée : « c’est presque une synthèse », écrit toujours J. Hyppolite, « de la conception du progrès de l’*Aufklärung* et de l’idée de la diversité des expressions de l’absolu [que Hegel] donnera [...] dans sa philosophie de l’histoire »¹⁴¹. Or, d’une part, ces deux perspectives philosophiques semblent malaisément

¹³⁸ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l’histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.103.

¹³⁹ *PhH*, p.139.

¹⁴⁰ Cité dans *PhH*, p.548.

¹⁴¹ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.69-70.

conciliables : l'idée d'une progression de la *Weltgeschichte* vers un *telos* immanent suggère une *hiérarchie* dans la valeur de ses moments constitutifs, en fonction de leur degré d'adéquation à l'en-soi de l'esprit, ce que semble bien nier l'idée de la valeur absolue des différents moments du devenir. Mais d'autre part et surtout, ces deux positions ont des conséquences opposées en ce qui concerne la question de la "fin de l'Histoire" : si la première permet de penser un achèvement téléologique terminal de la *Weltgeschichte*, la seconde cependant proscriit une telle lecture des *Leçons*. C. Bouton peut ainsi conclure « l'opposition entre finité et indéfinité de l'histoire, qui sous-tend le problème de la fin de l'histoire, découle de la tension entre totalité et négativité du temps »¹⁴². L'idée d'une totalité absolue de l'esprit du monde en chacun de ses moments conduit bien à une *certaine* compréhension d'un achèvement du devenir historique, mais qui n'est pas celle que désigne la "fin de l'Histoire", et qui représente une troisième voie à côté de l'alternative entre un progrès asymptotique indéfini et une "fin de l'Histoire" au sens évoqué dans cette étude.

Dans la *Grande Logique* de 1816, Hegel écrit que, « l'Idée » étant « l'unité du concept et de l'objectivité, le Vrai », l'on « ne doit pas la considérer seulement comme une *Fin* dont il faudrait se rapprocher, mais qui resterait toujours une sorte d'*au-delà* ; il faut reconnaître que toute réalité n'est qu'en tant qu'elle a en elle l'Idée et l'exprime »¹⁴³. En d'autres termes, toute figure de l'esprit du monde est, pour reprendre la formule de L. von Ranke, « *unmittelbar zu Gott* » – « immédiate à Dieu ». L'absolu se présentant donc en totalité, quoique chaque fois selon une perspective propre, dans toute concrétion éthique constellant la *Weltgeschichte*, dès lors Hegel peut-il proclamer que « le but final du monde est *aussi bien accompli qu'il s'accomplit éternellement* [nous soulignons] »¹⁴⁴. C'est dire que « le "telos" de l'histoire, si l'on veut parler de celui-ci, serait, considéré ainsi, accompli à chaque époque déterminée », comme le formule S. Majetschak¹⁴⁵ ; « le règne de l'Esprit, tel que le pense Hegel » commente encore E. Carsin, « n'est pas "l'horizon" de l'humanité, c'est-à-dire un but toujours repoussé, qui recule en même temps que l'humanité avance. L'Esprit règne déjà : il est là, il est toujours-déjà-là, depuis le "début" [...] »¹⁴⁶. D'où une compréhension particulière de la fin de l'histoire, qui doit être distinguée de la "fin de l'Histoire" qui occupe le présent travail, et selon laquelle « le progrès historique trouve en ce sens un terme à chaque époque » : « l'esprit connaît dans chaque

¹⁴² Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.103.

¹⁴³ Cité dans Hegel, G.W.F., Guterman, G. & Lefebvre, H. (trad.). (1995). *Morceaux choisis*. Paris : Gallimard, p.287-288.

¹⁴⁴ Cité dans Renault, E. (2015). *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*. Paris : Vrin. p.104.

¹⁴⁵ Cité dans Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.102.

¹⁴⁶ Carsin, E. (2008). *Hegel*. Paris : Ellipses. p.155.

époque de l'histoire mondiale un achèvement *absolu* » et « l'histoire », dès lors, « semble s'arrêter à chaque époque comme un tout fermé sur soi », selon les mots de C. Bouton¹⁴⁷.

Au-delà de la rareté et de l'obscurité des déclarations hégéliennes, l'indétermination qui règne autour du thème de la “fin de l'Histoire” dans les *Leçons* procède donc encore, et plus fondamentalement, de ce que la philosophie de “l'Histoire” hégélienne est en tension entre deux représentations difficilement conciliables du devenir historique – l'une permettant de parler d'une authentique “fin de l'Histoire”, l'autre envisageant plutôt un achèvement de l'histoire *quaque hora*. A s'efforcer de conserver ensemble ces deux perspectives, l'exégète est contraint de formuler cette conclusion sophistiquée selon laquelle « le temps historique n'est en aucun cas pour Hegel un mouvement indéfini toujours tourné vers l'avenir, pas plus qu'il ne peut rencontrer un terme absolu »¹⁴⁸ – proposition dont la complexité, et peut-être l'artificialité, témoigne du caractère inextricable de la question de la “fin de l'Histoire” dans les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*.

*

On peut raisonnablement conjecturer que si Hegel s'est attaché à concevoir tout moment du procès historique du *Weltgeist* comme une totalité absolue en soi, ce fut dans l'intention inavouée de conjurer le spectre de la *relativisation*, dont l'idée d'un « progrès dans la conscience de la liberté » menaçait la *polis* grecque – entre toutes les formations éthiques celle que le philosophe a toujours vénérée comme un modèle d'organisation juridico-politique. Si « chaque époque, présente ou passée, est absolue », dès lors nulle figure objective de l'esprit du monde, en particulier la cité antique, ne peut être reléguée au rang de simple moment transitoire dans l'économie plus générale du progrès de la *Weltgeschichte*. L'effort hégélien pour penser l'absoluité de chaque culture historique singulière, est ainsi révélateur de l'admiration que Hegel vouait à cette « belle totalité » que représentait à ses yeux la *polis* grecque, dont il se comprend alors qu'elle hante en filigrane les *Principes de la philosophie du droit*. Cet ouvrage, pour la plupart des défenseurs d'une “fin de l'Histoire” chez Hegel, dépeint la conjoncture juridico-politique propre à l'ère de la *Weltgeschichte* achevée. C'est pourquoi il convient, pour satisfaire l'ambition descriptive de cette étude, de mettre en lumière les principaux composants de cet Etat de la “fin de l'Histoire” – avant que de continuer à suivre le fil conducteur de cette

¹⁴⁷ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.102, n.1.

¹⁴⁸ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.99-100.

enquête en étudiant la configuration, *prospective* ou *rétrospective*, selon laquelle la pensée hégélienne décline l'avènement de cet Etat final.

L'ÉTAT DE LA "FIN DE L'HISTOIRE"

L'Etat hégélien se veut la réponse à une *crise* endurée par l'époque contemporaine de Hegel – « nous vivons une crise », écrit le philosophe à son ami K. F. Goeschel à la fin de 1830¹⁴⁹. Cependant, la *Weltgeschichte* étant essentiellement le théâtre où se joue tout entier le destin de l'Etat, dès lors la philosophie politique de Hegel est-elle indissociable de sa conception du devenir historique, comme le montrent les derniers paragraphes des *Principes de la philosophie du droit*, explicitement consacrés à « l'histoire du monde ». C'est pourquoi Hegel conçoit que la crise de son temps n'est que le phénomène exacerbé d'un problème d'ordre plus général car constitutif du procès historico-mondial lui-même, qui a justement pour vocation téléologique de dénouer *in fine* ce problème. De sorte que penser un remède à l'état critique que présente la conjoncture politique contemporaine, consiste à considérer l'ensemble de la *Weltgeschichte* pour interpréter la solution que sa marche plurimillénaire est vouée à actualiser – le *thérapeute* hégélien est avant tout un *herméneute* de "l'Histoire". Cet exutoire consiste pour Hegel en l'émergence d'un Etat rationnel ayant surmonté les contradictions qui grevaient jusqu'alors les Etats historiques. E. Weil caractérise cet Etat de la "fin de l'Histoire" comme « une monarchie constitutionnelle, fortement centralisée dans son administration, largement décentralisée en ce qui concerne les intérêts économiques, avec un corps de fonctionnaires de métier, sans religion d'Etat, absolument souverain aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur »¹⁵⁰ – description « si exacte », salue F. Châtelet, « qu'il suffit de la commenter »¹⁵¹.

ATHENES ET JERUSALEM

Comme ce sera le cas pour Marx, Comte ou Cournot, Hegel juge que la crise endurée par son temps trouve son origine dans les revendications socio-politiques auxquelles conduit l'avènement du principe de la subjectivité moderne : la période historique contemporaine constitue une époque de transition éprouvante entre l'ancien monde et le monde moderne, le lieu de la douloureuse gestation, dans le sein des vieilles sociétés d'Ancien régime occidentales, de l'*individualisme* social. Celui-ci entérine un conflit entre l'individu et un Etat dénoncé comme

¹⁴⁹ Cité dans Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard, p.47.

¹⁵⁰ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.56.

¹⁵¹ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil. p.192.

hostile à la reconnaissance de sa liberté subjective. Tout pouvoir établi est considéré par le sujet comme un *autre* qui lui est adverse et qu'il lui faut renverser à la faveur d'un pouvoir différent, qui finira à son tour par être suspecté puis condamné, de sorte qu'ainsi « se continuent », conclut Hegel, « le mouvement et le trouble ». Le problème cardinal auquel se confrontent les *Principes de la philosophie du droit* est donc finalement celui de l'*instabilité politique* latente que génère l'antagonisme entre l'Etat et un sujet nouvellement entré dans l'arène du politique.

Dès lors, le propre du geste philosophique hégélien consistera à surmonter, au sens de l'*Aufhebung*, l'opposition entre subjectivité individuelle et totalité étatique. Il ne s'agit pas de présenter une solution *unilatérale* à cet affrontement, comme le jeune Hegel y avait d'abord été porté en concevant une « dissolution complète de l'individualité » et une réactualisation de l'osmose autoritaire endémique à la *polis* spartiate ou à la République platonicienne¹⁵². A partir de la période de Francfort, Hegel enregistre l'irréversibilité de "l'Histoire" en reconnaissant la signification métahistorique de la Révolution française et la légitimité des revendications socio-politiques dont elle est porteuse¹⁵³. Comme pour Kant, 1789 est pour Hegel un événement « qui ne s'oublie plus », et en-deçà duquel il ne peut être question de revenir. C'est pourquoi le projet de Hegel ne consistera pas à réactualiser ce que J.-F. Kervégan nomme « l'éthicité compacte, *immédiatement* politique, de la cité antique »¹⁵⁴, qui jamais ne connut les exigences de la subjectivité moderne. Si la *polis* est le moment de la positivité immédiate, l'Empire romain qui en est l'héritier se verra ruiné par le moment négatif de la « conscience malheureuse » chrétienne qui, écartelée entre un au-delà auquel elle aspire et un ici-bas auquel elle se sent étrangère, ne se reconnaît chez-soi dans aucune Cité terrestre. Les *Principes de la philosophie du droit* se présentent, en quelque sorte, comme le troisième terme de ce procès historique. Leur enjeu consiste à penser les conditions d'une harmonie *renouvelée* entre l'individu et l'Etat ; il s'agit de théoriser, non la restauration d'un holisme propre à la communauté antique, mais les modalités d'une stabilité politique qui reconnaisse comme un principe irrécusable le droit de la liberté subjective. Un tel projet se comprend, d'une certaine façon, comme celui d'une *réconciliation* des deux moments les plus essentiels dans le

¹⁵² Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.110.

¹⁵³ Comme l'écrit J. Ritter, pour Hegel, « parce qu'on a découvert ce que signifie la Révolution du point de vue de l'histoire mondiale, il est politiquement impossible de retourner en arrière, en deçà d'elle et de ses résultats. Dans le présent comme dans l'avenir, tout ordre juridique et politique doit partir du principe universel de la liberté propre à la Révolution et le présupposer. Tout ce qu'on peut reprocher à son formalisme et à son caractère abstrait n'y font rien. [...] Depuis que la liberté pour tous, en tant qu'ils sont des hommes, a été élevée par elle au rang de principe du droit, toutes les institutions et tous les droits positifs qui s'y opposent perdent, selon Hegel, tant historiquement que réellement et cela en vertu d'une nécessité historique, toute prétention légitime à avoir de la valeur. » (Ritter, J. *Hegel et la Révolution française*, cité dans *PhH*, p.612).

¹⁵⁴ *PPD*, p.286, n.5.

développement historique du *Weltgeist* : d'un côté, cette « fleur contingente, passagère »¹⁵⁵ que fut la « belle totalité » vétéro-grecque où, pour le citoyen, la cité n'était pas un *autre* qui l'assujettissait ; de l'autre, le « droit de la *liberté subjective* » dont le principe « a été énoncé dans le christianisme », et dont l'apparition marque la césure « entre l'*Antiquité* et l'époque *moderne* »¹⁵⁶. En bref, l'hégélianisme entend penser « l'Etat européen moderne, qui a mission de concilier le principe de la *polis* – la généralité substantielle – et le principe de la religion chrétienne – l'individualité subjective »¹⁵⁷.

Enfin, comme l'écrit G. Marmasse, « l'Etat de la fin de l'histoire est celui qui assure l'autonomie des hommes en même temps que leur unité politique. Sa formule est donc celle-ci : subjectivement, la prise de conscience de ce que tout homme est libre (et non pas un seul ou quelques-uns), et, objectivement, un Etat unifié (donc, pour Hegel, une monarchie) »¹⁵⁸. J. Hyppolite condense ces propos en décrivant l'Etat hégélien comme une « synthèse qui serait celle du *libéralisme* et du *totalitarisme* »¹⁵⁹ : l'Etat rationnel est « la ruse qui en laissant libre les individus parvient toutefois à se réaliser dans le jeu même de leurs libertés »¹⁶⁰, ce à la faveur d'un faisceau de *médiations* qui, établies entre l'Etat et l'individu, distingue l'Etat de la « fin de l'Histoire » de la compacité immédiate de la cité antique.

LA *GESINNUNG*

Au nombre de ces médiations figure en premier lieu la *Gesinnung*, « disposition d'esprit » particulière selon laquelle l'individu *reconnaît librement* l'Etat comme condition nécessaire à la réalisation effective de sa liberté. La notion de *Gesinnung* a pour fonction, au sein de la philosophie politique hégélienne, de préserver la subjectivité de l'aliénation que pourraient représenter à son encontre, les diverses institutions qui fondent la vie éthique (*Sittlichkeit*) – ce « *totum* de règles, de valeurs, d'attitudes, de réactions typiques qui forme ce qui pour nous porte les noms de tradition et de civilisation »¹⁶¹. Dès lors que ces institutions sont animées par des pratiques émanant d'une *libre* adhésion de la subjectivité à leur égard, l'individu peut se sentir chez-soi dans un monde éthique qu'il reconnaît comme le reflet objectivé de sa propre essence, et dans l'accoutumance duquel lui vient comme une « *seconde nature* qui est posée à la

¹⁵⁵ *PhH*, p.63.

¹⁵⁶ Hegel, G. W. F. & Kervégan, J.-F. (trad.) (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : P.U.F. p.222. Voir encore le §163 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*.

¹⁵⁷ Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard, p.296.

¹⁵⁸ Marmasse, G. « La fin de l'histoire et la ruse de la raison chez Hegel ». Dans Marmasse, G. (dir.) (2010). *L'histoire*. Paris : Vrin. p.104-105.

¹⁵⁹ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.123.

¹⁶⁰ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.111.

¹⁶¹ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.41.

*place de la volonté première, simplement naturelle [...] »¹⁶² – Hegel empruntant à Schelling cette idée de la *Sittlichkeit* comme “seconde nature”. La *Gesinnung* se pose finalement comme la source d’une vie éthique saine, qui a scellé la réconciliation du sujet et de l’objet : l’Etat puise sa vitalité dans la participation éclairée des individus, qui bénéficient en retour de la réalisation effective de leur liberté. Ainsi se dessine un *cercle vertueux* entre le tout et la partie, entre la totalité étatique et la liberté subjective ; une harmonie s’instaure en laquelle, à force d’« habitude », la dimension artificielle de l’Etat *s’oblitère* au profit d’une sensation de seconde naturalité. Tel est le sens de la remarquable définition de l’Etat formulée par la *Phénoménologie*, selon laquelle « l’Etat est un résultat dans lequel disparaît le fait qu’il trouve son origine dans l’opération des individus »¹⁶³.*

La *Gesinnung*, cependant, ne constitue en rien une disposition originaire de l’individu ; un tel *ethos* sourd au contraire d’un « dur travail » de formation (*Bildung*). La *Gesinnung* désigne une conscience *acquise* de ce qui constitue la vérité de l’Etat, et si la *Sittlichkeit* est nature *seconde*, c’est précisément en ce qu’elle procède d’une *conversion*, médiée par une authentique *éducation*, de la subjectivité. Comme le commente encore J.-F. Kervégan, « c’est justement parce que l’homme ne jouit pas de “l’innocence de la plante” que la seconde nature doit, au contraire de la première, être reconnue et voulue comme la sienne propre par la conscience subjective, éduquée il est vrai en ce sens »¹⁶⁴ – et l’Etat sera lui-même le premier pourvoyeur de cette éducation... à l’Etat. L. Strauss et J. Cropsey relèvent en effet que si c’est « dans sa dévotion à l’Etat que l’individu dépasse son égoïsme spontané », en outre « c’est l’action pédagogique de l’Etat qui lui donne une formation et une éducation »¹⁶⁵ orientées vers cette fin. Au cours de ce labeur initiatique, la subjectivité se déprend de « l’éternel malentendu » qui grève ses représentations originelles de la liberté et de l’Etat. Celles-ci la portent d’abord à confondre la liberté avec le libre-arbitre (*Willkür*), lequel en vérité n’est rien de moins que « le contraire de la liberté »¹⁶⁶, et à considérer l’Etat, en conséquence, soit comme un obstacle à cette fausse liberté, soit comme une entité ayant pour fin « la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle », c’est-à-dire « *l’intérêt des individus-singuliers comme tels* ».

Hegel dénonce cette dernière perspective comme une « erreur unilatérale » de la subjectivité, à laquelle répond une conception *organiciste* de la totalité éthique :

¹⁶² *PPD*, p.257.

¹⁶³ Hegel, G.W.F. & Hyppolite, J. (trad.) (1966). *Phénoménologie de l’Esprit*. Paris : Aubier. t.II, p.60.

¹⁶⁴ *PPD*, p.54.

¹⁶⁵ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.812.

¹⁶⁶ *PhH*, p.167.

L'Etat n'est pas au service des citoyens, mais il est la fin en et pour soi, et non pas un moyen [au service] des individus, [car] ceux-ci sont des moments de celui-là. Il ne faut pas dire que les individus sont la fin et l'Etat le moyen. Le rapport de moyen à fin n'est pas adéquat. Car l'Etat n'est pas l'[être] abstrait qui fait face aux citoyens, mais ceux-ci sont le moment essentiel, la conscience du tout lui-même. Dans l'organisme, de même, tout est en même temps fin et moyen, et là où nul membre n'est fin, nul n'est non plus moyen.¹⁶⁷

Cette représentation organiciste de l'Etat porte en elle, d'une part, l'idée d'une implication *mutuelle* du tout envers les parties et des parties envers le tout – ce qui se traduit, selon les mots de J.-L. Vieillard-Baron, par une « réciprocité des droits et des devoirs pour les citoyens »¹⁶⁸. En outre, la conception de l'Etat comme organisme conduit, d'autre part, à nier l'opinion selon laquelle « c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État » : Hegel, *a contrario*, défend qu'« être membres de l'État » représente, pour les individus, « l'obligation suprême »¹⁶⁹.

*

Au libéralisme politique kantien, Hegel préfère donc un « institutionnalisme » qui, toutefois, « n'implique aucunement une subordination unilatérale du social au politique »¹⁷⁰ : l'organicité de l'Etat repose sur une *bilatéralité* d'engagement entre le tout et les parties, condition indispensable à la représentation d'un tout organique qui ne lèse en rien l'exercice de la liberté subjective. Comme l'explique J.-F. Kervégan, « même dans l'État rationnel, la liberté subjective, qui s'éprouve comme autonomie morale, n'abdique pas son droit. Il faut donc une médiation entre le droit et l'obligation, entre l'universel et les individus, entre l'État et la conscience subjective. Cette médiation est assurée par les diverses substructures que comporte la sphère éthique, qui ont pour trait commun d'être des *institutions* »¹⁷¹, lesquelles participent en retour à la formation de l'individu à la *Gesinnung*. En ce sens, le propos *pédagogique* constitue en quelque sorte le sujet commun à la *Phénoménologie* d'une part – en tant qu'elle discourt sur la formation transcendantale de la conscience –, aux *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* d'autre

¹⁶⁷ *PhH*, p.168.

¹⁶⁸ Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin. p.101.

¹⁶⁹ *PPD*, p.334.

¹⁷⁰ *PPD* p.348, n.2.

¹⁷¹ *PPD*. p.54. Il est à noter que dans les *Leçons*, l'institutionnalisme hégélien semble de présenter comme un *pis-aller* face au constat d'un intérêt individuel qui ne s'identifie pas avec l'intérêt collectif : « un Etat est bien géré et en lui-même plein de force si, à son but général, s'unit l'intérêt privé des citoyens, si l'un trouve dans l'autre sa satisfaction et sa réalisation effective. C'est là une proposition qui, pour elle-même, est extrêmement importante. Mais jusqu'à ce qu'une telle unification [de l'intérêt général à l'intérêt particulier] soit obtenue [nous soulignons], il est besoin, dans l'Etat, d'organiser beaucoup de choses et d'inventer des institutions adaptées [...] » (*PhH*, p.70).

part – en tant qu’elles abordent le thème de l’éducation du genre humain¹⁷² –, enfin aux institutions dépeintes dans les *Principes de la philosophie du droit* – en tant qu’elles prodiguent à l’individu une éducation à l’universel, à travers la consécration de ces trois moments logiques que sont la famille, la société civile (*bürgerliche Gesellschaft*) et les institutions de l’Etat proprement dit¹⁷³.

LA SOCIÉTÉ CIVILE

LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE ET SES DANGERS

La formation de l’individu à l’universel commence par un arrachement au foyer originaire qu’est pour lui la famille, « lieu du sentiment et de la communauté confiante », qui entre en conflit avec « celui de l’intérêt et du calcul »¹⁷⁴ propre à la *bürgerliche Gesellschaft*. Ainsi la société civile se définit-elle d’abord négativement, comme « l’ensemble des hommes privés en tant qu’ils se séparent du groupe naturel qu’est la famille »¹⁷⁵. Positivement, elle renvoie « à l’ordre de production des biens visant à assurer la survie des hommes »¹⁷⁶. C’est dire combien la société civile se comprend en termes purement *économiques* : elle est « la part non politique du vivre en commun des hommes »¹⁷⁷, la strate qui assure la non-immédiateté du rapport entre l’Etat et l’individu, et en laquelle consiste véritablement le contraste entre l’Etat rationnel et la *polis*. Ainsi émancipée du politique, « la société civile », résume J. Hyppolite, ne sera « pas autre chose que l’Etat du libéralisme économique »¹⁷⁸. Hegel considère en effet qu’il n’existe « jamais de situation pire que quand l’Etat, le gouvernement ont voulu pourvoir au bien-être de l’individu singulier et ne lui ont pas laissé ce soin »¹⁷⁹ – d’où cette glose sur la “main invisible” formulée au §199 des *Principes* :

Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l’égoïsme subjectif se convertit en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, – en médiation du particulier par l’universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que

¹⁷² Réinvestissant le thème lessingien, Hegel note dans une marge de son manuscrit de l’Introduction de 1830-1831 : « *éducation du genre humain* – à quoi ? A la liberté – l’homme est éduqué à elle – ce n’est pas immédiat. Résultat – » (*PhH*, p.64, a.)

¹⁷³ Voir Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses, p.35 ; ainsi que Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.825.

¹⁷⁴ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F., p.816.

¹⁷⁵ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.116.

¹⁷⁶ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil. p.186.

¹⁷⁷ *PPD* p.279, n.1.

¹⁷⁸ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.116.

¹⁷⁹ Cité dans Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin. p.183-184.

chacun, en acquérant, en produisant et en consommant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres.

Si cette conversion de l'intérêt singulier en intérêt universel peut être dite en quelque sorte *naturelle*, c'est au sens où aucune *intention consciente* ne préside à la satisfaction des besoins de tous. C'est ce qu'entend signifier Hegel lorsqu'il caractérise la *bürgerliche Gesellschaft* comme un « résidu de l'état de nature »¹⁸⁰ : elle imite un *bellum omnes contra omnes* économique, un « champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous »¹⁸¹.

Hegel, cependant, est conscient des problèmes engendrés, au sein même de la société civile, par le libéralisme économique. Comme Kant, le philosophe perçoit que si « la *possibilité de contribuer* à la richesse universelle [...] est *conditionnée* », par le « capital » d'une part, et par le « talent » d'autre part, en outre des « circonstances contingentes » existent encore « dont la multiplicité produit une *diversité* dans le *développement* des aptitudes naturelles, corporelles et spirituelles », diversité qui « a pour conséquence nécessaire l'*inégalité de la richesse et des talents* des individus »¹⁸². Certes, pas plus que Kant, Hegel ne regarde cette hétérogénéité comme une anomalie en soi. Il se montre toutefois plus sensible que le sage de Königsberg au fait que, « tout autant que leur [...] arbitre », ces « circonstances contingentes [...], peuvent réduire des individus à la *pauvreté* »¹⁸³. Les *Principes* vont ainsi considérer dans toute sa gravité le problème de la *paupérisation*, qu'ils dénoncent comme un danger *immanent* à la logique économique de la société civile – danger dont l'Angleterre contemporaine offrait la triste illustration. Tout au long des paragraphes 243 à 248, Hegel formule une analyse clairvoyante de ce que Marx considérera bientôt comme des *contradictions* au sein du « système des besoins » – même s'il n'en tirera pas les mêmes conclusions, le maître de Berlin récusant « l'idée d'une "fraternité des hommes" jouissant de la "communauté des biens" comme contraire à "la nature de la liberté de l'esprit et du droit" »¹⁸⁴.

D'un côté « l'*accumulation des fortunes* s'accroît » grâce à « l'*universalisation* de la connexion des hommes par leurs besoins et de celles des modes d'élaboration et de transports des moyens destinés à les satisfaire ». Ces propos font transparaître le thème, déjà présent chez Kant, de l'unification du devenir historique comme sens métahistorique de la mise en relation économique : « c'est en lui », écrit-il, « que le négoce reçoit sa signification du point de vue de l'histoire du monde »¹⁸⁵. D'un autre côté néanmoins, et parallèlement à cet enrichissement,

¹⁸⁰ PPD p.291

¹⁸¹ PPD, p.388.

¹⁸² PPD, p.291-292.

¹⁸³ PPD, p.321.

¹⁸⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard, p.2197.

¹⁸⁵ PPD, p.324-325.

« s'accroissent l'*isolement* et le *caractère borné* du travail particulier », ainsi que « la *dépendance* et la *détresse* de la classe attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à éprouver le sentiment et à jouir des autres libertés », conférées par l'appartenance à la société civile. Le libéralisme économique, finalement, à la fois « produit l'engendrement de la *populace* » (*Pöbel*), et « apporte en même temps avec soi la facilité accrue de concentrer des fortunes disproportionnées entre peu de mains » : la monopolisation du capital, et la corrélative paupérisation des travailleurs, sont les symptômes d'une « pathologie non contingente », selon les mots de J.-F. Kervégan, de l'état de nature économique dans lequel évolue la *bürgerliche Gesellschaft*.

Si ces remarques ont leur importance pour la présente enquête, c'est que l'on a pu nier, à partir d'elles, l'interprétation selon laquelle les *Principes de la philosophie du droit* dépeindraient l'organisation juridico-politique de la "fin de l'Histoire" hégélienne. E. Weil, dans une interprétation marxisante du texte hégélien, tout en se posant en faveur de la thèse d'une "fin de l'Histoire" chez Hegel, considère cependant que le problème de la paupérisation de la société civile constitue une authentique *contradiction*, au sens fort du terme, qui interdit donc de regarder l'Etat des *Principes* comme celui de la "fin de l'Histoire" puisque cette contradiction impliquerait, à terme, son dépassement dialectique vers une autre figure d'Etat¹⁸⁶. Sans prétendre trancher la question, on peut toutefois relever les éléments qui, dans le texte hégélien, évoquent ce qui semble, sinon une solution, du moins un premier palliatif au problème de la paupérisation.

Hegel écarte l'idée d'un interventionnisme, privé ou public, dans le problème des classes déshéritées. Le philosophe juge en effet une telle initiative néfaste, en ce que « la subsistance de ces nécessiteux serait assurée sans être médiatisée par le travail, ce qui irait à l'encontre du principe de la société civile et du sentiment que les individus qui en font partie ont de leur subsistance par et de leur honneur ». D'un autre côté, remédier à la pauvreté par un surcroît de production entraînerait une « surabondance » de biens qui ne trouveraient pas consommateurs, or c'est là « que réside précisément le mal », qui de cette façon, « ne fait ainsi que s'accroître ». Dès lors, le verdict hégélien est sans appel :

Il apparaît clairement en cela que, malgré l'*excès de fortune*, la société civile n'est *pas assez fortunée*, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas suffisamment, en la richesse qu'elle a en propre, pour remédier à l'excès de la pauvreté et à l'engendrement de la populace.

Les *Principes* mentionnent cependant un palliatif à ce mal. L'extension universelle du commerce permet en effet à la société civile de « chercher en dehors d'elle [...] des

¹⁸⁶ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin.

consommateurs et, partant, les moyens de subsistance nécessaires »¹⁸⁷. Si cette échappatoire se fonde, là encore, sur l'exemple explicite de l'Angleterre contemporaine, le texte hégélien, cependant, ne permet pas de statuer sur la question de savoir s'il s'agit là d'une authentique solution au problème de la paupérisation, et donc si l'Etat décrit dans les *Principes* constitue bien celui, rationnel, de la "fin de l'Histoire", question qui reste débattue par les exégètes.

LES TROIS ETATS

Quoi qu'il en soit, le fait que la société civile imite un état de nature anémique, est la raison immanente à sa partition en trois « états » (*Ständen*), corrélatifs des différents besoins humains et « des moyens et des travaux qui leur correspondent ». Le premier de ces trois ordres est formé « de ceux qui travaillent en contact immédiat avec la nature » : il s'agit de « l'état substantiel », composé des acteurs du monde agricole. Le second état comprend « ceux qui vivent par le travail transformant et distribuant », c'est-à-dire les artisans, fabricants et commerçants, l'état social de « l'industrie » au sens du XIX^e siècle, ce que Hegel appelle quant à lui « l'état de l'entreprise »¹⁸⁸. Le dernier ordre, enfin, regroupe, selon les mots d'E. Weil, « ceux qui organisent le travail social et qui sont libérés de tout travail aux sens premier et second »¹⁸⁹, autrement dit les fonctionnaires, ces « serviteurs de l'ensemble social »¹⁹⁰ qui forment « l'état universel »¹⁹¹.

Concernant « l'état de l'entreprise », les *Principes de la philosophie du droit* défendent donc son organisation en *corporations*. Cette circonstance a souvent confondu les commentateurs. Le système des corporations, hérité des *collegia* romaines et des hanses et ghildes médiévales, a connu un long déclin du XV^e au XVIII^e siècles, pour finir par être aboli par la Révolution française. C'est pourquoi le plaidoyer en sa faveur dans l'ouvrage de 1820 sonne comme un *anachronisme*, dans une pensée socio-économique résolument moderniste par ailleurs. En vérité, la défense hégélienne du corporatisme doit se comprendre à l'aune du problème de la paupérisation de la société civile. Les historiens savent que « si les corporations étaient devenues, à la fin de l'Ancien Régime, un cadre sclérosé, leur suppression brutale eut pour principal résultat, à l'aube de l'ère capitaliste, d'isoler les travailleurs en face du patronat »¹⁹². Certes, Hegel ne dépasse pas l'horizon historique de son temps et n'entrevoit pas le développement, en réaction à cette pernicieuse atomisation du prolétariat, du

¹⁸⁷ *PPD*, p.323-325.

¹⁸⁸ *PPD*, p.293-295.

¹⁸⁹ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.44.

¹⁹⁰ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.120.

¹⁹¹ *PPD*, p.296.

¹⁹² Mourre, M. (dir.) (2004). *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*. Paris : Bordas. t.II, p.1430-1432.

syndicalisme moderne. Cependant, il conçoit que le problème de la paupérisation appelle une réponse *d'ordre institutionnel* : là où nul interventionnisme ne constitue une solution convenable à l'engendrement d'une « populace » (*Pöbel*), la préservation du système corporatiste doit précisément se comprendre comme le seul moyen sinon d'annuler, du moins de circonscrire les conséquences délétères du libéralisme économique. De fait, la corporation, « seconde famille » pour ses membres, « a le droit d'intervenir pour eux », et ce de façon plus opportune que le reste de la société civile, « plus éloignée des individus et de leur situation particulière de détresse »¹⁹³. D'où J.-F. Kervégan peut conclure que « paradoxalement (pour nous), la corporation est, pour Hegel, une institution *moderne* »¹⁹⁴. Comme le commente encore B. Bourgeois,

Une tâche *constante* incombe aussi à l'Etat : devant l'écart croissant dans l'industrie entre les riches et les pauvres, la condamnation de masses nombreuses, par le machinisme inorganique, à la bestialité méprisant ce qu'il y a de plus élevé, risque de dissolution du corps social, le gouvernement doit susciter à l'intérieur de la classe industrielle la constitution de *corporations* unissant selon des rapports personnels, humains, entrepreneurs et travailleurs.¹⁹⁵

En outre, la sauvegarde du système corporatiste doit encore beaucoup à ce que la corporation représente un lieu privilégié de formation à la *Gesinnung* ; « c'est dans l'esprit de corporation », écrit Hegel, « puisqu'il contient immédiatement l'enracinement du particulier dans l'universel, que se trouve la profondeur et la vigueur de l'État, qu'il tient de la *disposition-d'esprit* »¹⁹⁶. Finalement la *Korporation*, commente J. Hyppolite, « prépare l'individu à une tâche plus haute, à une participation plus directe à l'universel, c'est-à-dire à l'esprit de son peuple. La corporation remplace la famille qui ne peut plus jouer son rôle dans cette société civile. Elle devient le véritable intermédiaire entre l'individu et l'Etat »¹⁹⁷.

Au sujet de l'ordre des fonctionnaires, Hegel conçoit que, « déchargé du travail direct pour les besoins », il « a pour tâche sienne les *intérêts universels* de l'état de société »¹⁹⁸. Les fonctionnaires, suivant en cela le modèle napoléonien, accèdent à leur office par la seule compétence et ne bénéficient pas de l'hérédité des charges¹⁹⁹. Mais surtout, cet ordre est celui qui concentre l'essentiel du pouvoir politique, comme il a souvent été noté²⁰⁰, et le

¹⁹³ *PPD*, p.328-329.

¹⁹⁴ *PPD*, p.327-328, n.1

¹⁹⁵ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.70.

¹⁹⁶ *PPD*, p.388.

¹⁹⁷ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.121.

¹⁹⁸ *PPD*, p.296

¹⁹⁹ *PPD*, p.391.

²⁰⁰ « En fait, l'essentiel du pouvoir revient au gouvernement, et la classe des fonctionnaires en particulier » (Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.832) ; « l'autorité principale

gouvernement, en définitive, repose sur lui. L'ordre des fonctionnaires est en effet le plus compétent et le mieux disposé, au sens de la *Gesinnung*, pour légiférer. Il s'appuie, à cette fin, sur l'*opinion publique*, qu'il recueille par l'intermédiaire d'*assemblées d'ordres*, qui lui font part des intérêts et des revendications de la société civile, et qui jouent un « rôle essentiellement consultatif et informatif »²⁰¹ auprès de fonctionnaires détenant la réalité du pouvoir législatif. La publicité de ces débats participe elle aussi à « l'acculturation politique du peuple, [à] son "auto-éducation" »²⁰², c'est-à-dire à sa formation à la *Gesinnung*. En outre, si les députés représentent la société civile *par ordres*, cette particularité reflète le souci typiquement hégélien de considérer l'individu dans sa concrétude : « le membre de l'État est *membre* de tel *état* ; c'est seulement dans cette détermination objective qui est la sienne qu'il peut entrer en ligne de compte dans l'État »²⁰³. Ainsi les élus de ces assemblées d'ordres ne sont-ils pas des « *représentants d'individus-singuliers*, d'une multitude », mais des « *représentants* de l'une des *sphères* essentielles de la société, des *représentants* de ses grands intérêts »²⁰⁴ – Hegel reconduisant la distinction hobbesienne entre le *vulgus* ou le *multitudo* d'un côté, « populace inorganisée et irresponsable », et le *populus* de l'autre, organisé en *Ständen*²⁰⁵.

D'une façon plus générale cependant, le principe de la représentativité a avant tout pour fin d'empêcher une participation *directe* du peuple aux affaires publiques : il procède du souci, comme le formule L. Strauss et J. Cropsey, d'« écarter le spectre de la démocratie abstraite »²⁰⁶. L'idée selon laquelle « tous doivent individuellement prendre part à l'activité de délibération et de décision relative aux affaires universelles de l'État, parce que ces "tous" sont membres de l'État et que ses affaires sont les affaires *de tous* » repose en effet sur le présupposé « que *tous s'entendent à ces affaires* », que « le peuple *entendrait nécessairement au mieux* ce qui le sert au mieux, et qu'il aurait incontestablement la volonté la meilleure en vue de ce mieux ». Hegel se défie d'un tel axiome et considère *a contrario* que « le mot peuple [...] exprime la partie [de l'Etat] *qui ne sait pas ce qu'elle veut* », car « savoir ce que l'on veut, et plus encore savoir ce que veut la volonté qui est en et pour soi, la raison, est le fruit d'une connaissance et d'un discernement profonds, qui ne sont précisément pas l'affaire du peuple ». En outre, si le suffrage direct se révèle inopérant au regard d'une fin de légifération rationnelle, c'est encore qu'il mène à « l'*indifférence* à l'égard de l'acte-de-donner sa voix », chaque voix singulière

[...] n'est pas détenue par la Couronne, qui n'appartient pas à la représentation populaire, la voici entre les mains du fonctionnaire » (Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.64).

²⁰¹ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.834.

²⁰² *PPD*, p.412, n.1.

²⁰³ *PPD*, p.406.

²⁰⁴ *PPD*, p.409.

²⁰⁵ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil. p.194.

²⁰⁶ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.835.

jugeant que son suffrage a un « effet insignifiant » face à « la multitude des individus-singuliers ». De telle sorte que, finalement, les électeurs « ne se présentent précisément pas au scrutin », et « c'est plutôt le contraire de sa destination qui s'ensuit d'une telle institution, et l'élection tombe au pouvoir d'un petit nombre, d'un parti, [et] en cela, au pouvoir de l'intérêt contingent, particulier, qui devait précisément être neutralisé »²⁰⁷. C'est pourquoi les *Leçons* considéreront que la démocratie « ne peut exister que dans des Etats de faible superficie »²⁰⁸, c'est-à-dire à faible démographie. Le principe de la représentativité procède donc d'une fin de législation rationnelle, et par-delà, de l'objectif d'une cohérence et d'un équilibre de l'Etat.

LA CONSTITUTION

C'est à une même fin de stabilité politique que, selon Hegel, la *monarchie constitutionnelle* est la plus à même de répondre. Le plébiscite, par le philosophe, du principe monarchique, découle d'abord de la nécessité pour l'Etat de s'incarner dans une singularité concrète. Le souverain, cependant, ne détient pas l'essentiel du pouvoir, ne représentant que le dernier maillon de la chaîne législative. Le monarque est, selon les mots d'E. Weil, « l'autorité qui formule la volonté empirique, qui, après la délibération, après la discussion, après le conflit des intérêts et des doctrines, dise son *fiat* »²⁰⁹ – le souverain se borne finalement, comme le formulent L. Strauss et J. Cropsey, à « mettre le point sur le *i* »²¹⁰. C'est précisément à l'aune de cette circonscription du pouvoir princier que doit se comprendre le plébiscite hégélien en faveur de l'*hérédité* du prince. Puisque « le monarque », résume E. Fleischmann, « n'est pas au *fondement* des décisions importantes de l'Etat souverain, mais leur *aboutissement* »²¹¹, dès lors la question de la succession naturelle du monarque se révèle-t-elle assez secondaire. Certes, « il faut assurément considérer que c'est un grand bonheur quand un noble monarque est échu à un peuple ; cependant », tempèrent les *Leçons*, « ceci même dans un grand Etat n'est pas d'une importance si considérable, car la force de cet Etat est dans sa raison »²¹², et non dans la personnalité d'un monarque dont le rôle se réduit à peu de choses. En cantonnant les prérogatives du prince la confirmation des décisions du gouvernement, l'Etat rationnel

²⁰⁷ *PPD*, p.399-409.

²⁰⁸ *PhH*, p.405. Voir encore ce passage : « A cause de l'augmentation du nombre des voix, on dit même que les voix individuelles sont insignifiantes, et il arrive ainsi que l'individu accorde moins d'importance à sa voix et la donne à la légère. La contingence intervient donc ici dans toutes ses formes : l'un demeure absent, pour telle ou telle raison, l'autre se laisse persuader. La décision fait ici son apparition dans la figure de la contingence, cette majorité peut même être scandaleuse lorsque par exemple il y a 600 personnes des deux côtés et que seule une voix insignifiante fait pencher la balance. » (*PhH*, p.404).

²⁰⁹ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.59-60.

²¹⁰ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.831.

²¹¹ E. Fleischmann, cité dans Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.193.

²¹² Cité dans Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.216.

neutralise les conséquences potentiellement négatives de la contingence attachée au principe héréditaire, tout en conservant les bienfaits de la stabilité politique qu'il engendre :

Que, lors de l'expédition des affaires du trône, l'ordre d'accession au trône déterminé de façon stable, c'est-à-dire la succession naturelle, prévienne les factions, c'est là un aspect que l'on a à bon droit fait valoir depuis longtemps en faveur de l'hérédité du trône.²¹³

A plusieurs égards donc, la monarchie hégélienne, en dépit de l'adoption du principe de primogéniture, se distingue grandement d'une monarchie patriarcale comme d'une monarchie féodale, propres à l'Ancien régime.

C'est ce que confirme encore le fait que l'Etat rationnel conjugue en son sein les trois formes classiques de gouvernement. La monarchie constitutionnelle hégélienne assoit sa stabilité sur une articulation de la monarchie proprement dite, de l'aristocratie et de la démocratie, dont les principes respectifs sont chacun compris dans l'Etat rationnel à titre de moments logiques :

Ces formes, qui appartiennent de telle manière à des touts différents, sont abaissées au rang de moments dans la monarchie constitutionnelle ; le monarque est *un* ; avec le pouvoir gouvernemental, *quelques-uns* interviennent et, avec le pouvoir législatif, c'est, de manière générale, la *multiplicité* qui intervient.²¹⁴

La synthèse de ces trois moments est le fruit du processus dialectique de la *Weltgeschichte*, qui dépasse en les conservant (*Aufhebung*) les trois formes traditionnelles et historiquement actualisées de gouvernement. C'est pourquoi l'*Encyclopédie* peut finalement considérer que cette « constitution monarchique » est celle « de la raison *développée* ; toutes les autres constitutions appartiennent à des degrés inférieurs du développement et de la réalisation de la raison »²¹⁵ : la monarchie constitutionnelle hégélienne, selon les mots des *Principes*, est « un des résultats tardifs de l'histoire »²¹⁶.

Cette idée d'une « constitution mixte » a elle-même une généalogie dont les racines plongent jusque dans l'histoire la plus reculée de la philosophie politique occidentale – Tacite jugeait déjà qu'elle « est plus facile à louer qu'à réaliser ou, si elle se réalise, ne saurait être durable »²¹⁷, et Machiavel l'appellera encore de ses vœux²¹⁸. On note en particulier qu'elle fut défendue un auteur antique dont l'introduction à cette enquête a mentionné que leurs œuvres

²¹³ PPD, p.381.

²¹⁴ PPD, p.367.

²¹⁵ Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin, p.554.

²¹⁶ PPD, p.385.

²¹⁷ Tacite & Grimal, P. (trad) (éd. 1993). *Annales*. Paris : Gallimard, livre IV, XXXIII, 1, p.173

²¹⁸ Althusser, L. (2006). *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.242.

avaient, elles aussi, fait l'objet d'une interprétation dans le sens d'une fin de l'histoire – quoique différente de celle qui occupe le présent travail : Polybe, qui au livre VI de ses *Historiaï* voit dans la constitution mixte la source de la grandeur de Rome. Pour ce qui concerne Hegel, la rationalité de l'Etat des *Principes* s'inscrit encore de ce qu'il articule *organiquement* les trois pouvoirs princier, gouvernemental et législatif. Si le §541 de l'*Encyclopédie* reconnaît certes la *division* des pouvoirs comme « l'un des moments absolus de la profondeur et de l'effectivité de la liberté », cependant il met en garde contre la perspective de leur *indépendance* mutuelle, et notamment celle d'un pouvoir législatif qui serait « le *premier pouvoir* » par rapport à un pouvoir gouvernemental qui en serait « un pouvoir dépendant » – car, en vérité, « l'Etat est *un* »²¹⁹.

Cet accent mis sur l'unité de l'Etat implique encore que la religion ne saurait se constituer dans une sphère indépendante du politique ni, *a fortiori*, prétendre à un ascendant sur lui. F. Châtelet explique ainsi que, quoique l'Etat rationnel procède du « devenir temporel » (*weltlich werden*) de la religion chrétienne, Hegel cependant « exclut toute intervention de l'Eglise » dans les affaires politiques²²⁰. Cela ne signifie pas que l'Etat, comme l'insecte abandonnant la chrysalide qui l'a formé, ait à répudier la religion. Certes, les textes hégéliens relatifs à la relation entre l'Eglise et l'Etat sont notoirement obscurs – « Hegel s'embrouille dans des circonlocutions contradictoires » juge sévèrement M. Rubel. L'essentiel, cependant, est l'idée selon laquelle, commente-t-il, « l'Etat fort peut se permettre d'être tolérant envers des croyants qui ne se reconnaissent pas de droits envers lui, tels les Quakers, les Anabaptistes, etc. »²²¹. Comme l'explique encore K. Löwith « l'Etat exigera de tous ses ressortissants qu'ils adhèrent à une communauté religieuse – au demeurant n'importe laquelle », car « un Etat aux institutions bien établies et de ce fait puissant peut, sur ce point, se comporter avec un grand libéralisme ; il peut [...] conserver en son sein des communautés (tout est évidemment question de nombre) qui ne reconnaissent pas comme articles de foi les devoirs indirects qui lui sont dus »²²². Le même exégète s'accorde finalement avec J.-L. Vieillard-Baron pour considérer que le problème délicat de la relation entre la religion et l'Etat rationnel ne trouve une conclusion claire que dans les deux dernières lignes de la Remarque du §552 de l'*Encyclopédie* de 1830, selon lesquelles « la vie éthique de l'Etat et la spiritualité religieuse de l'Etat sont ainsi pour elles-mêmes les solides garanties réciproques »²²³.

²¹⁹ Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin, p.552.

²²⁰ Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.195.

²²¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.525.

²²² Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard. p.69.

²²³ Cité dans Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses. p.36.

L'Etat des *Principes de la philosophie du droit*, que d'aucuns regardent comme celui d'une authentique "fin de l'Histoire" hégélienne, consiste finalement, selon les mots de L. Strauss et J. Cropsey, en « une *monarchie* constitutionnelle fondée sur un corps de *fonctionnaires* de métier et pourvue de certaines institutions *représentatives* »²²⁴. Cette description a cependant trait à la seule conjoncture *intraétatique* de la "fin de l'Histoire" potentiellement défendue par Hegel, et demande encore à être complétée par une caractérisation de sa conjoncture *interétatique*.

*

A ce propos, le §333 des *Principes* révoque ouvertement « la représentation *kantienne* d'une *paix perpétuelle* par le biais d'une fédération d'États ». Hegel considère que les fondements d'un hypothétique « accord des Etats » seraient bien incertains, de sorte qu'un tel *foedus pacificum* serait lui-même trop « entaché de contingence » pour être durable. La "fin de l'Histoire" hégélienne se distingue ainsi de son homologue kantienne par le rejet de toute velléité de pacification juridique des relations internationales – et donc par la perspective d'une *perpétuation de la guerre*. Ainsi « le différend entre États, dans la mesure où les volontés particulières ne trouvent pas d'accord, ne peut être décidé que par voie de *guerre* »²²⁵ – et « les exigences de la moralité » n'ont aucune voix à ce chapitre, celles-ci n'ayant, explique B. Bourgeois, « aucun sens dans cette sphère *plus concrète* des relations entre les totalités *éthiques* que sont les Etats »²²⁶. Non que Hegel nie le principe de la valeur absolue de la personne humaine, auquel le §209 des *Principes* accorde « une importance infinie ». Seulement cette reconnaissance ne doit pas être telle qu'elle conduise à « une opposition à la vie concrète de l'État, par exemple en tant que *cosmopolitisme* »²²⁷. Or cette « vie concrète » comprend, entre autres, les phénomènes belliqueux. Si le cosmopolitisme kantien constitue, en quelque sorte, un horizon abstrait, c'est qu'il est aveugle au fait que, loin de ne représenter qu'une « contingence simplement externe », en vérité les guerres « font partie de l'existence d'un Etat »²²⁸ – bien que les *causes* des guerres, soient, quant à elles, contingentes²²⁹. La guerre, moment essentiel de l'existence concrète de l'Etat, ne peut donc être exclue des relations internationales par une quelconque entité politique, que celle-ci soit de nature impérialiste ou

²²⁴ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F., p.830.

²²⁵ *PPD*, p.427.

²²⁶ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.137.

²²⁷ *PPD*, p.299.

²²⁸ *PhH*, p.495.

²²⁹ Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin, p.210-211.

fédéraliste. Comme le résume J. Hyppolite, « un tel empire ne saurait être une fin de l'histoire, pas plus qu'une fédération d'Etats se proposant d'assurer une paix perpétuelle »²³⁰.

En outre, les individus ne peuvent légitimement se soustraire à l'office de la guerre. La fin de l'Etat n'étant pas la préservation de l'existence biologique des individus, ni celle de leur propriété, mais dans la réalisation de leur *liberté*, dès lors l'Etat peut-il légitimement se concevoir en retour comme « le terme-supérieur qui revendique aussi cette vie et cette propriété pour lui-même, et exige leur sacrifice »²³¹. Il s'agit là d'une des conséquences de *réciprocité des devoirs* impliquée par la conception organique de l'Etat. De sorte que, tout comme leur appartenance à l'Etat, la défense de celui-ci par les armes est elle aussi un *devoir* pour les individus, lesquels ont, selon les termes du §324 des *Principes*, « l'obligation de préserver cette individualité substantielle, de préserver l'indépendance et la souveraineté de l'État par la mise en danger et le sacrifice de leur propriété et de leur vie, et en outre de leur opinion et de tout ce qui, de soi-même, est compris dans le champ de la vie »²³².

D'où l'importance de la *Gesinnung* individuelle pour les affaires belliqueuses : l'acceptation, par les individus, de leur sacrifice pour l'Etat, dépend de leur compréhension de sa substantialité. En outre, Hegel conçoit encore que la cohésion interne de l'Etat, conditionne la réussite de l'entreprise militaire : « plus un pays est uni à l'intérieur sous l'autorité de l'Etat », note le philosophe, « plus il est capable de faire respecter leur indépendance à l'extérieur ». Or cette unité est corrélative du degré de ferveur *patriotique* qui anime la société civile, et que seule peut octroyer une *Gesinnung* suffisamment développée – la *Korporation* jouant à cet égard, comme il a été relevé *supra*, un rôle propédeutique :

Tel est le secret du patriotisme des citoyens selon cet aspect [:] ils ont un savoir de l'État en tant que leur substance, parce qu'il préserve leurs sphères particulières, l'institution-juridique et l'autorité de celles-ci, ainsi que leur bien-être.²³³

A défaut d'éveiller dans la société civile une telle *Gesinnung*, par laquelle l'individu consent à risquer sa vie et sa propriété pour la préservation d'un Etat dont il a intériorisé le caractère substantiel, un peuple s'expose au danger de se voir assujéti par d'autres nations, animées d'un plus intense sentiment patriotique – Hegel peut ainsi écrire, de ces peuples tombés en servitude, que « leur liberté est morte de la crainte de mourir ».

Concrètement, le sacrifice éclairé de l'individualité incombe avant tout à ce que la *Propédeutique philosophique* nomme le « pouvoir militaire » – un quatrième donc, après le

²³⁰ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.97.

²³¹ *PPD*, p.200-201.

²³² *PPD*, p.420.

²³³ *PPD*, p.388

pouvoir législatif, administratif et judiciaire. B. Bourgeois renseigne qu'il repose sur un « service militaire particulier, service qui échoit à l'état social qui a le souci exclusif de l'unité étatique, de l'universel, cet état universel se réalisant ainsi, dans une armée de métier permanente, comme "l'état de la bravoure" » – le commandement de cette armée étant réservé au prince²³⁴.

*

« La guerre, me disait-il, n'échappe pas aux lois de notre vieil Hegel. Elle est en état de perpétuel devenir ». Le Saint-Loup d'*A la recherche du temps perdu* évoque en ces termes une particularité de la philosophie politique hégélienne, que certains commentateurs ont regardé comme une *contradiction* au regard de l'idée de "fin de l'Histoire", dont ils soutiennent qu'elle habite par ailleurs l'œuvre de Hegel. Que cette putative représentation hégélienne de la "fin de l'Histoire" comprenne la perpétuation de la guerre, c'est là une proposition dont L. Strauss et J. Cropsey regardent comme un véritable oxymore – « il semblerait donc y avoir une tension, voire une opposition », écrivent-ils, « entre les deux idées hégéliennes de la nécessité de la guerre et la fin de l'histoire »²³⁵. Une telle critique repose sur une cécité à l'égard de ce qui fait le propre de toute philosophie de "Histoire" et, par conséquent, de toute "fin de l'Histoire".

La supposée contradiction entre une éventuelle "fin de l'Histoire" hégélienne et l'horizon d'une continuation des guerres, tombe d'elle-même avec la compréhension de ce que la *Weltgeschichte* hégélienne, comme toute conception de "l'Histoire", est une compréhension *synecdotique* de l'histoire empirique. Evoqué au cours de l'introduction à la présente enquête, ce point exprime le *distinguo* qui passe entre l'histoire empirique et "l'Histoire" : seules *certaines* événements de la première, s'avèrent signifiants au regard du processus téléologique global que représente la seconde. Comme le formule J.-L. Vieillard-Baron, l'idée d'une « immanence de la raison à l'Esprit objectif », qui caractérise la conception hégélienne de l'histoire du monde, « ne signifie pas que *tous* les événements historiques sont rationnels. C'est bien plutôt ce qui de l'histoire n'est pas événementiel qui est spéculatif »²³⁶. C'est dire avec B. Bourgeois que « les affirmations de Hegel relatives à l'histoire mondiale [...] ne portent pas sur l'histoire envisagée en *tout* son champ empirique [...] mais seulement sur ce qui, en elle, concerne l'émergence de ses structures socio-politiques (qualitativement) universelles, c'est-à-dire rationnelles ». Ainsi Hegel ne justifie-t-il pas *toutes* les guerres, mais seulement celles qui,

²³⁴ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.136.

²³⁵ Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F. p.840-841.

²³⁶ Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin, p.135-136. Nous soulignons.

conformément à la nature synecdotique de “l’Histoire”, contribuent, à travers leur événementialité, à la progression téléologique de la *Weltgeschichte* – par contraste, « la simple convoitise, la barbarie et la brutalité du vouloir », écrit le philosophe, « se trouvent en dehors du théâtre et de la sphère de l’histoire universelle »²³⁷. C’est pourquoi la négativité qui « frappe à nouveau l’homme à travers le malheur des guerres à jamais inévitables, même entre les Etats devenus les plus rationnels », ne contredit pas une interprétation de la “fin de l’Histoire” chez Hegel : tout ce que la “fin de l’Histoire” interdit d’envisager est, non pas l’éclatement de toute guerre, mais seulement l’éclatement de guerres *qui auraient une signification métahistorique*. A la “fin de l’Histoire”, le monde continuera de connaître des guerres, et celles-ci pourront être dites “historiques” au sens courant du mot, mais il ne pourra plus être le théâtre de guerres qui auraient un *sens* à l’égard de la progression de la *Weltgeschichte*, celle-ci étant désormais achevée. C’est pourquoi B. Bourgeois peut écrire, de façon quelque peu provocatrice, que « la fin de l’histoire est encore historique » : tout le potentiel oxymorique de cette proposition s’annule, dès lors qu’est perçue la *non-coïncidence* entre “l’Histoire” et l’histoire empirique. Cette différenciation « permet » en effet, comme le conclut l’exégète, « de sauver de toute ambiguïté, voire contradiction, la théorie hégélienne de la fin de l’histoire »²³⁸ – aussi la critique de Strauss et Cropsey repose-t-elle, finalement, sur un simple problème de *mots*.

Ce point élucidé, il convient encore de comprendre dans toute sa complexité et son originalité la situation géopolitique de la “fin de l’Histoire” hégélienne – auxquelles participe d’ailleurs la perspective d’une perpétuation des guerres. L’Etat rationnel n’est pas à envisager comme un parangon que l’ensemble des Etats historiques seraient destinés à actualiser *une fois pour toutes*, comme le concevrait un évolutionnisme des plus élémentaires. Plus subtilement, si l’Etat de la “fin de l’Histoire” hégélienne est bien conforme à la raison, cependant il demeure, comme toute concrétion objective, grevé de contingence et, par conséquent, suspendu à la possibilité de son évanouissement. G. Marmasse explique ainsi qu’il existe bien « pour Hegel, une forme étatique indépassable, à savoir celle de l’Etat réconcilié ; toutefois cette forme s’inscrit à son tour dans une pluralité d’Etats différenciés, et qui sont chacun destinés à disparaître »²³⁹. De sorte que conjoncture géopolitique de la “fin de l’Histoire” hégélienne, n’envisage pas la coexistence d’Etats qui auraient *universellement et indéfiniment* actualisé les structures de l’Etat rationnel. Le couronnement de la *Weltgeschichte* intervient dès l’instant où ces structures sont réalisées dans certains Etats concrets, quand bien même ceux-ci sont voués

²³⁷ Cité dans Carsin, E. (2008). *Hegel*. Paris : Ellipses. p.187.

²³⁸ Bourgeois, B. (2001) *Hegel. Les actes de l’esprit*. Paris : Vrin. p.151-156. Nous soulignons.

²³⁹ Marmasse, G. « La fin de l’histoire et la ruse de la raison chez Hegel ». Dans Marmasse, G. (dir.) (2010). *L’histoire*. Paris : Vrin. p.106.

à s'éteindre, car d'autres Etats seront appelés à leur tour à adopter momentanément une organisation rationnelle, qui se manifeste donc « sur le mode de la répétition ininterrompue ». G. Marmasse formule à ce propos une analogie éclairante, en écrivant que « l'accomplissement de l'histoire est atteint avec l'État moderne tout comme l'accomplissement de la nature est atteint avec l'organisme vivant » : « de même que l'organisme vivant est mortel et se réalise seulement comme individu fini, l'État historique est voué à la corruption et n'existe qu'à même les peuples singuliers »²⁴⁰. En ce qui concerne l'Etat rationnel par conséquent, s'il est celui de la "fin de l'Histoire", c'est que, comme Hegel l'écrivait au sujet du Christ dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, « *einmal ist allemal* » – « une fois, c'est toutes les fois ».

CONFIGURATION DE LA "FIN DE L'HISTOIRE" HEGELIENNE

Les paragraphes précédents ayant pourvu à la vocation *descriptive* de cette enquête, en brossant l'essentiel du tableau politique et géopolitique de la "fin de l'Histoire" hégélienne, le fil conducteur adopté pour l'histoire de cette idée appelle à éclairer la configuration, *prospective* ou *rétrospective*, qu'elle présente chez Hegel.

Derrière cette question résonne la fameuse légende noire d'un Hegel héraut de la réaction prussienne sous Frédéric-Guillaume IV. Cette « vieille et vivace légende de l'étatisme hégélien » colporte l'idée selon laquelle Hegel aurait professé à Berlin un farouche conservatisme politique, en proclamant la coïncidence de l'Etat rationnel des *Principes* et de l'Etat prussien contemporain – ce qui, selon la terminologie de cette enquête, correspondrait à une configuration *rétrospective* de la "fin de l'Histoire" hégélienne. Une telle interprétation de la pensée politique de Hegel, que N. von Thaden l'ancien étudiant et R. Haym le biographe eurent tôt fait de propager, continue de s'éterniser de nos jours, en dépit de ce que les études sur l'hégélianisme n'ont cessé de la dénoncer depuis un siècle²⁴¹. C'est pourquoi il est opportun, étant donnée la question directrice de ces paragraphes, de condenser les principaux éléments qui convainquent de l'inanité de cette légende.

*

« [...] j'ai vu l'Empereur – cette *âme du monde* » : cette célèbre confession de Hegel à F. Niethammer, concentre en quelque sorte l'essentiel des considérations qui contredisent la représentation éculée d'un Hegel maître à penser du conservatisme prussien. Elle illustre

²⁴⁰ Marmasse, G. « Le grand homme est-il trompé ? ». Disponible en ligne à l'adresse : http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/p_hegel.marmarsse.pdf

²⁴¹ Voir *PPD*, p.58 et n.5.

d'abord l'enthousiasme avec lequel le philosophe, dès ses années de séminaire à Tübingen, n'a pas cessé de considérer les réalisations de la Révolution française. Si la fable qui l'évoque plantant, avec Hölderlin et Schelling ses condisciples, un arbre de la liberté au lendemain de 1789 n'est certes pas une certitude historique, ces lignes fameuses des *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, quant à elles, sont dénuées d'équivoque :

Une constitution a donc été érigée maintenant, dans la pensée du droit ; tout devait être fondé sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes l'encerclent, on n'avait pas vu cela : que l'homme se mette sur la tête, c'est-à-dire sur la pensée, et qu'il édifie la réalité effective selon la pensée.²⁴²

C'est pourquoi Hegel ne sera pas au nombre des contempteurs de Bonaparte, considéré comme un émissaire de la Révolution et l'un de ces "grands hommes" qui, comme E. Berl l'a écrit de Jules César, ont « discerné avec une clairvoyance presque surhumaine le sens de l'Histoire »²⁴³ – parti pris francophile intempestif pour l'époque en Prusse, la défaite d'Iéna ayant éveillé une forte réaction nationaliste.

Parmi les œuvres napoléoniennes, Hegel salue tout particulièrement l'édification du Code civil, dont il appelle ses contemporains à s'inspirer. Contre les positions conservatrices de K. L. von Haller, Hegel exhorte ses compatriotes à surmonter la « maladie allemande » qui, les soumettant à une « exigence vide de la perfection », les conduit à « l'idée de l'impossibilité ou de l'impraticabilité d'un code »²⁴⁴. En se rendant à Berlin à l'automne 1818, Hegel pensait trouver dans la capitale un public en accord avec ses idées modernistes ; le philosophe était convaincu d'arriver, écrit J.-L. Vieillard-Baron, « dans l'Etat le plus moderne d'Allemagne, dans un Etat qui allait adopter le système politique qui avait sa préférence, à savoir la *monarchie constitutionnelle* »²⁴⁵. De fait, pour tout un faisceau de raisons qu'E. Weil a bien mises en lumière, la conjoncture politique de la Prusse contemporaine, était loin de coïncider avec la monarchie constitutionnelle des *Principes de la philosophie du droit*²⁴⁶. On sait que Frédéric-Guillaume III s'offensera du rôle politique mineur que l'ouvrage de 1820 accorde au monarque ; en outre, l'Etat prussien ne se dotera d'une constitution qu'au cours des années 1850, soit plus de deux décennies après la mort du philosophe.

De sorte que finalement, l'organisation juridico-politique de la Prusse des Frédéric-Guillaume ne peut représenter celle de la "fin de l'Histoire" que, selon une interprétation, les

²⁴² *PhH*, p.564

²⁴³ Tacite & Berl, E. (préf.) (éd.2002). *Histoires*. Paris : Gallimard. p.11.

²⁴⁴ Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin. p.542.

²⁴⁵ Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin. p.38.

²⁴⁶ Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.13, n.3.

Principes décrivent. Plus généralement, la conception de la “fin de l’Histoire” que Hegel est censé avoir développée ne peut être comprise comme un *déjà-là*. L’œuvre millénaire de la *Weltgeschichte* n’est *pas encore* achevée objectivement : « les volontés subjectives du grand nombre » continuent de se poser en opposition à tout gouvernement, et « cette collision, ce nœud, ce problème », déclare Hegel dans les *Leçons*, « c’est là que se trouve l’histoire, et c’est ce qu’elle a encore à résoudre »²⁴⁷. En 1816, le philosophe confie en outre à F. Niethammer que « l’Esprit universel du temps a donné l’ordre d’avancer, à un tel commandement il faut obéir [...] »²⁴⁸. L’idée hégélienne de la “fin de l’Histoire” présente donc, en dernière analyse, une configuration incontestablement *prospective* – à l’instar de la conception kantienne, quoique selon des modalités naturellement très différentes.

*

En contraste avec son homologue kantienne, la “fin de l’Histoire” hégélienne endosse quant à elle une vocation pleinement constitutive. Elle procède en effet de cet impératif fondamental qui prescrit à la philosophie de « connaître ce qui est ». Mot d’ordre de l’hégélianisme, le sens de cette injonction doit se comprendre sur le fond de la distinction cardinale entre *le réel* d’une part, et *l’effectif* (*wirklich*) d’autre part. L’effectivité (*Wirklichkeit*) désigne une *région* particulière de la réalité : *effectif* qualifie, selon les mots de J.-F. Kervégan, « ce qui, du réel, peut être pensé comme rendant raison de soi »²⁴⁹. Autrement dit, le terme d’*effectivité* renvoie aux seuls éléments de la réalité qu’irrigue une raison immanente, par contraste avec ceux qui ressortissent à un simple « *être-là* passager, contingence extérieure, opinion, phénomène dépourvu d’essence, non-vérité, illusion, etc. »²⁵⁰. Cependant, la raison étant l’opération téléologique, elle consiste en un travail (*werke*) qui « produit un effet dans la réalité »²⁵¹. C’est pourquoi « comprendre ce qui est » consistera finalement à discerner, affleurant au réel, les traces de cette sourde besogne – « c’est ce travail, qu’accomplit la raison de la chose », écrit Hegel, « que la science a seulement pour tâche d’apporter à la conscience »²⁵².

²⁴⁷ *PhH*, p.564.

²⁴⁸ Cité dans Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard. p.263.

²⁴⁹ *PPD*, p.15.

²⁵⁰ *PPD*, p.109.

²⁵¹ Weil, E. (2002). *Hegel et l’Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.25. Voir également Bourgeois, B. (2000). *Le vocabulaire de Hegel*. Paris : Ellipses, entrée « Effectivité ».

²⁵² Cité dans Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel. Penseur du politique*. Paris : Editions du Félin, p.141.

« Car le rationnel, qui est synonyme de l’idée, en pénétrant en même temps, en son effectivité, dans l’existence externe, s’avance au milieu d’une richesse infinie de formes, de phénomènes et de configurations, et habille son noyau de l’écorce colorée dans laquelle la conscience loge d’abord [...] cette écorce, seul le concept la perce pour trouver la pulsation interne et sentir encore son battement même dans les configurations externes. Mais les rapports infiniment divers qui se forment dans cette extériorité de par le paraître en elle de l’essence, ce matériau

Dans l'ordre de la *Weltgeschichte*, le travail de la raison consiste en un processus téléologique d'élucidation de soi de l'esprit en tant que liberté, et en l'objectivation de cette conscience de soi dans des institutions juridico-politiques. La philosophie politique hégélienne se doit alors de cueillir « la rose dans la croix du présent », c'est-à-dire de démêler la part de rationalité que présente l'État dans son existence concrète, car « il y a dans un État cultivé – et également en toute chose – plus de raison qu'on ne le croit »²⁵³. En termes de philosophie du droit, ce projet consiste à élever à la conscience les déterminations du droit positivement établi qui ressortissent au droit naturel. Surmontant l'opposition entre l'école historique du droit d'un côté, dont F. von Savigny est la figure tutélaire, et la rationalisme jusnaturaliste de l'autre, que Kant représente emblématiquement, l'hégélianisme entend penser l'épiphanie du droit naturel à même le développement historique du droit positif – thème qui caractérise la philosophie de "l'Histoire". Comme le formule encore J.-F. Kervégan, pour Hegel « le droit rationnel n'est pas l'*autre* du droit positif, mais la raison qui est présente en lui, et qui se révèle et s'accomplit historiquement. Bref, le rationnel est logé au cœur de la positivité, et c'est là, dans le mouvement du droit tel qu'il est, qu'il faut le saisir »²⁵⁴.

Le qualificatif de « positif », cependant, est sujet à un crucial dédoublement de signification dans la terminologie hégélienne. L'épithète s'emploie d'abord pour caractériser de façon neutre le droit né en réponse à des circonstances historiques particulières – en ce sens, toute détermination juridique peut être dite « positive », en ce qu'elle émane toujours spontanément d'un certain contexte historique. Selon une acception plus péjorative toutefois, « positif » désigne le caractère de ce qui persévère dans l'être, au-delà de la disparition des circonstances auxquelles il répondait originellement, et qui *alors* le rendaient rationnel. La positivité, en ce sens, renvoie donc aux déterminations juridico-politiques qui, *réelles*, ne sont cependant plus *effectives*, la rationalité qui présida à leur genèse et les irrigua un certain temps, les ayant abandonnées au cours de son travail historique : « positif » qualifie les éléments du droit qui apparaissent *dépassés* par l'avancement de la *Weltgeschichte*. La « positivité », fait comprendre J. Hyppolite, désigne finalement « le résidu mort dans la vie d'un peuple »²⁵⁵, « l'élément mort, qui a perdu son sens vivant et n'est plus qu'un résidu de l'histoire »²⁵⁶ – ce qui ne détient plus « qu'une valeur historiographique »²⁵⁷, écrit Hegel.

Cette acception de l'épithète « positif » doit se comprendre comme un instrument

infini et sa réglementation, tel n'est pas l'objet de la philosophie. Elle se mêlerait ainsi de choses qui ne la regardent pas. » (*PPD*, p.105).

²⁵³ *PPD*, p.446.

²⁵⁴ *PPD*, p.31.

²⁵⁵ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.102.

²⁵⁶ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.48.

²⁵⁷ *PPD*, p.116.

critique, exploité par Hegel dans le cadre d'une polémique avec Savigny. Le maître concède bien à son collègue berlinois que toute constitution juridico-politique procède du *Volksgeist*²⁵⁸ ; cependant, Hegel dénonce le conservatisme et, finalement, l'immobilisme historique auxquels confine le respect romantique des œuvres de l'esprit du peuple. La perspective d'une épiphanie graduelle du droit rationnel à même le droit historique, permet de penser des *limites* à la conservation des institutions éthiques héritées du passé : quoiqu'elles aient été justifiées en leur temps, certaines, comme l'institution monastique²⁵⁹, doivent à présent être considérées comme caduques au regard du travail accompli depuis par l'esprit du monde. Entendre, comme Hegel en blâme Savigny, légitimer la perpétuation de réalisations objectives débordées par la raison historique, n'est rien de moins qu'une « tromperie »²⁶⁰.

De sorte que le « présentisme hégélien » qu'évoque E. Renault, ne consiste en rien en une glorification idolâtre du présent. « Connaître ce qui est », la maxime de ce "présentisme", signifie connaître ce qui *présentement* est en proie au travail téléologique de la raison – comme l'exprime B. Bourgeois, « concevoir ce qui est, c'est concevoir ce qui *devient* »²⁶¹. Le « présentisme hégélien » désigne par conséquent une forme particulière de *prospéction* philosophique, laquelle entend se fonder sur une élucidation de ce qui, habité par un travail de la raison dont les effets se décèlent *dans la contemporanéité elle-même, est sur le point* de naître. La prospéction hégélienne n'est donc ni *utopie*, ni *prophétie*. D'une part, la politique hégélienne condamne l'idée, emblématique d'une conception génétiste, qu'un ordre juridico-politique puisse être édifié depuis une norme transcendante qu'aurait adoptée la liberté du vouloir, « comme si la sorte de constitution [adoptée] pouvait faire l'objet d'un *choix* entièrement libre, et d'un choix qui, en plus, ne serait pas déterminé par la délibération ! »²⁶², s'emporte Hegel : on ne fait pas ce que l'on veut quand l'on veut dans "l'Histoire", sous peine d'inefficacité, tant il est vrai que « les lauriers de la volonté pure », comme l'écrit joliment le philosophe, « sont des feuilles sèches qui n'ont jamais verdi »²⁶³. D'autre part, « le philosophe n'a pas à

²⁵⁸ « La question [de savoir] à qui, à quelle autorité, et organisée de quelle manière, revient le pouvoir de *faire une constitution*, est la même que celle [de savoir] qui aurait à faire l'esprit d'un peuple. [...] Ce que l'on nomme ainsi *faire* une constitution, ne s'est - en raison de cette inséparabilité [de la constitution et de l'esprit] - jamais rencontré dans l'histoire, aussi peu que l'entreprise consistant à *faire* un code de lois ; une constitution s'est *seulement développée* à partir de l'esprit en [parfaite] identité avec le propre développement de celui-ci, et a en même temps que lui parcouru les degrés de la formation et les changements nécessaires en vertu du concept. C'est par l'esprit immanent et l'histoire – et, en vérité, l'histoire est seulement l'histoire de *cet esprit* – que les constitutions ont été faites et sont faites » (Hegel, G. W. F. & Bourgeois, B. (trad.). (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin, p.552).

²⁵⁹ PPD, p.114.

²⁶⁰ Cité dans PhH, p.613-614.

²⁶¹ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.105.

²⁶² PhH, p.85.

²⁶³ Cité dans Hegel, G.W.F., Guterman, G. & Lefebvre, H. (trad.). (1995). *Morceaux choisis*. Paris : Gallimard. p.532.

s'occuper de prophéties »²⁶⁴ ; il fonde son intellection prospective, non sur une quelconque vision inspirée, par ailleurs impensable, car « aucune philosophie ne va au-delà de son époque »²⁶⁵.

Par contraste, la prospection se contente de porter à la conscience les déterminations *en advenir* dont est gros le présent lui-même. Car si « la nature du vrai est de percer quand son temps est venu »²⁶⁶, comme l'enseigne la *Phénoménologie de l'esprit*, en outre la nature du vrai est encore de ne pouvoir être compris qu'au temps où il *s'apprête* à percer. Tel est le sens de la célèbre formule des *Principes*, selon laquelle « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule »²⁶⁷ : l'esprit, commente Hegel, « ne se connaît qu'à son achèvement, il ne sait son être que lorsqu'il n'est plus »²⁶⁸. Le "présentisme hégélien" ancre finalement l'effort prospectif dans un examen de la « politique réelle », dont il entend formuler « l'anticipation normative de son propre devenir *imminent* »²⁶⁹. L'Etat des *Principes de la philosophie du droit* est donc celui que la philosophie conçoit être *à la veille* de son actualisation ; de sorte que, dans l'interprétation selon laquelle les *Principes* décrivent la conjoncture politique et géopolitique de la "fin de l'Histoire", la configuration prospective de la "fin de l'Histoire" hégélienne anticipe *à court terme* l'achèvement de la *Weltgeschichte*.

*

L'allégorie ornithologique de la philosophie mérite par conséquent d'être complétée, car l'oiseau de la philosophie hégélienne se révèle finalement *bifront*. Posé sur le site du présent, d'un côté le visage de la chouette de Minerve scrute la part d'effectivité contemporaine pour en dénoncer la part de positivité héritée du passé ; de l'autre côté, le regard d'un autre oiseau « regarde l'avenir en face », comme on a pu le dire de Hegel²⁷⁰, pour annoncer, toujours depuis un examen "présentiste" du réel, l'Etat de la "fin de l'Histoire" sur le point de son advenir.

Cet autre visage, anticipateur, de l'oiseau de la philosophie, n'est pas celui de l'*albatros* baudelairien, « prince des nuées » absorbé dans une pure contemplation ; n'en déplaise à G. Marcel, toute « attitude quiétiste »²⁷¹ est étrangère à un hégélianisme qui demeure

²⁶⁴ Cité dans Maurer, R. K. (1967). « Hegel et la Fin de l'histoire ». *Archives de Philosophie*, 30(4), 483-518. P.500.

²⁶⁵ Cité dans Hegel, G.W.F., Guterman, G. & Lefebvre, H. (trad.). (1995). *Morceaux choisis*. Paris : Gallimard. p.620.

²⁶⁶ Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier, t.I, p.61.

²⁶⁷ *PPD*, p.107.

²⁶⁸ Cité dans Renault, E. (2015). *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*. Paris : Vrin. p.110.

²⁶⁹ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.16. Nous soulignons.

²⁷⁰ *PPD*, p.33.

²⁷¹ Voir Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.108.

fondamentalement une théorie de la pratique²⁷². L'oiseau bifrons de la philosophie cependant, ne présente pas non plus la figure du *pétrel* utopiste et révolutionnaire, non plus que celui de du *pingouin* conservateur, qu'évoquent le célèbre poème de M. Gorki²⁷³ ; de même n'affecte-t-il nullement les traits de l'*oiseau-prophète* des *Waldszenen* de R. Schumann. Finalement, si c'est avec les yeux de la chouette de Minerve que l'oiseau de la philosophie considère ce qui, à même le présent, ressortit à un passé dépassé, c'est avec ceux du *coq* qu'il pénètre l'avenir, selon ce que K. L. Michelet, un des auditeurs de Hegel, avec suggéré au maître, qui accueillit favorablement l'allégorie²⁷⁴. Le coq n'annonce en effet le jour prochain qui se lève, que lorsqu'il en voit poindre, au moment présent, les premiers feux, qui bientôt dissiperont ces « esprits qui se sont transformés en spectre » qu'évoque Marx²⁷⁵ pour nommer poétiquement les réalisations objectives qui, vidés de toute vitalité effective, se trouvent néanmoins fossilisées dans le réel. Toute formation objective *surannée* de l'esprit, est comme un spectre du passé qui, hantant le présent, s'évanouit, comme le fantôme qui apparaît à Horatio dans *Hamlet* – que Hegel, « penseur shakespearien »²⁷⁶, cite dans les *Leçons*²⁷⁷ –, « quand le coq a chanté ».

THEMES ET VARIATIONS

La conception hégélienne de la “fin de l'Histoire” comporte un certain nombre de philosophèmes, dont il s'avèrera qu'elle les a en commun avec d'autres conceptions de cette idée, et que la vocation *comparatiste* de cette enquête, dès lors, appelle à porter à jour.

*

En premier lieu, comme le précédent chapitre avait relevé que la représentation kantienne de la “fin de l'Histoire” procédait, pour partie, d'une forme d'*historiophobie*, de même une semblable perception négative de l'historicité humaine joue un rôle dans la conception hégélienne. Si la *Weltgeschichte* est bien le théâtre du progrès de la connaissance de soi de l'esprit, cependant ce processus d'élucidation passe par le moment essentiel d'une *aliénation* à ses propres formations objectives. Pour Hegel, commente Aron, « toute l'Histoire est l'histoire

²⁷² Châtelet, F. (1994). *Hegel*. Paris : Seuil. p.20.

²⁷³ Ecrit en 1901, *Le chant du pétrel*, fameux poème révolutionnaire de M. Gorki, sera une référence littéraire pour l'ensemble de la jeunesse communiste en Union soviétique.

²⁷⁴ Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.110.

²⁷⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.280.

²⁷⁶ Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.20.

²⁷⁷ « [...] comme Hamlet dit de l'esprit de son père : “Bien travaillé, vieille taupe” » (cité dans Weil, E. (2002). *Hegel et l'Etat* suivi de *Marx et la philosophie du droit*. Paris : Vrin. p.79).

de la création par l'homme d'institutions qui deviennent étrangères à leur créateur et qui souvent déchirent l'unité de l'homme ou de la conscience »²⁷⁸. L'aliénation fait ainsi de l'histoire du monde le lieu de la plus grande négativité ; la région de ce que la *Phénoménologie de l'esprit* nomme le « calvaire » de l'esprit dans sa longue et douloureuse quête de soi. Cette perspective historiophobique sur l'historicité humaine, se montre encore au travers d'une certaine idéalisation hégélienne des commencements de la *Weltgeschichte*. Une telle valorisation des débuts de l'historicité humaine avait déjà cours chez Kant, dont les *Conjectures* avaient fait de l'existence purement naturelle un équivalent séculier de l'Eden biblique. En ce qui concerne Hegel, on a souvent noté la profonde estime en laquelle le philosophe tenait la *polis* vétéro-grecque, qui était pour lui la « cité heureuse – la jeunesse du monde », commente J. Hyppolite²⁷⁹. Or, si le moment gréco-romain est le second du devenir de l'esprit, cependant Hegel considère que le moment oriental qui le précède est celui de « l'être de l'esprit *enfoncé dans la naturalité* – une naturalité dans laquelle l'esprit n'existe qu'en tant que singularité non libre (Un seul est libre) »²⁸⁰ : le moment grec est finalement celui qui extirpe l'homme hors de la naturalité, actualise son existence proprement historique et inaugure véritablement l'histoire du monde. Ainsi, en encensant la Grèce, c'est le commencement proprement dit de la *Weltgeschichte* que loue Hegel. Certes, l'arrière-goût d'idéal que présente la cité grecque aux yeux de Hegel, n'est pas le signe d'une quelconque « nostalgie des origines », car l'Etat de la « fin de l'Histoire » n'est pas une réactualisation de la *polis* grecque, mais bien plutôt une formation comprenant en elle, comme autant de moments constitutifs, celui du holisme antique et de l'individualisme moderne, dont elle entend surmonter l'opposition abstraite. On a cependant pu concevoir que cette formation *synthétique* affectait les signes d'une conception *symétrique* de « l'Histoire » : l'harmonie *finale* entre l'individu et l'Etat à la « fin de l'Histoire », est comme le *symétrique*, affecté de la différence de la subjectivité, de l'harmonie *initiale* qui courait entre l'individu et la cité grecque. E. Bottigelli écrit ainsi que « la négation que constitue la reprise de l'aliénation n'est qu'un retour à l'origine, la restauration à un niveau supérieur du point de départ »²⁸¹, de sorte que l'histoire du monde se présente comme un *triptyque* dont les extrêmes ne sont pas sans une certaine similitude, comme si la « fin de l'Histoire » offrait le reflet *raffiné* des déterminations originelles de l'histoire du monde, dans une sorte de *coincidentia oppositorum* que singularise toutefois l'idée d'une *supériorité* de l'opposé terminal sur son homologue initial.

²⁷⁸ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : Ed. de Fallois. p.175.

²⁷⁹ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.22.

²⁸⁰ *PhH*, p.90.

²⁸¹ Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.LXIII. Nous soulignons.

En second lieu, la perspective hégélienne d'une perpétuation des guerres à la "fin de l'Histoire", peut être comprise comme procédant du souci de parer à l'émergence délétère du "*dernier homme*", ainsi que le baptisera bientôt le XX^e siècle. Le vocable, étranger au texte hégélien, désigne l'idée d'un certain *type* humain, caractérisé par une indifférence à l'égard des notions d'honneur, de bravoure et de surpassement de soi, et par une valorisation des conditions de la sauvegarde de son existence biologique et de l'amélioration de son confort de vie – le "dernier homme" est l'homme de la *médiocrité* bourgeoise. Ce dernier homme constitue une éventualité historique insoutenable pour Hegel, qui voit justement dans la *guerre* le phénomène par excellence qui épargne aux hommes de déchoir dans ce type grossier d'humanité : comme Lord Kames, Hegel regarde la guerre comme une *opportunité anthropologique*, un moyen de préserver l'actualisation de ces élans pratiques qui, invoquant l'honneur et le surpassement de soi, fondent la *valeur* de l'existence humaine et la distinguent de celle du simple *animal* – car si la guerre change bien les hommes en bêtes de proie, la paix, cependant, les change en bêtes de somme²⁸². Le phénomène guerrier est, en ce sens *assainissant* ; il est un aiguillon qui garde l'homme éveillé face au danger toujours menaçant d'un engourdissement dans la médiocrité. Si la guerre, en effet, « n'est pas à considérer comme un mal absolu », c'est qu'elle « conserve aussi bien la santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminités finies »²⁸³, c'est-à-dire vis-à-vis de sa propriété et de sa propre existence. F. Fukuyama semble donc apporter une interprétation valable de la perpétuation de la guerre chez Hegel, lorsqu'il écrit :

Hegel [...] concevait que le besoin de tirer fierté de son humanité ne serait pas nécessairement satisfait par la « paix et la prospérité » de la fin de l'Histoire. Les hommes seraient constamment en danger de dégénérer de l'état de citoyens à celui de simples *bourgeois* et de se mépriser au cours de cette évolution. Le dernier creuset de la citoyenneté était donc – et resterait – l'acceptation volontaire de la mort pour son pays : l'État devrait exiger le service militaire et continuer à mener des guerres²⁸⁴.

La condamnation hégélienne de l'idée d'un *foedus pacificum* à l'échelle internationale prend ainsi une nouvelle dimension, comme contestation apportée à un horizon anthropologiquement indésirable. Hegel métaphorisera son objection en écrivant « le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou a fortiori une paix perpétuelle »²⁸⁵. En outre, si la guerre est un

²⁸² Binoche, B. (1994). *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : P.U.F. p.130.

²⁸³ *PPD*, p.420 sq.

²⁸⁴ Fukuyama, F. (éd. 2018) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion. p.526-527.

²⁸⁵ *PPD*, p.420.

moment essentiel pour la conservation de la valeur de l'existence humaine, et si l'homme n'est homme *libre* que dans et par l'Etat, dès lors la santé anthropologique des hommes requiert la préservation, face à l'Etat, de l'existence d'un *autre* lui soit *adverse*. Hegel reconduit ainsi, en quelque sorte, le motif antique, déjà présent chez Platon et Aristote, développé par les historiens de la Rome républicaine et encore présent chez saint Augustin, du *metus hostilis*, selon lequel Carthage représentait pour Rome une *rivale providentielle*, au sens où l'affrontement avec la puissante cité punique requérait, et donc garantissait, la perpétuation de son unité éthique, la pureté de ses mœurs et de la force de sa discipline²⁸⁶. Rien n'est donc plus étranger à Hegel qu'un *Carthago delenda est* dont l'idée se réaliserait par l'émergence d'un empire universel ou d'une quelconque fédération internationale – contre Caton l'Ancien, pour Hegel, *Carthago servanda est*.

²⁸⁶ Sur le motif du *metus hostilis*, voir notamment Akar, P. (2013). « La rupture de la *concordia* dans la seconde partie du II^e siècle : la fin du *metus hostilis* et les tribunats des Gracques » Dans *Concordia : Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*. Éditions de la Sorbonne ; Vassiliades, G. « Les sources et la fonction du *metus hostilis* chez Salluste ». Dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, 2013. pp. 127-168 ; et Limonier, F. « Rome et la destruction de Carthage : un crime gratuit ? » Dans *Revue des Études Anciennes*. Tome 101, 1999, n°3-4. pp. 405-411.

CHAPITRE III

MARX, LA FIN DES ROYAUMES

Car il est hors de doute qu'on nous a trompés sur la véritable aventure de Prométhée. Ou plus exactement, on nous a caché la fin de l'histoire. Il est parfaitement vrai que, pour avoir dérobé le feu aux dieux, Prométhée avait été enchaîné à un rocher et qu'un vautour se mit à lui dévorer le foie. Mais quelque temps après, lorsque les dieux jetèrent un coup d'œil sur la terre pour voir ce qui se passait, ils virent que non seulement Prométhée s'était débarrassé de ses chaînes, mais qu'il s'était emparé du vautour, et qu'il lui dévorait le foie, pour reprendre des forces et remonter au ciel.

Romain GARY, *La promesse de l'aube*

son dire sera du faire et voilà ce sera dit ce sera fait, ce sera la fin de l'Histoire.

François BEGAUDEAU, *fin de l'histoire*

“C'est le communisme”, me dis-je.

H. G. WELLS, *La machine à explorer le temps*¹

D'une certaine façon, la question de la “fin de l'Histoire” dans la pensée de Marx, présente une combinaison de simplicité doxique et de complexité exégétique analogue à celle de son équivalente hégélienne. D'un côté, l'opinion commune tend à poser comme une sorte d'évidence, la proposition selon laquelle Marx aurait formulé une conception de la “fin de l'Histoire”, dont cette même *doxa* fait de l'extension universelle du “communisme” le contenu juridico-politique. D'un autre côté cependant, l'idée de “fin de l'Histoire” chez Marx, de l'aveu même des exégètes, relève bien moins du truisme que du « casse-tête », pour reprendre le mot de J. J. Clarke (« *puzzle* »)². Au demeurant, ces deux constats, celui de la clarté et celui de l'obscurité de la thèse d'une “fin de l'Histoire” marxienne, ne se contredisent pas : si « la présence du thème de la fin de l'histoire dans l'œuvre de Marx [...] ne fait guère de doute », condense F. Thibault, dans le même temps cependant, « ce qui crève les yeux de tout lecteur

¹ Wells, H. G. & Lacassin, F. (éd.) (2007). *Les chefs-d'œuvre de H.G. Wells*. Paris : Omnibus. p.34.

² Clarke, J. J. « “The End of History” : A reappraisal of Marx's views on alienation and human emancipation ». Dans *Revue canadienne de science politique*, 1971, 4, 3.

un peu attentif de l'œuvre marxienne, c'est l'incohérence du discours marxien dès qu'il est question, explicitement ou non, de la fin de l'histoire »³. L'étude de l'idée de "fin de l'Histoire" dans l'œuvre de Marx, se trouve en effet confrontée à plusieurs obstacles.

En premier lieu, d'un point de vue philologique, la locution "fin de l'Histoire" ne figure nulle part dans le texte marxien. Celui-ci présente bien des formulations proches de celle de « *Ende der Geschichte* », ainsi que des passages où il est certainement question de cette idée, cependant Marx n'a alors jamais recours au vocable consacré de "fin de l'Histoire". Dès lors, le fait que cette expression soit ainsi absente dans l'œuvre de Marx est d'autant plus inconfortable pour l'interprète, que le corpus marxien évoque en revanche une énigmatique clôture de la « préhistoire »⁴, dont sa relation à l'idée de "fin de l'Histoire" n'a rien de transparent *a priori*. En outre, au nombre des facteurs d'ordre philologique qui rendent compte de la complexité du thème de la "fin de l'Histoire" chez Marx, figure encore l'importante hétérogénéité d'une œuvre dispersée entre des textes de natures très différentes : des ouvrages publiés et assumés du vivant de leur auteur (*le Capital*) ; un *Manifeste* politique ; des commentaires et critiques d'ouvrages ; des études historiques (*Les luttes de classes en France, le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*) ; des manuscrits non destinés à la publication et fragmentaires (les « *Manuscrits de 1844* »⁵) ; d'autres qui ne parvinrent pas à être édités et furent abandonnés à la « critique rongeuse des souris » (*l'Idéologie allemande*) ; d'autres encore interrompus par la mort (les livres II et III du *Capital*) ; des articles de presse ; une correspondance aussi abondante que substantielle ; des textes d'allocutions aux séances de l'Internationale ; etc. – le souci pour le commentateur étant alors de juger s'il est opportun d'accorder un même crédit, par exemple, à des propos émanant d'un article rédigé à la hâte sous la pression de la nécessité financière, qu'au livre I du *Capital*, dont la composition s'étala sur plusieurs années d'un travail acharné.

D'un point de vue philosophique, la complexité associée à l'étude de la "fin de l'Histoire" chez Marx procède encore de la cacophonie qui règne entre les exégètes, sur la question de savoir si la représentation marxienne du devenir historique, satisfait aux *conditions théoriques de possibilité* de l'idée de "fin de l'Histoire". De fait, toute "fin de l'Histoire" ne prenant sens, par définition, que dans le cadre d'une philosophie de "l'Histoire", dès lors est-il essentiel pour cette enquête, de « poser la question de la philosophie de l'histoire généralement

³ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la "mythologie de l'histoire" dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (dir.) (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.113-114.

⁴ Ce que l'on pourrait traduire par « *Schließung der Vorgeschichte* », la phrase précise de Marx étant « *Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.* » (nous soulignons).

⁵ Pour une présentation philologique de ces manuscrits, voir Renault, E. (2013). *Marx et la philosophie*. Paris : P.U.F. p.109-124.

attribuée à Marx »⁶. Or cette question qui, par contraste, ne se pose aucunement pour Hegel, est l'objet d'un débat qui grève depuis longtemps la réception de la pensée marxienne. E. Balibar ne s'y est pas trompé, qui a consacré une étude dédiée au sujet de savoir si, avec la théorie de Marx, se présentait « encore une philosophie de l'histoire ? »⁷. Les réponses que les exégètes ont pu apporter à cette interrogation forment en effet un véritable champ de bataille. Pour ne prendre que trois exemples représentatifs de l'éventail de positions défendues, Aron répond par l'affirmative à la question, en n'hésitant pas à parler allègrement de « philosophie de l'histoire de Marx »⁸ ; R. C. Tucker se montre quant à lui plus circonspect, qui juge que « présenter Marx comme un philosophe de l'histoire est exprimer une vérité assez superficielle »⁹ ; considération empreinte de réserve mais qui ne va pas jusqu'à soutenir, comme D. Collin le formule enfin, que la réflexion historique marxienne représente ni plus ni moins que « la fin de la philosophie de l'histoire »¹⁰. Le caractère problématique du motif de la “fin de l'Histoire” dans l'œuvre de Marx provient donc finalement, non seulement de l'absence textuelle de la locution, mais encore de la querelle exégétique qui a cours concernant la catégorisation de la pensée historique marxienne en philosophie de “l'Histoire”.

Cette dispute sourd notamment de la biographie intellectuelle de Marx. La majorité des commentateurs distinguent en effet un jeune Marx, dont la réflexion culmine dans les *Manuscrits de 1844*, d'un Marx de la maturité « ou de la vieillesse »¹¹, dont la production s'amorce à partir des *Thèses sur Feuerbach* et, plus formellement, de l'*Idéologie allemande*, en 1845. Ce dédoublement, qui n'a rien de canonique et que l'on a pu critiquer¹², traduit la conversion du Marx idéaliste et jeune-hégélien, à ce “matérialisme historique” dont se revendiquera le second Marx. Tout l'enjeu pour la question de la “fin de l'Histoire” dans l'œuvre marxienne, est alors de connaître si ce tournant matérialiste est exhaustivement accompli, ou s'il subsiste encore chez le vieux Marx une présence d'idéalisme historique, en l'espèce d'une représentation *téléologique* du devenir – une philosophie de “l'Histoire”, et par

⁶ Rubel, M. « Karl Marx devant le bonapartisme ». Dans Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.422.

⁷ Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte.

⁸ Aron, R. (1981). *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard.p.311.

⁹ Tucker, R. C. (1968). « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*. 4, p.186.

¹⁰ Collin, D. (2009). *Comprendre Marx*. Paris : Colin.

¹¹ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois.

¹² L'unité de l'œuvre de Marx continue en effet d'alimenter un réel « débat ». Pour Trân-vân-Toàn, (« Note sur le concept de “Gattungswesen” dans la pensée de Karl Marx »). Dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, n°4, 1971. pp. 525-536), la distinction entre un “jeune” et un “vieux” Marx n'est pas pertinente. Voir également à ce sujet Tucker, R. C. (1968). « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*. 4, p.185 : « En réalité, *le Capital*, publié en 1867, était simplement la forme sous laquelle Marx avait finalement terminé et fait paraître le livre qu'il s'était mis à écrire dans ses manuscrits de 1844 ».

conséquent une “fin de l’Histoire”, n’étant concevables que dans ce second cas. Dès lors, le présent chapitre aura moins vocation à prouver, selon le fil conducteur de cette enquête, que le communisme représente pour Marx un horizon *prospectif* – ce point étant bien trop connu pour appeler une argumentation –, qu’à montrer que les *opus* du second Marx continuent de renfermer une philosophie de “l’Histoire” et, par conséquent, que le communisme marxien est une conception prospective d’une authentique “fin de l’Histoire”. En outre, si une représentation de la “fin de l’Histoire” peut certes être découverte également dans les travaux idéalistes du jeune Marx, cependant c’est bien celle qui se trouve formulée dans les écrits du Marx matérialiste qui, historiquement, eut *l’influence* la plus conséquente, sur les contemporains comme sur la postérité. C’est pourquoi, la présente histoire de la “fin de l’Histoire” ayant adopté, comme critère de sélection entre les multiples conceptions de cette idée, celui de leur *carrière historique*, ce chapitre se concentrera sur l’étude de la seule idée de “fin de l’Histoire” qui émane du corpus d’œuvres représentatives du vieux Marx.

Enfin, la complexité de la “fin de l’Histoire” dans les écrits marxien provient encore de l’*apparente* contradiction entre l’hypothèse selon laquelle Marx aurait proposé une conception de cette idée, et le fait qu’il a lui-même critiqué l’immobilisme historique de sa Prusse contemporaine comme celui des sociétés bourgeoises française et anglaise, conjonctures qu’il a alors dénoncées comme représentant chacune une fin de l’histoire, *au sens d’un arrêt pathologique du devenir*. Toute la question sera alors de comprendre comment Marx a pu théoriser une “fin de l’Histoire”, alors qu’il a toujours condamné la perspective, qui peut *sembler* corrélative de cette idée, d’un état des choses rendu à une certaine immuabilité.

MARX CRITIQUE DES FINS

LE DINOSAURE ALLEMAND

Dès ses années de compagnonnage aux côtés des jeunes-hégéliens, Marx vilipende les conséquences délétères de la Restauration germanique, dont la vigueur est telle qu’elle lui semble pétrifier le devenir social, politique, et finalement historique, de l’Allemagne. Déjà Hegel, arrivant à Berlin au début des années 1820 avec la ferme conviction d’avoir abordé dans la ville la plus progressiste de Prusse, déçanta en constatant que l’air du temps, qui jusqu’alors faisait espérer des réformes modernistes, avait commencé de souffler dans une toute autre direction. Les décrets de Karlsbad et la politique de Metternich prolongeaient le mouvement restaurateur entamé dès 1815 par la Sainte Alliance, à la suite de laquelle, sous le prétexte d’une résistance nationaliste à l’invasion napoléonienne, la Prusse avait instauré une

« dictature de la réaction contre tout ce qui pouvait s'inspirer des idées de la Révolution française ». A rebours de la politique qui avait été celle de Frédéric II, sous Frédéric-Guillaume IV un retour de l'obscurantisme religieux accompagna la répression de ceux qui appelaient à une libéralisation de l'absolutisme monarchique, et l'Allemagne végétait alors dans une conjoncture encore semi-féodale de morcellement en une pléiade de petits Etats autonomes¹³.

De concert avec une large frange d'intellectuels allemands, Marx est révolté par cette condition déplorable du monde germanique, qu'il juge comme *historiquement retardataire*, au regard des avancées juridiques, sociales et politiques qu'avaient connues la France et l'Angleterre. Comparée aux acquis de la Révolution française et de la législation anglaise, la conjoncture allemande fait montre d'une obsolescence historique d'autant plus désolante aux yeux de Marx, qu'elle semble encore s'éterniser. Le « monde chrétien germanique », comme le nommait Hegel, a perdu toute fluidité, tout souffle historique, son organisation juridico-politique s'est comme *figée* dans un état d'arriération vis-à-vis duquel « sans même ressentir le moindre orgueil national », confie Marx dans une lettre à A. Ruge, « on éprouve pourtant un sentiment de honte nationale ». L'état des choses en Allemagne donne d'autant plus à rougir que, le pouvoir princier ayant un temps tenté de sauver les apparences en maquillant son conservatisme sous les dehors d'un progressisme politique, cependant le masque est depuis lors tombé et, avec lui, le reste de pudeur et de honte que pouvait encore ressentir le régime réactionnaire de Frédéric-Guillaume face à ses si modernes voisins – « l'habit de parade du libéralisme est tombé », s'afflige Marx, « et le despotisme le plus répugnant se dresse dans toute sa nudité à la vue du monde entier »¹⁴.

Philosophiquement, cette critique du retard allemand prend la forme, chez le jeune Marx, d'un comparatisme fondé sur une représentation progressiste, évolutionniste, du devenir historique. Marx blâme l'Allemagne de croupir « *au-dessous du niveau de l'histoire* » à force de perpétuer les structures juridico-politiques de l'Ancien régime, dont les autres grandes nations européennes sont parvenues à s'affranchir depuis un demi-siècle. Comme l'exprime la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* :

Nous aurions beau renier notre présent politique : les peuples modernes, eux, l'ont déjà remis, tout poussiéreux, au débarras de l'histoire. [...] Si je renie l'état des choses allemandes de 1843, j'en suis à peine, selon la chronologie française, en l'an 1789 ; il s'en faut que je sois au cœur du temps présent.

¹³ Voir la présentation d'E. Botigelli dans Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.X-XV.

¹⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.33.

Certes, les pays les plus historiquement évolués ne sont pas eux-mêmes entièrement libérés de toute trace de l'Ancien régime ; si effectivement « la lutte contre le présent politique de l'Allemagne est la lutte contre le passé des peuples modernes », il n'en reste pas moins que même dans le cas de ces derniers, « les réminiscences de ce passé ne cessent de les hanter ». Ces relents amers qui continuent de flotter sur les nations avancées ne sont rien cependant, à côté des maux que fait peser sur l'Allemagne son état d'arriération historique. Celui-ci est tel que, loin de se donner comme horizon de progrès les acquis les plus modernes des pays occidentaux, les Allemands se bornent à regarder comme une perspective salutaire, les seuls *fantômes* du passé avec lesquels les peuples évolués continuent de se débattre : « le vieil ordre corrompu », écrit Marx, « contre lequel ces pays se rebellent en théorie mais qu'ils supportent encore, mais comme on supporte des chaînes, est salué en Allemagne comme l'aurore d'un avenir glorieux ». Le monde germanique est, aux yeux de Marx, une aberration historique au cœur de l'Europe, une relique, un fossile de l'histoire, un monstrueux anachronisme – un « *Ancien Régime* moderne »¹⁵. Ce sont ces conclusions que Marx formule en ayant notamment recours à une rhétorique de fin de l'histoire, au sens, non de l'achèvement et de l'accomplissement d'un processus téléologique existant par soi – cette “fin de l'Histoire” qui est l'objet propre de cette enquête –, mais au sens d'une *interruption* du devenir juridico-politique de l'Allemagne : « de l'autre côté du Rhin », juge Marx depuis son exil bruxellois, « l'histoire s'y est arrêtée »¹⁶.

*

Ce jugement posé, le jeune Marx dénonce comme responsables de cette ossification du cosmos germanique, certaines productions philosophiques de son époque. Prolongeant les critiques que Hegel avait élevées à l'égard de Savigny, le futur auteur du *Capital* condamne d'abord les « laquais savants » de l'école historique du droit qui, au nom d'un respect bientôt nationaliste d'une certaine germanité des institutions, continuent de défendre les privilèges de la noblesse¹⁷. Mais surtout, Marx accuse encore la philosophie hégélienne elle-même, d'avoir formulé, en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Principes de la philosophie du droit*, une conception *rétrospective* de la “fin de l'Histoire”, selon laquelle donc “l'Histoire” serait *d'ores et déjà* achevée. Consacrant toute une partie des *Manuscrits de 1844* à l'étude du dernier chapitre de la *Phénoménologie*, le fameux « Savoir absolu », Marx en conclut ainsi « que, pour Hegel »,

¹⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.91-95.

¹⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.313.

¹⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.92. Voir également Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.11.

paraphrase E. Bottigelli, « de par son principe même, l'histoire débouche sur son abolition, sur sa résorption dans l'Esprit absolu »¹⁸. *L'Idéologie allemande* exposera les fruits de cette lecture critique, en assénant de façon sarcastique que « l'histoire ne prend pas fin en se dissolvant dans la "Conscience de soi" comme "Esprit de l'esprit" »¹⁹. Les objections de Marx à cette "fin de l'Histoire" dont il jugeait que Hegel avait fait un *déjà-là*, sont de plusieurs ordres.

En premier lieu, les *Principes* se voient reprocher de ne résorber *qu'en pensée* les contradictions qui grèvent le réel juridico-politique de l'Allemagne contemporaine. Hegel aurait lui-même été la victime de l'illusion idéaliste classique, consistant à confondre la conscience subjective de l'existence de contradictions, avec leur abolition objective. L'hégélianisme concevrait ainsi l'idée que la vérité de l'existence se constitue depuis la conscience de la fausseté de l'existence ; comme l'écrit encore Marx, pour Hegel, « l'homme qui a reconnu que, dans le droit, dans le politique, etc. il mène une vie aliénée, mène dans cette vie aliénée, en tant que telle, sa vie *humaine* véritable ». En somme, commente Bottigelli, « la philosophie de Hegel n'était en fin de compte que la justification par la pensée de l'ordre existant », puisque « ayant reconnu l'aliénation, il la justifiait »²⁰. Or, la dénonciation de cette fin *rétrospective* de "l'Histoire" que Marx découvrait chez Hegel, se fonde encore sur le refus, cette fois moins d'ordre logique qu'*éthique*, de reconnaître la conjoncture juridico-politique de l'Allemagne contemporaine comme la conclusion de "l'Histoire". Comme le formule Aron, « la réalité historique dans laquelle se trouve Marx semble, à ses yeux, démentir la prétention du système hégélien à représenter le savoir absolu et l'achèvement du devenir de l'humanité [...] »²¹.

En second lieu, *la Sainte Famille* décochera encore à Hegel la même flèche que celle dont Nietzsche, dans la deuxième de ses *Considérations inactuelles*, frappera la pensée du maître de Berlin. « Hegel se rend coupable », juge Marx, « de raisonner à moitié [...] en affirmant que le philosophe est la présence de l'Esprit absolu, mais en se gardant bien, dans le même temps, de reconnaître l'*individu philosophique* réel comme l'*Esprit absolu* ». Hegel est ainsi accusé d'une sorte de péché d'orgueil, en ayant officieusement posé qu'il était "né au bon moment", comme le formule F. Hartog, c'est-à-dire né à l'époque même où la *Weltgeschichte* touchait à son achèvement. En sorte que la philosophie hégélienne pouvait alors se prévaloir de représenter elle-même la conscience philosophique de cet événement final :

¹⁸ E. Bottigelli dans Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.LXIV.

¹⁹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.327.

²⁰ E. Botigelli dans Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.LXV.

²¹ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : Editions de Fallois. p.306.

Chez Hegel déjà, l'Esprit absolu de l'histoire possède dans la Masse sa matière et, dans la philosophie seulement, son expression adéquate. Toutefois le Philosophe apparaît comme l'organe dans lequel l'Esprit absolu, créateur de l'histoire, prend conscience de lui-même après coup, *une fois le mouvement terminé*. La participation du philosophe à l'histoire se réduit à cette conscience rétrospective, car le mouvement réel, l'Esprit absolu l'accomplit *inconsciemment*. Le philosophe arrive donc *post festum*.²²

Dans ces lignes, Marx anticipe la critique que Nietzsche formulera de l'idée hégélienne de "fin de l'Histoire", en écrivant que « pour Hegel, le point culminant et le point final du processus universel coïncideraient avec sa propre existence berlinoise ».

Finalement, « l'idée d'une fin de l'histoire », comme l'écrit R. C. Tucker, « n'est pas neuve chez Marx »²³ : celui-ci l'avait très tôt rencontrée, en l'espèce de la conception que Hegel, selon lui, en avait donnée, et dont il considérait qu'elle était une des responsables philosophiques de l'immobilisme historique allemand. Cependant Marx ne découvrira pas, au cours de son exil outre-Rhin, un état des choses moins inerte en France, nation pourtant si moderne.

LE MINOTAURE BOURGEOIS

Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Marx développe en effet une critique de ce "dernier homme" bourgeois et de « ces temps pauvres en héros et en événements »²⁴, qu'engendre le caractère « si peu héroïque »²⁵ de la société dominée par le capitalisme industriel, en France comme ailleurs. La médiocrité mesquine du bourgeois, dont tout le désir se borne à la recherche de l'enrichissement personnel, est incompatible avec quelque historicité grandiose, pétrie d'héroïsme et de grandes actions dignes de mémoire – d'événements *historiques*, au sens laudatif du terme. Prolongeant les considérations de Heine sur le sujet²⁶, Marx prolonge, pour caractériser le faible potentiel historique de la bourgeoisie capitaliste, le thème hégélien d'une époque peinte en « gris sur gris »²⁷ :

²² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.261. Nous soulignons.

²³ Tucker, R. C. « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogenes*. 1968, 4, p.190.

²⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luites de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.222.

²⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luites de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.177.

²⁶ Bantigny, L. (2015). « La fin de l'histoire n'aura pas lieu ». Dans *Écrire l'histoire. Histoire, Littérature, Esthétique*, (15), 19-26.

²⁷ Dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* : « Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître [...] ». (Hegel, G. W. F. & Kervégan, J.-F. (trad.) (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : P.U.F. p.107). Hegel avait déjà considéré, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que « l'extérieur des

des homélies solennelles en faveur de la paix civile au nom de la révolution, héros sans actions héroïques, histoire sans évènements ; évolution dont l'unique moteur semble être le calendrier, fatiguant par la répétition constante des mêmes tensions et des mêmes attentes ; antagonismes qui ne semblent atteindre périodiquement leur apogée que pour s'é mousser et s'effondrer sans pouvoir se résoudre [...]. S'il existe une période historique peinte en grisaille, c'est bien celle-ci.²⁸

Wagner fera écho à ces lignes en considérant, dans *Opéra et drame*, que « la physionomie de la société bourgeoise est la physionomie de l'histoire assoupie, défigurée, affaiblie jusqu'à manquer d'expression : ce que l'histoire exprimait par un mouvement vivant dans le souffle du temps, la société le donne par une extension inerte dans l'espace »²⁹. Aux yeux de Marx, seule la lutte du prolétariat pour se libérer de l'oppression dont il est victime, est capable de générer une historicité authentique, c'est-à-dire novatrice et originale. Cet acteur collectif peut bien échouer dans ses combats, « du moins succombe-t-il avec les honneurs du combat historique », alors que, par contraste, « toute l'insolente exagération du parti victorieux n'est pas de trop pour les faire accepter comme de vrais évènements »³⁰. En fait d'historicité, la société bourgeoise ne peut tout au plus que contrefaire lamentablement les hauts faits glorieux de l'histoire passée, comme Marx le proclame en filant la traditionnelle métaphore théâtrale de l'histoire. Déjà écrivait-il, dans sa période de jeunesse, que l'« Ancien Régime moderne » allemand « n'est plus que le *comédien* d'un ordre mondial dont les *vrais héros* sont morts »³¹. Durant son exil, les fameuses premières phrases du *18 Brumaire* assèneront quant à elles que, si « Hegel note quelque part que tous les grands évènements et personnages historiques surviennent pour ainsi dire deux fois », cependant « il a oublié d'ajouter : une fois comme [grande tragédie] et la fois d'après comme [misérable] farce »³². Et Marx de prolonger les critiques du Hugo de *Napoléon le Petit* en ridiculisant la prétention du neveu à endosser le costume, trop large pour lui, d'héritier et de continuateur de son Ogre d'oncle.

évènements est *bien gris* », et qu'il faut chercher l'intérêt philosophique de l'histoire mondiale dans le travail immanent du concept (Hegel, G.W.F. & Bienenstock, M. (dir.) (2009). *La philosophie de l'histoire*. Paris : Librairie générale française. p.50-51).

²⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.206-207.

²⁹ Wagner, R. & Prod'homme, J.-G. (trad.) (1982). *Opéra et drame*. Editions d'aujourd'hui. p.269.

³⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.186.

³¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.94.

³² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.175.

En réalité, derrière le décor historique de “l’Empire” de Napoléon III, Marx découvre un mouvement, purement circulaire, de *reproduction* d’un ordre social économiquement et politiquement dominé par la bourgeoisie : une dynamique oscillatoire est à l’œuvre, selon Marx, dans l’alternance de périodes de crises et de prospérité, qui anime l’économie capitaliste³³. Cette cyclicité représente une forme d’immobilisme qui, loin de se confiner à l’élément économique, conduit encore à une sempiternelle réactualisation de l’organisation sociale bourgeoise elle-même ; comme l’a écrit Marx, « si, d’une part, le mode de production capitaliste suppose telle forme sociale des rapports de production, d’autre part il la reproduit sans cesse »³⁴. Entre toutes les déterminations économiques qui, propres au capitalisme, mènent à cette reproduction circulaire de l’ordre social bourgeois, figure notamment la façon dont les produits du travail s’y échangent, et celle-ci « est une donnée permanente parce qu’elle est toujours reproduite, et elle est toujours reproduite parce qu’elle est supposée permanente »³⁵. La reproduction périodique de l’être de la société bourgeoise est donc à comprendre comme la conséquence performative de certaines conclusions théoriques, qui allèguent que le mode de production capitaliste représenterait une *norme rationnelle et idéale*, donc *anhistorique*, d’organisation de l’échange des marchandises – ce qui conduit, dès lors, à légitimer comme identiquement rationnelle et anhistorique l’organisation sociale bourgeoise, qui lui est coextensive. Les *Manuscrits de 1844* notent ainsi que l’économie politique, « expression théorique du mode de production capitaliste »³⁶, « éternise [fixiert] la forme aliénée du lien communautaire en la tenant pour la forme *essentielle et originelle*, conforme à la destination de l’homme »³⁷.

*

Contre ces prétentions, Marx vouera son travail critique à déconstruire les raisonnements par lesquels l’économie politique entend démontrer la *naturalité* du mode de production capitaliste. Cette science, martèlent les derniers livres du *Capital*, répond « à l’intérêt des classes dominantes, en proclamant et en érigeant en dogmes la nécessité naturelle et l’éternelle légitimité de leurs sources de revenus »³⁸, elle justifie « cette reproduction continuelle des mêmes rapports que le capitaliste individuel accepte d’avance comme un fait

³³ Voir à ce propos Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.273-279.

³⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2039.

³⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2032.

³⁶ Comme la qualifiera le livre III du *Capital* (Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1952).

³⁷ Marx, K. & Papaioannou, K. (trad.) (2007). *Critique de l’économie politique. Manuscrits de 1844*. Paris : Allia. p.146.

³⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2001.

naturel et évident »³⁹. Marx dénonce le fait que le mode de production capitaliste, tel que le conçoit l'économie politique, se présente comme une sorte de minotaure qui, mu par des forces prolétariennes soumises aux fins mercantiles de la classe bourgeoise, arbore cependant le portrait mensonger d'un être de pure *nature*. L'économie politique entend jouer la naturalité contre l'historicité⁴⁰, afin de « soustraire, non pas tant l'individu que les rapports sociaux dans lesquels il s'inscrit, à l'histoire », comme le formule bien S. Barnaud-Meyer⁴¹. C'est pourquoi, dans *Misère de la philosophie* notamment, Marx peut, là encore, mobiliser une rhétorique de fin de l'histoire – toujours au sens d'un *enrayement* problématique du devenir – pour dénoncer les conclusions auxquelles aboutit l'économie politique au sujet du mode de production capitaliste et de l'organisation sociale qu'il engendre :

Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. [...] En disant que les rapports actuels – les rapports de production bourgeois – sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément à la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'existence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. *Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus.*⁴²

La même idée est encore présente dans la postface à la seconde édition allemande du *Capital*, dans laquelle Marx écrit que l'économie politique bourgeoise « voit dans l'ordre capitaliste, non une phase transitoire du progrès historique, mais bien la forme absolue et définitive de la production sociale »⁴³.

Dès lors, l'une des fins de la théorie marxienne consistera à replonger le mode de production capitaliste dans le flot de l'histoire, c'est-à-dire à prendre le contrepied de la science bourgeoise, en jouant l'historicité contre la naturalité. Cette *ré-historicisation de l'actuel*, qui est tout autant sa dé-naturalisation, est un geste fondamental de la pensée de Marx, que les théories de nombre de ses épigones prolongeront – à commencer par celle de G. Lukács, qu'a étudiée F. Fischbach⁴⁴. Les derniers livres du *Capital* feront état de ce désir ardent de

³⁹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2032.

⁴⁰ « Le moment critique dans le travail de Marx renvoie donc à une opposition de la nature, ou du point de vue "métaphysique", et de l'histoire » (Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.136-137).

⁴¹ Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d'A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>. p.95.

⁴² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (1963). *Œuvres. Economie I*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, p.88-89. Nous soulignons.

⁴³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.503.

⁴⁴ Fischbach, F. « Philosophie de l'histoire et conception du temps. Lukács, Marx et nous. » Dans Bouton, C. & Bégout, B. (dir.) (2011). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris : Editions de l'éclat.

démontrer le « caractère historique transitoire » du mode de production capitaliste, de l'opiniâtreté avec laquelle Marx entend prouver que celui-ci n'est qu'une « condition historique, qui est elle-même le résultat et le produit historiques d'un processus antérieur »⁴⁵, et que « la société actuelle, bien loin d'être un cristal solide, est un organisme susceptible de changement et toujours en voie de transformation »⁴⁶, pour citer enfin le premier livre.

*
**

La pensée de Marx est donc née, plus encore que « d'un sentiment très vif [...] de la lenteur de l'histoire »⁴⁷, du douloureux vécu de sa *paralyse*. De sorte que, contre la permanence sclérosée d'un quelconque ordre socio-politique – réactionnaire en Allemagne, bourgeois outre-Rhin –, légitimé par une certaine théorie – ici l'école de Savigny et la “fin de l'Histoire” hégélienne, là l'économie politique bourgeoise –, la pensée marxienne entendra « fendre le gel de l'histoire »⁴⁸, notamment en découvrant aux classes laborieuses les mécanismes historiques qui font entrevoir l'avènement futur d'un mode de production original et, avec lui, celui d'une organisation sociale nouvelle. Si ce mode de production communiste à venir est donc, sans conteste, un horizon *prospectif*, que la « futurologie » de Marx entend penser⁴⁹, certaines circonstances peuvent sembler contredire *a priori*, la thèse selon laquelle ce communisme représenterait la conception marxienne d'une “fin de l'Histoire” : non seulement Marx, comme l'ont évoqué les paragraphes précédents, s'est toujours formellement opposé à un immobilisme historique que l'on peut croire indissociable de l'idée d'une conclusion finale de “l'Histoire”, mais encore n'est-il pas sans avoir déclaré à A. Ruge que « l'achèvement pour tous les temps n'est pas notre affaire »⁵⁰, ni sans avoir fustigé le chiliarisme du « soi-disant socialisme » français, « qu'il gémitte sentimentalement sur les malheurs de l'humanité ou qu'il annonce chrétiennement le millénium et la fraternité universelle »⁵¹. Plus fondamentalement, le communisme ne peut être considéré comme l'expression marxienne de la “fin de l'Histoire”, qu'à condition que soit démontré qu'il représente le *telos* d'une authentique conception de “l'Histoire” – hypothèse qui, dans le contexte “matérialiste” qui sera celui de la pensée de Marx après 1845, n'a rien d'évident.

⁴⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2038.

⁴⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.500.

⁴⁷ Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.136.

⁴⁸ Levy, O. « Fendre le gel de l'histoire ». *Écrire l'histoire. Histoire, Littérature, Esthétique*, (2015). n°15, p.198-202.

⁴⁹ Tucker, R. C. « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogenes*. 1968, 4, p.186.

⁵⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.43-44.

⁵¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.231-232.

LA “FIN DE L’HISTOIRE” EN CONTEXTE MATERIALISTE

AU NOM DE “L’HISTOIRE”

La problématique de la question de la “fin de l’Histoire” dans la pensée du vieux Marx, provient fondamentalement de la vocation du matérialisme historique à se déprendre des « billevesées idéalistes »⁵² de la philosophie de “l’Histoire” – notamment hégélienne et jeune-hégélienne –, pour opérer un retour au « terrain réel de l’histoire », aux « circonstances préalables réelles » de l’historicité, qui seules rendent compte du « processus d’évolution réel, empiriquement perceptible dans des conditions déterminées »⁵³. A partir de 1845, l’idéalisme historique hégélien et jeune-hégélien, dont était encore tributaire le jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, se voit reproché d’avoir – péché logique par excellence – élevé inconsidérément des abstractions à la dignité ontologique de sujets de “l’Histoire”. Tout le geste intellectuel marxien à partir de *L’Idéologie allemande* consistera alors, positivement, à s’en retourner sur le terrain de l’empirie pour appréhender l’histoire humaine – retour qui aboutira à la théorie de la succession des modes de production, de l’*Überbau*, de la lutte des classes, etc. – et, négativement, à opérer une *déconstruction* des idéalistes philosophies de “l’Histoire”, en dénonçant les hypostases qui courent en leurs seins : c’est à cette critique de l’inconséquent *réalisme*, au sens médiéval du terme, des philosophes de “l’Histoire”, que sera voué ce que D. Collin a nommé le « rasoir nominaliste »⁵⁴ de *L’Idéologie allemande*.

*

L’usage de ce rasoir nominaliste conduira dès lors à une véritable destitution théorique *du paradigme même* de “l’Histoire”. Dès les *Thèses sur Feuerbach*, la profession de foi matérialiste formulée par Marx entendait révoquer l’idée même d’un processus général qui, existant par soi, exercerait un empire immanent sur la conscience des hommes, qu’elle conduirait inexorablement vers la réalisation d’un *telos* absolu. Cette représentation est le fruit gâté de l’illégitime réification du concept de “l’Histoire en général” au rang d’entité objective, “l’Histoire” étant alors devenue, écrit Marx, « une personne à part, un sujet métaphysique dont les individus humains réels ne sont que les soutiens ». Une telle personnification de “l’Histoire” se découvre notamment au travers de la phraséologie idéaliste jeune-hégélienne qui, prisonnière de ses propres errements logiques, engendre les propositions vides de sens

⁵² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.326.

⁵³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.307.

⁵⁴ Collin, D. (2009). *Comprendre Marx*. Paris : Armand Colin. p.71.

que relève *L'Idéologie allemande* : « l'Histoire ne permet pas que l'on se moque d'elle... l'Histoire a concentré ses plus grands efforts pour..., l'Histoire a été employée..., à quoi l'Histoire pourrait-elle servir ?... l'Histoire nous fournit la preuve expresse..., l'Histoire met sur le tapis des vérités, etc. »⁵⁵. Certes, des formules de ce genre se trouvent encore dans le texte marxien après 1845, en particulier dans les articles de presse ; mais alors elles ne sont plus que licences poétiques ou journalistiques, ce sont des « manières de parler »⁵⁶ – ainsi « l'ironie de l'histoire » dont il est question au livre III du *Capital*⁵⁷.

Plus particulièrement, la notion que le rasoir nominaliste privilégie d'attaquer est celle de *telos* historique ; de façon générale, le versant critique du matérialisme a essentiellement pour vocation de déloger le *principe téléologique* du domaine de la pensée historique. *La Sainte famille* dénonce ainsi les notions de « but immanent » et de « sens de l'Histoire », comme autant de chimères que les métaphysiciens ont créées en appliquant à l'histoire humaine les principes que les « anciens téléologues » appliquaient à la nature. En outre, Marx reproche encore aux jeunes-hégéliens de répondre par un discours finaliste, à des questions qui supposent elles-mêmes l'existence d'un sens de "l'Histoire"⁵⁸, selon un piège idéaliste auquel le jeune Marx de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* s'était laissé prendre – « pourquoi l'histoire suit-elle ce cours ? Afin que l'humanité se sépare *sereinement* de son passé »⁵⁹, écrivait-il alors. Un paragraphe de *L'Idéologie allemande* montre finalement le lien étroit qui court entre le désir matérialiste de s'en retourner à l'empirie, la critique nominaliste du paradigme de "l'Histoire", et la dénonciation du principe téléologique comme illusion métaphysique rétrospective :

L'histoire n'est rien que la succession des générations, qui viennent l'une après l'autre et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives légués par toutes les générations précédentes [...]. Grâce à des artifices spéculatifs, on peut nous faire croire que l'histoire à venir est le but de l'histoire passée. [...] l'histoire se voit assigner des fins particulières et devient une "personne parmi des personnes" (telles que "Conscience de soi, Critique, Unique", etc.) tandis que ce que l'on désigne par les termes "vocation", "but", "germe", "Idée" de l'histoire antérieure est tout simplement une abstraction de l'histoire ultérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire passée exerce sur l'histoire récente.⁶⁰

⁵⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.252.

⁵⁶ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.135.

⁵⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1837.

⁵⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.252.

⁵⁹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.95.

⁶⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.323.

Dès lors, avec la notion de *telos*, c'est encore celle de *progrès* qui se trouve frappée d'anathème. Marx la passe au fil d'une double critique : à une critique d'ordre *logique*, selon laquelle « la catégorie du "Progrès" est totalement vide et abstraite », s'ajoute une critique d'ordre *éthique* condamnant le fait « *tous les progrès de l'esprit* ont été, jusqu'à nos jours, des *progrès contre la masse de l'humanité*, qui a été entraînée à une situation de plus en plus inhumaine »⁶¹.

*

Le rasoir nominaliste du vieux Marx aboutit donc *a minima* à une triple révocation – celle de "l'Histoire", celle du principe téléologique, celle du progrès. De sorte qu'en définitive, le matérialisme historique ruine, ce faisant, les conditions théoriques de possibilité mêmes de l'idée de "fin de l'Histoire". Au cours de la seconde période de sa production intellectuelle, Marx « est remonté jusqu'aux fondements de la conception métaphysique de l'histoire, c'est-à-dire jusqu'aux présuppositions sous lesquelles seulement pouvait faire sens la notion de fin de l'histoire » ; dès lors, poursuit F. Thibault, « l'idée d'une fin (terme) de l'histoire ne peut sortir indemne d'une telle critique »⁶². Autrement dit, l'idée de "fin de l'Histoire" s'avère incompatible avec les *principes* fondamentaux de la pensée historique du second Marx. Cependant, l'étude de l'œuvre marxienne, non plus dans la formulation de ses principes théoriques, mais dans le *contenu de ses réalisations*, c'est à dire dans la façon dont positivement il rend compte de l'histoire, montre que le projet matérialiste d'abandon du cadre paradigmatique de "l'Histoire", constitue avant tout une *déclaration d'intention*, qui ne sera pas suivie d'une réelle émancipation exhaustive de Marx à l'égard des catégories de "l'Histoire". La critique déclarée des « billevesées idéalistes » de la philosophie de "l'Histoire", n'aboutit pas à leur véritable excommunication hors de la pensée marxienne, si ce n'est dans l'ordre purement théorique et rhétorique. Les présupposés de "l'Histoire" ont disparu de la lettre, mais non de l'esprit, de l'œuvre de Marx. Le propos marxien, après 1845, conserve *de facto* ce qu'il condamne *de dicto* : l'histoire universelle demeure conçue comme un processus unique, nécessaire et, nonobstant les proclamations de *L'Idéologie allemande*, téléologiquement orienté en direction de l'avènement futur du communisme. En somme, les conditions de possibilité théoriques de la "fin de l'Histoire", comme le montreront les prochains paragraphes, survivront, quoique de façon spectrale, au travail abrasif du rasoir nominaliste.

⁶¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.258-259.

⁶² Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.134-137.

LE MATERIALISME EST UN « NECESSITARISME »⁶³

La *nécessité* de l'évolution historique des sociétés est certainement, entre toutes les catégories structurantes de "l'Histoire", celle que le matérialisme historique présente avec la plus grande netteté, comme le montre le recours de Marx à un vocabulaire légaliste, mécaniste et naturaliste – voire fataliste. Déjà l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* assurait, à propos de la théorie matérialiste, que « *cette conception pose un développement nécessaire* »⁶⁴ de la succession des modes de production dans l'histoire. Des années plus tard, un fameux passage de la préface de la première édition du *Capital* évoquera encore la « nécessité de fer » avec laquelle se réalisent les « les lois naturelles de la production capitaliste »⁶⁵, lesquelles mèneront à son dépassement dans le mode de production communiste « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature »⁶⁶. Le "nécessitarisme" défendu par le matérialisme historique, se découvre encore au fait que le développement historique est proclamé indépendant de la conscience humaine. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx écrit ainsi que le mode de production bourgeois « parcourt maintenant une série bien particulière de phases et de stade de développement, succession de faits à ce point indépendante de la volonté et de la marche des hommes qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche »⁶⁷. A ces considérations feront écho celles d'un commentateur contemporain du *Capital*, dont Marx reconnaitra dans la postface de la seconde édition allemande de l'ouvrage, qu'il a formulé « [sa] méthode d'investigation avec tant de justesse » :

[Marx] démontre, en même temps que la nécessité de l'organisation actuelle, la nécessité d'une autre organisation dans laquelle la première doit inévitablement passer, que les hommes y croient ou non, qu'ils en aient ou non conscience. Il envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins.⁶⁸

Si la nécessité historique constitue donc une détermination bien caractérisée de la théorie matérialiste de l'histoire, cependant il n'en va pas avec autant de transparence de la question de l'*unité* de l'histoire universelle. Or ce point est crucial pour la thèse de la présence d'une "fin

⁶³ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.147.

⁶⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.483.

⁶⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.497.

⁶⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.787-788.

⁶⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.319.

⁶⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.508.

de l'Histoire" chez le second Marx, car « pour que l'histoire puisse avoir une fin », questionne rhétoriquement F. Thibault, « ne faut-il pas qu'elle soit Une – Processus intégral ? »⁶⁹

L'UNITE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE : LE PROBLEME DU

« MODE DE PRODUCTION ASIATIQUE »

Le lieu central de cette interrogation sur l'unité de l'histoire universelle est la théorie de la succession des modes de production. Dès 1859, cette consécution est fractionnée en quatre moments – le mode de production asiatique, le mode de production antique ou esclavagiste, le mode de production féodal, enfin le mode de production capitaliste moderne. Si ces trois derniers modes de production sont propres au monde européen, le premier cependant, renvoie par son nom même à une aire extra-occidentale – le « mode de production asiatique » ne paraît concerner que l'Asie seule. D'où la question de savoir si la théorie de l'enchaînement des modes de production, ne contredirait pas la perspective d'une unité processuelle de l'histoire universelle : il convient donc d'envisager, comme le formulait Aron, « l'éventualité que les grandes lignes de l'histoire des sociétés asiatiques fussent différentes de celles de l'histoire des sociétés occidentales »⁷⁰.

*

En premier lieu, l'étude de la représentation marxienne de l'Asie montre que, pour Marx, les sociétés qui peuplent ce continent se caractérisent par une fondamentale immobilité historique. Le livre I du *Capital* évoque ainsi « l'immuabilité des sociétés asiatiques, immuabilité qui contraste d'une manière si étrange avec la dissolution et reconstruction incessantes des *Etats* asiatiques, les changements violents de leurs dynasties »⁷¹ – le monde asiatique témoigne d'une « immuabilité » de son organisation *sociale*, par-delà les innombrables secousses *politiques* qui ponctuent son histoire. Commentant les manœuvres des colons anglais dans la péninsule indienne, Marx écrit encore, dans un article à la *New York Daily Tribune*, que « quelque changeant que fut l'aspect politique de l'Inde dans le passé, ses conditions sociales sont restées invariables depuis l'Antiquité la plus reculée jusqu'à la première décennie du XIX^e siècle »⁷². Plus généralement, « les empires orientaux », considère-t-il, « montrent toujours une infrastructure sociale immuable qui va de pair avec le changement incessant des personnes

⁶⁹ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.122

⁷⁰ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.481.

⁷¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.449.

⁷² Cité dans Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.160.

et des tribus qui ont réussi à s'approprier la superstructure politique ». De sorte qu'il découle finalement des propos de Marx sur le « mode de production asiatique » – qui conformément aux principes du matérialisme historique fonde l'organisation sociale des peuples de l'Asie – qu'il lui apparaît « immuable depuis des temps immémoriaux »⁷³, pour reprendre J. Elster. L'auteur du *Capital* entendra rendre compte des causes de cet immobilisme historique de l'Extrême-Orient. Un échange épistolaire entre Marx et Engels au cours du mois de juin 1853⁷⁴, aborde frontalement ce sujet. Les deux amis parviennent à cette conclusion que le statisme historique des sociétés soumises au mode de production asiatique, est la conséquence d'un certain nombre de facteurs – climat, absence de propriété privée, forte centralisation gouvernementale du pouvoir, fragmentation de la société en petites formations villageoises – dont la conjugaison permet de comprendre, écrit Marx,

que ces communautés villageoises idylliques, malgré leur aspect inoffensif, ont toujours été une fondation solide du despotisme oriental, qu'elles enfermaient la raison humaine dans un cadre extrêmement étroit, en en faisant un instrument docile de la superstition et l'esclave de règles admises, *en la dépouillant de toute grandeur et de toute force historique*⁷⁵.

Ces considérations de Marx sur le « despotisme asiatique en stagnation »⁷⁶ prolongent, sous les dehors de conclusions scientifiques, le motif eurocentriste du « despotisme oriental », hérité des Lumières. K. Lindner a utilement rendu justice à Marx, en rappelant que sa pensée a su se « détacher progressivement de l'eurocentrisme au cours de son existence ». Il n'en reste pas moins que son travail est cependant « resté en grande partie tributaire d'une littérature eurocentrique »⁷⁷ dont il a reconduit les préjugés, et notamment celui qui fait de l'Asie un continent proprement *anhistorique*. Marx se représente finalement l'Extrême-Orient comme une véritable « impasse » historique⁷⁸, « un cul-de-sac de l'histoire »⁷⁹, comme l'écrit J. Elster. Au travers de son idée de « despotisme oriental », ne se découvre pas autre chose qu'une « mise hors l'histoire » de l'Asie, selon les mots de D. Thorner⁸⁰.

⁷³ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.371.

⁷⁴ Voir Marx, K., & Engels, F. (2010). *Trois lettres à propos du mode de production asiatique, juin 1853*. Strasbourg : La Phocide.

⁷⁵ Cité dans Saïd, E. (2005). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Editions du Seuil. p.272. Nous soulignons.

⁷⁶ Lettre de Marx à Engels du 14 juin 1853 (Marx, K., & Engels, F. (2010). *Trois lettres à propos du mode de production asiatique, juin 1853*. Strasbourg : La Phocide. p.17).

⁷⁷ Lindner, K. (2010). « L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales ». *Actuel Marx*, n° 48(2), 106-128. p.107.

⁷⁸ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.411.

⁷⁹ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.371.

⁸⁰ Thorner, D. (1969). « Marx et l'Inde : le mode de production asiatique ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24(2), 337-369.

En second lieu, il découle encore du texte marxien qu'en vérité, le « mode de production asiatique » est à l'origine de *toutes* les formes supérieures d'organisation sociale, y compris celles endémiques à l'Occident. Marx écrit ainsi à Engels, au cours du mois de mars 1868, qu'il aurait découvert « une nouvelle confirmation [...] de la thèse [...] établie, et selon laquelle les formes asiatiques, surtout indiennes, de la propriété sont partout à l'origine des formes européennes »⁸¹. Le « mode de production asiatique » est donc en quelque sorte l'équivalent marxien de ce que Kant avait nommé les « commencements de l'histoire humaine », comme le montre encore la coloration *naturaliste* que Marx donne à ses propos sur la société asiatique. Le livre III du *Capital* considère ainsi que « la rente en nature », qui « est tout à fait apte à constituer la base de sociétés extrêmement stables, comme l'exemple de l'Asie le prouve », « relève de l'économie naturelle »⁸² ; les *Theorien* font encore de « la communauté asiatique », qui présente « l'unité primitive entre travailleurs et conditions de production », l'illustration d'un certain « communisme naturel »⁸³.

Le qualificatif « asiatique », qu'évoque le « mode de production asiatique », est donc finalement à entendre moins comme une caractérisation d'ordre géographique qu'*historique*, au sens où le mot qualifie, en dépit des apparences, la conjoncture propre aux commencements de l'existence historique de *tout* peuple donné : le « mode de production asiatique » est en réalité le lot commun originel de *l'ensemble* des sociétés humaines. Le « mode de production asiatique » est une désignation synecdotique : si Marx fait référence à la partie asiatique du monde pour nommer une conjoncture qui est en vérité commune aux premiers temps de la totalité des sociétés, c'est d'une part parce que cette conjoncture continue d'avoir cours dans l'Asie contemporaine de Marx, justement en raison de « l'immutabilité » qui la caractérise, et d'autre part parce que, si cette conjoncture se retrouve également dans d'autres parties du monde contemporain – notamment les aires méso- et sud-américaines⁸⁴ –, celles-ci cependant ne sont pas celles sur lesquelles se focalise la fascination des Occidentaux pour l'Orient à l'époque de Marx. En somme, l'ensemble des sociétés a connu le mode de production « asiatique », quoique seul l'Occident européen s'en est extirpé en actualisant successivement les modes de production antique, puis féodal et capitaliste. De sorte que la mention, par Marx, d'un « mode de production asiatique », n'est pas le signe d'une quelconque dualité de processus

⁸¹ Cité dans Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.82.

⁸² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1967.

⁸³ Cité dans Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.162-163.

⁸⁴ Voir Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.200-201, où il est précisé que le mode de production dit « asiatique » est « aussi typique du Mexique et du Pérou précolombiens ».

historiques indépendants l'un de l'autre, et qui se partageraient l'histoire universelle – l'un qui serait proprement asiatique, l'autre occidental. Comme le conclut J. Elster,

la commune orientale est la forme ancestrale tant du mode de production asiatique que – *via* la commune classique – de l'esclavage antique. Si on accepte cette idée, on est en présence d'une grande ligne de développement historique comprenant la commune orientale, la commune classique, l'esclavage, le servage et le capitalisme⁸⁵.

Demeurés au stade « primitif », ou « naturel », du développement des forces de production et de l'organisation sociale, les peuples non-occidentaux forment un monde qui ne participe pas au développement processuel de "l'Histoire" ; il en est une sorte de zone périphérique, dépourvue de dynamique propre. Le monde « asiatique » est en dehors de "l'Histoire" ; les espaces soumis au « mode de production asiatique » durent sous le ciel inerte des origines, lequel ne vient à connaître de mouvement historique qu'en raison de son contact avec l'Occident, œil du cyclone de "l'Histoire".

C'est pourquoi l'occidentalisation du monde conduit à ce que l'histoire *devient universelle*. Cette idée d'une unification non immédiate de l'histoire humaine, était déjà présente au §247 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, où le maître considérait que l'extension mondiale du commerce, amorcée par les grandes explorations des XVI^e-XVII^e siècles, et entérinée par les empires coloniaux du XIX^e siècle, avait soudé entre elles les histoires particulières. Dans une perspective analogue, Marx considère que « l'histoire universelle n'a pas toujours existé ; dans son aspect d'histoire universelle, l'histoire est un résultat »⁸⁶ : elle est la conséquence de l'extension planétaire de la « concurrence universelle » promue par le mode de production capitaliste, laquelle « créa enfin l'histoire universelle, dans la mesure où elle mit sous la dépendance du monde entier chaque nation civilisée et chaque individu de cette nation pour la satisfaction de ses besoins, abolissant ainsi l'isolement primitif et traditionnel de nombreuses nations »⁸⁷. Ainsi « l'histoire se transforme en histoire mondiale »⁸⁸, consécutivement à la « connexité » établie entre les contrées du monde par le développement des forces productives, comme Marx le confiait à P. V. Annenkov en décembre 1846 :

Par ce simple fait que toute génération antérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de

⁸⁵ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.162-163. p.411.

⁸⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.483.

⁸⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.366.

⁸⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.324.

l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux ont grandi.⁸⁹

Cette « métamorphose » de l'histoire humaine en histoire universelle est, en outre, une condition fondamentale de la révolution prolétarienne : « la libération de chaque individu », écrit Marx, « se réalisera dans la mesure même où l'histoire se sera transformée complètement en histoire mondiale », et où les individus, vivront « une existence qui se rattache directement à l'histoire universelle »⁹⁰.

*

Condition théorique de possibilité de la “fin de l'Histoire”, la perspective d'une *unité*, certes historiquement constituée, de l'histoire humaine, est donc bel et bien contenue dans la théorie matérialiste de l'histoire. En outre, si cette unification du devenir historique est pensée comme la conséquence *mécanique* des exigences économiques du capitalisme industriel, cependant le texte marxien suggère encore que cet événement était encore un *telos* historique, à la réalisation duquel les Occidentaux ont inconsciemment œuvré en contentant leur désir de domination économique – notamment par l'exploitation du continent asiatique. Dans un article à la *New York Daily Tribune* du 25 juin 1853, Marx écrit ainsi que « la question est de savoir si l'humanité peut obéir à *sa destinée* sans un bouleversement fondamental de l'ordre social en Asie. Si tel n'est pas le cas et quels qu'aient pu être les crimes de l'Angleterre [en Inde], c'est en *instrument inconscient de l'histoire* qu'elle a promu cette révolution »⁹¹. De telles propositions, qui ne sont pas sans rappeler le motif, endémique des philosophies de “l'Histoire”, d'une *ruse* de la raison historique, sont un premier signe de la persistance d'une conception téléologique de l'histoire universelle, encore après le tournant matérialiste de 1845 et la critique de la notion de *telos* – persistance qui se comprend comme une conséquence de la *normativité* que Marx confère à la figure de d'un homme désaliéné, élevé au rang d'*idéal anthropologique*.

LA FIN ACHOPPEE DU *TELOS*

Si le concept d'« aliénation » (*Entfremdung*), hérité de Hegel, continue d'être présent jusque dans les lignes du *Capital*, depuis les *Thèses sur Feuerbach* cependant, il ne peut plus recouvrir la signification qui était la sienne dans la production du jeune Marx. Le sens de

⁸⁹ Cité dans Collin, D. (2009). *Comprendre Marx*. Paris : Colin. p.72-73.

⁹⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.321-325.

⁹¹ Cité dans Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.160. Nous soulignons.

l'*Entfremdung* dont faisaient état les *Manuscrits de 1844* – celui de la non-coïncidence de l'existence individuelle et d'un certain « être générique » (*Gattungswesen*) qui n'est que le nom feuerbachien de l'essence humaine⁹² – a fait les frais du rasoir nominaliste : comme l'énonce la thèse VI *Ad Feuerbach*, « l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé », elle est, « dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales »⁹³. En contexte matérialiste, l'*Entfremdung* revêt donc un sens nouveau, celui de *la restriction infligée par l'organisation sociale du travail au développement des potentialités individuelles* – l'*Entfremdung* matérialiste se définissant donc par référence négative, à l'idée positive d'un épanouissement le plus complet des germes présents en chaque individu. L'idée d'un déploiement le plus exhaustif des habiletés personnelles, était déjà fondamentale dans la conception de la “fin de l'Histoire” formulée par Kant, qui conditionnait cette *letzter Zweck* de la nature à l'égard de l'homme à la réalisation d'un régime authentiquement républicain et d'un *foedus pacificum* entre les nations. D'une certaine façon, Marx prolonge, selon la forme, le raisonnement kantien, en lui donnant un contenu propre et original. D'un côté, Marx fait du travail la source du développement des dispositions individuelles : « l'homme », écrit-il dans *Le Capital*, « en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, [...] modifie aussi sa propre nature » et, finalement, « développe les potentialités qui y sont en sommeil, et soumet à sa propre gouverne le jeu des forces qu'elle recèle »⁹⁴. D'un autre côté cependant, cette éclosion des talents de la personne est encore tributaire des *conditions* dans lesquelles est réalisée l'activité productive – c'est-à-dire, plus généralement, du *mode de production* dans lequel cette activité est enchâssée. En un sens, Marx procède à une distinction nominaliste de la notion de travail : le travail “en général” n'existe pas, il n'existe que des formes concrètes et déterminées de travail, qui toutes ne se valent pas du point de vue du degré d'actualisation des potentialités individuelles qu'elles permettent.

Marx conçoit en effet que l'ensemble des modes de production connus jusqu'alors, présentèrent ce vice consistant, non dans le fait générique d'avoir institué une division sociale du travail, laquelle est en soi toujours indispensable à la production des conditions matérielles d'existence, mais dans le fait spécifique d'avoir instauré une division « *naturwüchsig* » du travail, c'est-à-dire une distribution des activités productives qui s'impose aux individus, comme une détermination naturelle – dans le mode de production capitaliste, comme dans

⁹² Voir Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.65. Pour un historique critique de la notion de *Gattungswesen* chez Marx et Feuerbach, voir Éric N. Duhaime, « L'essence générique comme inventivité humaine », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2017, 41.

⁹³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.234.

⁹⁴ Cité dans Éric N. Duhaime, « L'essence générique comme inventivité humaine ». Dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2017, 41. p.99-100.

tous ceux qui l'ont précédé, « l'activité n'est pas divisée volontairement mais naturellement »⁹⁵. Dès lors, c'est une telle répartition *naturwüchsig* du travail, qui limite de façon plus ou moins drastique le développement des potentialités individuelles. Ainsi la manufacture, unité de production endémique au stade proto-capitaliste de la société, « estropie le travailleur, elle fait de lui quelque chose de monstrueux en activant le développement factice de sa dextérité de détail, en sacrifiant tout un monde de dispositions et d'instincts producteurs »⁹⁶. Cependant, c'est de loin le capitalisme industriel qui engendre la restriction la plus draconienne de l'épanouissement des talents de l'individu. Le mode de production bourgeois, en entérinant « la subordination du travailleur à une profession exclusive », provoque ainsi « la destruction de la variété originelle de ses aptitudes et de ses occupations »⁹⁷. Les « forces productives » développées par le capitalisme sont finalement aliénantes à un double égard : elles « se dressent face au travailleur comme des puissances autonomes du capital, et s'opposent directement à son développement individuel »⁹⁸.

A la suite du tournant matérialiste de 1845, l'homme aliéné devient donc, pour Marx, l'individu dont l'organisation *naturwüchsig* du travail mutile l'éclosion de ses habiletés et de ses talents. Cet homme aliéné suppose comme son corollaire positif, une représentation de son opposé, d'un homme *désaliéné*, « individu complet » ou « individu intégral » qui naîtra à la suite de l'avènement du mode de production communiste, lequel seul peut émanciper l'homme des contraintes sociales et économiques qui bornent son développement personnel. *Le Capital* énonce ainsi, à propos de la société communiste, qu'elle remplacera « l'individu partiel, simple support d'une fonction sociale de détail, par un individu complètement développé »⁹⁹. L'homme nouveau du communisme est cet « homme total », dont R. C. Tucker a bien compris qu'il représentait un « concept normatif de l'homme contenu implicitement »¹⁰⁰ dans la théorie matérialiste de l'histoire.

*

L'avènement du mode de production communiste apparaît donc *à la fois*, comme le produit *nécessaire* du processus historique d'une part et, d'autre part, comme la condition fondamentale de l'émergence d'un individu dont la complète désaliénation en fonde la dimension *normative*. De sorte que, comme l'a formulé Aron, la façon dont Marx pense la

⁹⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.318-319.

⁹⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.451.

⁹⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.537.

⁹⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2041.

⁹⁹ Cité dans Renault, E. « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? ». *Actuel Marx*, 2011, 49(1), 15-31.

¹⁰⁰ Tucker, R. C. « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*. 1968, 4, p.187.

réalisation du communisme fait état d'une « conjonction entre un certain déterminisme et un accomplissement de la raison » – d'une coïncidence du *müssen* et du *sollen*. L'intelligibilité de cette conjonction ne posait aucun problème, dans le contexte de la pensée idéaliste Marx du jeune-hégélien. Dans le contexte de la seconde pensée de Marx cependant, la coïncidence finale du fait et de la norme devient éminemment *troublante* : le matérialisme historique se vouant à la déconstruction de toute hypostase idéale qui conduirait le devenir vers la réalisation d'une norme anthropologique qui en serait le *telos* immanent, ce au profit de l'idée d'un processus exclusivement porté par un mécanisme aveugle, dès lors apparaît « une difficulté fondamentale qui consiste à déterminer pourquoi l'évolution déclarée nécessaire au sens du déterminisme, est simultanément la réalisation de la philosophie », selon les mots d'Aron¹⁰¹.

La seule solution philosophiquement acceptable à cette complication, consiste à poser qu'en dépit des professions de foi matérialistes du second Marx, le principe téléologique n'a pas véritablement succombé au passage du rasoir nominaliste de *L'Idéologie allemande*, et qu'il continue à hanter sourdement la pensée marxienne. Les déclarations évoquées *supra* au sujet de la « mission » civilisatrice des Anglais en Extrême-Orient plaident en ce sens. D'autres paragraphes font encore entrevoir un philosophème caractéristique des conceptions téléologiques de "l'Histoire" – celui de la relativisation de la négativité historique, au nom d'une *cause finale* dont elle est le moyen de l'actualisation. Ainsi, à côté de la condamnation éthique des ravages humains provoqués par l'organisation capitaliste du travail, l'œuvre de Marx contient encore des passages relativisant ces méfaits comme autant de *maux nécessaires pour* l'avancement du processus historique et l'avènement du communisme. De fait, *Le Capital* conçoit que « le mode de production capitaliste se présente donc comme *nécessité historique pour* transformer le travail isolé en travail social »¹⁰². En outre, tout comme dans sa philosophie de "l'Histoire" Hegel, écrit J. D'Hondt, « justifie *tous* les ordres successivement établis »¹⁰³ en tant qu'ils participent au mouvement d'élucidation de soi de l'esprit ; de même Marx considère quant à lui que, « comme toutes les autres formes de propriété d'un système donné de production, la propriété foncière trouve sa *justification* dans le fait que tout système de production est une nécessité historique transitoire, comme le sont également les rapports de production et d'échange qui en découlent »¹⁰⁴. La fin normative que constitue l'épiphanie historique de "l'homme complet", justifie les moyens historiques, y compris les plus négatifs, qui y conduisent.

¹⁰¹ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.96-97.

¹⁰² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.422. Nous soulignons.

¹⁰³ D'Hondt, J. (1987). *Hegel : philosophe de l'histoire vivante*. Paris : P.U.F.

¹⁰⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1855.

L'œuvre marxienne est ainsi constellée de signes qui montrent qu'en réalité Marx ne s'est pas affranchi de toute perspective finaliste en ce qui concerne sa représentation du devenir historique. En 1857, soit plus d'une décennie après le tournant matérialiste de 1845, Marx assure ainsi, dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, « que la suppression de l'aliénation », comme le commente et cite F. Thibault, « est le “résultat et le but (immanent) [das Resultat und der Zweck (immanente)] du procès” historique »¹⁰⁵. Dès lors, la complexité de la question de la “fin de l'Histoire” dans l'œuvre de Marx, procède essentiellement de la *friction* théorique qui court entre les proclamations explicites d'allégeance à un *strict* mécanisme d'une part, et les propositions qui, de façon plus implicite car moins avouable, font deviner la persistance d'un paradigme finaliste, conséquence de la normativité octroyée à « l'homme complet ». De fait, cette conservation d'un *idéal* humain – l'homme nouveau du communisme – conduit *ipso facto* à subsumer le mécanisme sous le finalisme, et le matérialisme historique sous une « implicite philosophie de l'Histoire », pour reprendre G. Gurvitch¹⁰⁶ – M. Crubellier évoquant plus exactement une « philosophie de l'histoire des rapports de production »¹⁰⁷. Au demeurant, le fait que la compréhension marxienne du devenir historique se trouve ainsi écartelée entre un explicite mécanisme et implicite finalisme, a depuis longtemps été relevé par les commentateurs, au point que cette observation « ne constitue pas en soi une découverte originale »¹⁰⁸. C. Castoriadis l'a noté¹⁰⁹, J. Brun également¹¹⁰, de même qu'E. Balibar, qui jugeait que le vieux Marx « *subordonne* entièrement le processus historique à une téléologie préexistante, et cependant il *affirme* que le moteur de la transformation n'est pas autre chose que les contradictions de la vie matérielle, “scientifiquement constatables” »¹¹¹. Le même exégète peut dès lors conclure à ce que le discours marxien reste « manifestement *finaliste* »¹¹², faisant ainsi écho à J. Elster, pour qui « Marx était bel et bien inspiré par une vision téléologique de l'histoire »¹¹³.

*

¹⁰⁵ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la “mythologie de l'histoire” dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.147.

¹⁰⁶ Cité dans Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.210.

¹⁰⁷ Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et religion*. Desclée de Brouwer. p.29-30.

¹⁰⁸ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la “mythologie de l'histoire” dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.117.

¹⁰⁹ Voir Bouton, C. (2013). *Faire l'histoire*. Paris : les Editions du Cerf. p.70-75.

¹¹⁰ Brun, J. (1990). *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*. Editions Stock. p.269-270.

¹¹¹ Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.152-153.

¹¹² Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.153.

¹¹³ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.155.

Marx fait donc du devenir historique un processus au développement téléologiquement orienté, vers son unification d'abord – vers la « métamorphose » de l'histoire en histoire universelle –, vers l'avènement du mode de production communiste ensuite. En d'autres termes, la théorie marxienne respecte, en reconduisant les catégories emblématiques, les critères d'une représentation de "l'Histoire" et, ce faisant, pourvoit à la condition de possibilité fondamentale de l'idée de "fin de l'Histoire". Une dernière complication, cependant, travaille la thèse de la présence de cette idée dans l'œuvre du Marx matérialiste. De fait, non seulement la formule « *Ende der Geschichte* » est absente du texte marxien, mais encore celui-ci évoque-t-il une énigmatique « préhistoire de la société humaine qui se clôt »¹¹⁴ avec le dépassement de la société bourgeoise – cette proposition semblant alors contredire, pour ainsi dire littéralement, l'idée que l'avènement du mode de production communiste constituerait une "fin de l'Histoire", cet horizon prospectif étant plutôt envisagé comme une clôture de la « préhistoire ».

LA CLOTURE DE LA « PREHISTOIRE » EST UNE “FIN DE L’HISTOIRE”

L'étude de cette question montre qu'en vérité, la clôture de la « préhistoire de la société humaine » (*Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft*) est le nom de la conception spécifiquement marxienne, de ce que la présente enquête nomme génériquement la "fin de l'Histoire". Cette conclusion découle de l'examen de ce que Marx entend par « préhistoire de la société humaine ». Tout comme notre vocable contemporain de "préhistoire" désigne une période du devenir qui se distingue de l'histoire proprement dite, par une différence *qualitative* – en l'occurrence, l'invention de l'écriture –, de même l'évocation marxienne d'une « *Vorgeschichte* » se fonde-t-elle sur une détermination particulière qui, si elle fut absente de tous les modes de production connus jusqu'alors, sera cependant actualisée au sein du mode de production communiste. Cette caractéristique qui fonde le *distinguo* entre la « préhistoire » et la période qui lui succédera, consiste en la *non-aliénation* de l'existence humaine : la clôture de la *Vorgeschichte* est la traduction historique de la *désaliénation* de l'homme. C'est pourquoi la compréhension de la fin de la « préhistoire de la société humaine », appelle un retour sur le concept marxien d'aliénation.

*

¹¹⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.488.

Notion polysémique, l'*Entfremdung* recouvre chez Marx plusieurs significations, aux niveaux de généralité distincts. L'aliénation a ainsi un sens plus général que celui évoqué *supra* de la mutilation, provoquée par les conditions d'exercice de l'activité productive, du développement des potentialités individuelles. L'*Entfremdung* renvoie encore aux conditions socio-économiques qui font que les hommes, sources d'institutions qui en viennent à s'autonomiser par rapport à eux et à les contraindre en retour, se voient *privés du contrôle de leur propre histoire*. En ce sens de la notion, l'*Entfremdung* enregistre ainsi l'idée d'un *divorce entre liberté et historicité*, lequel divorce étant alors ce qui caractérise en propre la *Vorgeschichte*. Ce que Marx nomme la « préhistoire de la société humaine », est cette époque du devenir au sein de laquelle les hommes, loin d'en être les *sujets* autonomes, se contentent de se faire les simples *agents* d'un processus historique qui les dépasse, d'une histoire qui, si elle est la leur, se dérobe cependant à leurs libres desseins. Comme l'énonce *L'Idéologie allemande*, « cette activité sociale qui s'immobilise, ce produit de nos mains qui se change en un pouvoir matériel qui nous domine, échappe à notre contrôle, contrarie nos espoirs, ruine nos calculs – ce phénomène-là, c'est un des principaux facteurs de l'évolution historique connue jusqu'ici »¹¹⁵. En somme, selon la formule fameuse du *18 Brumaire*, « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies [...] »¹¹⁶. En outre, si l'aliénation a jusqu'alors grevé toutes les sociétés humaines durant la « préhistoire », elle est toutefois portée à son comble sous le mode de production bourgeois. Le règne universel de l'économie de marché, consacré par le capitalisme industriel, est l'aboutissement paroxystique d'un processus séculaire d'amplification de cette *Entfremdung* qui singularise la *Vorgeschichte* :

c'est une donnée tout aussi empirique de l'histoire écoulée que, avec l'extension mondiale des activités, les différents individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère (oppression qu'ils prenaient parfois pour une brimade du *Weltgeist*, de l'Esprit du monde, etc.) à une puissance qui est devenue de plus en plus massive, pour apparaître finalement comme *marché mondial*.¹¹⁷

En définitive, la « préhistoire de la société humaine » est donc essentiellement l'histoire de l'aliénation humaine – « *Entfremdungsgeschichte* »¹¹⁸. Tout le projet que Marx assignera à sa théorie consistera alors à découvrir, pour les dévoiler aux hommes, les origines économiques

¹¹⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.319.

¹¹⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.176.

¹¹⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.324.

¹¹⁸ Tucker, R. C. « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*. 1968, 4, p.184

de leur aliénation. Cependant, si « le but final de cet ouvrage », comme se présente *Le Capital*, est bien « de dévoiler [Enthüllen] la loi économique du mouvement de la société moderne »¹¹⁹, le but final de la théorie, quant à elle, est bien de générer une prise de conscience collective qui préludera à une révolution prolétarienne, laquelle libèrera les hommes des conditions aliénantes qui furent celles de leur existence collective au cours de la « préhistoire », et confiera enfin à leur liberté les rênes de leur aventure historique. *L'Idéologie allemande* envisage ainsi que,

première forme spontanée de la coopération *historique et mondiale* des individus, la dépendance universelle se change, par suite de cette révolution communiste, en contrôle et en maîtrise consciente de ces puissances qui, nées de l'interaction des hommes, les ont dominés et leur ont jusqu'à présent imposé comme puissances absolument étrangères.¹²⁰

La vie sociale de l'avenir, sous le mode de production communiste, sera ainsi « l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social »¹²¹, selon les mots du *Capital*.

Le devenir historique se trouve donc découpé par Marx en deux méta-périodes, distinguées l'une de l'autre par le critère de la *libre faisabilité de l'histoire* : à la *Vorgeschichte* comme empire historique de l'aliénation humaine, succédera, après la révolution communiste, une ère où sera recouverte la possibilité d'une *planification du devenir* – « si nous supposons que la forme capitaliste de la société est abolie », soutient *Le Capital*, dès lors peut-on concevoir « que la société s'organise comme une association consciente agissant selon un plan »¹²². En somme, la clôture de la « préhistoire de la société humaine » signe la transition de *l'hétéronomie à l'autonomie historiques* des hommes, ou encore, comme l'avait écrit Engels dans *l'Anti-Dühring* – dont Marx approuvait le propos – « le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté »¹²³. C'est pourquoi, en tant qu'elle renvoie à « l'avènement d'une histoire conduite plutôt que subie », selon la formule de S. Barnaud-Meyer¹²⁴, la clôture de la « préhistoire » n'est absolument pas synonyme d'une quelconque abolition de l'historicité humaine, la continuation de l'historicité étant au contraire le présupposé fondamental de sa

¹¹⁹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.499.

¹²⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.325.

¹²¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.162.

¹²² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1889.

¹²³ « En tant qu'historien, on n'a pas le droit de refuser au Marx de la maturité ou de la vieillesse la clairvoyance sur ses propres idées. Du moment qu'il a affirmé son accord avec *l'Anti-Dühring*, nous sommes obligés de reconnaître qu'il devait bien savoir ce qu'il pensait et disait. » (Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.542).

¹²⁴ Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction de A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>. p.64.

future planification. Autrement dit « après la fin de la préhistoire », condense Aron, « l'histoire ne s'arrêtera pas »¹²⁵ – conclusion qui, en dépit des apparences, ne contredit en rien la thèse d'une "fin de l'Histoire" dans la pensée du vieux Marx.

*

Toute conception de la "fin de l'Histoire", en effet, est corrélative de l'élaboration d'un *dualisme historique*, c'est-à-dire découpage du *devenir historique intégral* en deux méta-périodes successives essentiellement distinctes : "l'Histoire" en est la première, et la "fin de l'Histoire", au sens chrononymique du terme, la seconde. Or, comme l'ont montré les paragraphes précédents, la « préhistoire de la société humaine » se trouve être le nom sous lequel Marx formule, certes à son corps défendant, une authentique conception de "l'Histoire", paradigme dont la *Vorgeschichte* reconduit, en leur donnant un contenu singulier, les catégories fondamentales – mécanisme, finalisme, unité. D'où il s'ensuit logiquement que l'idée d'une clôture de la « préhistoire de la société humaine », est à son tour le nom de la conception marxienne de l'idée de "fin de l'Histoire" : *la marxienne clôture de la « préhistoire » est une "fin de l'Histoire"*. L'ère qu'inaugurera la révolution communiste, consacrera une forme d'historicité *qualitativement* distincte de celle de la « préhistoire », en ce qu'alors le devenir aura fini de se jouer des consciences individuelles, comme l'aliénation le faisait au cours de "l'Histoire" – c'est-à-dire, au cours de la « préhistoire » – et aura actualisé son *telos* en portant au jour la "fin de l'Histoire" – la clôture de la « préhistoire » –, au sein de laquelle le devenir historique aura la liberté de la conscience comme fondement et verra l'avènement de « l'homme total ». Ainsi S. Barnaud-Meyer peut-elle finalement identifier un « concept de "fin" de l'histoire (i.e. génériquement comprise comme "préhistoire") »¹²⁶, et reconnaître chez Marx une « fin de l'histoire comprise comme "préhistoire" »¹²⁷. Comme Edgar Morin l'énonçait encore, « pour [Marx] cette fin de l'histoire, qui sera réalisée par le prolétariat avec le socialisme, signifie en fait la fin de la préhistoire humaine »¹²⁸.

La conception marxienne de "fin de l'Histoire" est donc fondamentalement porteuse d'une *double* signification – dédoublement qui en fonde le caractère certes complexe, mais non équivoque pour autant. L'événement de la "fin de l'Histoire", chez Marx, clôture *et* inaugure à

¹²⁵ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.295.

¹²⁶ Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d'A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>. p.107.

¹²⁷ Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d'A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>. p.69.

¹²⁸ Lefort, B. (éd). (1992). *De la fin de l'histoire*. Paris : Editions du Félin. p.73-74.

la fois ; le communisme clôt la « préhistoire », *et* inaugure « la véritable histoire de l'humanité, en ce qu'il est censé rendre possible une conscience lucide du processus historique »¹²⁹. Marx écrit ainsi, à propos de « l'impossible communisme » que réalisait selon lui la Commune de Paris, qu'elle ouvrait les portes de « la nouvelle ère de l'histoire qu'elle avait conscience d'inaugurer »¹³⁰. Lorsque E. Balibar évoque « la “fin” de l'histoire » chez Marx, il note ainsi que « cette fin, le communisme, est conçue comme le commencement d'une autre histoire »¹³¹ – une histoire rendue aux décrets de la liberté humaine. Marx formule donc une représentation *ouverte* de la “fin de l'Histoire” ; sa conception de cette idée autorise à penser une autre histoire, qui au demeurant sera jalonnée d'authentiques progrès, comme le prévoit *Misère de la philosophie*.

Cette physionomie *duplice* est sans doute ce qui a le plus contribué à embarrasser l'étude de la “fin de l'Histoire” chez Marx. En vérité, le « casse-tête » que cette question représente pour une certaine frange de commentateurs, repose sur un simple problème de *mots* – celui-là même que cette enquête a vocation à conjurer, en adoptant les graphies originales “l'Histoire” et “fin de l'Histoire”. Il convient en effet de comprendre que “l'Histoire” ne désigne pas *le tout* du devenir historique de l'homme, mais *une partie* seulement de ce dernier, caractérisée par l'existence d'un *telos* qui en polarise le développement. En d'autres termes, “l'Histoire” ne se confond pas avec le *devenir intégral* de l'humanité ; elle n'en représente qu'une fraction, bornée en amont par son commencement – le passage de la naturalité à l'historicité de l'existence humaine –, et en aval par la “fin de l'Histoire” – l'actualisation de son *telos* immanent. Comme l'écrit encore S. Barnaud-Meyer, « dépouillée de tout caractère ultime et absolu, la “fin” quand elle n'est pas “dernière” peut cependant fort bien être relative et constituer simultanément un commencement. Il faut pour cela entendre par “histoire” *non pas la totalité spatiotemporelle du devenir humain mais seulement l'un de ses moments* ».

En définitive donc, la perspective marxienne d'une histoire à venir qui succéderait à la clôture de la *Vorgeschichte*, ne contredit en rien la thèse d'une “fin de l'Histoire” chez Marx ; juger qu'il y aurait là contradiction serait commettre une erreur en forme de synecdoque – « la partie se prendrait indûment pour le tout », poursuit S. Barnaud-Meyer¹³². La “fin de l'Histoire” ne renvoie qu'à l'idée d'un terme *de “l'Histoire”* précisément, laquelle ne s'identifie pas avec la *totalité* de l'histoire humaine. Par conséquent, des propositions comme il s'en

¹²⁹ Bouton, C. (2013). *Faire l'histoire*. Paris : Editions du Cerf. p.55.

¹³⁰ Cité dans Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.72.

¹³¹ Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.151.

¹³² Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d'A. Renault, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>, p.55-59. Nous soulignons.

rencontre parfois, et selon lesquelles si « Marx nous dit que la suppression des rapports bourgeois constitue bien *la clôture* (*Schliessung*) d'une boucle historique, il ne nous dit pas qu'elle soit la fin de l'histoire », ou encore « *le communisme n'est pas la fin de l'histoire, mais bien plutôt l'histoire de l'avènement d'une fin de plus en plus fuyante* »¹³³, de telles conclusions sont fondamentalement correctes, sans pour autant démentir la présence d'une "fin de l'Histoire" chez Marx, au sens *spécifique* que ce vocable revêt dans cette enquête : c'est que le mot « histoire » désigne dans ces commentaires, non pas "l'Histoire", mais le devenir intégral de l'humanité lui-même, dont "l'Histoire" n'est qu'une fraction. Finalement, la question de la "fin de l'Histoire" dans l'œuvre de Marx, ne présente de difficultés qu'en raison d'une *illusion lexicale*, dans les rets de laquelle l'interprétation risque de se prendre, en nommant par le même mot le tout et la partie – l'Histoire et "l'Histoire".

Cependant, une objection plus consistante à la thèse d'une "fin de l'Histoire" marxienne consisterait à remarquer, avec J. J. Clarke, que l'abolition de l'aliénation *économique* au sein du communisme, ne signifie pas *ipso facto* que toute aliénation soit impensable dans la société de l'avenir. Comme s'interrogeait encore Aron, « le régime socialiste sera-t-il effectivement un régime où l'aliénation aura disparu ? »¹³⁴ La question est légitime : de fait, si la révolution communiste confère enfin à la liberté des hommes le pouvoir de contrôler leur destin social et historique, dès lors rien ne semble exclure *a priori* l'éventualité qu'ils en viennent à instaurer entre eux de quelconques modes originaux d'aliénation – perspective que d'aucuns pourraient alors interpréter comme une réfutation décisive de la lecture d'une "fin de l'Histoire" chez Marx. En vérité, il n'en est rien, car il convient de distinguer les *sources* de l'aliénation. Si l'hypothèse d'une continuation post-révolutionnaire de l'*Entfremdung*, n'invalide pas la thèse d'une "fin de l'Histoire" dans l'œuvre de Marx, c'est qu'alors cette aliénation serait elle-même *le fruit de la liberté*, là où elle était celui de la seule nécessité économique au cours de la *Vorgeschichte* : la clôture de la « préhistoire » humaine signe avant tout l'abolition, non pas infailliblement de toute aliénation, mais pour le moins celle de l'aliénation *naturwüchsig*. E. De Martino conclut ainsi à juste titre, que si « dans les sociétés socialistes ou communistes, comme dans toute autre société historique, les risques d'aliénation ne sont jamais éliminés », alors néanmoins « les contradictions et les conflits revêtent *une nouvelle forme* »¹³⁵ – celle de la liberté.

¹³³ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.144-145.

¹³⁴ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.272.

¹³⁵ De Martino, E. (2015). « La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles » (extraits) (G. Charuty, trad.). *Écrire l'histoire. Histoire, Littérature, Esthétique*, (15), p.105. Nous soulignons.

**

L'étude de la "fin de l'Histoire" dans la production intellectuelle du second Marx, conclut finalement à ce que, tout d'abord, cette idée y prend le nom et la forme d'une "clôture" de la « préhistoire de la société humaine ». Le cas de l'œuvre marxienne montre ainsi l'intérêt d'un concept idéaltypique de la "fin de l'Histoire", pour déceler cette idée au sein d'un corpus, en dépit de ce que la locution "fin de l'Histoire" – ou sa traduction – elle-même, en est absente.

En outre, la présence de la "fin de l'Histoire" provient, chez Marx, d'une réalisation *incomplète* du projet matérialiste : cette idée n'est rendue possible qu'à la faveur d'une limite d'ordre *éthique* imposée au programme nominaliste de déconstruction des « billevesées idéalistes » des philosophies de "l'Histoire". L'existence d'une "fin de l'Histoire" chez Marx se comprend en effet comme la conséquence de la préservation d'une *norme anthropologique* : si « Marx prévoit une *fin de l'histoire* », comme le juge J. Hyppolite¹³⁶, cette conclusion prospective est le fruit logique de la normativité octroyée à cet « homme complet » que seul peut réaliser le communisme, faisant ainsi de la "fin de l'Histoire" une « prédiction implicitement normative »¹³⁷. En somme, « si Marx n'a pas renoncé à l'idée d'une fin de l'histoire », commente encore F. Thibault, c'est « parce qu'il n'a pas voulu renoncer à construire ce qu'il faut bien appeler une *Idee de l'humanité* »¹³⁸.

Enfin, la perspective marxienne d'une "fin de l'Histoire" *ouverte* sur une authentique histoire à venir, riche de progrès et d'évolutions qualitatives, est le signe et la conséquence de l'aversion de Marx envers les ravages du capitalisme d'une part, et envers la paralysie historique des sociétés d'autre part, dont il a fait de tous deux l'amère expérience. Son idée d'une clôture de la « préhistoire humaine » conjugue l'abrogation des deux principaux vices de la société bourgeoise – sa nocivité éthique et son immobilisme historique. En outre, cet accent porté sur la vivacité et la fluidité historiques de la société de l'avenir, est révélateur de la façon dont la "fin de l'Histoire" marxienne se rapporte, en le conjurant, au spectre angoissant du "dernier homme" – comme l'évoquera l'ultime partie de ce chapitre, vouée à contenter l'ambition *comparative* de cette enquête. Il convient auparavant, conformément à son ambition *descriptive*, de peindre le tableau de cette société dont Marx pense qu'elle s'épanouira, lors de

¹³⁶ Hyppolite, J. « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx ». Dans *Cahiers internationaux de sociologie*, 1947, 2, p.153.

¹³⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.587. Voir également Eagleton, T. (2000). *Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.29 sq.

¹³⁸ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la "mythologie de l'histoire" dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.145.

ce que R. C. Tucker a nommé « la phase posthistorique de la vie de l'homme sur cette planète »¹³⁹.

COMMENT “L’HISTOIRE” FINIT, EN GENERAL

Marx, comme on sait, ne fut pas prodigue en descriptions de la société de l'avenir. Son propos abonde certes pour ce qui concerne les conditions de la révolution prolétarienne elle-même, en tant que moment historique – le rôle *actif* du prolétariat, l'Angleterre comme « cosmos du démiurge bourgeois »¹⁴⁰ et lieu d'éruption originel de la future révolution, la « dictature du prolétariat » comme « transition à l'abolition de toutes les classes à une société sans classes »¹⁴¹, etc. Cependant, hormis ces déclarations au sujet de la transition vers la société de l'avenir – propositions qui ne retiendront pas l'attention de cette partie, focalisée sur les caractéristiques elles-mêmes de cette société –, la conjoncture objective de la “fin de l'Histoire” ne peut être décrite au-delà des « généralités »¹⁴² auxquelles Marx a finalement confiné ses commentaires à ce propos. En vérité, cette pondération est le signe et la conséquence logique, de la caractéristique la plus fondamentale de la société de la “fin de l'Histoire”. De fait, « formuler des recettes [...] pour les *marmites* de l'avenir »¹⁴³, comme la *Revue positiviste* de Paris déplorait que Marx ne s'y était pas essayé, eut été étouffer *a priori* cette « spontanéité créatrice de la classe ouvrière »¹⁴⁴ à laquelle la société postrévolutionnaire entend justement faire droit : prévoir le contenu de la société de l'avenir, eut été trahir par avance cette liberté avec laquelle l'homme nouveau est censé pouvoir contrôler son destin historique – cette scrupuleuse préservation de la future autonomie historique des hommes,

¹³⁹ Tucker, R. C. (1968). « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*, 4, p.187.

¹⁴⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.132.

¹⁴¹ En 1852, dans une lettre à Weydemeyer, Marx écrit à propos de la *Diktatur des Proletariats*, qu'elle est la « transition à l'abolition de toutes les classes à une société sans classes », ce que la *Critique du programme de Gotha* redira en termes similaires : « Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre, quoi correspond une période de transition politique où l'Etat ne peut être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat. » (Marx, K. (2008). *Critique du programme de Gotha*. Paris : Editions Sociales. p.73). Formule que J. Texier juge « assez mystérieuse » (Cité dans Collin, D. (2009). *Comprendre Marx*. Paris : Colin. p.219), suffisamment en tout cas pour avoir déclenché de nombreuses polémiques à son sujet parmi les épigones de Marx, on sait toutefois de la « dictature du prolétariat » qu'il en voyait une application exemplaire dans l'événement historique de la Commune de Paris, dont il écrit dans *La guerre civile en France* qu'elle est la « forme enfin trouvée du gouvernement de la classe ouvrière » (Cité dans Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.169), du fait de la démocratie directe qu'elle entend mettre en place, et qu'elle représente cet « impossible communisme » dont les doctrinaires ne croyaient pas possible la réalisation.

¹⁴² Fischbach, F. (2015). *Philosophies de Marx*. Paris : Vrin. p.181.

¹⁴³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.506.

¹⁴⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.619.

singularisant en outre le « communisme scientifique » marxien, par rapport à ses épigones utopistes, versés dans d'inconséquentes descriptions fouillées de l'avenir.

*

Souvent employés pour désigner la société de la “fin de l’Histoire” marxienne, le sens des mots de « communisme » et de « socialisme » se révèlent cependant nébuleux dans le vocabulaire de Marx. En ce qui concerne « *Kommunismus* », F. Fischbach note que les occurrences de ce vocable « sont finalement peu nombreuses au regard de l’immense *corpus* de textes qui constitue l’œuvre de Marx »¹⁴⁵ ; en outre, ces rares apparitions elles-mêmes ne sont pas sans équivoque. Le *Kommunismus* est ainsi conçu de façon dynamique dans *l’Idéologie allemande*, qui le définit comme « le mouvement *réel* qui abolit l’état actuel des choses »¹⁴⁶. Dans *l’Ebauche d’une critique de l’économie politique*, le « communisme » est en revanche plutôt caractérisé comme l’« étape nécessaire pour le développement historique de demain ». En ce sens, le *Kommunismus* n’est pas « en tant que tel le but de l’évolution humaine » – qui consiste dans cette histoire renouvelée dans ses conditions de faisabilité elle-même –, il est seulement « la forme achevée [*die Gestalt*] de la société humaine »¹⁴⁷. Marx, enfin, a encore pu user indistinctement des deux mots de « *Kommunismus* » et de « *Sozialismus* » pour nommer la société de l’avenir¹⁴⁸. La signification de ces vocables n’étant pas fixée dans l’œuvre marxienne, les paragraphes qui suivent adopteront le choix terminologique d’E. Renault, qui correspond à l’esprit d’un certain nombre de textes de Marx, en particulier de *l’Idéologie allemande* : le « communisme » désignera « la phase de transition » entre le mode de production capitaliste et le « socialisme » proprement dit, entendu comme « stade de l’émancipation pleinement accomplie »¹⁴⁹.

La “fin de l’Histoire”, en tant que seconde méta-période du devenir historique des hommes, est donc elle-même fractionnée en plusieurs phases – le communisme d’abord, le socialisme ensuite – qui partagent cependant des caractéristiques communes. D’une part, ils consacrent un mode de production fondé sur « la *coopération* et la *possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol* »¹⁵⁰ ; surmontent en outre la domination “préhistorique” du capital et abolissent la stratification de la société en *Klassen*. D’autre part, *Kommunismus* et *Sozialismus* s’élèvent « sur les acquêts de l’ère capitaliste ». En d’autres termes, la société de

¹⁴⁵ Fischbach, F. (2015). *Philosophies de Marx*. Paris : Vrin. p.182.

¹⁴⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.321.

¹⁴⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.160-161.

¹⁴⁸ Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Les 100 mots du marxisme*. Paris : P.U.F. p.33.

¹⁴⁹ Renault, E. (2001). *Le vocabulaire de Marx*. Paris : Ellipses. p.14-15.

¹⁵⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.787-788.

l'avenir héritera et profitera des forces productives que la société bourgeoise aura poussé au comble de leur développement – perspective qui donne d'ailleurs lieu à cette autre considération téléologique, selon laquelle « le développement des forces productives du travail social » n'aura été autre que « la mission historique et la justification du capital »¹⁵¹. Ainsi communisme et socialisme surmontent-ils le capitalisme au sens hégélien de l'*Aufhebung* – en conservant les ressources de puissance productive. Cette condition est essentielle pour la viabilité à long terme de la société postrévolutionnaire. De fait, la mondialisation du marché, induite par le capitalisme industriel, aura eu pour conséquence bénéfique d'assurer « la pérennité des forces productives acquises », là où, *a contrario*, « à l'aube de l'histoire, chaque invention devait être réinventée chaque jour et dans chaque lieu de manière indépendante », ce qui conduisait parfois à devoir même repartir « de zéro », à la suite de quelque guerre ou autre catastrophe¹⁵².

*

A toutes ces caractéristiques partagées par le *Kommunismus* et le *Sozialismus* cependant, se surimposent des traits qui les singularisent. Première phase historique postérieure à la révolution prolétarienne, le communisme se caractérise en effet comme un moment *relatif* de la “fin de l'Histoire”, au sens où la société communiste, écrit Marx, « porte encore toutes les taches de naissance de la vieille société de sein de laquelle elle est sortie, à tous égards, économiques, moraux, intellectuels ». Economiquement, le mot d'ordre du *Kommunismus* consistera en un « à *chacun selon ses œuvres* », selon lequel chaque travailleur percevra « l'équivalent exact de ce qu'il a donné à la société » – à savoir, une certaine quantité de travail – sous forme de *bons*, lesquels « ne sont pas de l'argent », puisqu'en effet, « ils ne circulent pas ». Les défauts de cette organisation économique sont flagrants : l'inégalité des conditions personnelles d'existence sociale, aura pour conséquence une répartition inique de la richesse. Une *inégalité juridique* devra alors être consacrée par l'élément du *droit*, pour compenser cette inégalité économique :

De plus : un ouvrier est marié, l'autre pas ; l'un a plus d'enfants que l'autre, etc. A égalité de travail fourni et donc à égalité de participation au fonds social de consommation, l'un reçoit de fait plus que l'autre, l'un est plus riche que l'autre, etc. Pour éviter tous ces dysfonctionnements, le droit, au lieu d'être égal, devrait bien plus être inégal.

¹⁵¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1604

¹⁵² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.358.

Cette protection juridique n'est cependant qu'une disposition provisoire, qui perdra sa raison d'être dès lors que sera inaugurée la « phase supérieure de la société communiste »¹⁵³.

Si le *Sozialismus* est supérieur à son homologue communiste, c'est qu'il représente le moment du « positif absolu ». Dans cette ultime phase de la “fin de l'Histoire”, les modalités de l'organisation sociale ne procéderont plus du tout de celles de la société ancienne ; elles reposeront en totalité sur des fondements issus des décrets de la seule *liberté* humaine, laquelle sera alors l'unique source de « la réglementation collective de l'ensemble de l'activité de la société »¹⁵⁴. Le *Sozialismus* connaîtra donc l'abolition des structures héritées de la *Vorgeschichte*, et consacra une société entièrement sculptée de façon *freiwillig* – en un sens, l'idéal marxien du socialisme, appliqué au sujet de l'édification historique d'une société, le modèle de la création esthétique. C'est pourquoi le socialisme se comprend finalement comme la réalisation plénière de cette autonomie historique qui était le *telos* de la *Vorgeschichte*, et qui caractérise la “fin de l'Histoire”. Au cours de la « préhistoire de la société humaine », les hommes font certes l'histoire, mais dans des conditions qu'ils n'ont pas librement choisies, « ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé », de sorte que « la tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le berceau des vivants ». Le « positif absolu » du *Sozialismus* émancipe complètement les hommes de tout ce que la *Vorgeschichte* leur lègue, à leur corps défendant, de traditions, d'institutions, de conventions. Cette circonstance singularise alors la révolution prolétarienne de ses épigones antérieurs. Marx dénonce en effet l'inconséquence des révolutionnaires qui, comme ceux de 1789, perpétuent les catégories de pensée et d'action endémiques de cette « préhistoire » avec laquelle leur *praxis* prétend pourtant rompre :

Et au moment précis où ils semblent occupés à se transformer eux-mêmes et à bouleverser la réalité, à créer l'absolument nouveau, c'est justement à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent anxieusement et appellent à leurs rescousses les mânes des ancêtres, qu'ils leur empruntent des noms, mots d'ordre, costumes, afin de jouer la nouvelle pièce historique sous cet antique et vénérable travestissement et avec ce langage d'emprunt.

La « révolution du XIX^e siècle » doit « laisser les morts enterrer leurs morts, pour atteindre son propre contenu »¹⁵⁵ – Marx reprenant dans *Le 18 Brumaire* une formule dont il avait usé

¹⁵³ Marx, K. (2008). *Critique du programme de Gotha*. Paris : Editions Sociales. p.57-59.

¹⁵⁴ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.218.

¹⁵⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard. p.176-179.

dès ses années de jeunesse¹⁵⁶ – de façon à ce que, si « dans la société bourgeoise, le passé domine donc le présent ; dans la société communiste, le présent domine le passé »¹⁵⁷.

Dès lors, c'est sans doute au sein du socialisme que le programme d'un *mode* nouveau de division du travail, sera porté à son plein accomplissement. Contrastant encore sur ce point avec les révolutions passées, lesquelles conservaient « intact le mode des activités » pour se contenter d'opérer une redistribution des rôles des individus, la révolution véritable, quant à elle, « se dressant contre le *mode* traditionnel des activités, se débarrasse du *travail* et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes »¹⁵⁸. Cette abolition du travail doit se comprendre, non au sens d'une impensable abolition de *toute* division du travail, mais seulement au sens d'une abolition de son mode *naturwüchsig* de division, au profit d'un mode *freiwillig*, lequel « ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ». L'horizon du *Sozialismus* n'est donc pas la fin du travail, lequel demeurera toujours indispensable à la production des conditions matérielles d'existence des hommes. Il envisage seulement la fin du « travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ». Marx, en outre, n'anticipe pas plus la fin du « surtravail » lui-même qui, en tant que « travail accompli au-delà des besoins immédiats [...] devra toujours exister ». La théorie marxienne prévoit seulement qu'à la « fin de l'Histoire », au contraire de ce qui aura eu cours « dans le système capitaliste comme dans le système esclavagiste, etc. », aux seins desquels l'organisation du travail « revêt une forme antagonique », l'activité productive sera socialisée et coopérative. Cette socialisation conduira, d'une part, à une généralisation du travail à l'ensemble des individus – là où les modes de production antérieurs consacraient « la complète oisiveté d'une classe de la société »¹⁵⁹ – et, d'autre part, à la réalisation des conditions d'émergence de « l'homme complet ».

L'idéal normatif de « l'homme intégral », contrecarré dans sa réalisation par la division *naturwüchsig* et la plus ou moins grande spécialisation du travail instaurée par les modes de production connus jusqu'alors, ne peut se voir actualisé qu'à la faveur d'une distribution *freiwillig* de l'activité productive. C'est ce qu'expriment ces lignes célèbres de *l'Idéologie allemande*, où Marx écorche à cette occasion le « critique critique » jeune-hégélien :

¹⁵⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.35.

¹⁵⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.417.

¹⁵⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.392.

¹⁵⁹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2048.

Dans la société communiste, [...] personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir, et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique.¹⁶⁰

On comprend alors que l'anthropologie esthétique marxienne accorde une grande valeur à la question de l'éducation. S'il est bien l'héritier des penseurs matérialistes du XVIII^e siècle, Marx l'est également des communistes utopistes du XIX^e, qui promouvaient l'éducation universelle en tant que source essentielle d'apparition de l'homme nouveau. Marx se prononce ainsi en faveur de la réduction du temps de travail journalier, en raison de ce qu'elle est une « condition fondamentale »¹⁶¹ à un apprentissage éclectique. C'est pourquoi il approuve et encourage encore l'utilisation de *machines* pour la production des biens matériels¹⁶², cette disposition permettant de libérer du temps pour l'éducation et la formation personnelle de l'individu. En ce sens, commente Marx, « le système de fabrique a le premier fait germer l'éducation de l'avenir » : l'organisation proto-capitaliste du travail, en effet, s'est vue « contrainte de combiner l'instruction élémentaire, si misérable qu'elle soit, avec le travail industriel », ébauchant ainsi ce que la société de la “fin de l'Histoire” généralisera comme un « enseignement de la technologie, pratique et théorique, dans les écoles du peuple ». Marx, en définitive, plébiscite une « éducation qui unira pour tous les enfants au-dessus d'un certain âge *le travail productif avec l'instruction et la gymnastique*, et cela non seulement comme méthode pour accroître la production sociale, mais comme la seule et unique méthode pour produire des *hommes complets* »¹⁶³.

*

La “fin de l'Histoire” *conjugue* finalement les intuitions théoriques de la philosophie de “l'Histoire” hégélienne – que Marx reconduit « sans autre changement qu'un “renversement matérialiste” », juge E. Balibar¹⁶⁴ – à la perspective, héritée de Kant, de la normativité éthique qui doit être reconnue à l'organisation socio-économique autorisant le « plein épanouissement de la personnalité »¹⁶⁵. De tels rapprochements peuvent être prolongés en comparant, sur

¹⁶⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.319.

¹⁶¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2049.

¹⁶² Eagleton, T. (2000). *Marx*. Paris : Editions du Seuil. p.30 sq.

¹⁶³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.535-541.

¹⁶⁴ Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.153.

¹⁶⁵ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.2036.

certaines philosophèmes transversaux, la “fin de l’Histoire” marxienne à ses homologues kantienne et hégélienne.

THEMES ET VARIATIONS

Tout d’abord, en offrant de porter au jour toute la richesse germinale d’habiletés et de talents que renferme intérieurement la personne, la future organisation *freiwillig* du travail fait entrevoir l’épiphanie d’un homme auquel sera octroyé les moyens de conduire son aventure historique, dont il a recouvré le libre contrôle, avec toute la créativité, l’inventivité et l’originalité qui l’habitent. C’est pourquoi « l’homme complet » de la “fin de l’Histoire” marxienne, conjure par avance le spectre d’un règne du « dernier homme ». Tout comme dans ces autres conceptions prospectives de la “fin de l’Histoire” que sont celles de Kant et de Hegel, l’homme qui se découvre à l’horizon de la “fin de l’Histoire” marxienne – l’homme nouveau du socialisme –, est préservé de la médiocrité et l’ennui qui caractérisent l’existence historique bourgeoise, par l’opportunité de *surpassement de soi* que lui offre la société de l’avenir : au surpassement de soi dans l’ordre de la *moralité* des fins pour Kant et dans celui de la *fierté* guerrière pour Hegel, répond le surpassement de soi dans l’ordre de la *créativité* esthétique pour Marx, qui « voyait en l’homme un être artistique dans son essence », commente R. C. Tucker¹⁶⁶. La prédiction marxienne d’un règne de la liberté, entendu comme puissance esthétique d’actualisation des germes présents en chaque individu, permet d’envisager que l’humanité connaîtra, à la “fin de l’Histoire”, un historicité prodigue en novation et fertile en réalisations originales.

En second lieu, le communisme de l’avenir se trouve encore pensé, par Marx, comme le *symétrique augmenté* d’un certain “communisme primitif”. Certes, comme *Le Capital* le formulera encore en termes hégéliens, la « négation de la négation »¹⁶⁷ que représente l’abolition de la propriété privée, conduira à l’avènement d’une organisation sociale qui, si elle surmonte les contradictions de la société bourgeoise, en conserve cependant toute la richesse dont l’a dotée le développement historique. C’est pourquoi Marx condamne le « communisme grossier et égalitaire » qui, entre autres propositions obscurantistes et rétrogrades, « s’exprime sous cette forme bestiale qu’au mariage », il « oppose la *communauté des femmes* ». De façon plus générale, le communisme scientifique marxien se porte en faux contre la propension du communisme utopiste à ignorer à ce point le devenir historique – alors que tout « secret » de celui-ci est justement d’être « la seule voie réelle » à l’avènement du

¹⁶⁶ Tucker, R. C. « Marx et la fin de l’histoire ». Dans *Diogène*. 1968, 4, p.188.

¹⁶⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.787-788.

communisme¹⁶⁸ – qu’il en vient à prôner « la négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, par le retour à la simplicité *contraire à la nature* de l’homme *pauvre* et sans besoin, qui non seulement n’a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n’y est même pas encore parvenu »¹⁶⁹. La “fin de l’Histoire” marxienne ne porte donc aucunement en elle l’idée fantasmatique d’un *pur et simple* retour à une condition pré-historique de l’homme et de la société. Cependant, l’idée d’une future reconduction *enrichie*, d’un certain caractère propre aux premiers commencements de l’histoire humaine est, quant à elle, bien présente dans l’œuvre de Marx. Le « le socialisme de l’avenir », commente M. Löwy, n’est pas sans rapport avec une « forme “archaïque” » de l’organisation socio-économique, dont il « représenterait une manifestation supérieure, capable d’intégrer les acquis de la modernité »¹⁷⁰. Comme le formulait encore Aron, le communisme marxien « retrouvera la transparence des relations sociales caractéristiques des régimes précapitalistes, mais sur une base nouvelle (plus de domination et forces productives indéfiniment développées) »¹⁷¹. Ces perspectives que développe l’œuvre marxienne, sont le fruit des lectures que Marx a consacrées aux écrits des anthropologues contemporains, qui lui ont donné l’occasion d’approfondir ses connaissances sur les peuples “primitifs” et de découvrir les « qualités positives » de certaines caractéristiques de leur fonctionnement social¹⁷². C’est pourquoi, finalement, le communisme de la “fin de l’Histoire” marxienne, se comprend comme le *reflet enrichi* des conditions qui furent celles des peuples archaïques – “préhistoriques” – dans l’ordre des relations entre l’homme et les moyens de production, et donc des hommes entre eux. Ce philosophème de la se retrouve au chapitre XIII de l’*Anti-Dühring*, écrit pour l’essentiel par Engels mais dont Marx approuvait le propos¹⁷³. L’ouvrage compare le communisme de l’avenir, à un communisme primitif qu’aurait spontanément mis en œuvre les sociétés archaïques :

Tous les peuples civilisés commencent par la propriété en commun du sol. Chez tous les peuples qui dépassent un certain stade primitif, cette propriété en commun devient, au cours de l’évolution de l’agriculture, une entrave pour la production. Elle est abolie, niée, transformée en propriété privée après des stades intermédiaires plus ou moins longs. Mais à un stade plus élevé du développement de l’agriculture atteint grâce à la propriété privée du sol elle-même, c’est inversement la propriété privée qui devient une entrave pour la production [...]. On voit

¹⁶⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.541.

¹⁶⁹ Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.84-86.

¹⁷⁰ Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.88.

¹⁷¹ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.680.

¹⁷² Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.88.

¹⁷³ Aron précise à ce sujet que, « en tant qu’historien, on n’a pas le droit de refuser au Marx de la maturité ou de la vieillesse la clairvoyance sur ses propres idées. Du moment qu’il a affirmé son accord avec l’*Anti-Dühring*, nous sommes obligés de reconnaître qu’il devait bien savoir ce qu’il pensait et disait. » (Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.542).

surgir avec un caractère de nécessité la revendication qui tend à ce qu'elle soit niée également, à ce qu'elle soit retransformée en propriété commune. Mais cette revendication ne signifie pas la restauration de l'ancienne propriété en commun primitive, mais l'établissement d'une forme bien plus élevée et plus développée de propriété collective [...].¹⁷⁴

Cette sorte de *coincidentia oppositorum*, que colore l'idée d'une supériorité du moment final sur le moment initial, se découvre plus fondamentalement encore, au travers de l'idée marxienne selon laquelle la "fin de l'Histoire" consacrerait l'*osmose retrouvée entre l'individu et la collectivité* dans laquelle il évolue.

A l'encontre de l'atomisme caractéristique de la *société*, au sens strict de la *Gesellschaft*, collectivité fondée « sur une volonté rationnelle (*Kürwille*) », Marx promeut la *communauté*, *Gemeinschaft*, « fondée sur l'impulsion et les sentiments (*Wesenwille*) » – comme les caractérise P. Veyne¹⁷⁵. A la froideur calculatrice de la première, que le mode de production bourgeois consacre en modelant des individus tels que « le seul lien qui les unit est [...] le besoin et l'intérêt privé »¹⁷⁶, Marx oppose la chaleur humaine, féconde et émancipatrice, de la seconde, au sein de laquelle la partie est en accord avec son tout, l'individu avec sa collectivité – « c'est seulement dans la communauté [*Gemeinschaft*] », énonce *L'Idéologie allemande*, « qu'existent pour chaque individu les moyens de cultiver ses dispositions dans tous les sens ; c'est donc dans la communauté que la liberté personnelle devient possible »¹⁷⁷. Cette apologie marxienne de la *Gemeinschaft* reconduit alors, *selon la forme*, un philosophème déjà présent chez Hegel. Là où le maître de Berlin pensait le renouvellement de l'harmonie entre l'individu et la collectivité, en se référant à la *polis* vétéro-grecque, Marx pense cette harmonie retrouvée en se référant à aux groupes "préhistoriques" asiatiques et agraires, comme le montrent les *Theorien* :

L'unité primitive entre travailleurs et conditions de production [...] a deux formes principales : la communauté asiatique (communisme naturel) et la petite agriculture familiale (liée à l'industrie domestique) *in one or the other form*. Ces deux formes sont des formes infantiles et aussi peu propres l'une que l'autre à transformer le travail en travail *social*, et à développer la force productive du travail social. D'où la nécessité de la séparation, de la rupture violente de l'opposition entre travail et propriété [...]. C'est seulement sur la base matérielle qu'il crée [le capital] et par le moyen des révolutions que la classe ouvrière et [toute la société] traversent lors du procès de création, que pourra être *rétablie l'unité primitive*.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Cité dans Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.573.

¹⁷⁵ Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Editions du Seuil.

¹⁷⁶ Cité dans Löwith, K. & Laureillard, R. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard. p.299.

¹⁷⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.377.

¹⁷⁸ Cité dans Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.162-163.

De ce point de vue donc, « le socialisme prolétarien de Marx », écrit K. Löwith, se trouve « rattaché au modèle aristotélicien de Hegel, à la *polis* [...] » : la réconciliation du tout et de la partie, que Hegel attendait des médiations en cascade instituées dans l'Etat rationnel, Marx l'attend de la *praxis* révolutionnaire du prolétariat, laquelle conduira, poursuit Löwith, à « cette ultime libération de l'homme qui l'émancipera de l'Etat simplement politique de la société bourgeoise, et fera de lui l'homme communiste, qui coïncide avec sa communauté »¹⁷⁹. Cette coïncidence retrouvée entre l'individu et son monde social au sortir de la « préhistoire de la société humaine » – c'est-à-dire, à la “fin de l'Histoire” – prend ainsi les contours théoriques d'un *retour à l'unité* qui, loin de ne signifier qu'une élémentaire restauration de ce qui eut cours *in illo tempore*, doit se comprendre comme un retour enrichi de la libération des potentialités individuelles. Comme le formule encore J. Elster, « avant l'essor de modes de production fondés sur la division en classes, la société existait sous la forme d'une unité indifférenciée et qu'après la disparition de la société de classes, l'unité règnera de nouveau, mais désormais sous une forme différenciée laissant libre cours au développement de l'individu »¹⁸⁰. Cet idéal d'une unité recouvrée entre la partie et le tout, n'est donc en rien l'expression d'une pure nostalgie des origines : s'il est certes un leitmotiv romantique, il se colore cependant chez Marx d'un authentique humanisme de « l'homme complet ». En le recontextualisant dans le temps long de l'histoire de la philosophie allemande, E. Bottigelli a ainsi conclu à ce que, dans la pensée marxienne, « le problème du retour à l'unité qui a hanté toute la pensée allemande de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècles se trouve résolu, non pas dans un sens mystique, mais en faveur de l'homme, en affirmant sa liberté et son droit au libre déploiement de ses facultés »¹⁸¹.

Marx prolonge donc finalement la conception globalement ternaire, héritée de Hegel, de l'histoire de la relation entre l'individu et la collectivité : au premier moment d'une unité originelle et *immédiate*, succède celui d'un douloureux divorce creusé pendant des siècles et ultimement prononcé par la Révolution française, désunion que la conjoncture juridico-politique de la “fin de l'Histoire” viendrait résoudre en réconciliant les deux éléments alors opposés, dans une synthèse plus haute, car *médiatisée* par le labeur millénaire de “l'Histoire”. C'est pourquoi, comme l'Etat rationnel hégélien, le communisme de Marx se pense à la fois dans la continuation et dans l'opposition à la Révolution. La période de crise historique ouverte par 1789 est la conséquence d'une réalisation *inachevée* de son projet originel : si la Révolution a consacré la reconnaissance positive de l'homme privé – reconnaissance qui la constitue

¹⁷⁹ Löwith, K. & Laureillard, R. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard. p.376-377.

¹⁸⁰ Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F. p.154.

¹⁸¹ Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales. p.LX.

comme un événement *weltgeschichtlich* –, ce ne fut cependant pas sans avoir entériné, ce faisant, une opposition négative entre l’homme privé et l’homme public. Aux yeux de Marx, les propositions que formulait la philosophie politique hégélienne pour résoudre ce conflit étaient illusoires ; seules la réappropriation collective des moyens de production et l’abolition de la société de classes, peuvent surmonter l’antagonisme entre l’homme privé et l’homme public, et finalement réconcilier l’individu et la collectivité. En ce sens, le socialisme marxien se veut la vérité de 1789. De sorte que, comme ses homologues kantienne et hégélienne, la conception marxienne de la “fin de l’Histoire” se comprend comme le plein accomplissement du projet juridico-politique moderne, dont la réalisation fut certes amorcée puis avortée par les révolutionnaires de 1789 : la “fin de l’Histoire” marxienne entend *achever la Révolution française*.

Enfin, en ce qui concerne le dilemme connu entre, d’un côté, un *quétisme* historique cohérent avec l’idée d’une *Vorgeschichte* comme processus « indépendant de la volonté » et, d’un autre côté, un *activisme* qui jure quelque peu avec les principes du matérialisme historique – puisqu’alors « la prise de conscience “communiste” [...] précède le mouvement historique au lieu d’en dériver de manière “matérialiste” »¹⁸² – Marx, comme Kant et Hegel, défend sans équivoque la seconde option : la fin *prospective* de “l’Histoire”, l’avènement du communisme, sera la conséquence de l’action révolutionnaire consciente du prolétariat. Le célèbre appel final du *Manifeste du parti communiste*, la non moins fameuse conclusion des onze *Thèses sur Feuerbach*, l’idée d’une « mission » (*Auftrag*) historique qui échoirait au prolétariat, confirment ce point à l’envi. La friction théorique qui court entre cet accent porté sur la *praxis* consciente pour réaliser délibérément le communisme, et les principes fondamentaux du matérialisme historique, a pu être jugée plus ou moins sévèrement par les commentateurs – S. Barnaud-Meyer y voit une « contradiction récurrente, propre au marxisme »¹⁸³, M. Rubel la considère « ambiguë sinon illogique »¹⁸⁴, elle est « philosophiquement absurde »¹⁸⁵ pour A. Renaut. Quoi qu’il en soit, cette praxéologie marxienne doit se comprendre dans le prolongement de la conception hégélienne *de la liberté comme conscience de la nécessité historique*. Ainsi le prolétariat constitue-t-il, selon *L’Idéologie allemande*, « une classe [...] d’où émane la conscience de la nécessité d’une révolution en profondeur ». De même, si Marx conçoit encore que « la

¹⁸² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.550.

¹⁸³ Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d’A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l’adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>. p.57.

¹⁸⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.619.

¹⁸⁵ Renaut, E. (1997). *Kant aujourd’hui*. Paris : Flammarion. p.362. Voir encore, sur le même point, Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.74, ainsi que Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.38-39.

conscience communiste » peut, « naturellement, se former aussi parmi les autres classes »¹⁸⁶, il s'avère que c'est tout particulièrement le cas de « ceux des idéologues bourgeois qui se sont haussés à l'intelligence théorique du mouvement général de l'histoire »¹⁸⁷.

Cette compréhension du “sens de l'Histoire”, qui fonde donc l'antériorité de la *conscience* révolutionnaire par rapport à l'*être* de la société de l'avenir, et octroie à la *praxis* son orientation et sa légitimation, ne peut cependant s'élaborer que depuis une connaissance de ce qui constitue le *telos* du devenir. Comme le formulait Aron, « il existe certainement encore une inspiration hégélienne dans *Le Capital* de Marx, car la compréhension de l'histoire économique s'opère finalement dans ce livre à partir de son aboutissement »¹⁸⁸ – ce que Sartre, dans la *Critique de la Raison dialectique*, condensera en écrivant que « le marxisme, c'est l'Histoire elle-même prenant conscience de soi »¹⁸⁹. C'est pourquoi le matérialisme historique, prolongeant là encore une donnée fondamentale de la philosophie hégélienne, se comprend lui-même essentiellement comme *théorie de la pratique*, il entend représenter le fondement “scientifique” d'une *praxis* révolutionnaire élevée au rang d'*impératif éthique* – *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* évoque en effet « l'*impératif catégorique de bouleverser toutes les conditions* où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable »¹⁹⁰. Dès lors, Marx défend cette participation active et consciente à l'avènement de la “fin de l'Histoire”, en reconduisant le philosophème, déjà présent chez Kant, selon lequel une telle *praxis* aurait l'avantage éthique, par rapport à une posture quiétiste qui confierait au *seul mécanisme* le soin de conduire la « préhistoire » jusqu'à sa clôture, de provoquer l'*accélération* du processus historique et, corrélativement, l'*atténuation* des souffrances qui forment son inévitable cortège – quoique le *délai* qui sépare le présent de Marx de la “fin de l'Histoire” soit, comme chez Hegel, relativement court, Marx précisant que « le *communisme* est la forme nécessaire et le principe énergique *du proche avenir* »¹⁹¹. La préface à la première édition du *Capital* conçoit ainsi que, si une société « ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel », cependant « elle peut abrégier la période de gestation et adoucir les maux de l'enfantement »¹⁹².

Cet accent porté sur la catégorie de l'action pour précipiter l'avènement de la “fin de l'Histoire”, doit se comprendre à l'aune d'un dernier thème commun aux conceptions marxienne, hégélienne et kantienne de cette idée – celui de l'*historiophobie*. Si Marx en appelle

¹⁸⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.391-392.

¹⁸⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.411.

¹⁸⁸ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois. p.338.

¹⁸⁹ Sartre, J.-P. (éd. 1985). *Critique de la Raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard. p.158.

¹⁹⁰ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.99.

¹⁹¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.160-161. Nous soulignons.

¹⁹² Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.499.

à sa prompte clôture par la *praxis* révolutionnaire, c'est que la « préhistoire de la société humaine » est avant tout caractérisée comme le lieu d'une négativité éthique fondamentale : si « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes »¹⁹³, la *Vorgeschichte* est en outre histoire de l'aliénation (*Entfremdungsgeschichte*), au cours de laquelle s'effectue le « long et douloureux développement »¹⁹⁴ des forces productives dont héritera *in fine* la société de l'avenir. Plus formellement, l'historiophobie marxienne se montre encore au travers du fait que le socialisme de Marx, entend se dépendre des *conditions* propres qui furent jusqu'alors celles de l'historicité humaine : le cours de la « préhistoire » était essentiellement *chaotique*, ponctué de bouleversements imprévisibles, de ruptures violentes, de convulsions mortifères, de craintes et de tremblements. Par contraste, l'époque de la « fin de l'Histoire » sera exempte de tels spasmes historiques. Certes, comme le note F. Thibault, « l'histoire comme succession de phases marquant un progrès n'a pas pris fin avec le communisme »¹⁹⁵. Cependant, cette progression aura alors cessé de relever du domaine dont a toujours emblématiquement procédé cette dynamique *heurtée* qu'a suivie jusqu'alors la « préhistoire » – celui du *politique*. Marx conçoit ainsi que « les *évolutions sociales* » que connaîtra le socialisme, « cesseront d'être des *révolutions politiques* »¹⁹⁶. En outre, dès lors que « la société s'organise comme une association consciente agissant selon un plan »¹⁹⁷, cette *planification sociale* du progrès, que leur autonomie historique recouvrée autorise les hommes à mettre en œuvre, *aplanit*, pour ainsi dire, le sol accidenté sur lequel roula le devenir tout au long de la *Vorgeschichte*. La conception marxienne de la « fin de l'Histoire » comprend donc une perspective historiophobique, en ce qu'elle prend en horreur les convulsions de l'historicité ordinaire, et entend en libérer les hommes en les affranchissant de l'influence de la politique, considérée comme principale responsable du cours tumultueux de « l'Histoire ».

¹⁹³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2014). *Philosophie*. Paris : Gallimard. p.399.

¹⁹⁴ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.162.

¹⁹⁵ Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la « mythologie de l'histoire » dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.144.

¹⁹⁶ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (193). *Œuvres. Economie I*. Paris : Gallimard. p.136.

¹⁹⁷ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1889.

CHAPITRE V

COMTE, POSITIVER LA “FIN DE L’HISTOIRE”

Le passé, songeait-il, est lié au présent par une chaîne continue d'évènements, découlant les uns des autres. Il lui semblait qu'il venait à l'instant d'embrasser du regard les deux bouts de la chaîne : il avait touché l'un, et l'autre avait vibré.

TCHEKHOV, *L'étudiant*¹

... le monstre Evolution, fixé à jamais, cessera soudain de s'étendre et de bouillonner... L'effrayante aurore, qui se lève au-dedans de l'homme, donnera à la pensée la plus secrète sa forme et son volume éternel, et le cœur double et furtif ne pourra même plus se renier...

BERNANOS, *Sous le soleil de Satan*

Jeune homme ! si mon récit te tombe entre les mains, souviens-toi que les transformations les meilleures et les plus stables sont celles qui résultent de l'amélioration des mœurs, sans les secousses de la violence.

POUCHKINE, *La Fille du capitaine*²

En évoquant Auguste Comte et cette philosophie positive dont il fut le fondateur, cette enquête sur les conceptions de la “fin de l'Histoire” semble, en s'éloignant du cadre de la philosophie allemande pour aborder celui de la pensée française, présenter une certaine discontinuité. En vérité, celle-ci se trouve tempérée par un ensemble de liens qui courent entre la théorie de Comte, et les idées qui lui étaient contemporaines outre-Rhin.

G. d'Eichtal, admirateur berlinois de Saint-Simon et élève de Comte, avait en effet introduit celui-ci aux courants philosophiques qui prévalaient alors en Allemagne³. En particulier, l'étude de sa correspondance montre que l'auteur du *Catéchisme positiviste* avait une

¹ Tchekhov, A. *Œuvres*, t.III, Récits 1892-1903. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.318.

² Pouchkine, A. *La Fille du capitaine*. Paris : Gallimard, 2005. p.103.

³ Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.11.

certainne connaissance du contenu de ces grandes philosophies germaniques de “l’Histoire”, dont les chapitres antérieurs ont montré qu’elles abritaient une représentation de la “fin de l’Histoire”. Le créateur du mot “sociologie” a ainsi « lu et relu avec un plaisir infini » *l’Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, qu’il jugeait de façon plutôt méliorative. C’est du moins ce qu’il confie dans une lettre à d’Eichtal en date du 10 décembre 1824, où il écrit encore, à propos de cet opuscule, qu’il lui semble « prodigieux pour l’époque » ; « même si je l’avais connu six ou sept ans plus tôt », continue-t-il, « il m’aurait épargné de la peine [...] il peut très efficacement contribuer à préparer les esprits à la philosophie positive »⁴. Comte va jusqu’à avouer préférer *l’Idée*, pour sa démonstration « plus nette », au *Tableau historique des progrès de l’esprit humain* de Condorcet – ce qui n’est pas peu dire, le fondateur du positivisme n’ayant « jamais cessé » de considérer Condorcet comme son « père spirituel »⁵. Au demeurant, cette fascination de Comte pour Kant doit être comprise dans le contexte plus étendu de l’histoire des idées à l’échelle nationale ; F. Azouvi a en effet souligné que, « lorsque nous regardons le paysage de la France philosophique au début du XIX^e siècle, ce sont la précocité et la force de la réception du kantisme qui nous frappent »⁶.

Parallèlement au criticisme kantien cependant, c’est encore la pensée hégélienne qui se propage en France à la même époque, notamment par l’intermédiaire de V. Cousin. De fait, outre la philosophie de “l’Histoire” de Kant, Comte avait également connaissance de celle de Hegel, à propos de laquelle son opinion s’avère toutefois plus nuancée. Dans la même lettre à d’Eichtal où il encense l’auteur de *l’Idée*, Comte juge que le maître de Berlin est quant à lui « bien moins fort que Kant » ; il reproche à Hegel l’idéalisme de sa conception de l’histoire universelle, et confie en particulier qu’il « n’aime pas du tout cet esprit auquel [Hegel] fait jouer un rôle si singulier »⁷. Toutefois, « c’est sans doute un homme de mérite », tempère-t-il ; et dans une lettre postérieure, en date du 6 avril 1825, Comte reconnaît encore que Hegel « est, en Allemagne, l’homme le plus capable de pousser la philosophie positive »⁸. Ces propos épistolaires montrent finalement que l’auteur du *Système de politique positive*, a ouvertement entendu positionner sa propre pensée historique par rapport à celles de ses illustres prédécesseurs germaniques⁹ – d’où il convient de pondérer l’idée d’une discontinuité franche, entre son œuvre philosophique et celles de ses devanciers ou contemporains allemands.

⁴ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d’Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.239, n.3.

⁵ *Œuvres d’Auguste Comte*, t.IX, Paris : Anthropos. p.XV

⁶ Azouvi, F. « Tableau de la philosophie française au début du XIX^e siècle ». Dans Petit, A. (dir.) (2003). *Auguste Comte. Trajectoires positivistes. (1798-1998)*. Paris : L’Harmattan. p.36-37.

⁷ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d’Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.239, n.3.

⁸ Cité dans Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.12, n.1.

⁹ Petit, A. (2016). *Le système d’Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.173.

En outre, ces jugements de Comte font voir combien la “fin de l’Histoire” est une idée qu’il a tôt rencontrée au cours de sa formation intellectuelle – quoique de façon certes indirecte. Il est certain que les cercles français connaissaient alors un renouveau de la pensée joachinienne – réminiscence du prophétisme de Joachim de Flore qui se comprend en ce romantique XIX^e siècle, où la vogue du mysticisme accompagne celle d’un Moyen-Âge fantasmé. Cependant, une telle atmosphère vaguement apocalyptique ne put avoir tout au plus qu’une influence purement formelle, sur l’émergence d’une conception comtienne de la “fin de l’Histoire” ; elle ne put en rien avoir joué dans son contenu, tant il est vrai que « l’avenir comme règne de l’esprit, cette figure du “Temps des Lys”, de la liberté et des amis », commente J. Grange, « n’est pas comtienne »¹⁰. En définitive, ce sont bien les conceptions de la “fin de l’Histoire” qui habitent les philosophies kantienne et hégélienne, et avec lesquelles Comte s’était donc familiarisé, qui peuvent être considérées, avec la pensée de Saint-Simon dont il fut l’un des plus fervents disciples, comme les principaux moments dans la généalogie de la “fin de l’Histoire” comtienne. C’est pourquoi ce chapitre se vouera, non seulement à poursuivre le fil conducteur de cette enquête, en montrant que Comte formule une conception *prospective* de la “fin de l’Histoire”, mais encore à contenter l’objectif *comparatiste* de cette étude, en procédant à des recoupements avec les versions de la “fin de l’Histoire” qu’ont proposées Kant et Hegel, voire Marx – J. Hyppolite ayant ainsi jugé qu’« une comparaison entre la pensée hégélienne et la pensée comtienne serait très fructueuse »¹¹, là où M. Pickering a noté des similitudes entre les pensées historiques comtienne et marxienne¹².

*

D’un point de vue phraséologique, l’absence du vocable “fin de l’Histoire” chez Comte, rapproche quelque peu son œuvre de celles de ces trois auteurs, auxquels la formule “*Ende der Geschichte*” fut également étrangère. Le texte comtien, cependant, se distingue de ses homologues allemands en ce que les passages qui font signe vers l’idée de “fin de l’Histoire”, y sont nettement plus nombreux et explicites que chez aucun de ces penseurs. Si la lettre n’est donc pas présente, en revanche l’esprit de la “fin de l’Histoire”, si l’on ose dire, se rencontre fréquemment dans l’œuvre du philosophe : l’idée d’un « état final et définitif », d’un « état social définitif de l’espèce humaine », d’un « régime final de l’humanité », est un véritable leitmotiv de la réflexion historique comtienne. Cette dernière se trouve exposée dans de nombreux ouvrages systématiques ; entre ces différents *opus* d’envergure variable, le propos

¹⁰ Grange, J. (1996). *La philosophie d’Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.265.

¹¹ Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Paris : Editions du Seuil. p.69, n.8.

¹² Petit, A. (2016). *Le système d’Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.338.

de ce chapitre se fondera principalement sur le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* ; sur le *Système de politique positive*, deuxième et troisième volumes ; sur la 51^e leçon du *Cours de philosophie positive*¹³ ; sur le *Catéchisme positiviste*¹⁴ et le *Discours sur l'esprit positif*¹⁵. A ces sources s'ajoutera le *Cours sur l'histoire de l'humanité*, récemment édité¹⁶, et que Comte professa entre 1848 et 1851 – deux dates lourdes d'événements dans l'histoire française, et qui font signe vers la conjoncture historique particulière dans laquelle est née la philosophie de "l'Histoire" de Comte et, par extension, sa conception de la "fin de l'Histoire".

89, ANNEE HISTORIQUE

Né moins d'une décennie après la Révolution française, Comte fut l'amer contemporain des nombreuses convulsions que connut la France après la chute de l'Empire napoléonien. Le philosophe vécut si douloureusement cette procession d'événements qui, de la révolution de 1830 à celle de 1848 et au coup d'Etat de Louis-Napoléon, bouleversa sans discontinuer la donne socio-politique française au cours du XIX^e siècle, qu'à la lecture des écrits de Comte se découvre l'expérience proprement *traumatique* de l'histoire, que cette consécution d'ébranlements majeurs lui forgea – et dont ce chapitre montrera qu'elle fut l'une des sources essentielles d'une conception de la "fin de l'Histoire" dans son œuvre. De cette instabilité socio-politique contemporaine, l'auteur du *Système de politique positive* rend compte peu ou prou de la même façon que ses homologues allemands. En particulier, Hegel considérait que la remarquable succession d'événements historiques dont il fut le contemporain – la Révolution, les guerres de l'Empire, l'espoir d'une modernisation sociale germanique, déçu par le durcissement de la Restauration prussienne – devait se comprendre à l'aune de la position *critique* que son temps occupait dans l'économie générale de la *Weltgeschichte*. De même Comte considère-t-il l'événementialité tourmentée qui secoue alors la société française, comme le signe d'une « grande crise » qui frapperait l'Occident. De telle sorte que Comte, qui use abondamment d'un vocabulaire médical pour formuler ses vues sur le sujet, voudra dès lors se faire, comme Hegel, le *thérapeute* de son époque et, comme lui, entendra pour cela s'ériger en

¹³ Ces œuvres ont été consultées par nous dans les *Œuvres d'Auguste Comte* éditées par Anthropos à Paris. Le deuxième volume du *Système de politique positive* (désormais noté *SPP*, II) forme le tome VIII de ces œuvres complètes, le troisième volume (*SPP*, III) le tome IX. Le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (PTS)* est contenu dans le tome X, la 51^e leçon du *Cours de philosophie positive (CPP*, 1.51) dans le tome IV.

¹⁴ Le *Catéchisme positiviste (CP)* a été consulté dans la version électronique donnée par J.-M. Tremblay (en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_positiviste.pdf)

¹⁵ Comte, A. (1995). *Discours sur l'esprit positif*. Paris : Vrin. Désormais noté *DEP*.

¹⁶ Comte, A., Fedi, L., Bourdeau, M., Leboyer, O. (2017). *Cours sur l'histoire de l'Humanité (1849-1851)*. Genève : Librairie Droz. Désormais noté *ChH*.

herméneute de la conjoncture historique contemporaine – de cette « perturbation sans exemple », écrit-il en effet, « la source de la guérison ressort spontanément d'un examen approfondi de la maladie »¹⁷.

Comte tire de cette consultation philosophique, des conclusions analogues à celles du maître de Berlin : les vives turbulences qui agitent alors l'histoire française, et plus généralement l'Occident européen, procèdent selon lui de l'irruption du principe de la subjectivité moderne, dans le champ de la théorie et de la pratique politiques. Pour le fondateur du positivisme, le formidable ascendant que ce principe a connu au cours du XIX^e siècle, est le résultat d'un long processus à l'œuvre « depuis la fin du moyen âge »¹⁸, et dont la « grande crise » contemporaine, inaugurée par la Révolution française¹⁹, représente l'aboutissement paroxystique : 1789 est l'événement qui consacre en Occident le règne d'un individualisme socio-politique, dont l'une des conséquences est de compliquer gravement toute velléité d'instaurer un ordre social cohérent et stable. C'est cette opposition, provoquée par la valorisation moderne de la subjectivité, entre l'individu et le corps social, entre la partie et le tout, que Comte comprend comme l'élément cardinal de la « grande crise » contemporaine.

Plus précisément, le *Plan des travaux* juge que la profusion de bouleversements historiques qui depuis un demi-siècle secouent l'Occident, procède d'un conflit entre deux grandes « opinions » fondamentales : face à l'« opinion des rois » – la doctrine « rétrograde », conservatrice et contre-révolutionnaire – se dresse « l'opinion des peuples » – la revendication que Comte qualifie de « critique », individualiste et démocratique. Or, la confrontation de ces deux « opinions » verse dans le *cercle vicieux* : en refusant de contenter les exigences formulées par « l'opinion des peuples », les « rois » nourrissent un ressentiment populaire qui finit par provoquer des révolutions dont la brutalité et l'instabilité qu'elles génèrent, deviennent elles-mêmes des prétextes pour les « rois » à défendre un autoritarisme rétrograde. Comte en conclut que « ces deux opinions opposées [...] tendent, par la nature des choses, à se fortifier mutuellement, et, en conséquence, à alimenter indéfiniment la source des révolutions ». Cette conjoncture est d'autant plus grave que « ces deux doctrines qui, sous le rapport théorique, s'alimentent mutuellement, [...] ne sont plus néanmoins réellement employées qu'à se limiter ou plutôt à s'annuler l'une l'autre dans la conduite générale des affaires »²⁰. Autrement dit, aucune de ces deux positions n'est en mesure de prendre le dessus sur l'autre²¹ ; en particulier

¹⁷ *OAC*, t.IX, p.XXX

¹⁸ *OAC*, t.IX, p.XXIX.

¹⁹ La page de garde du *Système de politique positive* indique que le tome troisième fut édité en « Août 1853 », soit la « soixante-cinquième année de la grande crise ».

²⁰ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.55-56.

²¹ « Qu'on examine, en effet, tous les événements de quelque importance qui se sont développés depuis dix ans, soit avec la tendance critique, soit avec la tendance rétrograde, on trouvera que jamais ils n'ont fait faire aucun

« l'opinion des peuples » se perd dans « l'avortement d'une agitation, aiguë ou chronique, incapable de rien obtenir »²² – un quart de siècle plus tard, Zola écrira de *L'Éducation sentimentale*, dont l'action court le long de cette même époque de révolutions et de restaurations consécutives, que l'œuvre de Flaubert peignait « un continuel avortement, avortement d'une génération, avortement d'une époque historique ». Cette impuissance pratique des deux forces en présence, engendre le désolant et frustrant vécu d'une historicité troublée qui, non contente d'être infertile, est encore promise à la durée, les factions politiques contemporaines ne parvenant pas à résorber la « grande crise ».

Comte critique en effet les prétentions des différents partis politiques contemporains à résoudre le conflit entre « l'opinion des rois » et « l'opinion des peuples ». Dans son *Dictionnaire des idées reçues*, Flaubert écrivait, à propos de l'« ère des révolutions », qu'elle était « toujours ouverte, puisque chaque nouveau gouvernement promet de la fermer »²³. Comte ne juge pas autrement, qui considère que « ce sera un profond sujet d'étonnement pour nos neveux que la production, dans un intervalle de trente ans, de dix constitutions, toujours proclamées, l'une après l'autre, éternelles et irrévocables »²⁴. Pour l'auteur du *Catéchisme positiviste*, cette incapacité chronique des politiciens à combler la brèche ouverte en 1789, est le signe, autant que la conséquence, d'un défaut d'originalité théorique. Selon le *Plan des travaux*, « l'imagination », quoiqu'étant « souveraine » dans le projet moderne d'édification d'un ordre social fondé sur la seule raison, « languit [...] dans un cercle d'idées usées et de tableaux monotones »²⁵. Ces propos ne sont pas sans faire penser au thème hégélo-marxien d'une « grisaille » politique et historique – même si ce dont ils font état ne soit pas *stricto sensu* un immobilisme socio-politique, comme celui dont Marx déplorait qu'il grevait la Prusse des Frédéric-Guillaume. L'œuvre comtienne évoque plutôt une sorte d'éternel retour du même conflit entre les deux « opinions » antagonistes, dont les victoires l'une sur l'autre demeurent toujours provisoires et destinées à se renverser en leur contraire, cette oscillation constante provoquant une désagréable expérience *pendulaire* de l'histoire. La nausée qui prend Comte au douloureux vécu de ce devenir qui oscille sans progresser, désormais ne le quittera plus. Elle est à l'origine d'un authentique mal de l'histoire et, plus généralement, d'une *historiophobie*, qui dès lors rongera toujours le philosophe, de même qu'elle indigna tous ces « bons esprits, lassés de ces vaines contestations interminables entre le droit divin et la souveraineté du peuple »²⁶.

progrès réel au système correspondant, et que le résultat en a toujours été uniquement d'empêcher la prépondérance du système opposé. » (*PTS* ; *OAC*, t.X, p.58).

²² *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.612.

²³ Entrée « Révolution » du *Dictionnaire des idées reçues*.

²⁴ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.61

²⁵ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.106.

²⁶ Cité dans Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.66.

Si le contexte historique qui fut celui de la genèse de la philosophie positive, est cardinal pour la compréhension de la “fin de l’Histoire” comtienne, c’est finalement pour cette raison que c’est cette physionomie heurtée de l’histoire contemporaine, qui a voué Comte à penser *per contra* les moyens d’un recouvrement *définitif* d’une stabilité socio-politique.

*

Un tel dessein proscrit de défendre unilatéralement l’une ou l’autre des deux « opinions » – dans leurs efforts pour résoudre la « grande crise », « l’erreur des rois » n’est en effet pas moins grande que « l’erreur des peuples »²⁷. La politique « des rois » est celle d’une « révolution » au sens prémoderne du mot, celle d’un « rétablissement pur et simple » de ce qui fut connu avant 1789, les monarques européens ne s’entendant qu’à faire rétrograder le corps social à une conjoncture d’Ancien Régime. Comte dénonce de telles entreprises, qui ont pour conséquence d’« anéantir un à un tous les développements de civilisation », et condamne ces réactionnaires qui, selon le mot fameux, ont tout oublié et rien appris. La “fin de l’Histoire” comtienne ne sera donc pas la formulation d’une inconséquente Restauration, projet « monstrueux, par son étendue comme par son absurdité ».

Pour ce qui concerne « l’opinion des peuples », Comte la réprouve comme solution viable à la « grande crise », en raison de ce que cette opinion ne peut exercer qu’un office purement « critique » : si les doctrines modernes du sujet, portées par les « métaphysiciens », furent providentielles pour abattre l’Ancien régime, cependant elles ne purent se prévaloir d’ajouter à cette puissance négative qui fut la leur, aucune fonction plus positive de fondation d’une nouvelle organisation sociale. Les « doctrines accréditées aujourd’hui parmi les peuples », écrit Comte, sont formulées « dans un esprit purement critique, qui ne saurait servir de base à une réorganisation ». De sorte qu’en l’absence d’une quelconque théorie constructive, l’ordre social se trouve livré à ce que Comte dénonce constamment comme un état d’« anarchie ». Promu par les « métaphysiciens », le « dogme de la liberté illimitée de conscience » conduit l’individu à se dresser contre l’État, à la percevoir comme son « ennemi naturel », et à récuser toute autorité. Comme l’énonce le *Catéchisme positiviste*, à partir de la Révolution,

la doctrine négative [celle « des peuples »] pose directement son principe anarchique, en proclamant l’individualisme absolu, par cela même qu’elle attribue à chacun, sans aucune

²⁷ A ce propos, voir *PTS* ; *OAC*, t.X, p.48-52.

condition de compétence, la décision des questions quelconques. Alors toute autorité spirituelle se trouve radicalement dissoute.²⁸

L'anathème porté par Comte sur « l'opinion des peuples » débouche finalement, d'une part, sur une condamnation du libéralisme politique – lequel « regarde [...] toute l'action du corps social sur ses membres comme devant être strictement bornée au maintien de la tranquillité publique »²⁹ – et, d'autre part, sur une corrélative condamnation du contractualisme, cette « supposition abstraite et métaphysique d'un contrat social primitif, antérieur à tout développement des facultés humaines par la civilisation »³⁰.

*

Comme ses homologues hégélienne et marxienne, l'idée de “fin de l'Histoire” que développe Comte, se comprend donc comme une réponse à la conjoncture contemporaine, jugée historiquement critique. D'où, corrélativement, le mode *prospectif* sur lequel cette idée sera formulée : loin d'envisager que « l'anarchie » socio-politique de son temps puisse représenter un achèvement *d'ores et déjà* actualisé du devenir, Comte au contraire projette *dans l'avenir* l'avènement d'un ordre cohérent et définitif. Les caractéristiques de cette organisation propre à la “fin de l'Histoire”, le thérapeute Comte, « médecin de la civilisation »³¹, les déduira d'une herméneutique du devenir historique, c'est-à-dire d'une philosophie de “l'Histoire”, dont la célèbre « loi des trois états » expose les lignes de force.

LA LOI DES TROIS ETATS

Comte prolonge l'idée, courante au XIX^e siècle, selon laquelle le développement de l'esprit individuel serait homologique au développement historique de l'esprit collectif. Le philosophe évoque à l'envi « la similitude fondamentale qui doit toujours exister entre l'essor personnel et le développement social »³², l'« identité fondamentale qui existe entre l'évolution

²⁸ CP, p.185.

²⁹ PTS ; OAC, t.X, p.52.

³⁰ PTS ; OAC, t.X, p.78. En outre, si ni la rétrograde « opinion des rois » ni la négative « opinion des peuples », ne se sont en mesure de surmonter la « grande crise » inaugurée par la Révolution, en outre le remède ne se trouve pas non plus dans une quelconque doctrine qui entendraient les combiner entre elles – un tel composé des « deux doctrines opposées » ne pouvant que conduire à « une sorte d'opinion bâtarde, qui n'est qu'un mélange des idées rétrogrades et des idées critiques » (PTS ; OAC, t.X, p.56-57). Comte persifle ici ce qu'il nomme « l'école stationnaire », et que nos historiens nomment le parti des “doctrinaires” – Royer-Collard, Guizot, Rémusat, Duvergier de Hauranne, pour les figures majeures.

³¹ Lefranc, J. « Histoire et métaphysique chez Auguste Comte ». Dans Dagognet, F. & Osmo, P. (dir.) (2000). *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin. p.290.

³² SPP, III ; OAC, t.IX, p.46.

individuelle et l'évolution collective »³³. Comte considère que l'évolution de l'esprit individuel connaît trois moments consécutifs, qui trouvent leurs moments *correspondants* dans l'ordre de l'évolution historique de l'humanité. Le philosophe commence par évoquer l'idée selon laquelle « ces lois dynamiques » qui commandent ce double développement, « semblent être au nombre de trois, afin de correspondre aux divers éléments statiques de la nature humaine, le sentiment, l'intelligence et l'activité » – lesquels sont respectivement la source des institutions morales, politiques et religieuses ; celle des productions de l'esprit et des réalisations théoriques ; enfin celle des productions esthétiques, pratiques et technologiques. La 51^e leçon du *Cours de philosophie positive*, cependant, conclut à ce que « l'intelligence » doit être considérée comme « le principal objet de la dynamique sociale » – nom “scientifique” que le positiviste Comte donne à sa philosophie de “l'Histoire”. La loi des trois états a donc finalement pour objet principal la *pensée*, au sens où « l'essor théorique », le « mouvement intellectuel »³⁴, s'avère, par rapport au sentiment et à l'activité, « l'élément prépondérant » du processus historique. De sorte que l'« on ne saurait hésiter à placer en première ligne l'évolution intellectuelle, comme principe nécessairement prépondérant de l'ensemble de l'évolution de l'histoire humaine »³⁵. En considérant que le devenir intellectuel est de cette façon le *symbole*³⁶ du devenir intégral de l'humanité, Comte prolonge une conception synecdotique de l'histoire qui l'apparente quelque peu à celle de Hegel, au sens où le fondateur du positivisme regarde l'histoire de la philosophie comme l'essence même de l'histoire dans son ensemble :

C'est donc l'appréciation successive du système fondamental des opinions humaines relatives à l'ensemble des phénomènes quelconques, en un mot, l'histoire générale de la *philosophie*, [...] qui devra nécessairement présider à la coordination rationnelle de notre analyse historique.³⁷

Cependant, A. Petit a bien montré qu'il convenait de modérer les « rapprochements hâtifs et discutables » entre Comte et Hegel³⁸ ; et J.-F. Marquet a lui aussi conclu à ce que le théoricien français était en vérité « rien moins qu'hégélien »³⁹. Si certains propos comtiens « peuvent contribuer à faire trouver au positivisme comtien des allures quasi hégéliennes » – et Marx lui-même n'a pas hésité à comparer les deux auteurs pour relever la supériorité de Hegel⁴⁰ –,

³³ *DEP*, p.225.

³⁴ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.10-16.

³⁵ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.517.

³⁶ Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.165.

³⁷ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.519-520.

³⁸ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.216-220.

³⁹ Marquet, J.-F., & Caron, M. (2009). *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Ellipses. p.66.

⁴⁰ Dans la 1^{ère} édition allemande du *Capital*, Marx écrit : « la méthode de synthèse encyclopédique fit le succès d'Auguste Comte en France. En comparaison de l'*Encyclopédie* de Hegel, la synthèse de Comte est un travail d'écolier, qui n'a qu'une portée locale ». Dans une lettre en date du 7 juin 1866, Marx confie à Engels : « j'étudie maintenant accessoirement Comte, parce que les Anglais et les Français font tant de bruit autour de ce type. Ce

il n'en reste pas moins que cet « esprit humain » que Comte convoque dans sa philosophie de l'histoire – « l'histoire de la société », écrit-il, est « surtout dominée par l'histoire de l'esprit humain »⁴¹ – ressemble peu au *Geist* hégélien. De fait, la pensée historique de Comte est beaucoup plus à rapprocher du *Tableau des progrès de l'esprit humain* de son maître Condorcet.

Quoi qu'il en soit, la loi des trois états pose que la progression de l'esprit dans son effort pour connaître le monde, connaît trois états consécutifs, auxquels correspond pour chacun une certaine espèce d'institutions morales, sociales, politiques, religieuses, militaires, etc. – bref, un certain état historique de la société. Le devenir historique est ainsi divisé par Comte en trois méta-périodes, que le philosophe nomme indifféremment « stades », « ères », « régimes » ou encore « époques » historiques. Tout comme l'idée hégélienne des quatre *Reichen* de la *Weltgeschichte*, peut être interprétée comme une prolongation du songe de Daniel dans l'Ancien Testament, de même peut-on faire remonter cette idée comtienne d'une tripartition de l'histoire humaine à Joachim de Flore⁴², à Vico⁴³ et, de loin en loin, à Varron et Castor de Rhodes⁴⁴. Ces hypothèses généalogiques, au demeurant, ne portent aucune ombre à l'originalité de la loi des trois états, dont le *Cours de philosophie positive* expose en ces termes le contenu :

Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; l'état scientifique ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, enfin la méthode positive.⁴⁵

qui les séduit dans son œuvre, c'est le caractère encyclopédique, la *synthèse*. Mais comparé à Hegel, c'est bien piteux (bien que Comte, mathématicien et physicien de profession soit supérieur à Hegel – j'entends supérieur dans le détail, car même ici Hegel est infiniment plus grand dans l'ensemble. Dire que ce piètre positivisme fit son apparition en 1832 ! » (citées dans Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.991).

⁴¹ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.519.

⁴² Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.265.

⁴³ J.-P. Enthoven semble accrédiéter cette thèse, en écrivant que « la *Science nouvelle* de Vico reste toujours derrière la science sociale du positivisme » (Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t.III, v.1, p.209). La correspondance de Comte avec J. S. Mill révèle la haute estime en laquelle il tenait la *Scienza Nuova* du penseur italien (Mill, J. S. & Comte, A. (s. d.). *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. Transaction Publishers).

⁴⁴ A propos de la paternité varronienne de cette tripartition de l'histoire dans le *De Gente Populi Romani*, « on n'en est absolument pas sûr, mais c'est l'hypothèse la plus vraisemblable », précise J. Poucet dans un article intitulé « Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome », « version revue » de son intervention au colloque « Temps mythique et temps historique dans les traditions anciennes » du 19 avril 1986 à l'Université libre de Bruxelles.

⁴⁵ Cité dans Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.17.

Sans entrer dans les ornements de détail, il convient cependant d'en évoquer le propos d'ensemble de cette loi, ce chapitre ayant vocation à démontrer, comme pour Marx, qu'elle dessine une authentique représentation de "l'Histoire", condition de possibilité essentielle de toute conception de la "fin de l'Histoire".

*

Dans son état « théologique », l'esprit humain comprend les phénomènes du monde en les rapportant aux desseins d'êtres suprasensibles. Si cette forme de connaissance est celle que l'intellect présente originellement, c'est qu'elle lui est la plus instinctuelle, l'homme se contentant alors de transposer aux événements de la nature, ce qu'il constate à propos de son propre corps, mu par la pensée⁴⁶. Dans l'ordre historique, l'état théologique de l'esprit humain correspond à « l'antiquité », moment d'une pratique guerrière fondée sur « l'attaque » et d'un théisme religieux – d'abord « fétichique », puis « polythéique », enfin « monothéique ». Le concept comtien de « l'antiquité » est donc à comprendre *largo sensu* : il englobe le temps des peuples archaïques comme celui des civilisations païennes, puis chrétiennes et musulmanes.

Deuxième degré du développement de l'esprit humain, l'état « métaphysique » est incontestablement celui pour lequel Comte se montre le plus critique. Dans cet état, l'esprit rend compte des phénomènes en invoquant des abstractions – comme « la Nature » – élevées au rang de sujets ontologiques. Comte considère que ce mode de compréhension du monde « n'est au fond qu'une simple modification générale du premier », dans la mesure où l'état métaphysique ne fait que substituer « des forces abstraites » aux « agents surnaturels » endémiques à l'état théologique⁴⁷. Cet état « intermédiaire » constitue donc un moment trouble dans l'économie générale de la formation de l'esprit humain. Pour cette raison, Comte le qualifie de façon péjorative, voire très rude ; l'état métaphysique est selon lui « équivoque », sinon « bâtard » – et les paragraphes ultérieurs montreront combien ce jugement négatif se révèle signifiant à l'égard de la "fin de l'Histoire" comtienne. Dans l'ordre historique, l'état métaphysique correspond à l'époque « féodale », caractérisée par un système militaire « défensif » et une émancipation progressive de l'arbitraire royal au profit d'un ordre « légiste ». Comte fait commencer cette période historique à Louis XI, et considère la Révolution française à la fois comme le paroxysme des productions de l'état métaphysique – notamment la valorisation de la subjectivité –, et comme le *khaôs* « anarchique » d'où naissent les premières lueurs du troisième et dernier degré de l'avancement de l'esprit humain.

⁴⁶ CPP, l.51 ; OAC, t.IV, p.527.

⁴⁷ Cité dans Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.28-29.

Dans cet état « positif », l'intellect comprend les phénomènes sur le fond du concept de *loi*, abandonnant à cette fin celui de *cause*. Le positivisme consacre ainsi l'ère de la science moderne, laquelle contraste avec les formes antérieures de savoir – théologique et métaphysique –, en ce qu'elle rend compte des événements par leur *comment* plutôt que par leur *pourquoi*. Comte considère que l'avènement de ce troisième état de l'esprit humain est, pour l'essentiel, encore à venir, notamment pour ce qui concerne cette « sociocratie » qui représentera l'ultime forme d'organisation socio-politique.

*

La conception comtienne du devenir historique prolonge finalement la classique métaphore biologique des « trois âges naturels de l'humanité », en concevant que « sa longue enfance, qui remplit toute l'antiquité, dut être essentiellement théologique et militaire ; son adolescence, au moyen âge, fut métaphysique et féodale ; enfin, sa maturité, à peine appréciable depuis quelques siècles, est nécessairement positive et industrielle »⁴⁸. Dès lors, et de façon comparable à ce qui a été entrepris au chapitre précédent au sujet de Marx, ce dernier état positif de la société ne peut être compris comme une « fin de l'Histoire », qu'à la condition que soit démontré que la loi des trois états charpente une authentique représentation de « l'Histoire » – soit, une conception de l'histoire universelle qui en fait un processus unitaire, mécaniquement et téléologiquement destiné à réaliser l'état positif de l'humanité.

UNE CONCEPTION POSITIVISTE DE “L’HISTOIRE”

LE PROBLEME DE L’UNITE DE L’HISTOIRE HUMAINE

L'idée d'une unité de l'histoire humaine semble *a priori* inconnue à la pensée comtienne. L'objet de la loi des trois états, en effet, n'est pas l'humanité entière, considérée comme un tout ; la consécution historique des trois états théologique, métaphysique et positif, décrit avant tout l'évolution *de chaque société particulière*. Comte conçoit certes qu'un *même* processus civilisateur est également à l'œuvre dans le devenir de tout peuple et de toute nation. Chaque formation sociale historique accomplit, selon une cadence et des circonstances qui lui sont propres, cette « marche de la civilisation » qui est « uniforme pour tous les peuples »⁴⁹. C'est pourquoi l'évolutionnisme comtien défend d'abord l'idée d'un *pluralisme* historique, au sens où elle fragmente le devenir de l'humanité en histoires particulières, quoique comparables entre

⁴⁸ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.63.

⁴⁹ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.90.

elles dans leurs orientations générales. Cependant, si le processus civilisationnel est bien, comme le note M. Crubellier, « *unique* dans le principe »⁵⁰, il ne s'ensuit pas *ipso facto* que le devenir de l'humanité soit en outre *unifié* par-delà la profusion de ces histoires singulières.

En vérité, Comte reconduit à ce sujet une idée que Hegel et Marx avaient déjà avancée, selon laquelle l'unicité de l'histoire humaine se réalise *historiquement*. Comme il a été évoqué *supra*, et pour reprendre la tournure de P. Macherey, le fondateur du positivisme compare, « selon une métaphore commune à son époque, toute l'histoire au développement d'un seul individu »⁵¹. Or, ce motif bien connu, que Pascal convoquait à propos des sciences et des techniques, et que sa postérité étendra au domaine juridico-politique, procède de la réification de cette idée abstraite de « l'Humanité », abondamment présente chez Comte, en sujet de son propre développement historique. La dispersion du devenir humain en histoires particulières, se révèle en vérité *un moment* de ce que J. Grange a souligné comme étant « *la vie et la croissance d'un être unique : l'Humanité* » – « l'histoire apparaissant clairement », conclut-elle encore, « comme le développement de l'Humanité conçue en quelque sorte comme un “Grand Individu” »⁵². De sorte qu'en définitive, l'histoire universelle *devient* histoire de « l'Humanité » : le morcellement historique du genre humain, concourt à l'unification *en advenir* de la destinée de « l'Humanité ». Tout le propos des paragraphes ultérieurs sera alors de montrer que cette unification historiquement constituée de l'aventure humaine, est comprise comme un résultat mécanique et téléologique du devenir.

LE POSITIVISME EST UN NECESSITARISME

La « marche de la civilisation » est indubitablement théorisée par Comte sous les espèces de la *nécessité*. A. Petit a relevé que les épithètes “inévitable” et “nécessaire” sont « les adjectifs les plus fréquents » du discours de Comte⁵³ ; à propos de “nécessaire”, M. Crubellier note de même qu'il « n'est pas d'épithète qui revienne plus fréquemment sous la plume de Comte pour caractériser l'évolution humaine »⁵⁴. Ces observations se renforcent de la convocation, à côté d'un vocabulaire *légaliste* – dont témoigne la « loi des rois états » –, d'un vocabulaire *naturaliste*, le philosophe concevant la « marche de la civilisation » comme un processus qui ressortit au domaine de la naturalité. Ainsi « l'histoire de la civilisation », écrit-

⁵⁰ Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.27.

⁵¹ Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.30.

⁵² Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.247.

⁵³ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.212.

⁵⁴ Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.27.

il, « n'est autre chose que la suite et le complément indispensable de l'histoire naturelle de l'homme »⁵⁵ ; idée que le *Cours de philosophie positive* développe à la leçon 51 :

notre évolution sociale ne constitue donc réellement que le terme le plus extrême d'une progression générale, constituée sans interruption parmi tout le règne vivant, depuis les simples végétaux et les moindres animaux, en passant successivement aux derniers animaux pairs, remontant ensuite jusqu'aux oiseaux et aux mammifères, et, chez ceux-ci, s'élevant graduellement vers les carnassiers et les singes.⁵⁶

Au demeurant, la notion même de « physique sociale », forgée par Comte, « signifie simplement qu'il entreprend de naturaliser l'histoire », comme l'a bien compris G. Tarde⁵⁷. De telle sorte que, tout comme Kant défendait – certes de façon régulatrice, et non constitutive – que l'histoire était informée d'un « dessein de la nature », et tout comme Marx pensait que l'avènement du communisme interviendrait « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature »⁵⁸, de même Comte fait de *l'histoire une région de la nature* – et, ce faisant, nie l'historicité au profit de la naturalité, subsumant la première à la seconde. La philosophie positiviste de l'histoire expose finalement, selon les mots d'Aron, « non pas seulement ce qui a été et ce qui est, mais ce qui sera, au sens de la nécessité du déterminisme »⁵⁹ ; et l'état positif de la société est, de l'aveu même de Comte, « le terme nécessaire [...] du mouvement universel »⁶⁰. Au demeurant, cette conception ouvertement mécaniste, légaliste et naturaliste du devenir historique, est une conséquence de l'allégeance que, comme Marx, Comte prête aux seules catégories de la science moderne pour penser le devenir historique – laquelle science bannit notamment le concept de fin, au sens de *telos*, lorsqu'elle entend rendre compte des phénomènes.

LA QUESTION DU FINALISME

De fait, c'est au nom des principes fondamentaux des sciences positives, que Comte critique « les irrationnels partisans des causes finales »⁶¹, y compris en ce qui concerne la compréhension de l'histoire. Le philosophe juge ainsi qu'il pourrait évoquer le devenir historique « sans employer une seule fois le mot *perfectionnement* », trop connoté de la notion « métaphysique » de finalité, et « en le remplaçant toujours par l'expression [...] de

⁵⁵ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.125.

⁵⁶ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.499.

⁵⁷ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.175.

⁵⁸ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.787-788.

⁵⁹ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.84.

⁶⁰ *OAC*, t.IX, p.XLIV.

⁶¹ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.410.

développement», qui convient davantage au credo positiviste⁶². De sorte que l'on pourrait convenir, à la suite de J. Grange, que pour Comte « il n'y a pas de cause finale en histoire »⁶³. C'est en tout cas ce à quoi l'on conclut, si l'on ne considère que les seules proclamations solennelles du philosophe. Cependant, comme pour Marx, l'étude des travaux historiques de Comte, montre qu'au-delà des professions de foi mécanicistes, sa compréhension de l'histoire convoque bien, de fait, un authentique finalisme historique.

*

On note en premier lieu que, si la « marche de la civilisation » est « inévitable », en outre Comte n'a de cesse de compléter son propos, en considérant que chaque degré de l'évolution historique des sociétés est « autant *indispensable* qu'inévitable ». Cette formule est répétée *a minima* quatorze fois dans le seul troisième tome du *Système de politique positive* – lequel porte le sous-titre éloquent de « philosophie de l'histoire ». Cet accent porté sur le caractère « indispensable » de chaque échelon du développement historique, est un premier indice de ce que la conception comtienne de l'histoire abrite une perspective téléologique : un événement quelconque ne peut être jugé « indispensable », que corrélativement à une certaine *fin* dont il est un moyen de la réalisation. De nombreux exemples constellent ainsi l'œuvre comtienne, qui démontrent la corrélation entre *indispensabilité* et *finalité* des événements historiques. A propos de la Révolution française, le troisième tome du *Système de politique positive* fait comprendre que, l'Ancien régime « ne pouvant donc satisfaire les besoins manifestés par le mouvement critique » – c'est-à-dire contenter les exigences du principe de la liberté de conscience –, dès lors non seulement « une commotion sociale devenait alors inévitable », mais encore celle-ci « se trouvait autant *indispensable afin de* procurer aux conceptions régénératrices [de la philosophie positive] une extension décisive avec une libre propagation »⁶⁴. L'avènement du positivisme est donc bien compris comme une *cause finale* du renversement de l'Ancien régime. Le même ouvrage considère encore, au sujet de « l'anarchie mentale » qui grève l'époque contemporaine, que « rien ne pouvait l'empêcher de suivre son cours total », c'est-à-dire de s'accomplir jusque dans ses conséquences les plus extrêmes, « puisque la solution finale exigeait d'abord son plein développement »⁶⁵. De façon comparable, la 51^e leçon du *Cours de philosophie positive* comprend l'esclavage antique comme un moment nécessaire dans le processus qui portera *in fine* au jour ce règne de l'industrie et

⁶² Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.247.

⁶³ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.264.

⁶⁴ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.596.

⁶⁵ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.155.

de la technique, dont Comte entrevoit qu'il sera une caractéristique fondamentale de l'état positif de la société. Le philosophe juge ainsi que cette « institution fondamentale de l'esclavage ancien », était une « condition finale »⁶⁶, au sens où elle était « destinée à organiser une indispensable préparation graduelle à la plénitude ultérieure de la vie industrielle ». Ces quelques occurrences, ainsi que les nombreuses autres qui parsèment l'œuvre comtienne, font finalement voir, comme l'a noté A. Petit, que « l'histoire comtienne est une histoire toujours lue d'après l'état final qui est censé en donner le but, et donc une histoire en fait menée depuis un point de vue récurrent »⁶⁷.

En second lieu, et corrélativement à ces observations, on note encore que Comte nomme fréquemment « état normal », le troisième état historique de la société. L'état positif de l'humanité est donc conçu comme un horizon normatif et idéal – le *Cours sur l'histoire de l'Humanité* posant ainsi que « le perfectionnement de la société consiste à rapprocher le *réel* de l'*idéal*. C'est là la clef de toute l'évolution humaine »⁶⁸. Or, la « marche de la civilisation » est d'abord pensée par Comte sous les espèces du seul mécanisme naturel, lequel est *a priori* aveugle à toute considération de l'ordre du devoir-être. De sorte qu'émerge de la pensée comtienne un problème comparable à celui qui se rencontrait dans l'œuvre marxienne : le philosophe doit rendre compte de la *confluence finale* du fait et de la norme. Conscient de ce problème, le fondateur du positivisme concède la « ressemblance » qui court entre sa compréhension du devenir historique et « le fameux dogme théologique et métaphysique de l'optimisme », caractéristique des Lumières et de la philosophie de "l'Histoire" : entre les deux perspectives, reconnaît-il, « l'analogie est réelle au fond ». Cependant, sitôt formulés ces aveux, Comte souligne qu'entre son point de vue et celui de ses devanciers théologiens et métaphysiciens, existe « la différence incommensurable d'un fait général observé à une idée hypothétique et purement d'invention »⁶⁹. Les voies "scientifiques" qui sont celles de la philosophie positive concluent *coïncidemment* aux mêmes considérations « optimistes » des « métaphysiciens », en ce qui concerne l'idée d'un progrès historique – en ce sens, la conception positiviste de l'histoire se pense donc comme la vérité de l'optimisme historique et finaliste des Lumières.

On note enfin que pour Comte, l'état positif de la société est moins celui de la *genèse* de l'esprit scientifique, que celui de son *universalisation*. De nombreuses régions de la connaissance, comme la chimie ou l'astronomie, étaient depuis plus ou moins longtemps

⁶⁶ CPP, l.51 ; OAC, t.IV, p.574.

⁶⁷ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.345-346.

⁶⁸ ChH, §8.

⁶⁹ PTS ; OAC, t.X, p.116.

devenues proprement des sciences, au moment où Comte écrit. De sorte que la sociocratie finale, loin d'inaugurer la tournure d'esprit scientifique, se caractérise seulement par le fait qu'alors la méthode de la science moderne aura colonisé l'ensemble des domaines du savoir – y compris la politique et la morale. Le mode positiviste de la connaissance a donc toujours existé dans l'histoire, quoiqu'il fut longtemps confiné à un nombre plus ou moins modeste de disciplines, étant alors concurrencé par les modes théologique et métaphysique. C'est pourquoi « la base directe de toute la philosophie de l'histoire », écrit Comte, est donc cette idée selon laquelle, à quelque degré d'évolution historique des sociétés, se découvre toujours « l'ébauche fondamentale de l'ordre final »⁷⁰. De même l'auteur du *Catéchisme positiviste* juge-t-il encore que « l'essor final de l'esprit positif deviendrait scientifiquement incompréhensible si, dès l'origine, on n'en concevait, à tous égards, les premiers rudiments nécessaires »⁷¹. En détournant le titre d'un roman de M. Houellebecq – qui au demeurant s'est lui-même intéressé à la pensée comtienne⁷² –, on peut poser que pour Comte, le devenir historique consiste essentiellement en une *extension du domaine de la positivité*. De sorte que la philosophie positiviste de l'histoire doit se comprendre comme une *théorie de la préformation*, laquelle est corrélative d'une conception finaliste du devenir – comme le conclut encore A. Petit, Comte formule bel et bien une conception « préformée et finalisée »⁷³ de l'histoire.

*

Nonobstant les proclamations antifinalistes de Comte, que le philosophe formule au nom des axiomes fondamentaux de la science moderne, la compréhension comtienne de l'histoire comprend bien, de fait, le principe d'un *telos* historique. Au demeurant, le philosophe n'est pas sans avoir concédé lui-même ce point ; considérant « toute l'évolution humaine », le *Cours sur l'histoire de l'Humanité* évoque en effet le « but de cette évolution »⁷⁴. Finalement la philosophie positiviste de l'histoire, comme le formule J.-P. Enthoven, « dessine les lignes de forces d'une histoire nécessaire, finalisée et fusant avec optimisme dans un pur mouvement d'involution »⁷⁵. De telle sorte que le devenir historique prend bien chez Comte les contours d'une authentique conception de "l'Histoire" – contentant ainsi la condition de possibilité fondamentale de toute idée de "fin de l'Histoire".

⁷⁰ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.158.

⁷¹ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.555.

⁷² Houellebecq, M. « Préliminaires au positivisme ». Dans Bourdeau, M., Braunstein, J.-F. & Petit, A. (dir.) (2003). *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris : Kimé.

⁷³ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.236.

⁷⁴ *ChH*, §8-9.

⁷⁵ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard t.III, v.1, p.209

LA FIN POSITIVISTE DE “L’HISTOIRE”

Toutefois, dans l’œuvre de Comte la question de la “fin de l’Histoire” est l’objet de propos qui peuvent sembler contradictoires entre eux, complexifiant ainsi la compréhension de cette idée. Les paragraphes ci-dessous entendront montrer que ces complications se résolvent dans une configuration de la “fin de l’Histoire” comparable, selon la forme, à son homologue marxienne.

*

D’un côté, Comte répète *ad libitum* que l’état positif sera le « dernier », qu’il représente l’état « final et définitif » de la société. Entre les trois degrés d’évolution de l’esprit, pose-t-il, « le premier, théologique, ou fictif, est toujours provisoire ; le second, métaphysique, ou abstrait, purement transitoire », cependant que « le troisième, positif ou scientifique, est seul définitif »⁷⁶. Le « triomphe de la philosophie positive », écrit encore Comte, constitue le « terme général et définitif de la grande évolution de l’esprit humain »⁷⁷, « le terme inévitable de l’évolution intellectuelle de l’humanité »⁷⁸ – et donc, par métonymie, le terme de “l’Histoire” elle-même.

D’un autre côté néanmoins, à côté de ces propositions évoquant l’idée d’un « terme du progrès »⁷⁹, le philosophe formule un discours qui souligne au contraire le caractère essentiellement *indéfini* du progrès scientifique, et donc, corrélativement, du progrès dans l’ordre socio-politique – le second étant le prolongement du premier. Le *Plan des travaux* évoque ainsi « la dernière perfection de la science, qui vraisemblablement ne sera jamais atteinte d’une manière complète »⁸⁰. Le corps des connaissances scientifiques est destiné à demeurer indéfiniment perfectible, selon une progression *asymptotique* qu’une sorte de théorie ultime surmontant l’intervalle entre le sujet et l’objet, borde comme sa limite idéale⁸¹. La « sociologie » a justement pour vocation propre de constituer une « science politique », au sens des sciences de la nature – comme le montre le nom de « physique sociale » qui était celui de la sociologie comtienne jusque 1859 – ; comme le formule P. Arbousse-Bastide, « cette

⁷⁶ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.28.

⁷⁷ *OAC*, t.X, p.228.

⁷⁸ *CPP*, l.51 ; *OAC*, t.IV, p.521.

⁷⁹ *OAC*, t.X, p.21.

⁸⁰ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.135.

⁸¹ « La loi générale du mouvement fondamental de l’humanité consiste, à cet égard, en ce que nos théories tendent de plus en plus à représenter exactement les sujets extérieurs de nos constantes investigations, sans que néanmoins la constitution de chacun d’eux puisse, en aucun cas, être pleinement appréciée, la perfection scientifique devant se borner à approcher de cette limite idéale autant que l’exigent nos divers besoins réels ». (*DEP*, p.70).

physique sociale est, évidemment, aussi positive qu'aucune autre science d'observation »⁸². Comte ne fait que prolonger une idée emblématique des Lumières qui, de Condorcet à Volney⁸³, puis Taine⁸⁴, entendaient soustraire le corps social à la contingence de l'arbitraire royal, pour le faire entrer dans l'élément de la rationalité scientifique. Or l'édifice de cette « physique sociale » s'élève sur les connaissances scientifiques engrangées dans l'ensemble des autres régions de la connaissance – astronomie, biologie, chimie, etc. – ; de sorte que, ces domaines étant indéfiniment ouverts à une amélioration, il en découle que la sociologie elle-même ne pourra jamais se retrouver compilée dans une quelconque *somme* ultime et définitive. C'est pourquoi l'ordre socio-politique, cette « sociocratie » qui ne sera selon Comte que l'application pratique des conclusions théoriques de la « physique sociale », demeurera elle-même en progrès perpétuel. Le philosophe juge ainsi de « la marche naturelle de l'avenir », qu'elle « tendra toujours à réaliser davantage le type d'unité déterminé par [le deuxième tome du *Système de politique positive*], sans que cette progression perpétuelle puisse jamais aboutir exactement à la limite ainsi posée »⁸⁵. Ces propositions de Comte semblent d'autant plus contraires à l'idée de « fin de l'Histoire », qu'il a encore condamné les « métaphysiciens », promoteurs du droit naturel, justement pour cette raison qu'ils entendaient clore le devenir historique et arrêter, ce faisant le progrès – « la notion du progrès », écrit-il « est directement incompatible avec une métaphysique nécessairement immobile, qui prend pour type un état prétendu de pur isolement, antérieur à tout essor humain »⁸⁶ ; « la notion d'un développement continu », souligne-t-il encore, « se trouve naturellement incompatible avec l'immobilité nécessaire des droits de l'homme »⁸⁷. De sorte que Comte peut finalement dénoncer le « vulgaire entraînement métaphysique vers la constitution abstraite et totale d'un prétendu état final »⁸⁸.

Les récurrentes épithètes de « final », « définitif » ou encore « dernier », dont Comte use pour qualifier l'état positif de l'humanité, semblent finalement entrer en concurrence avec cette seconde idée comtienne d'un progrès indéfini de la physique sociale, et avec l'opprobre jeté sur les « métaphysiciens » et leurs velléités de clôture du devenir. En vérité, comme les paragraphes suivants sont voués à le démontrer, la thèse d'une « fin de l'Histoire » chez Comte

⁸² Arbousse-Bastide, P. (1968). *Auguste Comte*. Paris : P.U.F. p.22.

⁸³ Binoche, B. (1994). *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : P.U.F. p.64.

⁸⁴ Grondeux, J. « Taine et Comte face à l'histoire ». Dans Petit, A. (dir.) (2003). *Auguste Comte. Trajectoires positivistes. (1798-1998)*. Paris : l'Harmattan. p.182.

⁸⁵ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.10.

⁸⁶ *OAC*, t.IX, p.X.

⁸⁷ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.600.

⁸⁸ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.309.

ne souffre en rien de ces déclarations, la configuration de cette idée dans la pensée comtienne prolongeant, selon la forme, celle de son homologue marxienne.

*

Le chapitre précédent a montré en quoi le communisme pouvait sans contradiction être conçu par Marx comme le lieu d'un authentique progrès, tout en pouvant être qualifié de "fin de l'Histoire" : c'est que l'auteur du *Capital* instaure un *dualisme historique*, qui fractionne le devenir intégral de l'humanité en deux grandes ères essentiellement distinctes l'une de l'autre, et dont la première seule présente les caractéristiques de "l'Histoire". Un fractionnement analogue est présent chez Comte, qui évoque, d'un côté, une ère historique « spontanée », « empirique », « originale » ou encore « préparatoire » ; et, de l'autre, une ère qu'il nomme « systématique ».

La première de ces deux époques génériques, regroupe les états théologique et métaphysique de l'humanité ; la seconde est celle qui sera inaugurée par l'avènement du positivisme. Ce qui singularise essentiellement chacune de ces deux ères est, non pas l'effectuation d'un progrès, mais le *mode* sur lequel s'effectue ce progrès : il s'accomplit sur un mode *spontané*, c'est-à-dire inconscient, involontaire, irréfléchi et désordonné, au cours de l'ère « préparatoire » ; là où il s'accomplira sur un mode *systématique*, c'est-à-dire conscient, planifié, réglé et ordonné, dans l'ère positive de l'humanité. Or, si le devenir intégral est donc « d'abord spontané, puis systématique »⁸⁹, en outre les paragraphes précédents ont montré que *seule* la première de ces deux ères est pensée par Comte selon les catégories de "l'Histoire" : la phase « originale » du progrès historique de l'esprit humain, est conçue comme mécaniquement et téléologiquement destinée à réaliser *in fine* la devise positiviste – « ordre et progrès » – en consacrant le règne de la « sociocratie » finale. De sorte que, comme le formule P. Arnaud :

la vraie signification de l'état positif se dévoile en pleine lumière. Après la phase préparatoire des deux états spontanés, il ouvre la période où l'humanité, enfin consciente d'elle-même, prend en main son propre destin. Subissant jusque-là son histoire, dont elle tentait de déchiffrer l'énigme dans le ciel, elle l'assume seulement à partir du moment où [...] elle connaît la loi de son développement, au point d'en atténuer et d'en maîtriser le joug.⁹⁰

M. Crubellier a noté l'homologie formelle qui court, dès lors, entre les représentations comtienne et marxienne de la "fin de l'Histoire" : avec l'apothéose finale du positivisme, « une

⁸⁹ *DEP*, p.153. « L'espèce, encore plus que l'individu, doit offrir deux vies successives : l'une, purement préparatoire, destinée surtout à développer nos forces d'après leur exercice naturel ; l'autre, seule définitive, où nous en réglons l'usage d'après une suffisante appréciation de leurs lois réelles. » (*OAC*, t.IX, p.XXXIII).

⁹⁰ Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.164.

histoire lucide a été substituée à une histoire obscure, une histoire consciente à une histoire inconsciente – l’histoire de l’humanité, devait dire Marx, à sa préhistoire »⁹¹. Cette proximité de vues a encore pour corollaire que, comme son pendant marxien, la “fin de l’Histoire” comtienne est *duplice*, étant à la fois clôture *et* ouverture d’un devenir ; « l’accession à l’état positif n’apparaît plus comme le commencement de la fin », commente encore P. Arnaud, « mais comme la fin du commencement »⁹². L’avènement de l’esprit positif peut donc sans contradiction être compris comme la conception comtienne d’une authentique “fin de l’Histoire” ; c’est en ce sens qu’Aron peut écrire que « la phase positive » représente « la phase qui est l’aboutissement de l’histoire humaine »⁹³, la « conclusion de l’histoire »⁹⁴. De même M. Crubellier peut-il encore souligner, à propos du « terme de l’histoire », que celui-ci consiste en ce que « l’Humanité bientôt convertie au positivisme va pouvoir prendre en main son destin »⁹⁵.

Les derniers *opus* du philosophe, cependant, exposent une conception de la “fin de l’Histoire” moins ouverte à un progrès dans l’ordre social et politique. Au soir de son existence, Comte fut enclin à porter l’accent sur « l’ordre », aux dépens du « progrès »⁹⁶ ; ainsi le *Catéchisme positiviste*, publié en 1852, soit cinq avant la mort de son auteur, considère que « la fin de l’évolution mentale est donc encore moins douteuse que son début », ce qui est une circonstance louable, au sens où « notre intelligence a partout besoin de trouver enfin des règles qui ne soient jamais en défaut, afin d’éviter une fluctuation indéfinie »⁹⁷. L. Clauzade a pu juger que, s’il « y a donc une fin de l’histoire chez Comte », il existe en outre dans sa pensée l’idée d’un « fixisme » de « l’organisation » socio-politique, idée qui dès lors « lui interdit de concevoir aucune création d’organe qui puisse justifier une progression indéfinie »⁹⁸. En définitive, le dernier Comte envisage donc un *figeage* de l’ordre public à la “fin de l’Histoire”, plutôt que son perfectionnement perpétuel. Comme le formule J.-P. Enthoven, la philosophie politique comtienne tardive a pour fin « de déposséder les hommes de leur propre histoire et d’interdire théoriquement toutes les pratiques tendant à transformer la nature (sociale) des

⁹¹ Crubellier, M. (1957). *Sens de l’histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.53.

⁹² Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.163.

⁹³ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.84.

⁹⁴ Aron, R. (1981). *Introduction à la philosophie de l’histoire : essai sur les limites de l’objectivité historique*. Paris : Gallimard. p.179.

⁹⁵ Crubellier, M. (1957). *Sens de l’histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.38.

⁹⁶ A. Petit note que les « symptômes » d’un « changement de régime – une certaine désaffection pour le thème du progrès, un alourdissement du thème du devoir de mémoire – se retrouvent effectivement chez le dernier Comte » (Petit, A. (2016). *Le système d’Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.345-346).

⁹⁷ CP, p.43 et 45.

⁹⁸ Clauzade, L. (2002). « Auguste Comte et la naturalisation de l’esprit ». Dans *Methodos*, 2.

choses »⁹⁹. A l'avènement du positivisme, « tout se passe comme s'il y avait eu de l'histoire et qu'il n'y en a plus. Avec le *Système* [de *politique positive*] arrive la Politique destinée à gérer dans la fin des temps les affaires d'une humanité sans histoire »¹⁰⁰.

Quoi qu'il en soit de ces variations sur la plus ou moins grande fluidité ou rigidité de la société de la "fin de l'Histoire", on constate encore que la configuration formelle de la "fin de l'Histoire" comtienne, comparable à celle de Marx, a conduit certains commentateurs à formuler des conclusions qui ne contredisent qu'à la faveur de la polysémie de la locution "fin de l'Histoire", la thèse de la présence de cette idée chez Comte.

*

L'exégèse de l'œuvre comtienne a produit, selon P. Arnaud, certaines « absurdités », dont en particulier, « le problème de la fin de l'histoire fait partie »¹⁰¹, selon le commentateur. Un tel jugement repose sur le constat selon lequel, comme il a été évoqué *supra*, dans la plus grande partie de son œuvre Comte a soutenu que le « terme final » de l'histoire n'est « jamais pleinement réalisable », pour reprendre les mots de la 47^e leçon du *Cours de philosophie positive*. C'est à la lecture de telles considérations que les commentateurs ont pu écrire, comme le fait ouvertement J. Grange, que pour Comte « il n'y a pas de fin de l'histoire, l'humanité atteindra un ordre relatif dans une histoire interminable, toujours approchée »¹⁰². A. Petit ne juge pas autrement, qui pose qu'il n'est « pas question d'attribuer à Comte la conception d'une fin de l'histoire »¹⁰³.

Ces jugements sont parfaitement justes, sans pour autant qu'ils contredisent la lecture d'une "fin de l'Histoire" chez Comte. La « fin de l'histoire » dont il est question dans ces études critiques, a en effet un sens distinct de celui de l'idée précise de "fin de l'Histoire" qui fait l'objet de cette enquête : « l'histoire » que ces commentaires évoquent est, non pas "l'Histoire" – en tant que *partie*, bornée en aval, du devenir intégral de l'humanité –, mais *la totalité elle-même* de ce devenir intégral. En d'autres termes, le même *distinguo* que, pour éviter le piège des mots, le précédent chapitre a déjà dû opérer concernant Marx, doit encore être convoqué en ce qui concerne la pensée historique de Comte. La "fin de l'Histoire" n'y désigne que le terme de cette *seule* « évolution préliminaire » – ou encore « spontanée », « empirique », « originale », « préparatoire » –, que Comte pense selon les catégories de "l'Histoire". Qu'à la suite de la

⁹⁹ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. T.III, vol.1. Paris : Gallimard. t.III, v.1, p.209.

¹⁰⁰ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. T.III, vol.1. Paris : Gallimard. t.III, v.1, p.202.

¹⁰¹ Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.158.

¹⁰² Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.264.

¹⁰³ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.218.

réalisation de son *telos* – l'avènement de l'esprit positif et de la sociocratie –, un devenir authentiquement historique et en progrès puisse encore s'effectuer, ne blesse en rien la thèse d'une "fin de l'Histoire", puisqu'alors le progrès sera planifié et ordonné, là où *par définition* il était à l'œuvre de façon inconsciente et irréfléchi au cours de "l'Histoire".

En outre, si M. Crubellier a pu contredire l'idée d'un « terme de l'histoire » chez Comte, ce n'est qu'en prenant ce vocable au sens d'une « fin des temps ». Pour le commentateur, le devenir, tel que le pense le fondateur du positivisme, est « perpétuel », autrement dit,

le futur est solidement lié au passé ; il n'est plus besoin d'envisager un terme de l'histoire comme le faisaient les théologiens ; l'aventure humaine devient indéfinie par nature ; c'est la thèse de Condorcet, du perfectionnement indéfini, que Comte reprend ici ; à l'idée chrétienne d'une fin des temps qui en soit aussi l'accomplissement, a été substituée l'idée d'une limite dont l'humanité pourra se rapprocher toujours davantage sans jamais l'atteindre.¹⁰⁴

Dans l'état positif de l'humanité, continue le même auteur, « l'histoire est devenue l'affaire de l'homme seul et puisque toute curiosité concernant l'origine ou la fin de l'histoire, réputées l'une et l'autre inconnaissables, a été répudiée », aussi « l'histoire a cessé d'être envisagée comme un itinéraire, de la Création du monde à sa Fin »¹⁰⁵. Dans le même ordre idée, J. Grange encore écrit qu'il « n'y aura pas de Jugement, ni de Fin de l'histoire »¹⁰⁶. Ces références à l'Apocalypse chrétienne, montrent assez que ces propos évoquent moins une "fin de l'Histoire" au sens considéré dans cette enquête, qu'une « fin de l'histoire » *au sens religieux*, eschatologique, de la locution. Les conclusions de ces exégètes sont donc justifiées, sans qu'elles objectent en rien à la thèse d'une "fin de l'Histoire" dans l'œuvre de Comte.

*

A propos de cette "fin de l'Histoire" positiviste, rien n'est plus transparent, pour continuer de suivre le fil conducteur de cette enquête, que le fait que Comte la pense selon une *projection dans l'avenir*. De fait, le philosophe pose la conscience subjective de la "fin de l'Histoire" *en amont* de son accomplissement objectif : l'intellection théorique des caractères constitutifs de la « sociocratie finale », *précède* leur réalisation pratique. La « réorganisation finale », écrit Comte, « doit d'abord s'opérer dans les idées, pour passer ensuite aux mœurs et, en dernier lieu, aux institutions »¹⁰⁷. C'est pourquoi la conception comtienne de la "fin de l'Histoire", rejoint ses homologues kantienne, hégélienne et marxienne, en présentant une

¹⁰⁴ Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.28.

¹⁰⁵ Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.39.

¹⁰⁶ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.286.

¹⁰⁷ *DEP*, p.146-147.

configuration *prospective* : elle est essentiellement un *pas-encore* que l'avenir est destiné à consacrer. Dès lors, contentant la vocation *descriptive* de cette enquête, il convient de peindre les particularités les plus notables de cette « sociocratie » finale, dont l'avènement constituera selon Comte la « fin de l'Histoire ».

LA POSITIVISTE “FIN DE L’HISTOIRE”

La forme générique selon laquelle la philosophie positive pense le dernier état juridique, politique et social de l'humanité, est celle d'une « réorganisation ». L'emploi de ce mot en particulier dans le vocabulaire de Comte, procède de la volonté opiniâtre du philosophe de distinguer sa philosophie politique, autant du schème de la *révolution* que de celui de la *restauration* : les idées de « l'école critique » et celles de « l'école rétrograde » sont pareillement impertinentes pour ce qui concerne la résolution de la « grande crise » ouverte en 1789. La « réorganisation » finale surmontera les faiblesses de ces deux écoles en se déprenant de « l'arbitraire » sur lequel elles reposent chacune – « l'arbitraire des peuples » pour la première, « l'arbitraire des rois » pour la seconde¹⁰⁸ –, et en s'en remettant à ce que “l'Histoire” elle-même commande de mettre en œuvre : comme toute philosophie de “l'Histoire”, celle que formule Comte entend faire la raison se régler, en ce qui concerne le devoir-être juridico-politique, sur le sens de “l'Histoire” lui-même, c'est-à-dire sur ce que « l'impulsion propre » de l'humanité la destine à réaliser *in fine*, au terme de la « marche de la civilisation ». Tout le défaut des doctrines « arbitraires » vient justement de ce qu'elles négligent cet élan immanent du genre humain¹⁰⁹, qui conduit celui-ci à constituer un ordre collectif particulier, correspondant à la nature humaine. Seule une « soumission volontaire »¹¹⁰ de la pensée politique au sens de “l'Histoire”, peut faire comprendre à l'homme *la vérité du politique*, et lui faire concevoir, ce faisant, un ordre réellement pérenne.

Dès lors, un tel projet de politique positive, se fonde sur une *extrapolation* vers l'avenir, de la courbe jusqu'alors dessinée par le devenir de l'humanité – selon un procédé que Kant avait lui-même défendu dans le *Conflit des facultés*, non sans avoir pris soin d'en critiquer *a priori* les limites –, de sorte que le passé s'érige en « flambeau de l'avenir », et l'histoire en « science sacrée ». Cette façon de voir conduit Comte à juger, au rebours de Marx, que « le principe fondamental de l'ordre humain consiste en ce que : les vivants sont essentiellement et

¹⁰⁸ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.54.

¹⁰⁹ « L'espèce humaine a été envisagée jusqu'ici, en politique, comme n'ayant pas d'impulsion qui lui soit propre, comme pouvant toujours recevoir passivement celle quelconque que le législateur, armé d'une autorité suffisante, voudra lui donner » (*PTS* ; *OAC*, t.X, p.84).

¹¹⁰ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.329.

de plus en plus gouvernés par les morts »¹¹¹, l'anticipation de l'avenir gagnant en autorité à mesure que s'étend progressivement l'« arc » de l'évolution historique du genre humain. Certes, ces « prévisions ne doivent jamais devenir exagérées »¹¹² – Comte a en aversion les *Schwärmerei* et les utopies, qui « n'ont jamais pu vraiment rallier deux âmes »¹¹³ – ; dans les bornes du raisonnable cependant, la philosophie positive, « d'après l'ensemble du passé humain, détermine sans utopie l'avenir social, de manière à fonder la véritable science politique », selon le *Discours sur l'esprit positif*.

Cette “politique historique”, comme on pourrait la nommer, entrevoit notamment que le triomphe de la sociocratie finale, a pour condition essentielle un moment de transition, en l'espèce d'une « dictature » du prolétariat. De fait, ayant d'abord tenté de convertir savants et politiciens – dont Guizot, alors ministre de l'Instruction publique¹¹⁴ – à ses vues, Comte fut déçu du scepticisme que ses idées politiques rencontrèrent auprès de cet auditoire. C'est donc en quelque sorte à défaut d'avoir emporté la conviction des représentants de cette « pédantocratie »¹¹⁵, que le philosophe finit par considérer que « les travailleurs »¹¹⁶ formaient la classe la plus à même de comprendre et d'approuver sa théorie, et par conséquent de concourir à l'édification de la société de la “fin de l'Histoire”. C'est pourquoi, si certaines considérations de Comte évoquent la marxienne *Diktatur des Proletariat*, dont l'auteur du *Capital* posait également qu'elle tiendra le milieu entre la société contemporaine et celle de la “fin de l'Histoire”, cependant l'horizon comtien d'une dictature prolétarienne, d'une part, représente un pis-aller plutôt qu'une véritable conviction originelle et, d'autre part, ne conduira pas à un quelconque « sauvage communisme, où la vraie liberté serait étouffée sous une dégradante égalité »¹¹⁷. Au demeurant, comme ce fut le cas à propos de Marx, la vocation descriptive de cette enquête s'attardera moins à exposer les conditions de cette transition vers la société de la “fin de l'Histoire” – le modèle de la Convention¹¹⁸, le « triumvirat prolétaire »¹¹⁹, etc. – qu'à dépeindre la conjoncture socio-politique elle-même de la sociocratie finale.

CONJONCTURE INTRAETATIQUE

¹¹¹ *OAC*, t.X, p.XXXIV.

¹¹² *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.623.

¹¹³ *OAC*, t.X, p.17.

¹¹⁴ Lettre de A. Comte à F. Guizot en date du 27 novembre 1832. Comte lui fit parvenir un exemplaire du premier tome du *Cours de philosophie positive* (Lettre de A. Comte à F. Guizot en date du 30 mars 1833).

¹¹⁵ Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.228.

¹¹⁶ *DEP*, p.204.

¹¹⁷ *OAC*, t.IX, p.XXXIX-XXX.

¹¹⁸ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.309.

¹¹⁹ *OAC*, t.IX, p.XLI-XLII.

D'un point de vue général, la sociocratie qui caractérise la "fin de l'Histoire" comtienne, a essentiellement pour fin de *conjur*er l'*individualisme moderne* et, plus particulièrement, de protéger la collectivité de ses conséquences délétères, notamment celle de cette instabilité chronique qu'il engendre. Certes, Comte proclame qu'il n'entend pas nier la liberté de conscience, en soulignant que la « soumission volontaire » de « l'imagination » à la physique sociale, c'est-à-dire la conformation de la pensée politique au sens de "l'Histoire", à la « marche de la civilisation », demeurera « toujours subordonnée à une véritable vérification »¹²⁰ – de sorte que la sociologie, commente J. Grange, n'est pas « un argument d'autorité »¹²¹. En ce sens, comme l'a souligné B. Bourgeois, le projet politique de Comte évoquerait donc celui de Hegel¹²², puisqu'il consisterait pour tous deux à penser un ordre qui, tout en comprenant le principe de la subjectivité moderne, soit cependant propre à former une totalité capable de persévérer dans l'être. Si le projet est comparable, dans l'ordre de sa réalisation toutefois, la description que donne Comte de la collectivité humaine à la "fin de l'Histoire", présente bien moins que celle de Hegel une réconciliation *ré*ciproque de la liberté individuelle et de l'ordre social ; portant nettement plus l'accent sur les vertus conservatrices du second, la solution comtienne à la « grande crise » s'apparente davantage que celle de son éminent devancier germanique, au *holisme* des formations prémodernes.

*

La conception organiciste de l'Etat défendue par Hegel, posait une certaine réciprocité des droits et des devoirs entre l'Etat et les individus, de sorte qu'était octroyée au tout comme aux parties la reconnaissance objective de leur *égale* valeur. Cette bilatéralité est inconnue à Comte, qui accorde au tout une prévalence par rapport aux parties, promeut « l'ascendant habituel de la sociabilité sur la personnalité »¹²³ et, finalement, ne craint pas de proclamer que la « régénération » positiviste « consiste à toujours substituer les devoirs aux droits ». « Dans l'état positif », continue-t-il, « l'idée de droit disparaît irrévocablement. [...] Nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir »¹²⁴. Là encore, c'est à un impératif de "refroidissement" du corps social que répond le « principal caractère du positivisme », qui « consiste à substituer partout les devoirs aux droits » : l'éloge du devoir scientifiquement

¹²⁰ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.329.

¹²¹ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.328.

¹²² « [...] il y a bien une parenté entre le problème hégélien et le problème comtien : Comte et Hegel veulent promouvoir, d'abord au niveau politique, la réconciliation de l'ordre et du progrès, de la tradition et de la révolution, de la nécessité et de la liberté, de la substance et de la subjectivité. » (Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F. p.32).

¹²³ *OAC*, t.IX, p.XXXVI.

¹²⁴ *DEP*, p.214.

démontré, a pour fin « l'élimination radicale des volontés arbitraires »¹²⁵, lesquelles sont à l'origine des inopportuns bouleversements historiques de l'ensemble social. Niant les droits de l'individu, l'auteur du *Catéchisme positiviste* réproouve donc la démocratie comme forme de gouvernement capable de constituer un ordre pérenne ; au contraire, commente J.-P. Enthoven, « la démocratie est l'expression comtienne de cet Etat en décomposition avancée »¹²⁶. Comte fait en effet valoir que, quoique « l'opinion des peuples » soit portée à exiger un nombre croissant de droits individuels, cependant ces revendications conduisent à une instabilité sociale qui, par la violence qu'elle engendre, est elle-même nuisible aux individus, de sorte qu'en vérité, « le peuple est naturellement disposé à désirer que la vaine et orageuse discussion des droits se trouve enfin remplacée par une féconde et salubre appréciation des divers devoirs essentiels, soit généraux, soit spéciaux »¹²⁷.

Comte justifie ce renoncement aux droits en convoquant l'idée antique de l'homme microcosme. Employée dans l'élément de la philosophie politique, cette idée selon laquelle l'*anthropos* reproduit à son échelle l'organisation du *cosmos*, a pour corollaire l'idée selon laquelle la collectivité humaine se doit, pour se préserver de la corrosion du devenir, de fonder un ordre social qui soit homothétique à l'ordre anthropocosmique – donc à cette « nature humaine » que Comte décompose en trois éléments constitutifs, en l'occurrence « le sentiment », « l'intelligence » et « l'activité ». Le « prêtre » du *Catéchisme positiviste* fait ainsi comprendre à son interlocutrice, qu'elle doit concevoir « le Grand-Être » – c'est-à-dire « l'Humanité » – « comme étant, de la même manière [qu'elle], mais à un degré plus prononcé, dirigé par le sentiment, éclairé par l'intelligence, et soutenu par l'activité. De là résultent les trois éléments essentiels de l'ordre social, le sexe affectif, la classe contemplative, c'est-à-dire le sacerdoce, et la force pratique »¹²⁸. La sociocratie de la “fin de l'Histoire” comprendra finalement ces trois moments, selon une hiérarchisation organisée dans le sens d'une progression vers l'universel, pour employer un vocabulaire hégélien :

Seule fondée naturellement sur l'amour, la Famille est la société la plus intime et la plus restreinte, élément nécessaire des deux autres. L'activité constitue ensuite la Cité, où le lien résulte surtout d'une coopération habituelle, qui ne pourrait être assez sentie si cette association politique combinait un grand nombre d'associations domestiques. Vient enfin l'Église, qui, nous liant essentiellement par la foi, comporte seule une véritable universalité,

¹²⁵ *OAC*, t.IX, p.XXXVI.

¹²⁶ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. t.III, v.1. Paris : Gallimard. p.201.

¹²⁷ *DEP*, p.215.

¹²⁸ *CP*, p.69.

que réalisera nécessairement la religion positive. Ces trois sociétés humaines ont pour centres respectifs, la femme, le patriciat, et le sacerdoce.¹²⁹

Le droit privé kantien et le propos hégélien sur la famille ne rentraient pas dans le cadre de la présente enquête sur la “fin de l’Histoire”, qui se voue plus particulièrement à en décrire les circonstances politiques et géopolitiques. De façon analogue, la présente partie entendra se concentrer sur la « Cité » et « l’Eglise » comtiennes, avant que d’évoquer la conjoncture internationale de la “fin de l’Histoire”.

*

« [...] si Hegel voit la fin de l’histoire dans l’Etat », commente J. Grange, « c’est, pour Comte, une société industrielle à la fois progressiste et rationnellement ordonnée qui en constitue le but, société articulée autour des sciences et des techniques »¹³⁰. Prolongeant les perspectives saint-simoniennes, la Cité comtienne se définit essentiellement comme le royaume de l’industrie et de la technique modernes. Marx a jugé, à propos de l’organisation économique de ce lieu central pour la “fin de l’Histoire” comtienne, que « Comte et son école ont cherché à démontrer l’éternelle nécessité des seigneurs du capital »¹³¹. En vérité, le positivisme n’est pas exactement un capitalisme, du moins au sens courant du mot, dans la mesure où, dans la sociocratie finale, l’activité productive n’est pas rémunérée :

En effet, le travail humain, c'est-à-dire la réaction utile de l'homme contre sa destinée, ne peut être que gratuit, parce qu'il ne comporte ni n'exige aucun paiement proprement dit. [...] La religion positive peut seule surmonter, à cet égard, l'anarchie moderne, en faisant partout sentir que chaque service personnel ne comporte jamais d'autre récompense que la satisfaction de l'accomplir et la reconnaissance qu'il procure.

On comprend qu’une complète conversion des esprits à la philosophie positive, est une condition essentielle à la mise en œuvre d’une telle « théorie religieuse du salaire ». L’horizon d’un travail non rémunéré ne peut être consenti, que par un individu qui aura reconnu dans le positivisme « la véritable science politique » ; en l’absence d’une telle conviction, le projet de Comte se heurterait à la contestation des travailleurs avant même que d’être concrétisé. En outre, si cette organisation du travail parvenait néanmoins à être instaurée, une intériorisation insuffisamment profonde des dogmes positivistes risquerait de provoquer des révoltes. C’est à cette éventualité qu’en l’occurrence, les « gardiens » des « réservoirs nutritifs de l’Humanité »,

¹²⁹ CP, p.73.

¹³⁰ Grange, J. (2006). *Comte*. Paris : Ellipses Marketing. p.77.

¹³¹ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard. p.420.

sont voués à parer, en veillant à ce que les travailleurs pourvoient bien, selon les décrets positivistes, au « renouvellement continu » des conditions matérielles d'existence de la Cité¹³².

D'une façon plus générale, Comte est conscient du fait que certaines personnalités pourraient demeurer réfractaires à l'ordre sociocratique, en dépit de la scientificité de la théorie qui le fonde. Le jugement du philosophe à leur propos est alors on ne peut plus dur ; ces individus rebelles forment pour lui la lie du peuple, et ne font pas partie de "l'Humanité", laquelle notion ne regroupe que le collectif des individus qui ont reconnu la vérité des propositions de la philosophie positive. De fait, « l'Humanité » est un « ensemble » dans lequel il ne « faut pas comprendre tous les hommes, mais ceux-là seuls qui sont réellement assimilables, d'après une vraie coopération à l'existence commune ». Les mots les plus féroces viennent à Comte lorsqu'il évoque l'ensemble des individus qui ne peuvent être compris dans cette « Humanité » :

Quoi qu'il en soit, si ces producteurs de fumier ne font vraiment point partie de l'Humanité, une juste compensation vous prescrit de joindre au nouvel Être suprême tous ses dignes auxiliaires animaux. [...] On n'hésite point alors à regarder tels chevaux, chiens, bœufs, etc., comme plus estimables que certains hommes.

Le *Catéchisme positiviste* juge encore que, si « tous naissent nécessairement enfants de l'Humanité, tous ne deviennent pas ses serviteurs, et beaucoup restent à l'état parasite qui ne fut excusable que pendant leur éducation »¹³³. Comte confère en effet à l'éducation un rôle fondamental dans le processus d'intériorisation, par les individus, des dogmes de la politique positive. Lieu d'une essentielle formation aux institutions de la sociocratie, pour Comte comme pour Hegel l'éducation a pour fin de médier l'individu et le tout de l'organisation sociale, auquel l'éducation lui apprend à se dévouer ; c'est grâce à l'éducation que « tout digne citoyen devient alors un fonctionnaire social, exerçant à la fois un office spécial et une sage participation à l'économie générale »¹³⁴. L'école est épaulée dans cette fonction, par l'art d'une part, qui doit œuvrer à la glorification de la sociocratie¹³⁵, et par « l'Eglise » positiviste d'autre part, moment d'universalité qui englobe la Cité et enjoint les dignes citoyens à communier dans le culte de l'Humanité¹³⁶.

*

¹³² CP, p.72.

¹³³ CP, p.36-37.

¹³⁴ OAC, t.IX, p.XXXVI.

¹³⁵ OAC, t.IX, p.226-227.

¹³⁶ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.315.

Si, comme il vient d'être évoqué, « l'Humanité » a chez Comte un sens restreint dans l'ordre de la synchronie, cette notion a en outre un sens restreint dans l'ordre de la diachronie. En adorant l'Humanité, l'Eglise positiviste célèbre, non pas tous les individus qui ont quelque jour foulé la terre, mais seulement ceux d'entre eux qui, par leurs productions théoriques ou leurs réalisations pratiques, ont historiquement concouru aux progrès de l'esprit humain et, ce faisant, à la consécration finale du positivisme. C'est ce qui fit écrire à Nietzsche, dans le *Crépuscule des idoles*, que Comte était un « jésuite *astucieux entre tous* », lui « qui voulait conduire ses compatriotes Français à Rome par le *chemin détourné* de la science »¹³⁷. Quoiqu'il en soit, il se trouve que l'hagiologie positiviste compte moins de « grands hommes », au sens hégélien, que de philosophes et de scientifiques ; conquérants, dictateurs, rois et empereurs ont peu de leurs noms qui soient compris dans le « calendrier positiviste », lequel consacre chacun des jours de l'année au souvenir d'un membre singulier de l'Humanité historique. La création de ce calendrier montre que, dans la pensée comtienne, la « régénération » finale de la collectivité coïncide avec la régénération de l'historicité, selon un thème emblématique des révolutions modernes, qui symbolisaient par un renouvellement calendaire le commencement de la nouvelle ère historique qu'elles entendaient inaugurer – ainsi celle de 1917 promut-elle un calendrier « semblable à celui précédemment introduit par l'ardent citoyen français en l'honneur de la liberté naissante », comme l'écrivait V. Nabokov¹³⁸.

Sans qu'il soit essentiel pour cette enquête d'exposer dans toutes ses singularités l'organisation de l'Eglise positiviste, il convient cependant de noter que Comte conclut de sa « physique sociale », que le « pouvoir spirituel » doit être disjoint du « pouvoir temporel ». Le premier, commente P. Macherey, est « réservé aux savants » et aux « prêtres » positivistes, lesquels sont avant tout « philosophes » – le fondateur du positivisme étant lui-même le premier prêtre de la religion de l'Humanité – ; le second est « réservé aux exécutants ou aux entrepreneurs, c'est-à-dire aux agents économiques et aux dirigeants administratifs »¹³⁹. Cette division du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est vouée à contrecarrer la dangereuse progression, entretenue par les idées « métaphysiques », d'un certain césaropapisme, d'une « dictature » du temporel aux dépens du spirituel, depuis l'époque de Louis XI. Comte pose ainsi comme horizon de la « fin de l'Histoire », un retour à « cette grande et belle conception [...] d'un pouvoir spirituel, distinct et indépendant du pouvoir temporel », conception que « l'établissement définitif du christianisme » consacra, en refusant de rendre à

¹³⁷ Nietzsche, F. (2001). *Crépuscule des idoles*. Paris : Hatier. p.264.

¹³⁸ Nabokov, V. (1967). *Le Don*. Paris : Gallimard.

¹³⁹ Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.68-69.

César ce qui revenait à Dieu¹⁴⁰. Sur le chapitre de la relation entre le temporel et le spirituel, Comte se montre donc bien plus transparent que Hegel.

En outre, le pouvoir spirituel se trouve encore lui-même divisé par Comte en deux moments hiérarchiques : d'un côté, celui de l'ensemble *anonyme* des scientifiques coopérant à l'échelle internationale pour constituer le *compendium* des connaissances positives ; de l'autre, celui des philosophes qui, à l'aplomb de cette congrégation de savants, ont pour rôle de renouveler périodiquement le corps de la physique sociale en se fondant sur les connaissances scientifiques ainsi engrangées, pour orienter la *praxis* du pouvoir temporel dans le sens d'un *progrès ordonné* de l'organisation sociale de la "fin de l'Histoire"¹⁴¹. L'unité de l'histoire humaine dans l'ère positiviste, procèdera donc des consignes socio-politiques qu'un concile de philosophes aura formulées d'après les conclusions d'une corporation internationale de savants, donnant ainsi à l'ensemble des nations une même orientation politique et, ce faisant, un même destin historique.

CONJONCTURE INTERETATIQUE

Concernant l'ordre international, et à l'instar de son homologue hégélienne, la "fin de l'Histoire" comtienne n'envisage aucun universalisme politique. Le fondateur du positivisme prolonge le contre-argument kantien à l'idée d'un Etat d'Etats, en jugeant que « l'autorité politique ne peut, sans dégénérer en tyrannie, dominer longtemps des populations trop diverses »¹⁴². Tout au contraire Comte préconise-t-il, plus encore qu'une simple conservation du *statu quo* des Etats existants, un *morcellement* des Etats contemporains en formations de plus modestes envergures. En se constituant en empires coloniaux, les pays occidentaux sont en effet « devenus trop étendus », de sorte que si ces « grands Etats de l'Occident » sont « un résultat nécessaire de la révolution moderne » – c'est-à-dire de la Révolution française – cependant ils sont « destinés naturellement à cesser avec elle »¹⁴³. L'idéal comtien, en ce qui concerne les proportions géographiques des Etats, est celui d'un « territoire équivalent à celui de la Belgique, de la Hollande, de la Toscane, de la Sicile, de la Sardaigne »¹⁴⁴.

En outre, si une unification politique du globe ne convient donc pas à l'humanité de la "fin de l'Histoire", c'est également en raison de ce qu'alors une unification d'ordre religieux l'aura rendue « superflue ». Le seul universalisme qu'approuve Comte est finalement celui du

¹⁴⁰ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.67.

¹⁴¹ Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.68-69.

¹⁴² *OAC*, t.IX, p.XXXVIII.

¹⁴³ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.319.

¹⁴⁴ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.320.

pouvoir spirituel ; seule « l'union religieuse », écrit-il, « convient naturellement à toute la planète humaine ». En promouvant le culte de l'Humanité, l'Eglise positiviste entend concrétiser, à sa façon, le rêve chrétien d'une conversion de l'ensemble de l'humanité à une foi unique – projet louable dans sa forme, mais dont la réalisation s'est jusqu'alors heurtée, selon Comte, à « l'impuissance des croyances qui dirigèrent jusqu'ici son élaboration ». *A contrario*, purifiée de toute scorie théologique, « la pleine réalité qui caractérise la foi positive lui permet d'obtenir librement un ascendant universel [...]. Alors un même sacerdoce liera directement tous les peuples par une éducation uniforme, des mœurs semblables, et des fêtes communes ; de manière à devenir le régulateur avoué de leurs conflits quelconques, et le directeur naturel de leurs progrès concertés »¹⁴⁵. Le philosophe roumain L. Blaga a élégamment condensé les propos de Comte sur ce sujet, en écrivant que l'auteur du *Catéchisme positiviste* « rêvait d'une "humanité" au-dessus des "nations" ; il y voyait le terme de l'histoire »¹⁴⁶.

Cependant, la condamnation de l'Etat d'Etats prononcée par Comte, n'est en aucun cas le signe d'un renoncement à l'idée d'une paix perpétuelle à la "fin de l'Histoire". Ne pouvant être envisagée sous les espèces d'un *foedus pacificum*, cette paix sera plutôt la conséquence d'une réorientation de « l'activité » des individus à l'intérieur même des Etats – autrement dit, à la solution *exogène* de Kant, Comte préfère une solution *endogène* au problème de la guerre. L'auteur du *Système de politique positive* soutient que, si la collectivité humaine se distingue de son homologue animale, en ce qu'elle « a pour objet définitif de diriger vers un but général d'activité toutes les forces particulières », en outre ce but ne peut être que de deux ordres : d'un côté, la « conquête », ou la *praxis* violente de l'homme envers l'homme, de l'autre la « production », ou la *praxis* violente de l'homme envers la nature. Comte considère que ces deux fins collectives sont incompatibles l'une avec l'autre ; toute société cohérente ne peut donner à son « activité » qu'un seul objectif général, une éventuelle composition des deux « buts », militaire et industriel, ne pouvant conduire qu'à « une association bâtarde et sans caractère ». Or, si « le but militaire était celui de l'ancien système, le but industriel est celui du nouveau »¹⁴⁷ : la marche de la civilisation a réorienté le but général de « l'activité » humaine, en le faisant converger de la guerre – d'abord offensive, puis défensive – à la production matérielle. De sorte que la "fin de l'Histoire" comtienne, en définitive, doit se comprendre comme un règne « de la paix, du commerce, des techniques : *du pouvoir anonyme et collectif* », pour reprendre le commentaire de J. Grange¹⁴⁸.

¹⁴⁵ *OAC*, t.IX, p.XXXVIII.

¹⁴⁶ Blaga, L. & Danesco, M. (trad.) (1990). *L'Etre historique*. Paris : Librairie du savoir. p.147.

¹⁴⁷ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.63-64.

¹⁴⁸ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.272.

Cet accent porté par Comte sur l'*anonymat*, est une donnée fondamentale de sa conception de la "fin de l'Histoire". La dernière partie de ce chapitre, vouée à contenter le projet *comparatiste* de cette enquête, aura à cœur de commenter cette singularité. La conception comtienne de la "fin de l'Histoire" peut en effet être comparée à ses homologues hégélienne et marxienne sur plusieurs points.

THEMES ET VARIATIONS

En premier lieu, et comme il a déjà été évoqué, la pensée comtienne présente une configuration *prospective* de la "fin de l'Histoire", en concevant la sociocratie finale comme un *pas-encore* qui, au demeurant, ne tardera pas se voir réalisé. L'intervalle entre le présent de Comte et l'avènement futur de l'état final de l'humanité sera, selon le philosophe, assez court, du moins en ce qui concerne son premier commencement, en Europe occidentale. Le *Plan des travaux* fait ainsi comprendre que la politique « a déjà passé par les deux premiers états », théologique et métaphysique, « et qu'elle est prête aujourd'hui à atteindre au troisième »¹⁴⁹. De sorte que, comme le formule la *Système de politique positive*, « une courte transition nous sépare seule de l'état normal »¹⁵⁰. Cette position fut en tout cas celle que Comte défendit au cours de la plus grande partie de sa vie. Vers le milieu du siècle cependant, les événements historiques s'obstinant à contredire ses prévisions, Comte refondra son jugement dans le sens d'un éloignement de l'horizon de la "fin de l'Histoire". Cette évolution est corrélée à celle qui fera de la "fin de l'Histoire" un état de plus en plus figé : la frustration que ressentit Comte devant la persistance d'une époque historique honnie, lui fait à la fois désillusionner de la brièveté de la « transition » vers la sociocratie finale, et porter l'accent sur l'importance de l'ordre aux dépens de la perfectibilité, de la solidité aux dépens de la fluidité. En avril 1851, il confesse encore être « persuadé que, avant l'année 1860, [il] prêcher[a] le positivisme à Notre Dame, comme la seule religion réelle et complète »¹⁵¹. Progressivement cependant, contraint d'enregistrer la réticence de l'histoire contemporaine à contenter ses espoirs, Comte concèdera à contrecœur une échéance à plus long terme de « l'état préparatoire » et, « désespéré », comme le commente J. Grange, il « en vient alors à proposer la conservation des formes politiques existantes dans l'attente de la mutation attendue »¹⁵².

Quoi qu'il en soit, pour Comte le début de la "fin de l'Histoire" sera européen. Prolongeant la perspective eurocentriste qui était déjà celle de Kant, Hegel et Marx,

¹⁴⁹ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.78.

¹⁵⁰ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.623.

¹⁵¹ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.318, n.1.

¹⁵² Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.308-309.

« Auguste Comte », écrit Aron, « a la naïveté de penser l'histoire de l'Europe comme absorbant en elle l'histoire du genre humain, ou encore, présuppose le caractère exemplaire de l'histoire européenne, admettant que l'ordre social vers lequel tend la société européenne sera l'ordre social de l'espèce humaine tout entière »¹⁵³. Or, entre tous les peuples du Vieux Continent, c'est la France qui, pour Comte, est la plus à l'avant-garde du processus de civilisation. C'est pourquoi elle est destinée à occuper le foyer depuis lequel se propagera universellement l'organisation positive de la société – la “fin de l'Histoire”, en quelque sorte, *naît française*. L'état positif de la société, « qui déjà tend à prévaloir en France, devra naturellement se développer partout de plus en plus [...] »¹⁵⁴, à commencer par les autres peuples européens :

quoique notre vrai républicanisme doive spontanément s'étendre enfin à tous les peuples, les mieux préparés ne sauraient encore l'admettre immédiatement. Une demi-génération séparera son avènement décisif en France de son introduction réelle dans le reste de l'Occident, d'abord en Italie et en Espagne, puis en Allemagne et en Angleterre.¹⁵⁵

En outre, comme toutes ces conceptions *prospectives* de la “fin de l'Histoire” étudiées dans les précédents chapitres, celle de Comte défend une *participation consciente et active* à l'avènement de la sociocratie de l'avenir. L'auteur du *Catéchisme positiviste* entend concilier de la même façon que Hegel et Marx, l'idée de la « fatalité » de l'évolution historique et celle de l'opportunité d'un volontarisme engagé¹⁵⁶ : le positivisme est encore une *théorie de la pratique*. La 2^e leçon du *Cours de philosophie positive* le montre bien, qui expose l'un des grands adages de la pensée comtienne – « science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action »¹⁵⁷.

Comme pour Marx, ce volontarisme sourd chez Comte d'un *impératif éthique*, au sens où il favorise, à double titre, l'avènement souhaitable de la “fin de l'Histoire”. De fait, la « sociologie », comme le souligne Aron, est vouée à « comprendre le devenir nécessaire, c'est-à-dire tout à la fois indispensable et inévitable, de l'histoire, *de manière à aider* à l'accomplissement de l'ordre fondamental »¹⁵⁸ – cette idée comtienne étant celle de la « fatalité

¹⁵³ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.81.

¹⁵⁴ *DEP*, p.146-147.

¹⁵⁵ *OAC*, t.IX, p.XLII-XLIII.

¹⁵⁶ La comparaison entre Comte et Marx sur ce problème endémique à la philosophie de “l'Histoire”, a été formulée par Aron : « [Comte] est avant tout préoccupé de répandre une façon de penser qui débouchera d'elle-même sur l'organisation juste de la société et de l'État. [...] Le paradoxe, c'est que cet ordre fondamental qu'Auguste Comte veut faire passer dans la réalité, doit, selon sa philosophie, se réaliser de lui-même. Car, si les lois de la statique sont celles d'un ordre constant, les lois de la dynamique donnent la garantie que l'ordre fondamental s'accomplira. D'où, semble-t-il, un déterminisme historique qui dévalorise l'intention et l'effort du réformateur. Il y a là une difficulté qui se trouve, sous une autre forme, dans la pensée de Marx, mais qu'Auguste Comte connaît également [...]. » (Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.117).

¹⁵⁷ Cité dans Carsin, E. (2008). *Hegel*. Paris : Ellipses. p.100.

¹⁵⁸ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.81. Nous soulignons.

modifiable » de “l’Histoire”, que moque quelque peu P. Veyne¹⁵⁹. L’aide que la théorie comtienne apporte à la réalisation de la “fin de l’Histoire”, concerne deux ordres de considérations. D’une part, le *Plan des travaux* énonce que « la marche de la civilisation est modifiable, en plus ou en moins, dans sa vitesse, entre certaines limites [...] »¹⁶⁰ ; autrement dit, la *praxis* qui s’engage consciemment à instaurer le règne de la sociocratie finale, a d’abord le bénéfice *cinétique* d’écourter le délai qui sépare le présent de l’avènement de la “fin de l’Histoire”. D’autre part, un tel engagement est encore seul capable d’opérer une transition *apaisée*, c’est-à-dire exempte de secousses violentes, vers la société de l’avenir. Comme le note Comte,

il y a une fort grande différence entre obéir à la marche de la civilisation sans s'en rendre compte, et y obéir avec connaissance de cause. Les changements qu'elle commande n'ont pas moins lieu dans le premier cas que dans le second, mais ils se font attendre plus longtemps, et surtout ils ne s'opèrent qu'après avoir produit dans la société de funestes secousses, plus ou moins graves, suivant la nature et l'importance de ces changements. Or, les froissements de tout genre qui en résultent pour le corps social peuvent être évités, en grande partie, par des moyens fondés sur la connaissance exacte des changements qui tendent à s'effectuer.

En définitive, le « but essentiel » de la « politique pratique », consiste bien à « éviter les révolutions violentes qui naissent des entraves mal entendues apportées à la marche de la civilisation, et de les réduire, le plus promptement possible, à un simple mouvement moral, aussi régulier, quoique plus vif, que celui qui agite doucement la société dans les temps ordinaires »¹⁶¹.

En second lieu, comme ses correspondantes hégélienne et marxienne, la “fin de l’Histoire” positiviste se comprend elle-même comme une ère qui clôturera définitivement l’époque de troubles socio-politiques ouverte par la Révolution française. L’émergence du principe de la subjectivité, défendu par les « métaphysiciens », et l’individualisme auquel il conduit, sont à l’origine de la « maladie occidentale », dont le fondateur du positivisme juge encore qu’elle constitue « la crise ultime de l’histoire », comme le commente J. Lefranc¹⁶². La pharmacopée politique de Comte, cependant, entendra guérir le corps social par une voie toute différente de celles conçues par Marx et Hegel. Là où le premier envisageait une émancipation de l’individu envers l’Etat, et où le second entrevoyait une synthèse de ces deux moments, la “fin de l’Histoire” positiviste, quant à elle, portera largement l’accent sur le tout aux dépens

¹⁵⁹ Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l’histoire*. Paris : Editions du Seuil. p.149.

¹⁶⁰ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.93.

¹⁶¹ *PTS* ; *OAC*, t.X, p.96.

¹⁶² Lefranc, J. « Histoire et métaphysique chez Auguste Comte ». Dans Dagognet, F. & Osmo, P. (dir.) (2000). *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin. p.290.

de la partie. Le seul « ordre » qui puisse être indéfini et, ce faisant, constituer la “fin de l’Histoire”, est celui qui nie « la liberté de conscience, ce dogme métaphysique, aussi inutile en politique qu’en astronomie »¹⁶³. Certes, Comte entend théoriquement prendre en compte la subjectivité, en reconduisant l’idée d’une liberté qui serait *conscience de la nécessité* de l’ordre positiviste. Il n’en demeure pas moins que, comparé à Hegel, Comte oblige la subjectivité, à une bien plus forte « résignation »¹⁶⁴. En outre, Hegel n’a jamais eu, à l’endroit des éventuelles personnalités fermées à l’idée de la nécessité de l’Etat rationnel, les mots impitoyables évoqués *supra*, que Comte a eu envers ces personnalités indociles à l’organisation positiviste. Cette quasi négation de la subjectivité doit alors se comprendre comme le dur symptôme d’une *historiophobie* qui, si elle était déjà comprise dans la genèse des conceptions kantienne, hégélienne et marxienne de la “fin de l’Histoire”, se montre toutefois singulièrement vive dans l’œuvre de Comte.

*

Le peu de cas que Comte fait de la liberté subjective est en effet une conséquence de son expérience traumatique de l’histoire. Le philosophe en héritera une profonde aversion pour ce qui fait le propre de l’historicité humaine : le désordre, la violence, l’incertitude, l’indocilité à toute planification, etc. En définitive, la conception comtienne de la “fin de l’Histoire”, qui porte l’accent sur les notions d’ordre, de pacification, de planification, de « systématisation », doit se comprendre comme le *négatif* de cette historicité « spontanée » dont Comte a douloureusement vécu les vicissitudes. De sorte que, si sa “fin de l’Histoire” reconduit l’idée marxienne d’un dualisme historique, d’une division du devenir intégral en deux méta-époques dont la première seule présente toutes les caractéristiques de “l’Histoire”, cependant Comte inverse les coordonnées de cette bipartition : là où, selon Marx, l’avènement du communisme signera le bond de l’humanité du règne de la nécessité vers celui de la liberté, l’avènement du positivisme signera quant à lui le bond de l’humanité du règne de la liberté – source d’un devenir désordonné – à celui de la nécessité – qui seule promet un progrès *en ordre* de l’organisation sociale. Avec l’avènement du positivisme, écrit Comte, « l’ordre devenu *systématiquement* modifiable, repoussera partout les changements brusques »¹⁶⁵. Emporté dans les remous violents de l’histoire française et européenne au XIX^e siècle, Comte a tant souffert d’un mal de cette histoire contemporaine, qu’ayant dénoncé la valorisation moderne de la

¹⁶³ Cité dans Enthoven, J.-P. « *Auguste Comte et le positivisme* ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard. t.III, v.1, p.209

¹⁶⁴ Voir *idem* et Grange, J. (1996). *La philosophie d’Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.292-293.

¹⁶⁵ *OAC*, t.X, p.11. Nous soulignons.

liberté de conscience comme la principale responsable de ces troubles, il corrèlera *expression de la subjectivité et incohésion de l'historicité*. Cette équation conduit le fondateur du positivisme à formuler une conception de la “fin de l’Histoire” caractérisée, d’une part, par une éradication du “grand homme” historique, d’autre part, par une revalorisation de l’organisation sociale des groupes archaïques et, enfin, par une résorption tendancielle de l’historicité dans la naturalité elle-même.

Le “grand homme”, au sens hégélien, celui qui par sa *praxis* se porte à la cime de “l’Histoire” et en est la figure emblématique, est pour Comte une monstrueuse émanation de l’époque « préparatoire », « originale », c’est-à-dire *désordonnée*, du devenir de l’humanité. La philosophie positiviste de “l’Histoire” méconnaît la glorification hégélienne du “grand homme” ; Comte, *a contrario*, œuvre à une « dépersonnalisation »¹⁶⁶ de l’histoire, et avoue sa préférence pour une historiographie « sans noms d’hommes, ou même sans noms de peuples... »¹⁶⁷. C’est que le “grand homme” n’est rien d’autre pour le philosophe, que le funeste produit d’une subjectivité démesurée. La sociocratie finale se fera donc fort, commente J. Grange, de « refuser d’admettre quelqu’homme providentiel que ce soit : le législateur du *Contrat social*, Robespierre ou Napoléon 1^{er} sont la réitération dangereuse d’une forme définitivement obsolète »¹⁶⁸. La “fin de l’Histoire” comtienne se caractérisera par une extinction du “grand homme” historique, personnalité d’exception que commandent la passion et l’*hybris*, au profit d’un devenir *collectivement et anonymement ordonné* par la raison scientifique et positiviste. Le “dernier homme” comtien sera donc une créature dont la singularité personnelle sera niée dans son expression, par l’uniformisation de comportements sociaux conformes aux dogmes de la philosophie positive.

En outre, l’anathème porté par Comte sur le principe de la subjectivité moderne le conduit finalement, comme l’a compris J. Lefranc, à appeler de ses vœux une certaine « mort de l’homme »¹⁶⁹, au sens où cette négation de la liberté de conscience peut s’entendre comme une abrogation de la conception humaniste de l’homme. Dès lors, conséquence de la dévalorisation comtienne de l’historicité, cette “fin de l’homme” apparente finalement l’ordre sociocratique de la “fin de l’Histoire”, au genre d’organisation sociale endémique des groupes traditionnels : *hostile* à l’individualisme, Comte promeut un ordonnancement *holiste* de la collectivité. Cette circonstance doit se comprendre comme un moyen draconien de conjurer ce qu’il convient d’appeler la *terreur de l’histoire* dont souffre Comte, pour reprendre la formule

¹⁶⁶ Petit, A. (2016). *Le système d’Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin. p.230.

¹⁶⁷ Cité dans Crubellier, M. (1957). *Sens de l’histoire et Religion*. Desclée de Brouwer. p.28.

¹⁶⁸ Grange, J. (1996). *La philosophie d’Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.312.

¹⁶⁹ Lefranc, J. « Histoire et métaphysique chez Auguste Comte. » Dans Dagognet, F. & Osmo, P. (dir.) (2000). *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin. p.290.

fameuse dont M. Eliade employait à propos des formations sociales prémodernes¹⁷⁰. L'homme de la "fin de l'Histoire" comtienne est proche de cet *homo hierarchicus* dont L. Dumont a montré qu'il caractérisait les groupes traditionnels, en particulier orientaux¹⁷¹. Il est évocateur, à ce propos, de constater que Comte fait l'éloge de l'immobilisme historique des contrées indienne et chinoise – du moins selon le *topos* occidental, qui était encore celui de Marx. Ainsi le fondateur du positivisme compare-t-il l'ordre des sociétés de castes, avec l'ordre qui règnera une fois l'Occident, puis l'ensemble des autres nations, positivement réorganisées :

Les castes sacerdotales qui, depuis trente siècles, en Chine, et surtout dans l'Inde, contemplent la transition occidentale, doivent y voir une agitation aussi puérile qu'orageuse, dont les diverses phases ne s'accordent qu'à compromettre leur unité. Mais l'avènement du positivisme leur fera bientôt sentir que cette suite d'évolutions partielles aboutit à l'ordre le plus complet et le plus durable, qui ralliera dignement l'Orient à l'Occident¹⁷².

Certes, la « hiérarchie sociale » promue par le positivisme « n'est pas », *stricto sensu*, « un régime de castes » ; « aucun statut en effet n'est transmis par héritage au sens usuel du terme »¹⁷³. Toujours est-il que l'évolutionnisme comtien, cependant, défend une conception eurocentrique de "l'Histoire" : les peuples non-occidentaux seraient demeurés au plus fruste degré d'une évolution historique uniforme pour tous les peuples, et dont l'Occident est la figure de proue. C'est pourquoi la glorification, par Comte, de l'immobilisme oriental est, dans le même temps, le signe d'une « nostalgie des origines », pour reprendre, là encore, une formule de M. Eliade. J. Grange ne doute pas que « le modèle hiérarchique de Comte ne soit que la transposition – quelque fois très artificielle et embarrassée – d'un schéma fondamental venu du fond de l'Histoire de l'Occident ». De fait, la tripartition comtienne entre, d'un côté, les savants et les philosophes, de l'autre les travailleurs et leurs gardiens, enfin les prêtres et clercs positivistes, n'est pas sans évoquer la célèbre *trifonctionnalité* dont G. Duby a montré qu'elle organisait les sociétés de l'ancien monde indo-européen.

En outre, la sociocratie de la "fin de l'Histoire" comtienne rejoint encore les formations traditionnelles, en ce qu'elle entend résorber la vie privée dans la vie publique, c'est-à-dire dans la vie politique. La politique positive présente une forte propension à reproduire cette colonisation de l'existence privée par l'élément politique, dont B. Constant a montré qu'elle était au fondement *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Selon Comte, « la théorie positive de l'humanité » fournit « d'irrécusables démonstrations » qui « détermineront

¹⁷⁰ Eliade, M. (1992). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.

¹⁷¹ Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris : Gallimard.

¹⁷² *OAC*, t.X, p.13.

¹⁷³ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.296-297.

exactement l'influence réelle, directe ou indirecte, privée ou publique, propre à chaque acte, à chaque habitude, et à chaque penchant ou sentiment ; d'où résulteront naturellement, comme autant d'inévitables corollaires les règles de conduite, soit générales, soit spéciales, les plus conformes à l'ordre universel [...] »¹⁷⁴. Les « gardiens » de la Cité, dès lors, veilleront à l'observance de ces règles ; « la surveillance générale de l'existence collective par ceux qui souffrent le plus de ses perturbations », écrit le fondateur du positivisme, « s'étend même jusqu'aux déviations passagères où l'exagération du sentiment entraînerait la vie privée »¹⁷⁵. Si donc « dans l'état positif », condense J. Grange, « l'existence domestique » et « l'existence politique » ont tendance à se confondre »¹⁷⁶, en outre ces « gardiens », tout comme l'idée d'un gouvernement des philosophes à la « fin de l'Histoire », ne sont pas sans évoquer la *République* platonicienne¹⁷⁷. Ce rapprochement s'entend encore au sens où la politique positive, en organisant la société de l'avenir selon la théorie de l'homme microcosme, perpétue un geste philosophique comparable, d'un point de vue formel¹⁷⁸, à celui de Platon¹⁷⁹. De sorte que ces emprunts donnent à la « fin de l'Histoire » comtienne, le même caractère quelque peu totalitaire, que celui de la *République*. Les « éloges de la dictature disséminés dans l'œuvre de Comte »¹⁸⁰, cependant, doivent donc se comprendre sur le fond de la « terreur de l'histoire » qu'a toujours éprouvée le philosophe : source des turbulences historiques de l'histoire contemporaine, l'individualisme et la liberté de conscience doivent être résorbés dans un holisme socio-politique qui apparente la société de la « fin de l'Histoire » comtienne à l'autoritarisme des Anciens.

Plus encore qu'à ces formations antiques cependant, c'est à l'organisation des peuples « primitifs », que Comte compare encore l'ordre sociocratique de la « fin de l'Histoire ». Le philosophe présente l'état positif de l'humanité, comme le *symétrique augmenté* de l'état « fétichique » des premiers commencements de « l'Histoire » : la politique positive se veut le miroir systématisé de la vérité spontanée du « fétichisme ». De sorte que la terreur de l'histoire et la nostalgie des origines comtiennes, ont encore pour corollaire la formulation d'une *coïncidence des opposés* entre l'état originel et l'état final de l'humanité. Certes, le philosophe a pu dénoncer, dans le jusnaturalisme des « écoles politiques » contemporaines, le défaut qui les conduit « le plus souvent à faire coïncider leur type politique le plus parfait avec l'enfance [...] »

¹⁷⁴ DEP, p.175-176.

¹⁷⁵ OAC, t.X, p.65.

¹⁷⁶ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.269.

¹⁷⁷ Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F. p.67.

¹⁷⁸ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.106-107.

¹⁷⁹ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.294.

¹⁸⁰ Bourdeau, M. (2008). « Où en est la politique positive ? » Dans *Archives de Philosophie*, 70(1), 5-22.

du développement humain »¹⁸¹. Comte reconnaît cependant la « connexité plus intime » qui court entre le fétichisme et le positivisme, et considère qu'entre tous les « régimes » connus par l'humanité, « le fétichisme est le seul que son incomparable spontanéité destine à s'incorporer au positivisme »¹⁸². C'est pourquoi la politique positive enjoint à « mieux cultiver les contacts et dissoudre les conflits entre les deux régimes extrêmes »¹⁸³. Cette « répétition générale des formes primitives »¹⁸⁴ donne finalement à comprendre la politique positive comme une sorte de “néotribalisme”, pour reprendre l'expression de J. Barrycoa¹⁸⁵. Ainsi la philosophie de “l'Histoire” de Comte présente-t-elle, parallèlement à l'évolutionnisme linéaire de la loi des trois états, une conception cyclique du devenir ; « le positivisme », commente encore J. Grange en évoquant un concept emblématique de la philosophie historique de G. Vico, « se situe bien dans la continuité de l'histoire des religions : par un *ricorso* il retrouve le fétichisme primitif »¹⁸⁶. J.-P. Enthoven ne conclut pas autrement, qui considère que « la religion qui finalise l'histoire positiviste en illustre également l'enfance. Sur une même figure circulaire, l'histoire et la classification des sciences confondent origine et fin. Le savoir et la vie rêvent leur enfance ». En somme, la nostalgie comtienne d'un état pré-historique de la société, est telle que sa « physique sociale retrouve l'Etat théocratique et gazeux de ses origines »¹⁸⁷.

L'état fétichique est à ce point valorisé par Comte, qu'au risque de l'incohérence théorique, le philosophe concède une dérogation à la loi des trois états, en envisageant la possibilité d'une évolution *directe* des sociétés encore fétichiques, à l'état positif – de la même façon, la théorie marxienne était à ce point “scientifique”, que l'auteur du *Capital* concédait à V. Zassoulitch la possibilité pour la Russie, alors encore largement précapitaliste et féodale, de réaliser néanmoins *directement* le communisme¹⁸⁸. Ce point commun entre Comte et Marx est à comprendre depuis leur commune expérience de la *lenteur de l'histoire*¹⁸⁹, qui se refusait à accomplir promptement leur “fin de l'Histoire”. Le *Système de politique positive* soutient que, « quoique l'évolution originale », c'est-à-dire le devenir « empirique » ou « spontané » d'une société, « ne puisse jamais passer immédiatement du fétichisme au positivisme », cependant

¹⁸¹ Cité dans Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.304.

¹⁸² *OAC*, t.X, p.16.

¹⁸³ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.154-158.

¹⁸⁴ Serres, M. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t.III, v.1, p.169-170.

¹⁸⁵ Barrycoa, J. & Dumont, J. (trad.) (2009). *La mort du temps. Tribalisme, civilisation et néotribalisme dans la construction culturelle du temps*. Presses universitaires de Limoges.

¹⁸⁶ Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F. p.368.

¹⁸⁷ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard. t.III, v.1. p.202-203.

¹⁸⁸ Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F. p.88.

¹⁸⁹ Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.173.

demeure « la possibilité de franchir le théologisme, quand la marche devient assez systématisante ». De sorte que « l'humanité pourrait donc passer, sans aucun intermédiaire, de son existence primitive à son état final »¹⁹⁰. La “fatalité modifiable” qu'évoque Comte est donc telle que « le positivisme pourrait immédiatement succéder au fétichisme, sans s'arrêter au polythéisme, et moins encore au monothéisme ». Dès lors, cette perspective « peut devenir très-précieuse envers les peuples »¹⁹¹ ; en particulier, elle « promet aux populations arriérées une précieuse compensation de leur retardement », en leur permettant de « s'élever au niveau final de l'humanité plus promptement et plus paisiblement que ne le comporta l'évolution originale »¹⁹².

Cette *coincidentia oppositorum* qui se découvre dans la conception comtienne de la “fin de l'Histoire”, a encore pour corollaire le jugement historiophobique selon lequel le devenir historique représenterait une ère de négativité nécessaire entre deux éons de positivité – au demeurant comparables dans leur forme donc. Pour Comte, l'état théologique et son successeur dégénéré, l'état métaphysique, furent surtout des maux dont eut à souffrir l'esprit humain pour effectuer son développement. Le *Système de politique positive* conçoit ainsi que,

malgré leur apparente opposition, beaucoup plus réelle historiquement que dogmatiquement, ces deux régimes extrêmes [fétichisme et positivisme] conviennent également à la situation correspondante de notre intelligence. C'est seulement le régime intermédiaire institué par le théologisme qui devint vraiment contraire aux lois générales de la raison humaine, quoiqu'il fût profondément motivé d'après les nécessités sociales.¹⁹³

Le *Discours sur l'esprit positif* envisage de même « l'état métaphysique », « comme une sorte de maladie chronique naturellement inhérente à notre évolution mentale, naturelle ou collective, entre l'enfance et la virilité »¹⁹⁴. Si M. Serres peut conclure à ce que le devenir de l'esprit humain progresse « de l'origine du savoir et du temps à la fin de l'histoire et à la clôture de la science »¹⁹⁵, en outre ces deux éons opposés sont encore comparables du point de vue de leur *pureté épistémologique*. Là où l'intervalle historique qui court entre eux se caractérise par la combinaison de plusieurs modes de connaissances, fétichisme et positivisme présentent tous deux cette propriété de ne mettre en œuvre qu'une seule forme de connaissance, qu'ils étendent à l'ensemble des régions du savoir – « politique et morale comprises », précise Aron. Le même

¹⁹⁰ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.154-158.

¹⁹¹ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.76-77.

¹⁹² *OAC*, t.IX, p.XLIV.

¹⁹³ *SPP*, III ; *OAC*, t.IX, p.90.

¹⁹⁴ *DEP*, p.62.

¹⁹⁵ Serres, M. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t.III, v.1, p.179.

exégète note que, « entre le fétichisme et le positivisme, la diversité des méthodes de pensée est la règle, et cette diversité est probablement ce qui empêche l'histoire humaine de s'arrêter »¹⁹⁶. Le sens de l'historiophobie comtienne sur ce point, a été idéalement condensé par J. Lefranc, qui écrit que pour Comte, « l'histoire n'est qu'une longue et cruelle transition métaphysique entre un fétichisme spontané et un fétichisme systématisé »¹⁹⁷.

Enfin, l'effroi de Comte face à l'histoire le conduit encore à envisager tout bonnement une résorption de l'historicité dans la naturalité elle-même à la "fin de l'Histoire". La « marche de la civilisation » étant conçue comme le prolongement de l'histoire naturelle de l'homme, dès lors « l'histoire », commente P. Arnaud, est-elle en effet destinée à progressivement « rejoindre la nature »¹⁹⁸. La sociocratie finale éteindra le feu de l'historicité « spontanée » en instaurant des institutions conformes à cette « nature humaine », dont les caractéristiques sont exposées dans le *Système de politique positive* – la théorie de l'homme-microcosme étant à cet égard le *medium* qui convertit l'anthropologique et le sociologique. Comme l'a souligné Aron, « une *statique* comme celle du *Système de politique positive*, [...] n'est plus le résumé d'un état provisoire, mais la conclusion de l'histoire, elle est, sous une forme particulière, une *théorie de l'homme* ». J.-P. Enthoven note que les sociétés comtiennes s'organisent comme un système solaire¹⁹⁹ ; en cela également, la "fin de l'Histoire" ressemble à la cité traditionnelle, qui entendait calquer son organisation sur l'ordre du cosmos, pour jouir de cette persévérance dans l'être qui caractérise les objets célestes – et il est évocateur de constater que l'astronomie est, de loin, la science que Comte a toujours tenu en la plus haute estime. La "fin de l'Histoire" comtienne entend finalement perpétuer ce geste millénaire, consistant à exempter la société de l'indésirable devenir historique, en demandant à la raison scientifique de l'ordonner d'une façon conforme à la nature – cette *autre* de l'histoire.

¹⁹⁶ Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. p.98-99.

¹⁹⁷ Lefranc, J. Histoire et métaphysique chez Auguste Comte. Dans Dagognet, F. & Osmo, P. (dir.) (2000) *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin. p.290.

¹⁹⁸ Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F. p.173.

¹⁹⁹ Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t.III, v.1, p.199.

CHAPITRE V

COURNOT, LA FIN

PROPREMENT DITE

[...] personne ne saurait comparer nos annales aux ouvrages des auteurs qui ont écrit l'histoire ancienne du peuple romain. Eux avaient de grandes guerres, des villes prises d'assaut, la défaite et la capture de rois ou, lorsqu'ils se tournaient vers les affaires intérieures, le désaccord entre les consuls et leurs adversaires les tribuns, les lois frumentaires ou agraires, les luttes entre la plèbe et l'aristocratie, autant d'objets sur lesquels ils pouvaient s'étendre librement. Pour nous, nos efforts sont à l'étroit, et sans gloire : une paix immuable ou médiocrement troublée, les affaires de la Ville sans joie, un prince alors peu soucieux d'étendre l'Empire.

TACITE, *Annales*, livre IV, XXXII¹

Je m'amusais à éteindre l'histoire connue sous les annales de l'anonymat.

VALERY, *La soirée avec Monsieur Teste*

Chez nous peu, très peu d'Histoire.

Nous avons eu nos rois. [...]

Après les rois nous avons eu des prêtres. [...]

Après les prêtres, les soldats. [...]

Ensuite les professeurs. [...]

Il y en a eu d'autres. Nous avons oublié leurs noms, leurs visages et leurs manies. Aujourd'hui encore quelqu'un prétend nous gouverner – nous ne savons qui.

Christian BOBIN, *L'autre visage*

l'Histoire est finie voici venu le temps des techniciens.

F. BEGAUDEAU, *fin de l'histoire*

Comme c'était le cas pour Comte, la "fin de l'Histoire" est une idée qui gravita dans l'orbite de la pensée de Cournot dès ses années de formation philosophique. Certes, les grands

¹ Tacite & Grimal, P. (éd.) (1990). *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.542-543.

textes de la philosophie de l'histoire qui sont connus de lui, ne le sont pour beaucoup que de seconde main, en particulier grâce à l'*Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* que G. Ferrari publia en 1843. Cependant, cet ouvrage fait bien mention de l'idée de "fin de l'Histoire", à l'occasion notamment de l'interprétation qu'il propose de la philosophie hégélienne : « la métaphysique de Hegel », considère l'auteur, « est encore le couronnement de l'histoire, la dernière formule par laquelle l'esprit du monde se connaît comme substance dans l'intelligence de l'homme »². En outre, il se trouve encore que la philosophie cournotienne de l'histoire s'est élaborée, quoique « négativement », sur le fond de celle de Comte³, dont le chapitre précédent a montré qu'elle contenait bien une conception de la "fin de l'Histoire".

Au nom du fondateur du positivisme succède donc, dans cette enquête sur l'histoire de la "fin de l'Histoire", celui de Cournot, et ce en dépit du fait que, contrairement aux philosophes déjà rencontrés, « M. Cournot ne laisse point d'école »⁴, comme le déplore C. Renouvier en 1877. C'est certainement l'une des raisons pour lesquelles Cournot fut « longtemps oublié »⁵, au point de devenir, selon F. Vatin, « un des philosophes les plus mal connus de la pensée française »⁶. Cet oubli est en partie dû aux rapprochements qui furent formulés entre la pensée historique de Cournot et celle de Comte, la première ayant pâti de n'être considérée que comme une ombre de la seconde. Ainsi en 1880 E. Littré, lui-même positiviste convaincu, comprenait-il Cournot comme un « demi-positiviste »⁷ ; de même quelques années plus tard G. Tarde jugera-t-il que le philosophe est un « Auguste Comte épuré, condensé, affiné »⁸.

Si, dans un tel contexte, Cournot figure cependant dans une enquête dont il fut pourtant noté que, pour défendre la thèse qui est la sienne, elle ne convoquerait que les plus éminentes conceptions de la "fin de l'Histoire", c'est que l'oubli de la pensée cournotienne par certains, fut très tôt compensé par les élogieuses réminiscences de certains autres. De C.-V. Langlois à R. Ruyer, de L. Lévy-Bruhl à R. Aron, de H. Berr et L. Febvre à F. Braudel et P. Veyne, nombreux sont ceux, en particulier chez les historiens, qui ont reconnu la philosophie de Cournot comme l'une des plus profondes et des plus fertiles du XIX^e siècle⁹. C'est pourquoi,

² Ferrari, G. (1843). *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*. p.244.

³ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.143.

⁴ Cité dans Vatin, F. « Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique ». Dans *Revue d'histoire des sciences humaines*. 2003/1, n°8, p.10.

⁵ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.28.

⁶ Vatin, F. (2000). « Tarde, Cournot et la fin des temps ». Dans *L'Homme et la société*, 136.

⁷ Cité dans Vatin, F. « Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique ». Dans *Revue d'histoire des sciences humaines*. 2003/1, n°8. p.11.

⁸ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.11.

⁹ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12. Ruyer a consacré sa thèse complémentaire à la philosophie de l'histoire de Cournot (Ruyer, R. (1930). *L'Humanité*

nonobstant l'inexistence d'une école de pensée cournotienne à proprement parler, la gloire posthume de la philosophie de Cournot lui octroie une place de plein droit dans la présente histoire de la "fin de l'Histoire" – d'autant plus que cette place se révèle cruciale pour le fil conducteur de cette enquête.

Comme il a été posé en introduction, celui-ci consiste à montrer qu'au cours de son histoire, l'idée de "fin de l'Histoire" a passé, dans ses plus notables conceptions, d'une configuration *prospective* à une configuration *rétrospective* ; en d'autres termes, la "fin de l'Histoire" fut d'abord conçue comme un horizon à *venir*, pour en venir ensuite à être plutôt comprise comme un horizon qui serait *d'ores et déjà* atteint. Dès lors, l'histoire de l'idée de "fin de l'Histoire", selon cette intrigue, est l'histoire de ce devenir ; elle est l'histoire d'une idée qui, ouvrant originellement sur un *pas-encore* dont une *praxis* réformiste ou révolutionnaire avait à précipiter la réalisation, se changea progressivement en une idée fermant "l'Histoire" dans un *déjà-là* que la *praxis*, dès lors, ne fut plus vouée, au mieux, qu'à consolider. Or, le point d'inflexion de cette trajectoire historique peut, en quelque sorte, être trouvé dans la conception cournotienne de la "fin de l'Histoire" ; c'est en effet elle qui, la première entre toutes celles qui seront étudiées, présente une configuration *rétrospective* de cette idée. C'est là ce que chapitre entendra démontrer, en commençant par revenir sur les intuitions fondamentales de la philosophie historique de Cournot.

DES HISTOIRES A "L'HISTOIRE"

Comme Comte, Cournot est d'abord un philosophe *des* histoires, au sens où son geste philosophique consiste en premier lieu à penser un devenir historique qui serait, d'un point de vue général, commun à toutes les sociétés – peuples, nations, civilisations – considérées individuellement. Ce programme pluraliste conduira cependant à la formulation d'une authentique conception de "l'Histoire", en tant que processus global et unifié, téléologiquement orienté vers la réalisation d'un certain ordre juridico-politique. C'est du moins ce qui découle des « deux principes »¹⁰ qui charpentent la philosophie historique cournotienne, telle que l'exposent le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les*

de l'avenir d'après Cournot. Paris : Félix Alcan). Quant à P. Veyne, les premiers chapitres de *Comment on écrit l'histoire* insistent, tout comme *La philosophie critique de l'histoire* d'Aron, sur la justesse des vues de Cournot en matière d'épistémologie historique.

¹⁰ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.148.

sciences et dans l'histoire (1861) et les *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872)¹¹.

*

Dans un premier ordre d'idées, le *Traité* pose que « les sociétés humaines sont tout à la fois des organismes et des mécanismes »¹². D'un côté, en tant qu'elle est une formation organique, une société se présente comme la prolongation historique de ce qui fut fondé *ab origine* par les hommes, selon certains « instincts » créateurs. Les langues, les croyances, les mœurs, etc. sont les œuvres d'une spontanéité esthétique originelle, qui se continuent dans l'être historique du groupe social, et en composent en outre la *singularité*. Ces caractères propres obéissent au cycle biologique de la naissance, de la croissance et de la décadence ; c'est pourquoi les formations « organiques » d'une société peuvent être qualifiées de *naturelles*, au sens où leur devenir prend la forme de la vie elle-même, qui fleurit aussi spontanément qu'elle évolue – « la langue est comme une Nature », écrivait Barthes¹³ – et qu'elle s'évanouit. Pour Cournot, ces contenus d'organicité fondent finalement la *vitalité historique* des peuples ; on y sent, « pour ainsi dire, palpiter la fibre vivante du cœur de l'homme »¹⁴. En somme donc, « une société, une institution », commente R. Ruyer, « peut être dite avoir une vie organique, quand elle évolue spontanément, naturellement, sans aucune interférence perturbatrice venue de régions raisonnantes et calculantes du cerveau humain, quand les hommes qui l'édifient suivent seulement leur instinct »¹⁵. D'un autre côté cependant, les sociétés présentent encore des éléments qui les apparentent à des « mécanismes », dans la mesure où elles sont en partie régies par les sciences et les techniques qui, loin de descendre de l'instinctuel et de la spontanéité, sont filles du rationnel et de la systématisme. Cette filiation les soustrait au devenir biologique qui caractérise les créations « organiques », en même temps qu'elle déborde le seul cadre de la singularité ethnique ou nationale : sciences et techniques *se conservent* par-delà les devenirs mortels des formations organiques et, contrairement à elles, ont vocation à détenir une valeur universelle. De sorte que l'on peut dire, selon les mots de T. Martin, que pour Cournot « la réalité sociale forme [...] une totalité complexe qui intègre à la fois des

¹¹ Ces deux œuvres furent consultées dans les éditions suivantes : Cournot, A. A. (éd. 1982) *Œuvres complètes*. t.III. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. Paris : Vrin (désormais noté T) ; et Cournot, A. A. (éd. 1973). *Œuvres complètes*. t. IV. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Paris : Vrin (désormais noté C). Aurons également été consultés les *Souvenirs personnels* de Cournot (Cournot, A. & Bottinelli, E.-P. (éd.) (1913). *Souvenirs d'A. Cournot*. Paris : Hachette, désormais noté S).

¹² T, p.304.

¹³ Barthes, R. (éd. 1972). *Le degré zéro de l'écriture* suivi de *Nouveaux essais critiques*. Paris : Editions du Seuil. p.15.

¹⁴ T, p.387-388

¹⁵ Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.121-122.

éléments historiques et vivants, facteurs de diversité, et d'autres de nature contraire, facteurs à la fois d'uniformité et de stabilité »¹⁶.

Dans un second ordre d'idées, Cournot entend comprendre le réel historique en reconnaissant plusieurs *niveaux de généralité* entre les causes d'un événement donné :

La philosophie de l'histoire a essentiellement pour objet de discerner dans l'ensemble des événements historiques des faits généraux, dominants, qui en forment comme la charpente ou l'ossature ; de montrer comment à ces faits généraux et de premier ordre s'en subordonnent d'autres, et ainsi de suite jusqu'aux faits de détail [...].¹⁷

Comprendre l'histoire consiste à organiser hiérarchiquement la causalité événementielle, depuis les causes superficielles, qui sont les plus déterminantes, jusqu'aux causes les plus générales et les plus profondes, et qui, moins déterminantes, surplombent cependant les causes superficielles et forment la « tendance générale » d'une époque. Les causes superficielles sont des faits à petite échelle qui rendent compte de la contingence historique sur le temps court – « le hasard », écrit Cournot, « ne se montre [...] que dans les accidents de détail »¹⁸ – ; les « causes plus générales », quant à elles, composent sur le temps long les mouvements historiques de vaste envergure. La compréhension du réel historique procède donc de plusieurs ordres de causalité, qu'il convient donc de cataloguer « en fonction de leur pouvoir déterminant et en fonction de leur rythme différencié »¹⁹ ; le philosophe cite à ce propos Châteaubriand, selon qui « l'essentiel est de distinguer la lente conspiration des âges, de la conspiration hâtive des intérêts et des systèmes »²⁰. Tel est le programme de ce que Cournot commence par proposer sous le nom de « philosophie de l'histoire », au sens *épistémologique* de l'expression ; les *Considérations* entendent en effet se détourner du projet de ces philosophies qui ont « la prétention de découvrir des lois dans l'histoire »²¹, et forgent pour la « philosophie de l'histoire » cournotienne un nom qui en souligne l'importance de la notion d'*aitios*, de « cause » – celui d'« étiologie historique ». Cournot n'est certes pas sans convoquer ponctuellement la notion de « loi » ; cependant, lorsqu'il évoque « la grande loi du progrès »²² ou les « lois générales de l'histoire »²³, ce n'est d'abord que dans le sens purement

¹⁶ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.152.

¹⁷ T, p.489.

¹⁸ C, p.532.

¹⁹ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.150.

²⁰ C, p.550.

²¹ C, p.4.

²² C, p.32.

²³ T, p.447.

formel de cette « loi », qui au demeurant est le cœur de la pensée historique cournotienne, et qui veut que *les causes les plus générales « prévalent à la longue »²⁴ sur les causes superficielles.*

A ce propos, l'auteur des *Considérations* reconnaît que, *sricto sensu*, la notion de “cause” « implique celle d'une action, d'une force douée de son énergie propre ». Or, cette définition ne convient pas à ce qu'il a jusqu'ici nommé les « causes les plus générales » du mouvement historique, qui sont impersonnelles et anonymes, étant avant tout des « résistances passives, des conditions de structure et de forme ». C'est pourquoi elles ne sont appelées “causes”, fait comprendre Cournot, que par une sorte d'incorrection du langage – il conviendrait bien mieux de les nommer « raisons »²⁵. J. Bouveresse a noté l'importance de cette substitution lexicale, qui conduit à ce que, commencé sur le plan épistémologique, le propos de Cournot en vient insensiblement à se déplacer sur le plan ontologique – les considérations sur la connaissance de l'histoire, en viennent à formuler une certaine conception de l'histoire humaine elle-même. Le mot “raisons” est sujet à une sorte d'oscillation sémantique, à « un usage très ambigu »²⁶ de la part du philosophe : ce qui est “raisons” dans l'ordre épistémologique va bientôt correspondre, par un imperceptible glissement dans l'ordre ontologique, à l'idée quasi-hégélienne d'une rationalité immanente au devenir historique lui-même – comme lorsque Cournot énonce que par l'étiologie, « l'on s'élève de la considération des choses qui passent à celle de leur raison immuable »²⁷.

*

Quoi qu'il en soit, cette distinction formulée entre “causes” et “raisons” permet à Cournot de définir ce qu'il nomme « l'histoire proprement dite ». Ce vocable renvoie à une condition particulière de l'existence temporelle des sociétés, au sein de laquelle s'exerce l'ascendant *conjoint* des causes et des raisons, de l'accidentel et du rationnel. C'est pourquoi « sans la distinction du nécessaire et du fortuit, de l'essentiel et de l'accidentel, on n'aurait même pas l'idée de la vraie nature de l'histoire »²⁸, celle-ci se caractérisant justement par un entrecroisement de ces deux ordres de causalité. Que l'un des deux ne concourt pas à un enchaînement quelconque d'événements, dès lors celui-ci ne peut-il être considéré comme étant “historique” à proprement parler. Ni une consécution d'événements qui serait purement

²⁴ C, p.15.

²⁵ C, p.15.

²⁶ Bouveresse, J. (2004). *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris : Editions de l'éclat. p.20.

²⁷ C, p.3.

²⁸ C, p.12.

contingente, ni *a contrario* une qui serait purement mécanique, ne sont de « l'histoire proprement dite » :

S'il n'y a pas d'histoire proprement dite là où tous les événements dérivent nécessairement et régulièrement les uns des autres, en vertu des lois constantes par lesquelles le système est régi, et sans concours accidentel d'influences étrangères au système que la théorie embrasse, il n'y a pas non plus d'histoire, dans le vrai sens du mot, pour une suite d'événements qui seraient sans aucune liaison entre eux²⁹.

Cette définition de *l'historicité* comme enchevêtrement de causes et de raisons, la différence de la simple *temporalité* ; si l'une et l'autre, commente T. Martin, « ne se confondent pas »³⁰, si « l'histoire proprement dite » d'une société ne s'identifie pas avec l'intégralité de son devenir temporel, c'est que la première n'est *qu'un moment* du second.

De fait, Cournot peut bien, grâce à cette définition de « l'histoire proprement dite », évoquer l'existence de peuples « antéhistoriques »³¹, qu'il comprend comme étant des formations sociales organiques de part en part, c'est-à-dire dont l'être ne présente *que* des caractères provenant de leur origine spontanée et instinctuelle : la contingence dont procéda leur genèse, continue de conditionner la *totalité* de leur être, sans que la rationalité des sciences et des techniques ne joue un quelconque rôle dans leur destin temporel. Ces peuples ne connaissent que l'ascendant de l'accidentel et ignorent celui du rationnel, c'est pourquoi ils ne sont pas engagés dans « l'histoire proprement dite » – qu'ils peuvent même ne jamais connaître³². En vérité, ce n'est qu'avec l'émergence³² de la *civilisation* qu'une société en vient à se consacrer à une existence authentiquement historique :

Aux époques reculées, avant l'apparition des hommes supérieurs qui fondent la civilisation des peuples, ceux-ci n'ont pas encore d'histoire, non-seulement parce que les historiens manquent, mais parce que, sous l'empire des forces instinctives auxquelles les masses obéissent, les conditions de l'histoire telle que nous l'entendons manquent absolument.³³

²⁹ Cité dans Martin, T. « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2005/1 (no 12), p.144. Sur le même sujet, voir encore C, p.12.

³⁰ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.145.

³¹ T, p.322.

³² Il s'agit de ces « peuples fixés au plus bas degré de l'échelle sociale, et qui n'ont ni veille ni lendemain » (T, p.372), de ces « peuplades qui ont disparu ou qui disparaîtront de la terre sans être sorties de la vie sauvage, sans avoir vécu de la vie historique » (C, p.17). Dans le *Traité*, Cournot considère que, « même à l'heure qu'il est, l'histoire proprement dite n'a pas encore commencé pour beaucoup de rameaux de la famille humaine » (T, p.475).

³³ C, p.13. La mention de ces « historiens », dont Cournot accepte ici l'idée que leur existence est corrélative de l'historicité « proprement dite » de la société, est évidemment une référence à Hegel. Relevons toutefois que le *Traité* était bien plus circonspect sur cette théorie (T, p.476).

Dans l'état de civilisation en effet, la rationalité des connaissances scientifiques et de leurs corollaires techniques *coexiste* avec des éléments qui procèdent d'une contingence originelle.

Cette coexistence, cependant, ne constitue pas un donné définitif. Elle obéit elle-même à une dynamique propre, que régit la loi selon laquelle les causes rationnelles, qui sont les plus générales, l'emportent à la longue sur les causes accidentelles, qui sont les plus spéciales. J. Bouveresse sous-entend à bon droit une comparaison avec la perspective hégélienne, en commentant que pour Cournot, « l'action des raisons et de la raison dans l'histoire devrait devenir de plus en plus visible et l'emporter de plus en plus nettement sur celle des causes accidentelles et individuelles »³⁴. Dès lors, cette loi conduit l'auteur des *Considérations* à concevoir une « échelle de la civilisation »³⁵, c'est-à-dire à formuler une conception *évolutionniste* de l'histoire : le devenir de tout peuple historique est même orienté dans le sens d'un ascendant progressif des “raisons” sur les “causes”, et ce à la fois dans l'ordre social, juridique et politique. Comme le condense finalement G. Tarde, la philosophie cournotienne de l'histoire pose que « *l'accidentel découvre le rationnel* » : « l'histoire, au fond, d'après l'idée que Cournot s'en fait, n'est que cela : l'accident historique découvrant peu à peu et réalisant le rationnel social, le nécessaire social »³⁶.

Une fois ce « rationnel social » mis en œuvre cependant, un peuple ou une nation ne présente plus les conditions qui sont celles de « l'histoire proprement dite ». Lorsque la contingence que ses origines lui avaient léguée a été recouverte sous l'empire des “raisons”, un groupe social a rencontré le « terme final »³⁷ de son processus civilisateur ; il a débordé la période proprement historique de son devenir temporel pour entrer dans un « état stationnaire », selon les mots d'E. Balibar³⁸. Les *Considérations* formulent cette idée en des termes souvent cités :

Si rien n'arrête la civilisation générale dans sa marche progressive, il doit aussi venir un temps où les nations auront plutôt des gazettes que des histoires ; où le monde civilisé sera pour ainsi dire sorti de la phase historique ; où, à moins de revenir sans cesse sur un passé lointain, il n'y aura plus de matière à mettre en œuvre par des Hume et des Macaulay, non plus que par des Tite-Live ou des Tacite.³⁹

³⁴ Bouveresse, J. (2004). *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris : Editions de l'éclat. p.20.

³⁵ *T*, p.373.

³⁶ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil.

³⁷ *C*, p.30 ; *T*, p.477.

³⁸ Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte. p.148.

³⁹ *C*, p.13.

Cette sortie hors de « l'histoire proprement dite » concerne d'abord chaque peuple ou nation considéré individuellement ; en ce sens, elle constitue avant tout la fin de *leur* histoire propre. Comme le montreront les prochains paragraphes cependant, la philosophie de l'histoire de Cournot comprend la « marche progressive » de la civilisation comme un processus qui, s'il est bien *nécessaire*, est encore éminemment *téléologique* ; en outre les histoires particulières sont destinées à confluer dans un devenir unifié ; de sorte que l'ensemble des sociétés historiques sont finalement conçues comme étant destinées à réaliser *in fine* un état comparable, dans ce que Cournot nomme la « civilisation générale ». C'est pourquoi, comme dans la pensée comtienne, ce qui est d'abord dans le *Traité* et dans les *Considérations* une philosophie *des* histoires, forme à plus vaste échelle une réelle philosophie de "l'Histoire" – la sortie des peuples hors de la « phase historique » pouvant dès lors être considérée comme une authentique conception de la "fin de l'Histoire".

*

En premier lieu, l'œuvre de Cournot contient l'idée selon laquelle l'hégémonie des "raisons" générales sur les "causes" spéciales, est un horizon *nécessaire* de « l'histoire proprement dite » – comme le sous-entend au demeurant sa catégorisation en « loi ». Le philosophe convoque encore, pour formuler ce point, une comparaison avec l'ordre naturel, en enjoignant à ne pas « confondre » les faits accidentels, si « colossaux » qu'ils soient, « avec les effets qui découlent des causes générales et séculaires, en vertu d'une nécessité de nature »⁴⁰ ; dans ses *Souvenirs*, Cournot considérera ainsi que la fuite de Louis XVI ne fut qu'un moment contingent dans une Révolution française dont le déroulement fut, pour le reste, complètement déterminé – « tout, dans la Révolution de 1789 et dans ses suites immédiates », écrit-il, « tout, si l'on excepte le triste incident de Varennes, est marqué du sceau de la nécessité »⁴¹. En outre, le caractère nécessaire de « l'histoire proprement dite » se découvre encore à la dignité de *sujet ontologique* à laquelle Cournot l'élève ponctuellement ; comme lorsqu'il écrit que « l'histoire même se charge de manifester à la longue la subordination théorique du particulier au général »⁴², ou lorsque, côtoyant au plus près la pensée hégélienne, il confie que l'étiologie historique « laisse à l'histoire proprement dite le soin de rendre son verdict sur les hommes que leur destin a appelés à comparaître devant son redoutable tribunal »⁴³. Ainsi réifiée, le

⁴⁰ C, p.12.

⁴¹ Cournot, A. & Bottinelli, E.-P. (éd.) (1913). *Souvenirs d'A. Cournot*. Paris : Hachette. p.243.

⁴² C, p.4.

⁴³ C, p.13. On lit encore dans les *Considérations*, à propos des commencements de la Terreur : « La cause des hommes du 10 août n'est pas à nos yeux la bonne cause. Et puis on doit dire que plus de gens ont assumé leur part de responsabilité dans ces actes odieux ou terribles, par peur, par colère, que par une exacte et froide

processus de « l'histoire proprement dite » déborde nécessairement les projets conscients des individus. Si « le grand courant de la civilisation prévaut en définitive sur les incidents ou les accidents révolutionnaires »⁴⁴ en particulier, de façon plus générale il serait illusoire de penser que les consciences humaines gouvernent l'histoire :

l'histoire tout entière courrait risque d'être frappée du même dédain que les caprices de la politique, s'il n'y avait plus d'apparence que de réalité dans cette conduite de l'histoire par la politique, comme par une roue maîtresse, et s'il ne fallait distinguer entre le caprice humain, cause des événements, et la raison des événements qui finit par prévaloir sur les caprices de la fortune et des hommes.⁴⁵

Ces lignes condensent tout l'objet du reproche nominaliste de G. Tarde à l'encontre de Cournot, le professeur au Collège de France ayant critiqué le philosophe pour avoir cru, comme le formule T. Martin, « en une efficacité propre des conditions structurelles ou des “tendances générales”, quand il n’y a de pouvoir causal qu’au niveau des volontés individuelles »⁴⁶. La pensée cournotienne conçoit en effet que le tempo lent des « tendances » et des raisons, s'impose *d'elles-mêmes*, en quelque sorte, sur le tempo serré des « caprices » politiques et des causes accidentelles, selon une sorte de fatalisme historique – « l'action des causes générales », c'est-à-dire des raisons, étant bien ce « dont le *Fatum* des anciens était la poétique image »⁴⁷. C'est pourquoi Cournot peut finalement conclure à ce que la “loi” de l'ascendant graduel des “raisons” sur les “causes”, conduit à un « résultat *inévitabile* de la marche de la civilisation »⁴⁸.

En second lieu, il se trouve encore que la compréhension cournotienne de l'histoire n'est pas sans présenter un certain caractère téléologique. Cournot écrit certes que « autre chose est l'étiologie, autre chose la téléologie historique ». Cette dichotomie, cependant, ne signifie pas que le philosophe réproverait *ipso facto* l'idée d'un *telos* immanent au processus civilisateur. L'auteur des *Considérations* entend seulement faire comprendre, ce faisant, que les doctrines relatives au « but final de la civilisation », aux « destinées du genre humain », « appartiennent bien, si l'on veut, à la philosophie de l'histoire, mais à une philosophie transcendante, ambitieuse, hypothétique, qui n'est point la critique dont nous entendons parler ». Le philosophe ne prend soin que d'*éloigner* du domaine de définition de l'étiologie

appréciation de leur portée destructive. Que l'histoire les juge, puisqu'ils l'ont voulu : nous ne prétendons pas nous charger ici du ministère de l'histoire ». (C, p.528).

⁴⁴ C, p.541.

⁴⁵ C, p.16.

⁴⁶ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.19.

⁴⁷ C, p.544.

⁴⁸ T, p.422. Nous soulignons.

historique, la question de la téléologie, sans l'approuver ni la désapprouver ; « que le genre humain », écrit-il, « vaille bien la peine que son histoire se déroule en conformité d'un plan connu ou décrété d'ensemble, et que la philosophie de l'histoire aurait pour tâche de démêler, nous nous gardons de le contester »⁴⁹. Plusieurs éléments présents dans la philosophie cournotienne de l'histoire, cependant, concourent à montrer qu'au-delà de cette neutralité de principe, Cournot est bel et bien porté, dans les faits, à formuler une conception téléologique de l'histoire.

Si, comme il a été évoqué *supra*, l'identité propre de chaque peuple, nation ou civilisation, doit se comprendre comme le prolongement historique de ses créations originelles et contingentes, la progressive prépondérance des raisons sur les causes conduit cependant à entrevoir une *homogénéité* des formes de vie collective pour les groupes sortis de « l'histoire proprement dite » ; la raison étant essentiellement une, son hégémonie finale ne peut conclure le processus historique que sur une seule et unique conjoncture sociale, juridique et politique, commune à toutes les nations au sortir de leur phase historique. Chaque civilisation singulière est donc un moyen historique pour la consécration de la « civilisation générale », comme la nomme Cournot ; c'est cette dernière, écrit le philosophe, qui « se propage et s'est propagée jusqu'à nos jours, d'une race à l'autre, d'une nation à l'autre ». Au cœur de la philosophie de l'histoire cournotienne se découvre donc, selon les mots de T. Martin, « la distinction entre *les* civilisations nationales et *la* “civilisation générale” ou encore “civilisation progressive” »⁵⁰ – les premières étant les moyens historiques de l'émergence progressive et universelle de la seconde. Or, en considérant de cette façon que « la civilisation générale [...] chemine toujours tandis que les civilisations particulières brillent et s'éclipsent »⁵¹, Cournot, peut-être commandé en cela par son obédience quelque peu platonicienne⁵², formule une conception éminemment *réaliste* – au sens scolastique du mot – de l'histoire. *A contrario* de toute position nominaliste qui ne reconnaîtrait que l'existence concrète *des* civilisations particulières, le philosophe conçoit que *la* « civilisation générale » préexisterait de toute éternité *aux* civilisations particulières, qu'elle serait présente aux deux pôles opposés de l'histoire de toute civilisation particulière – la précédant en tant qu'idée, lui succédant en tant qu'objet. D'où le soupçon de téléologie qu'engendre ce point de vue idéaliste porté sur l'histoire ; G. Tarde l'a bien compris, qui commente que pour Cournot « il préexiste, à l'état idéal, une possibilité

⁴⁹ C, p.46.

⁵⁰ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.151.

⁵¹ T, p.477-479.

⁵² Cournot en effet « parle avec sympathie de cette “théologie platonicienne, où l'idée de l'être divin se confond avec celle de la suprême raison de toutes choses”. » (Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.221).

d'ordre, d'équilibre, d'harmonie, qu'il s'agit de réaliser et qui se réalise en effet par le simple jeu des combinaisons fortuites *plus ou moins orientées par une finalité instinctive* »⁵³.

En outre, seule une telle compréhension "téléologisante" de la philosophie de l'histoire de Cournot, peut rendre compte de la coexistence en son sein de deux idées autrement contradictoires. Dès les premiers paragraphes de ses *Considérations sur la marche des idées et des évènements dans les temps modernes*, le philosophe pose en effet que

ce qui a dû son origine à des circonstances fortuites peut laisser des traces toujours subsistantes ou même, [...] maîtriser toute la suite des événements, aussi bien que s'il s'agissait de quelque donnée naturelle, immuable par essence et tout à fait soustraite au pouvoir de l'homme⁵⁴.

Loin qu'elle puisse ne jouer que sur des éléments de « détail », comme Cournot le défend le plus souvent, selon ces lignes la contingence est encore en mesure d'orienter toute l'histoire à venir d'une société ; il existe de ces « carrefours secrets où un acteur aveugle, négligent ou distrait orientait pour longtemps le destin de l'humanité entière », comme le formule R. Caillois à propos de son *Ponce Pilate*. Dès lors, la question est de comprendre comment le philosophe peut consentir à cette éventualité, tout en défendant l'idée d'un sens de l'histoire qui conduirait infailliblement à la réalisation de la « civilisation générale » – « entre ces deux conceptions », juge G. Tarde, « il faut choisir », car leur propos est « contradictoire ». Il existe en vérité une façon – et une seule – de résoudre cette contradiction sans avoir à « choisir », qui est de postuler qu'une *ruse* serait à l'œuvre dans le cours des choses humaines : un événement « fortuit » peut certes en droit « maîtriser toute la suite des événements », cependant une ruse de l'histoire pousse les hommes à n'avoir de fait pour « caprices », que ce qui concourt à leur insu à l'accomplissement d'un certain état historique, ou du moins ne lui est pas contraire. Or c'est bien une telle « ruse de la raison »⁵⁵, selon la formule hégélianisante de L. Arénilla à propos de la pensée cournotienne, qu'évoque le *Traité*, en la comparant au fatalisme antique :

Ainsi, un ambitieux politique sait très-bien ce qu'il fait en poursuivant pour son propre compte le pouvoir, la fortune, la gloire : et en même temps il se trouve qu'il a travaillé, le plus souvent à son insu, à l'accomplissement de certaines destinées sociales dont on ne devait avoir que beaucoup plus tard, ou même dont on n'a pas encore la nette perception. Voilà ce que le grand

⁵³ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.232-233. Nous soulignons.

⁵⁴ C, p.14.

⁵⁵ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.42.

Orateur a exprimé par ces mots restés célèbres : “L'homme s'agite et Dieu le mène”. Les anciens disaient : *Deus anima brutorum*.⁵⁶

En outre, Cournot confirme lui-même la tentation téléologique de sa compréhension du devenir, en comparant d'un côté, l'idée selon laquelle les fortunes de la politique cachent une ruse historique et, de l'autre, l'idée d'une sorte de providence divine à l'œuvre dans l'histoire. Il écrit ainsi de ces « grands personnages » qui sont « à la tête » des « grands corps de nations », qu'ils sont à « qualifier de représentants ou de ministres de la Providence »⁵⁷ ; loin de constituer un *hapax*, ce motif providentialiste est au contraire présent tout au long des *Considérations*, lesquelles évoquent ponctuellement les « décrets » d'une « Providence » qui « dirige le cours des choses humaines »⁵⁸ selon les « plans d'une sagesse éternelle »⁵⁹. De sorte que, conjointe à l'idée d'une « civilisation générale » dont « l'histoire proprement dite » poursuivrait la réalisation, cette seconde idée d'une « ruse de la raison » à l'œuvre dans l'histoire, achève de montrer que Cournot donne bel et bien une coloration *téléologique* à sa représentation du devenir – sans compter le fait qu'à aucun moment il n'a ouvertement rejeté le principe d'une téléologie historique.

Or, celle-ci, enfin, voue *les* histoires nationales à confluer progressivement dans *une* histoire universelle unifiée – l'histoire *devient une*, selon cette idée hégélienne et marxienne que prolonge Cournot. Le philosophe observe cette unification historiquement constituée du devenir au moment même où il écrit, un « resserrement » contemporain du « lien de solidarité entre les peuples », qui augure de ce qu'une « secousse révolutionnaire » en un point du globe, ne pourra dès lors qu'avoir « son contrecoup dans le monde civilisé tout entier »⁶⁰. De sorte que la philosophie cournotienne de « l'histoire proprement dite », contente finalement les catégories d'une conception de “l'Histoire” : le devenir historique de toute civilisation est compris comme un processus globalement *nécessaire*, polarisé en aval par le *telos* de la « civilisation générale » et d'une unification avec les autres histoires nationales. C'est pourquoi l'on peut conclure à ce que l'horizon cournotien d'une universalisation de la « civilisation générale », c'est-à-dire d'une conformation de toutes les nations aux formes sociale, juridique et politique qui les rend « sortis de la phase historique », constitue bien une conception de la

⁵⁶ T, p.305.

⁵⁷ T, p.307.

⁵⁸ T, p.377.

⁵⁹ C, p.542. Tarde considérait que ces occurrences n'étaient que scories du discours, simples « condescendances de style » (Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.171) qui, de ce fait, n'étaient pas significatives pour l'interprétation de la vision cournotienne de l'histoire. R. Ruyer, quant à lui, n'est pas aussi catégorique, et tend plutôt à prendre au sérieux ces déclarations (Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.112).

⁶⁰ C, p.12.

“fin de l’Histoire” – laquelle présente chez Cournot, comparée à ses devancières, des contours théoriques singuliers.

*

Cournot souligne en effet que les causes historiques les plus contingentes ne peuvent être *entièrement* résorbées sous les causes les plus générales ; la progressive prépondérance des raisons sur les causes contingentes, ne peut conduire à une extinction totale des secondes sous l’empire des premières. C’est pourquoi la “fin de l’Histoire” cournotienne consiste moins en un « bond » qualitatif – comme c’est le cas en ce qui concerne le passage du capitalisme au communisme chez Marx –, qu’en une conjoncture quantitativement déterminée. Le contraste entre « l’histoire proprement dite » et la “fin de l’Histoire” se fonde sur une considération de *degré* : un peuple est « sorti de la phase historique », lorsque son existence temporelle présente un certain *seuil* de prépondérance des raisons sur les causes, pour ce qui en est de son organisation socio-politique – c’est-à-dire, en définitive, lorsque les éléments endémiques à la « civilisation générale » prédominent, dans une certaine mesure, face à ceux de la civilisation singulière à laquelle appartient historiquement ce peuple.

En outre, la “fin de l’Histoire” cournotienne a avant tout valeur de « croyance probable »⁶¹. Le programme de l’étiologie historique – découvrir les orientations générales du devenir par-delà les événements de détail – l’apparente en effet à la théorie probabiliste des jeux⁶². Cournot écrit ainsi que l’histoire est comparable, non au « trente-et-quarante » où seul le « pur hasard » joue, mais plutôt au « trictrac » ou au « jeu d’échecs »⁶³, qui comprennent un moment de réflexion rationnelle. En évoquant de cette façon les mathématiques probabilistes, le philosophe semble reconduire le geste d’un Comte ou d’un Marx, qui entendaient considérer l’histoire de façon “scientifique”, c’est-à-dire à la façon dont les sciences exactes considèrent leurs propres objets. Cependant, là où la science newtonienne était pour ses éminents

⁶¹ Martin, T. (2005). « La philosophie de l’histoire de Cournot ». Dans *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.152.

⁶² Il semble que Comte ait réprouvé la conception probabiliste de la physique sociale, c’est à dire « les efforts faits pour appliquer à la science sociale l’analyse mathématique en général, et spécialement celle de ses branches qui se rapporte au calcul des probabilités. Cette direction a été ouverte par Condorcet a, et suivie principalement par lui. D’autres géomètres ont marché sur ces traces et partagé ses espérances, sans ajouter rien de vraiment essentiel à ses travaux, du moins sous le rapport philosophique. Tous se sont accordés à regarder cette manière de procéder comme la seule qui pût imprimer à la politique un caractère positif. Les considérations exposées dans ce chapitre me semblent établir suffisamment qu’une telle condition n’est nullement nécessaire pour que la politique devienne une science positive. Mais il y a plus : cette manière d’envisager la science sociale est purement chimérique, et, par conséquent, tout à fait vicieuse, comme il est aisé de le reconnaître ». (*Œuvres d’Auguste Comte*. T. X. *Système de politique positive ou traité de sociologie*. vol. IV. Appendice général. Troisième partie. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Paris : Anthropos. p.119-120).

⁶³ C, p.12-13.

devanciers l'univers théorique de référence, Cournot de son côté prend pour modèle la toute jeune science thermodynamique, à laquelle L. Boltzmann venait de donner ses lettres de noblesses théoriques. Cette science se caractérise en effet par « l'abandon du déterminisme causal pour les corpuscules microscopiques, et l'introduction de la notion de probabilité »⁶⁴, comme le formule C. Bouton – Nietzsche, au demeurant, se référera également aux travaux de Boltzmann pour penser l'histoire, quoique dans une perspective toute différente⁶⁵. L'étiologie historique a cependant, comparée aux mathématiques probabilistes, un désavantage considérable : là où la théorie des jeux démontre des propensions générales en se fondant sur la répétition d'un nombre élevé d'épreuves identiques, en histoire une telle répétition est impossible, aucune expérience historique n'étant rejouable. C'est pourquoi Cournot énonce que son étiologie historique procède toujours, pour compenser au mieux ce défaut, de la formulation d'une *fiction utile*, d'une « histoire hypothétique jouant le rôle d'expérience idéale »⁶⁶ – ce que Q. Deluermoz et P. Singaravélou ont appelé une « histoire des possibles »⁶⁷ et que l'on nomme plus couramment “histoire contrefactuelle” ou, depuis Renouvier, “uchronie”⁶⁸. « Impossible », écrit en effet Cournot dans la préface des *Considérations*, « de s'adonner au genre de critique dont nous parlons, sans être à chaque instant conduit à se demander comment les choses auraient vraisemblablement tourné, sans l'accident ou l'incident qui a imprimé un autre cours aux événements »⁶⁹ – ce qui depuis semble être devenu un *ktema es aei* de l'épistémologie de l'histoire. L'étiologie historique, par conséquent, ne peut « prétendre à des démonstrations irrésistibles, de la nature de celles qui donnent la certitude scientifique »⁷⁰, y compris en ce qui concerne ses conclusions sur la “fin de l'Histoire”. Comme le soulignent le §XXX des *Souvenirs*, « il en est de nos conjectures sur l'avenir comme des jugements que nous portons sur le passé : le temps les corrige sans cesse ; et dès lors nos jugements sur le passé, aussi bien que nos conjectures sur l'avenir, n'ont point une valeur absolue »⁷¹. A cette condition d'un renouvellement constant de ses fondements prospectifs cependant, l'étiologie historique est « ce qu'il y a de plus propre à nous donner sur l'ensemble

⁶⁴ Bouton, C. (2013). *Faire l'histoire : de la Révolution française au Printemps arabe*. Paris : Éditions du Cerf. p.102-103.

⁶⁵ D'Iorio, P. « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzmann ». Dans Binoche, B. & Sorosina, A. (dir.). (2016). *Les historicités de Nietzsche*. Publications de la Sorbonne.

⁶⁶ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.149.

⁶⁷ Deluermoz, Q. & Singaravélou, P. (2013). *Pour une histoire des possibles*. Paris : Editions du Seuil.

⁶⁸ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.39. Pour des exemples de telles passages “uchroniques”, voir notamment C, p.527 et p.530.

⁶⁹ Cité dans Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.149, n.42.

⁷⁰ C, p.15.

⁷¹ S, p.251.

de l'histoire, non une théorie en l'air, mais une doctrine fondée sur l'observation et l'étude des faits »⁷². Comme le concluent les *Souvenirs*, s'il convient donc de composer avec « ces caprices de la destinée, qui déroutent toutes les prévisions », toutefois « ce n'est pas une raison de refuser tout crédit aux explications et aux pronostics qui se fondent sur le cours ordinaire et naturel des événements »⁷³. La “fin de l'Histoire” cournotienne a donc moins valeur de démonstration scientifique, que de conclusion probabiliste.

Enfin, le *Traité* souligne encore qu'en vertu des principes de l'étiologie historique, celle-ci ne peut donner de la “fin de l'Histoire” qu'une description de portée *générale* ; « nous pouvons dans beaucoup de cas dire *en gros* », écrit Cournot, « ce qui doit arriver », l'étiologie étant opportune dès lors qu'elle ne prétend pas « pousser la prévision ou l'explication théorique jusqu'à certains détails livrés à l'empire des causes fortuites » – ce qui serait « une chimère »⁷⁴. C'est pourquoi les prochains paragraphes, qui seront voués à contenter l'objectif *descriptif* de cette enquête en ce qui concerne la “fin de l'Histoire” cournotienne, ne pourront que se borner à dépeindre *génériquement* le cadre juridique, social, politique et culturel de la « civilisation générale ».

LA « CIVILISATION GENERALE »

D'un point de vue général, la “fin de l'Histoire” cournotienne présente toute les conséquences d'un état de civilisation qui consacre l'empire de la « froide raison », le « triomphe des principes rationnels et généraux des choses sur l'énergie et les qualités propres de l'organisme vivant »⁷⁵.

*

La « froide raison » est essentiellement une déesse aux doigts de glace, qui gèle tout ce qu'elle touche. Seules les sciences et les techniques constituent à cet égard des exceptions. Les connaissances scientifiques connaissent encore un progrès à la “fin de l'Histoire”, quoique selon un tempo différencié en fonction des domaines de recherche concernés⁷⁶ et, surtout, d'une façon de moins “historique” à proprement parler, au sens où la contingence joue dans ce progrès un rôle de plus en plus secondaire :

⁷² C, p.23.

⁷³ S, p.148.

⁷⁴ T, p.488.

⁷⁵ T, p.304.

⁷⁶ T, p.456.

à mesure que le travail scientifique s'organise, que le nombre des travailleurs augmente et que les moyens de communication entre les travailleurs se perfectionnent, il est clair que l'on se rapproche davantage de la dernière hypothèse où, par l'élimination à peu près complète du hasard, les sciences seraient effectivement sorties de ce que l'on peut appeler la phase historique.⁷⁷

A la "fin de l'Histoire", les sciences connaissent une progression réglée et systématisée qui contraste avec la progression dérégulée et spontanée qui fut la leur au cours de leur phase proprement historique. Les « diverses branches d'industrie » quant à elles, de même que les sciences « n'ont pas toutes la même allure dans leur marche progressive » ; elles ont cependant en commun une décélération tendancielle de leurs perfectionnements, soit que « des obstacles inévitables l'arrêtent brusquement ou que, par le seul effet des réactions qu'il provoque, il tende à se ralentir de plus en plus ou tout au moins à prendre une allure uniforme »⁷⁸ – c'est pourquoi il est « légitime d'affirmer que le progrès en ce genre se ralentira un jour »⁷⁹.

Le gel de l'historicité par la « froide raison » est bien plus prononcé pour ce qui concerne les langues. Si celles-ci sont bien « susceptibles de se conserver artificiellement et indéfiniment », y compris « en tant qu'instruments où le développement organique et le mouvement vital ont cessé », cependant un déplorable *figeage* des langues existantes, un « état de langues fixées », constitue le revers de la médaille de ce pouvoir de persévérance dans l'être. Plus exactement, à la "fin de l'Histoire" les langues demeurent bien « capables d'un progrès indéfini » ; seulement ces développements ne peuvent plus relever de l'ordre esthétique : les langues n'évoluent plus que « sous la condition de poursuivre le vrai, l'utile, plutôt que le beau ». Elles « ne serviraient plus que comme instruments de civilisation prosaïque, après avoir perdu les qualités qui les rendent aptes à réaliser l'idée que nous avons de la beauté, sous la forme littéraire ». En somme, l'évolution historique des langues ne peut plus se présenter que comme un enrichissement du vocabulaire scientifique et technique. Dès lors « époque brillante de la langue, sa phase vraiment littéraire sera passée sans retour » ; « l'homme de goût, le littérateur pourront en gémir », regrette Cournot, « les gens de sciences ou d'affaires », qui tiendront le haut du pavé de la "fin de l'Histoire", « s'en soucieront peu, et le monde n'en marchera pas moins vite, dans la voie où il est lancé »⁸⁰.

⁷⁷ C, p.13.

⁷⁸ Cournot émet cependant certaines réserves, notamment au sujet de la progression démographique, qui « finira nécessairement par atteindre un chiffre sensiblement stationnaire » (T, p.456-457) et, surtout, au sujet de l'épuisement des ressources, qui menacerait de faire « disparaître » la civilisation « comme un feu qui s'éteint faute d'aliments ». (T, p.510).

⁷⁹ T, p.457.

⁸⁰ T, p.356-359. Cournot s'exprime ici au sujet des créations d'ordre purement littéraire. Son opinion est relativement différente pour ce qui touche aux créations esthétiques. A ce sujet, on voit Cournot adopter une théorie *cyclique* de l'art, laquelle est tributaire de « lois tant de fois observées qu'on ne peut hésiter à les tenir pour

Cournot formule des conclusions comparables en ce qui concerne les religions, vouées comme les langues à se continuer dans l'être. Le philosophe considère que le « tribunal de la froide raison » n'a pas juridiction universelle ; la science ne peut que rester silencieuse face aux questions existentielles, auxquelles seules les croyances religieuses peuvent répondre, ce pourquoi elles « subsisteront toujours à côté des explications scientifiques »⁸¹. Comme les langues cependant, les religions ne connaissent pas de création nouvelle à la « fin de l'Histoire », elles sont « arrivées à un état de fixité incompatible avec la vie proprement dite, elles peuvent encore durer et servir d'autant plus longtemps qu'il semble plus difficile, sinon absolument impossible que d'autres se substituent à leur place ». Si donc « les religions ressemblent aux langues », c'est qu'elles ne font que se prolonger dans une identité perpétuelle ; « aussi bien pour les unes que pour les autres, le monde en vieillissant semble perdre de sa fécondité et de sa variété : comme s'il devait venir un temps où la Nature, désormais impuissante à créer, n'userait plus de son industrie que pour conserver les créations antérieures »⁸². Plus généralement, à la « fin de l'Histoire » la vivifiante organicité des peuples s'est épuisée, la culture a été étouffée dans ses élans créateurs par des considérations moins élevées et plus chiffrables, à commencer par celles de l'économie.

*

Cournot entrevoit à ce propos une universalisation du libéralisme économique et, corrélativement, une internationalisation des échanges commerciaux. Le philosophe conçoit que, *a contrario* de l'opinion libérale, « rien n'autorise à affirmer que le plus grand bien général doit nécessairement cadrer avec la résultante des intérêts particuliers ». Cependant, l'autre du libéralisme, le « socialisme », cette « secte nouvelle dont le monde s'est effrayé à bon escient », n'est opportun qu'à condition de n'être employé qu'à contrebalancer les défauts du libéralisme ; en dehors de cela, aucune collectivisation des moyens de production, comme le proposaient certains contemporains du philosophe, n'est concevable pour le philosophe. G. Tarde note ainsi que Cournot « croit, il est vrai, au progrès d'un certain *socialisme d'Etat*, qu'il a prévu avec une

nécessaires, lors même qu'on ne verrait pas ce qui en fait la nécessité ». Ce cycle est celui qui va de la naissance malhabile d'un style à l'apogée de sa maîtrise et à sa dégénérescence inévitable : « on va de la grossièreté à la naïveté, de la naïveté à l'élégance, et de l'élégance à l'affectation ». Ainsi « le simple mène au grand, et le grand passe au boursoufflé », avant que le « génie » et « l'activité humaine, inspirée d'un autre souffle » interviennent en réaction à cette décadence et que l'art « parcourt à nouveau de semblables périodes » : l'art continuera d'exister dans la période qui succédera à l'avènement de la « fin de l'Histoire », en suivant l'évolution cyclique qu'il a toujours connu. (*T*, p.446-451).

⁸¹ *T*, p.465.

⁸² *T*, p.374-376.

grande lucidité, mais, quant au socialisme vrai, au *collectivisme*, il le juge repoussé par toutes les forces de la civilisation »⁸³. De sorte que, comme le conclut le *Traité*,

le laissez faire, laissez passer doit finalement triompher ainsi, au moins dans la plupart des cas, non par démonstration théorique, mais parce qu'il s'offre naturellement à l'esprit de tout le monde, et qu'on ne lui oppose partout que des règles artificielles et arbitraires, variables d'un pays à l'autre, faute d'un fil conducteur qui rende possible l'application d'une règle rationnelle.⁸⁴

La consécration du libéralisme économique se comprend donc comme la conséquence du *rasoir* de la « froide raison », lequel émonde les formules historiquement constituées de leurs complications singulières pour en venir à consacrer une organisation économique en quelque sorte *simpliste*, car fondée sur la claire et aveugle rationalité universelle.

Le même rasoir rationaliste cisèle encore les réponses aux questions d'ordre juridique. Les principes qui fondent le droit des peuples proviennent de leur créativité esthétique propre – ils « se retrouvent dans les instincts primitifs de la race et dans les grands événements de son histoire », écrit Cournot. C'est pourquoi le droit est originellement *national* ; cependant, la loi de « l'histoire proprement dite » conduit à ce que les causes contingentes à l'origine de l'hétérogénéité des principes juridiques, voient leur prolongement historique s'évanouir devant le droit fondé sur la rationalité de la « physique sociale » – Cournot reprenant ici les idées de Comte – :

Telle est la phase finale du droit qui tend ainsi à devenir, dans un état de civilisation avancé, non plus une tradition vivante, [...] mais une science positive, mais une branche de la physique sociale, fondée sur l'expérience, et dont les résultats sont mis par là hors de toute contestation.

A la « fin de l'Histoire », le droit s'homogénéise en s'universalisant, il « se dépouille de ce qu'il avait de plus original, mais aussi de ce qu'il avait de plus rigoureux ; il devient plus flexible et plus humain, c'est-à-dire qu'il s'accommode mieux aux principes de la raison universelle, et à ce qu'il y a de plus général dans les conditions de la nature humaine »⁸⁵. Or, l'élément juridique étant pour Cournot le genre dont l'élément politique est une espèce⁸⁶, de telles considérations ne peut qu'avoir de profondes conséquences sur la façon dont les nations se gouvernent, une fois celles-ci sorties de la phase proprement historique de leur devenir.

Là encore, le rasoir rationaliste fait son œuvre, en épurant le devenir de ces grands élans de ferveur historique que concentre en lui le « grand homme » cher à Hegel et odieux à

⁸³ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.213.

⁸⁴ *T*, p.437.

⁸⁵ *T*, p.395-396.

⁸⁶ *T*, p.310-311.

Comte. S'il existe bien en l'homme « des sentiments, des passions, des instincts, des facultés qui ne relèvent pas de la raison » – comme « l'amour de la gloire » ou « l'enthousiasme et l'imagination poétique » –, cependant il faut redouter « de soumettre toutes ces grandes et belles choses au creuset de la raison, si vous ne voulez les voir d'abord se flétrir et se dessécher »⁸⁷. Or « l'histoire proprement dite est justement le royaume de l'*hybris* et du désir de gloire, le lieu propre de ces “grands hommes”, « monarques, tribuns, législateurs, guerriers, diplomates »⁸⁸ que Cournot se représente à la façon hégélienne⁸⁹ et qui, principales causes de la contingence historique, sont voués à s'éteindre à la “fin de l'Histoire”. Si comme l'écrit de façon quelque peu artiste L. Arénilla, au cours de sa phase historique « l'humanité se défoule et enterre sa vie de garçon romanesque à travers les événements spectaculaires, les grands hommes, les exaltations frémissantes et les rancunes impulsives où tout se joue sur un coup de dés »⁹⁰, cette violente exubérance est étouffée à la “fin de l'Histoire”, l'hégémonie des causes rationnelles ayant pour corollaire une disparition des grandes ferveurs collectives et une neutralisation *ab ovo* des héros historiques. Leur forte personnalité fait certes comprendre que « la part du hasard reste toujours bien plus grande dans l'histoire politique que dans celle des sciences » ; cependant « l'on conçoit que cette part doit se réduire quand l'importance des grands personnages s'efface devant les lumières et le concours de tous ; quand les forces qui comportent le nombre et la mesure tendent partout à prévaloir sur l'exaltation bien plus accidentelle, bien moins durable, des sentiments et des passions »⁹¹. Dans l'état de « civilisation générale », « les sociétés peuvent subir le gouvernement des idées, sans même avoir besoin de grands hommes »⁹².

Cette éclipse du héros historique n'est toutefois qu'un moment dans ce qui se présente plus généralement une éclipse du politique lui-même. Cournot conçoit en effet que l'hégémonie de la rationalité à la “fin de l'Histoire”, ne peut que conduire à ce que les rênes du destin historique des peuples soient ôtées à la politique. Le philosophe considère que si « l'histoire politique est de toutes les parties de l'histoire celle où il entre visiblement le plus de fortuit, d'accidentel et d'imprévu »⁹³, cependant l'œuvre millénaire de « l'histoire proprement dite » a

⁸⁷ *T*, p.304.

⁸⁸ *C*, p.15.

⁸⁹ Le “grand homme” est « la monade dirigeante, l'archée » d'un peuple, ils sont « grands (suivant une remarque déjà ancienne) parce qu'ils joignent à des facultés personnelles éminentes le bonheur d'avoir une organisation intellectuelle et morale parfaitement en rapport avec les besoins, les tendances, les dispositions de la société, au temps et dans le pays où ils vivent » (*T*, p.307-308.).

⁹⁰ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.44-45.

⁹¹ *C*, p.13.

⁹² *T*, p.307-308.

⁹³ *C*, p.16.

vocation à déposséder « ce que l'on nomme les nécessités de la politique »⁹⁴ de leur pouvoir historique, pour les confiner en un lieu secondaire eu égard au devenir des nations. Certes, cette disgrâce ne peut conduire à une quelconque disparition de l'Etat ; celui-ci demeurera toujours essentiel pour l'existence collective, puisqu'enfin il serait « puéril » de penser que « les hommes peuvent être en tout et partout raisonnables »⁹⁵. C'est pourquoi « la suppression de la politique », l'idée de « bannir la politique de ce monde », sont inconnues à la “fin de l'Histoire” cournotienne ; ce ne sont là que « rêves des utopistes », qui commettent cette « grande erreur » qu'évoque le *Traité*, et qui consiste à « croire qu'une société puisse se passer de Gouvernement »⁹⁶. Celui-ci se voit seulement confiné, à la “fin de l'Histoire”, dans les bornes de ce « qu'exigent les besoins de l'ordre social ; le surplus serait de luxe, et il faut dans l'occurrence savoir se contenter du nécessaire »⁹⁷. De sorte que politiquement, la « civilisation générale » consacre finalement un libéralisme politique, au sein duquel « les citoyens ne vivent plus pour l'État ; l'État n'existe que pour mettre la police dans la société, et pour assurer, en les protégeant, l'effet de toutes les forces individuelles ».

Dans l'ordre social, cette éclipse du politique a pour corollaire cette « idée nouvelle » d'une *indépendance de la société* par rapport au gouvernement ; de telle sorte que si « la société peut bien encore être agitée et même souvent agitée par des orages politiques », ceux-ci toutefois « n'iront pas jusqu'à altérer profondément la constitution du corps social »⁹⁸. La question de la *forma imperii*, pour reprendre la nomenclature latine de Kant, est donc secondaire, au regard « d'une administration des intérêts sociaux, indépendante des formes politiques »⁹⁹. Cournot prolonge évidemment ici l'idée saint-simonienne, déjà reconduite par Comte, d'une administration des choses aux dépens du gouvernement des hommes, et entrevoit en outre la croissante « indifférence politique »¹⁰⁰ de citoyens ayant compris qu'à la “fin de l'Histoire”, « la société marche à peu près de même (*il mondo va da se*), nonobstant le changement des formes politiques »¹⁰¹.

A l'échelle géopolitique enfin, le recul du politique au second plan du devenir des nations se trouve constituer de lui-même, une solution endogène au problème historique de la guerre. La conception cournotienne de la “fin de l'Histoire” se caractérise ainsi par une *pacification internationale* qui, cependant, ne se fonde sur aucun *foedus pacificum*. Le « courant

⁹⁴ T, p.419.

⁹⁵ T, p.422.

⁹⁶ T, p.416-419.

⁹⁷ T, p.425.

⁹⁸ T, p.419.

⁹⁹ T, p.311.

¹⁰⁰ C, p.541, n.1.

¹⁰¹ T, p.420.

civilisateur », comme le nomme L. Arénilla, profite alors de cette quiétude historique entre les peuples pour estomper leur hétérogénéité culturelle et consacrer une *homogénéisation* des formes d'existence collective, sous les espèces de la rationalité. Cournot considère comme une sorte de « philanthropie » cette disparition des singularités culturelles, au sens où celle-ci fait « de plus en plus prévaloir ce qu'il y a d'universel dans la nature humaine, sur ce qui est propre à chaque temps, à chaque lieu, à chaque classe, à chaque nationalité »¹⁰². Evidemment, Cournot confesse un certain eurocentrisme en identifiant la culture sociale de la « civilisation générale » à celle de la civilisation occidentale, comprise comme le fer de lance de « l'histoire proprement dite » ; de sorte que finalement, le monde est voué à s'homogénéiser à la façon de l'Occident.

*

Quoi qu'il en soit, et selon les intuitions fondamentales de l'étiologie historique, après un grand nombre d'*épreuves* historiques, au sens probabiliste du terme, l'accidentel tend à se compenser en un rationnel social, juridique et politique promis à l'universalité. Comme Valéry le fera dire à Socrate dans son *Eupalinos ou l'Architecte*, « l'usage séculaire a trouvé nécessairement la meilleure forme. La pratique innombrable rejoint un jour l'idéal, et s'y arrête. Les milliers d'essais de milliers d'hommes convergent lentement vers la figure la plus économe et la plus sûre : celle-ci atteinte, tout le monde l'imité ; et les millions de ces répliques répondent à jamais aux myriades de tâtonnements antérieurs, et les recouvrent ». Il conviendra de revenir plus loin sur cette notion de « l'idéal », que Cournot critique pour ce qui concerne sa « fin de l'Histoire ». Le point essentiel pour le fil conducteur de cette enquête est de constater que la plupart des caractéristiques de sa « fin de l'Histoire », semblent au philosophe *contemporaines* de sa propre époque historique.

UNE « FIN DE L'HISTOIRE » AU PRESENT

L'idée d'une fin *rétrospective* de « l'Histoire », c'est-à-dire d'une « histoire proprement dite » qui serait achevée au moment même du discours de Cournot, se découvre au travers de ce que le philosophe écrit à propos des principaux caractères de la « civilisation générale » : le règne de la science et des techniques, le recul de l'élément politique et son découplage d'avec l'élément social, le règne de l'administration aux dépens du gouvernement et la disparition du

¹⁰² T, p.313.

“grand homme”, sont autant de traits du visage de l’humanité à la “fin de l’Histoire”, que Cournot pense déceler dans le présent même des sociétés occidentales.

*

En ce qui concerne l’avènement des sciences et des techniques au rang d’éléments fondamentaux de la « civilisation générale », Cournot enregistre ouvertement qu’elle est une donnée flagrante de l’Occident contemporain et de sa « civilisation moderne » :

Il n'est pas d'ailleurs bien difficile de démêler ce qui caractérise principalement l'époque historique moderne, par contraste avec les époques antérieures. Dans la civilisation qualifiée de moderne, les sciences, l'industrie, tout ce qui comporte par sa nature propre un accroissement, un progrès, un perfectionnement indéfini, jouent un rôle de plus en plus indépendant et prépondérant¹⁰³.

A côté de ce rôle éminent joué par les sciences et les techniques, Cournot note encore que l’émergence d’une institution destinée à administrer les biens et à détrôner le gouvernement des hommes du rang d’élément prépondérant dans le devenir des peuples, est également une donnée que présentent les nations occidentales à la fin du XIX^e siècle – le philosophe, au demeurant, a lui-même plébiscité la création en 1848, par le ministre H. Carnot, d’une éphémère Ecole d’administration¹⁰⁴. Quant à la constitution du corps social en un lieu insensible aux « orages » de la politique, les *Souvenirs* du philosophe l’évoquent dès leurs premières lignes comme une circonstance empiriquement observable depuis quelques décennies ; « on s’est aperçu », confie Cournot, « que les formes politiques pouvaient varier d’un pays à l’autre, ou se succéder dans le même pays, sans que l’état de la société changeât beaucoup, et que le fond de la société pouvait beaucoup changer, sans changement bien apparent ou bien sensible dans les formes politiques »¹⁰⁵. Le *Traité* évoquait déjà ce découplage du politique et du social comme un fait contemporain, en notant que « toutes les nouvelles agitations politiques dont nous avons été les témoins depuis quarante ans, ont très-peu changé le train du monde »¹⁰⁶. Cette observation trouve un écho dans l’idée d’un progressif épuisement de l’énergie révolutionnaire depuis 1789. Si la révolution de 1848 n’a pas montré « des haines de partis, des brouilleries de familles, comme celles qu’avaient suscitées les événements de 1815 », en outre ces rivalités doctrinaires du début du siècle, « qu’étaient-

¹⁰³ C, p.23.

¹⁰⁴ Arénilla, L. « La fin de l’histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.40.

¹⁰⁵ S, p.1-2.

¹⁰⁶ T, p.522.

elles » elles-mêmes, demande Cournot, « en comparaison des passions soulevées par notre première crise révolutionnaire [de 1789] ? »¹⁰⁷. Le philosophe considère finalement que c'est « *l'expérience de notre temps* » elle-même, qui « montre que nous avons certainement fait des progrès »¹⁰⁸ en ce qui concerne l'émancipation de la société à l'égard des bouleversements politiques.

En ce qui concerne la raréfaction croissante des “grands hommes” historiques, l'auteur du *Traité* considère de même qu'elle constitue une circonstance endémique à son époque. Déjà le fait qu'au commencement du XIX^e siècle, « Napoléon semble maîtriser à son gré le cours des événements » et qu'alors « la destinée semble suspendue à la destinée d'un seul homme », ne fut selon le philosophe qu'un « étrange et glorieux *anachronisme* »¹⁰⁹. Depuis lors, ce n'est surtout en Occident que “grisaille” historique, pour reprendre le *topos* hégélien et marxien que reconduit Cournot, qui note que les événements de l'histoire contemporaine ne sont pas gorgés de cette gloire et de cet héroïsme qui ennoblissaient ceux de « l'histoire proprement dite ». Après avoir posé une nouvelle fois que « l'intérêt historique ne se mesure pas à l'importance en quelque sorte matérielle des événements », mais plutôt à une certaine « proportion » de raisons et d'accidents, les *Considérations* constatent par exemple que « *nos récentes expéditions*, avec leur attirail de vaisseaux cuirassés, de canons rayés et de fusils à aiguille n'offriront pas l'intérêt épique des vieilles campagnes d'Italie, d'Égypte et de Russie »¹¹⁰ : Cournot évoque dans ces lignes les guerres de colonisation, à propos desquelles il considère que leurs dénouements présentent un degré d'incertitude et d'imprévisibilité bien moindre que celui des grands conflits historiques antérieurs, l'écrasant ascendant technique des nations occidentales sur les peuples moins développés qu'ils combattent, excluant que quelque donnée contingente puisse longtemps jouer à leur rencontre dans ces conflits inégaux. Les épilogues de ces guerres sont tout entiers *logiques*, au sens où elles ne peuvent se conclure sur autre chose que sur la victoire de la pure et simple supériorité technique. Ces événements, dès lors, ne sont plus “historiques” à proprement parler, la contingence n'y jouant presque plus aucun rôle face à la “raison” du plus fort – le frisson sacré des guerres prestigieuses a déserté le devenir.

Ces considérations au sujet de la colonisation du monde par les Européens, font signe vers la fusion des civilisations singulières dans une même « civilisation générale » – c'est-à-dire occidentale. Or, cet horizon d'une unification du devenir historique, qui comme il a été montré *supra* constitue le *telos* de « l'histoire proprement dite », Cournot confirme le voir

¹⁰⁷ T, p.537-538.

¹⁰⁸ S, p.257. Nous soulignons.

¹⁰⁹ S, p.245. Nous soulignons.

¹¹⁰ C, p.544. Nous soulignons.

poindre pour ainsi dire sous ses yeux. Comme l'a noté L. Arénilla, le *Traité* formule l'idée selon laquelle, depuis le commencement de l'histoire humaine, le processus de civilisation des peuples s'est effectué dans l'orbite de deux grands pôles géo-historiques – l'Occident européen et la Chine. Cournot note en effet l'étonnant synchronisme qui court entre les histoires respectives de ces deux régions du globe, l'émergence quasi-coïncidente, « aux deux extrémités occidentale et orientale de l'ancien monde », de « deux monarchies absolues », les « deux empires romain et chinois », si comparables l'un à l'autre que l'on ne saurait trouver « deux situations politiques qui se ressemblent plus »¹¹¹. Ces deux civilisations, qui ont donc été selon lui les foyers des développements civilisationnels des peuples qui les entourent, présentent en outre, à l'époque où Cournot écrit, deux conjonctures homologues l'une à l'autre ; selon le philosophe, la Chine aurait consacré *originellement* un immobilisme historique que l'Occident, quant à lui, ne vint à consacrer que *historiquement*, c'est-à-dire à l'issue des vicissitudes de « l'histoire proprement dite » :

la sagesse chinoise, toute de bon sens pratique, arrive du premier coup, non par la supériorité de l'intelligence ou la précision des méthodes, mais par l'absence de préjugés ou de passions qui y fassent obstacle, à certaines idées-mères, à certains principes d'ordre général, qui ne devaient prévaloir ailleurs que par la lente action des siècles, et en quelque sorte de guerre lasse, après l'affaîssement de tous les enthousiasmes et l'épuisement de toutes les conceptions enfantées par une force d'imagination plus énergique.¹¹²

De sorte que se fait jour, dans le texte de Cournot, l'idée d'une coïncidence finale entre l'Orient et l'Occident, du point de vue de leur immutabilité historique. Le commentaire de L. Arénilla rejoint à ce propos celui de R. Ruyer ; la Chine, telle que la conçoit Cournot, « immense Empire presque sans histoire, dont les institutions ne valent que pour la pratique de la vie, pour l'utile, et non pour la satisfaction de passions héroïques »¹¹³, peut être regardée comme le miroir de l'Occident à la « fin de l'Histoire » – M. Weber formulera une opinion proche, en déplorant que l'Occident risque de connaître une « fossilisation de la vie intellectuelle comme celle que l'on a observée en Chine »¹¹⁴. Quoi qu'il en soit, si pour Cournot l'histoire de l'humanité est donc d'abord *duale* – elle connaît originellement deux lignes parallèles, européenne et chinoise, de développement – cependant, ces deux couloirs civilisationnels en viennent à opérer leur connexion réciproque à l'époque même où Cournot écrit, au moyen des courants migratoires :

¹¹¹ T, p.507.

¹¹² Cité dans Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.42.

¹¹³ Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.23.

¹¹⁴ Cité dans Warnke, G & Colson, J. (trad.) (1991). *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Paris : Editions universitaires. p.54.

De nos jours, l'émigration européenne se rencontre avec l'émigration chinoise, sur la côte occidentale de l'Amérique du Nord, tout juste à une distance en longitude du point de départ, mesurée par une demi-circonférence. *La rotation est achevée ; l'un des plus grands traits de l'histoire générale de l'humanité est dessiné complètement* : l'avenir en déroulera les curieuses conséquences.¹¹⁵

Le philosophe commente donc l'avènement mondial de la « civilisation générale », dans ses deux incarnations occidentales et chinoises, en des termes qui montre qu'à ses yeux, l'actualisation ce *telos* de « l'histoire proprement dite » se conjugue au présent.

*

Observant l'état contemporain de l'Occident et du monde, Cournot est donc porté à considérer que la "fin de l'Histoire" est *et déjà en train d'advenir* en Occident. Certes, en 1861, une partie du *Traité* tendait encore à conjuguer plutôt au futur proche, la sortie des nations européennes hors de « l'histoire proprement dite » – Cournot y écrivant en effet que cette "fin de l'Histoire" était « une époque de civilisation dont l'activité des contemporains presse tous les jours l'avènement »¹¹⁶. Plus loin cependant, le même *Traité* juge, à propos de « cet état final de civilisation », que « les faits actuels nous permettent *au moins* [d'en] concevoir l'idée »¹¹⁷ – voire d'en faire l'expérience même, semble donc sous-entendre Cournot. Lecture d'autant plus probable que le *Traité*, au demeurant, n'est pas exempt de lignes où se trouve plus ouvertement formulée l'idée d'une sortie au présent de « l'histoire proprement dite » :

Nous sortons de la phase historique où les caprices du sort et les actes de vigueur personnelle et morale ont tant d'influence, pour entrer dans celle où l'on balance et suppute les masses, la plume à la main ; où l'on peut calculer les résultats précis d'un mécanisme régulier.¹¹⁸

Quoi qu'il en soit, une décennie plus tard, en 1872, les *Considérations* proclameront tout haut ce jugement qui demeurait encore discret dans le *Traité* :

Partout le mécanisme, l'agencement méthodique, les calculs de l'administrateur, du statisticien, du financier tendent à se substituer aux ressorts moraux, aux passions qui naguère encore donnaient à l'histoire des peuples, et surtout à l'histoire des peuples en révolution, son caractère épique ou dramatique. Cette grande histoire qui a inspiré les peintres et les poètes, et dont les

¹¹⁵ *T*, p.513-514. Nous soulignons.

¹¹⁶ *T*, p.359.

¹¹⁷ *T*, p.486. Nous soulignons.

¹¹⁸ *T*, p.485.

historiens sont eux-mêmes des artistes, *est en train de finir* pour faire place à une autre histoire sur laquelle dissertent les professeurs et les philosophes¹¹⁹.

Cournot note encore les proportions prises par l'élément des sciences et des techniques dans l'être de la société occidentale, pour en conclure que, « comme il n'y a pas de raison intrinsèque pour qu'un caractère aussi formel disparaisse, une fois qu'il s'est prononcé », et « sauf le chapitre des accidents », « *notre époque moderne peut à bon droit passer pour une époque finale* »¹²⁰. Cournot s'est donc « accordé le droit d'observer le devenir, comme si celui-ci était à son terme »¹²¹, condense Aron. De cette position cournotienne, R. Ruyer a proposé l'interprétation selon laquelle le philosophe ne ferait alors que projeter « dans l'avenir, en l'amplifiant, sa propre expérience historique, et les traits mêmes de l'époque où il vivait, c'est-à-dire du Second Empire »¹²². T. Martin, cependant, a depuis souligné les limites de cette lecture de la “fin de l'Histoire” cournotienne¹²³.

Quoi qu'il en soit, cette conjugaison au présent de la “fin de l'Histoire” par Cournot, a une conséquence fondamentale sur la question de la *praxis* historique. Les conceptions *prospectives* de la “fin de l'Histoire” qui sont celles de Kant, Hegel, Marx ou Comte, ont en commun de penser qu'une *praxis*, fondée sur la conscience de la nécessité historique, doit être mise en œuvre pour faire advenir la “fin de l'Histoire” plus promptement que si son avènement était confié à “l'Histoire” seule. Or il n'existe, pour l'essentiel, rien de tel chez Cournot, qui au contraire ôte ouvertement toute dimension normative à sa « philosophie de l'histoire » ; cette dernière, écrit-il, « n'est chargée ni de condamner, ni d'absoudre, ni d'amnistier, ni de proscrire », se contentant de faire « le départ des causes accidentelles et des causes constantes, la part du hasard et celle de la nécessité, tâche déjà bien assez ardue »¹²⁴. De fait, on chercherait bien en vain chez Cournot une quelconque exhortation à la *praxis* historique vers la “fin de l'Histoire”. Ceci fait entrevoir combien cette conception *rétrospective* de la “fin de l'Histoire” est un moment – avec bientôt ses épigones ultérieures – dans la généalogie de ce *présentisme* que F. Hartog défend comme étant le régime d'historicité propre au XXI^e siècle. L'idée selon laquelle la “fin de l'Histoire” serait une ère d'ores et déjà actualisée, conduit *ipso facto* à frapper d'illégitimité toute prétention à “faire l'Histoire” – celle-ci étant justement déjà “faite” –, et à ne plus pouvoir comprendre quelque événementialité historique que ce soit comme le signe

¹¹⁹ C, p.457. Nous soulignons.

¹²⁰ C, p.23. Nous soulignons.

¹²¹ Aron, R. (éd.1981). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard. p.26.

¹²² Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.23-27.

¹²³ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p. 154-155.

¹²⁴ C, p.17.

d'un quelconque avancement de "l'Histoire", désormais achevée. Les événements sont à l'avance « absorbés », pour reprendre les propos de R. Ruyer sur Cournot, « par l'éternel Présent dans lequel vivra l'humanité »¹²⁵. Ces considérations, cependant, anticipent les conclusions générales que proposera cette enquête, en même temps qu'elles évoquent un point qui sera commun à la "fin de l'Histoire" cournotienne et à ses épigones postérieures – alors même que des comparaisons peuvent être formulées avec celles de ses homologues qui l'ont précédée.

THEMES ET VARIATIONS

En ce qui concerne les points qui apparentent la "fin de l'Histoire" cournotienne à ses devancières précédemment évoquées, on note en premier lieu que, comme chez Comte, la sortie des sociétés hors de leur phase proprement historique leur fait connaître un devenir *apaisé*, soustrait aux violences et aux turbulences de « l'histoire proprement dite ». En particulier, la fixation des croyances religieuses à la "fin de l'Histoire" les dépossèdent de leur pouvoir de fanatisation des esprits ; sortie de la phase historique, « il se peut qu'une religion n'ait plus une vitalité suffisante pour engendrer des sectes nouvelles, pour passionner les peuples et pour exciter des guerres ou des persécutions »¹²⁶. Cette circonstance se conjugue à la consécration d'une « morale universelle » qui, fondée sur les connaissances scientifiques, colonise toutes les cultures jusqu'alors singulières, de sorte que « Peu à peu se décomposent / Les alphabets ânonnés / De l'histoire et des morales », comme l'écrira Eluard dans sa *Poésie ininterrompue*. Or cette « morale universelle » qu'évoque Cournot « n'est guère capable d'obtenir les grands dévouements [*sic.*] et les sacrifices héroïques »¹²⁷ qui caractérise « l'histoire proprement dite ». Elle est, continue-t-il,

peu propre aux luttes violentes et n'inspire guère les sublimes renoncements ; mais elle rend, par compensation, les luttes et les sacrifices moins nécessaires : car, elle prévient le retour des cruautés, des perfidies et de tous les grands scandales dont l'ancienne histoire est pleine, et qui avaient leur principe et leur excuse dans l'idée d'une morale particulière ou exceptionnelle, et par cela même plus impérieuse et plus impitoyable.¹²⁸

En outre, l'extinction du héros historique à la "fin de l'Histoire" concourt encore à adoucir le mouvement historique ; elle signifie, commente J. Bouveresse, « qu'une autre histoire est probablement en train de naître, qui ne connaîtra plus les convulsions, les débordements, les

¹²⁵ Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.20.

¹²⁶ *T*, p.376.

¹²⁷ *T*, p.385.

¹²⁸ *T*, p.391.

exploits héroïques et les atrocités de l'ancienne »¹²⁹. Protégée des « orages » de ces « révolutions politiques » conduites pour leur propre gloire par les “grands hommes”, le corps social peut dès lors connaître un devenir aplani et apaisé, qui contraste avec celui, accidenté et accidentel, de « l'ancienne histoire ». Certes, Cournot concède que l'on « ne supprimera jamais tout-à-fait les révolutions, pas plus que les tremblements de terre et les épidémies ». Le philosophe entrevoit cependant que la portée de ces révolutions deviendra – et devient d'ores et déjà, en raison de l'épuisement de l'énergie révolutionnaire – de plus en plus comparable à celle des jacqueries d'Ancien régime, qui n'ont jamais grandement bouleversé l'ordre des choses ; « peut-être le temps n'est-il pas éloigné », écrit le philosophe, « où les révolutions seront amenées, bien moins par la contagion des idées que par des effervescences populaires, du genre de celles qui, de tout temps, et sans préoccupations religieuses ou politiques, ont produit des émeutes et des révoltes contre les pouvoirs sociaux »¹³⁰. Comme le condense Tarde, « une révolution n'est jamais qu'une crise : c'est d'un état relativement stable qu'il s'agit »¹³¹, lorsque Cournot évoque la sortie de l'humanité hors de « l'histoire proprement dite ». En définitive, le devenir des sociétés à la “fin de l'Histoire” confine l'élément politique à ne plus connaître d'événements que de petite envergure, comme le défendent ces lignes célèbres :

Donc, de même que les sociétés humaines ont subsisté avant de vivre de la vie de l'histoire, ainsi l'on conçoit qu'elles peuvent, non pas précisément atteindre, mais tendre à un état où l'histoire se réduirait à une gazette officielle, servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques ; l'avènement des chefs d'État et la nomination des fonctionnaires, et cesserait par conséquent d'être une histoire, selon le sens qu'on a coutume de donner à ce mot.¹³²

Un tel horizon est, d'un côté, loué par Cournot, dont les *Souvenirs* font de la quiétude du devenir historique le critère même du « progrès », lequel « ne peut consister qu'à diminuer la fréquence et l'intensité des commotions politiques ; à faire qu'une révolution politique puisse avoir lieu, sans que le mouvement de la vie sociale et le jeu des rouages administratifs soient notablement interrompus »¹³³. En outre, T. Martin note encore que Cournot n'est pas sans « user du terme d'“idéal” à propos de la phase finale de l'humanité [...] délivrée des crises et secousses qui l'ébranlent dans la phase historique »¹³⁴. Sur ce point, la conception rétrospective

¹²⁹ Bouveresse, J. (2004). *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris : Editions de l'éclat. p.20.

¹³⁰ T, p.552.

¹³¹ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.277.

¹³² T, p.485.

¹³³ S, p.257.

¹³⁴ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p. 153.

de la “fin de l’Histoire” que propose Cournot, semble donc comparable à ses devancières prospectives : elle comprend un moment *historiophobic* qui dévalorise « l’histoire proprement dite » pour son cortège de craintes et de tremblements et, corrélativement, comprend la “fin de l’Histoire”, par contraste, comme un *idéal* éthique – en se conformant par là à la définition idéaltypique de l’idée de “fin de l’Histoire” formulée en introduction.

D’un autre côté cependant, ce jugement favorable porté sur la “fin de l’Histoire” se révèle fortement nuancé par Cournot lui-même. Le philosophe note en effet les revers négatifs de la médaille, reconnaissant ainsi à la “fin de l’Histoire” une équivocité éthique qui, au demeurant, caractérisera encore les futures conceptions rétrospectives de cette idée.

*

En premier lieu, l’extinction du grand homme, positive du point de vue de l’apaisement du devenir, a pour corollaire négatif l’émergence d’un “dernier homme” caractérisé par sa *médiocrité*. La rationalisation finale des sociétés a des conséquences équivoques ; elle vient « pour modérer ou combattre » certes, en l’homme, « ses instincts grossiers d’agression et de pillage », mais encore, beaucoup moins opportunément, « ses instincts poétiques de gloire, de liberté et de grandeur »¹³⁵. D’où une sorte de nivellement anthropologique à la “fin de l’Histoire”, le “dernier homme” se trouvant en quelque sorte à égale distance des « instincts animaux et grossiers » et des « instincts supérieurs, nobles ou délicats » : le “dernier homme” est, entre la créature de pure nature et le héros historique, cet homme *moyen* dont Ulrich, l’anti-héros de R. Musil, déplorera le règne dans *L’homme sans qualités*¹³⁶. Plus exactement, les « instincts » irrationnels, comme les nomme R. Ruyer, c’est-à-dire ceux de l’orgueil, de l’*hybris* et du fanatisme, ne s’éteignent pas à proprement parler ; la société rationalisée est seulement « comme une forme qui, une fois bien arrêtée, s’assujettit de plus en plus les forces instinctives, en leur imposant le cadre où doivent ultérieurement se déployer leur activité propre et leur vertu opérative »¹³⁷. La “fin de l’Histoire” consacre une normalisation sociale où sont promus les fins les plus prosaïques et où sont codifiés et uniformisés les comportements collectifs. En quelque sorte, Cournot se résout, la mort dans l’âme, à reconnaître que le règne de cette même petite, grise et mesquine société bourgeoise, dont Hegel et Marx pensaient encore qu’elle serait surmontée dans l’Etat rationnel et le communisme *à venir*, est en vérité la conjoncture insurmontable d’une “fin de l’Histoire” *déjà* advenue. En outre, ces conclusions de Cournot concernant la médiocrité caractéristique de la “fin de l’Histoire”, valent autant pour les

¹³⁵ T, p.419.

¹³⁶ Bouton, C. (2013). *Faire l’histoire*. Paris : les Editions du Cerf. p.103.

¹³⁷ T, p.304-305.

individus que pour les institutions, l'un comme l'autre n'étant plus mus par d'autres finalités que celles, éminemment concrètes, du confort et du bien-être économique. Le philosophe considère en effet que « la Révolution française » fut à l'origine d'un mouvement historique qui « aboutira tôt ou tard à fonder les institutions sociales, bien moins sur la conception du droit que sur l'observation des faits, sur la considération des avantages économiques, les plus palpables de tous, des nécessités économiques, les plus impérieuses de toutes »¹³⁸. Cournot reconduit ainsi l'idée, déjà rencontrée dans les conceptions de la “fin de l'Histoire” précédemment évoquées, selon laquelle la « sortie » des sociétés hors de « l'histoire proprement dite » clôt concomitamment l'époque de crise ouverte par les événements de 1789.

En second lieu, les croyances, les mœurs, le folklore et tout le reste de ce qui constitue la *vitalité* historique des peuples, toute cette richesse de couleurs locales qui jusqu'alors ornait un monde où « régnait toute la confusion des aurores », pour reprendre Mishima¹³⁹, tout ceci est destiné à s'éteindre à la “fin de l'Histoire”, pour faire place à un monochrome de cultures uniformisées par la rationalité scientifique, morne et morte garante de la quiétude indéfinie du devenir¹⁴⁰. Certes, en un sens, cette uniformisation est la conséquence d'une certaine « philanthropie », comme il a été noté *supra* ; il n'en reste pas moins, commente R. Ruyer, que Cournot déplore qu'à la “fin de l'Histoire” « l'humanité, arrivée à la phase finale, comblera les amis de l'ordre, de la symétrie, de l'arrangement et de la régularité géométriques, les admirateurs du progrès matériel, et fera horreur aux artistes [...] amateurs d'humanité pittoresque et variée »¹⁴¹. A la “fin de l'Histoire”, les nations durent dans un être monotone, dans un monde d'où l'exotique et le féerique ont été délogés par le scientifique et le technique.

En définitive donc, l'ultime époque du devenir historique est certes positive en ce qu'elle proscriit la violence et l'incohérence qui furent le lot de « l'histoire proprement dite » ; cependant, cette conjoncture finale a encore pour contrepartie négative une condition historique *ennuyeuse*, désertée par les exploits héroïques du “grand homme” et dominée par l'exiguïté prosaïque du “dernier homme”. A la “fin de l'Histoire”, l'éthique perd d'un côté, ce qu'elle conquiert de l'autre – la fin du Waterloo de « l'histoire proprement dite », a pour envers une historicité devenue morne plaine. Ce motif de l'*ennui* après “l'Histoire”, collera aux futures conceptions rétrospectives de la “fin de l'Histoire”, comme les chapitres ultérieurs le montreront. Pour ce qui concerne Cournot, celui-ci a posé la question cruciale qui entend peser le pour et le contre de cette “fin de l'Histoire” ainsi relativisée : « l'homme achèterait-il donc

¹³⁸ C, p.541.

¹³⁹ Mishima, Y. & Mécéant, M. (trad.) *Le Pavillon d'Or*. Paris : Gallimard. p.118.

¹⁴⁰ T, p.582.

¹⁴¹ Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.102.

trop cher », demande-t-il, « par des catastrophes telles que celles qui abolissent les langues, la réapparition de ces éclatants météores, qu'on appelle les siècles de Périclès, d'Auguste, des Médicis, de Louis XIV ? »¹⁴² Ni dans le *Traité* ni dans aucune autre de ses œuvres, le philosophe n'apportera de réponse catégorique à cette question, se contentant de conclure à ce que la "fin de l'Histoire" a « beaucoup d'inconvénients à côté de beaucoup d'avantages »¹⁴³. Comme l'écrit encore L. Arénilla, pour Cournot « la substitution du rationnel au vital est inéluctable ; mais ce rationnel n'est pas univoque, ni totalement rassurant »¹⁴⁴. L'auteur des *Considérations* nuancant de cette façon la désirabilité de la "fin de l'Histoire", la conception qu'il en donne s'éloigne donc, en vérité, de son concept idéaltypique, tel que l'introduction à cette enquête l'a formulé : la "fin de l'Histoire" cournotienne se dérobe aux catégories d'*idéal* et de *perfection*, elle n'est pas un horizon *absolument* enviable et, « loin de susciter un optimisme naïf, la phase finale de l'humanité », conclut T. Martin, « appelle plutôt un jugement modéré »¹⁴⁵.

*

Il convient, enfin, d'évoquer un dernier ordre de comparaison entre la "fin de l'Histoire" cournotienne et ses devancières. La "fin de l'Histoire" que propose Cournot reconduit la dichotomie entre historicité et naturalité, qui comprend "*l'Histoire*" comme *l'Autre de la Nature* ; de sorte que, « sortis de la phase historique », les peuples retombent en quelque sorte dans le décor immobile du *cosmos* naturel. L'empire de la rationalité tend à extirper les sociétés de l'ordre de *l'historicité*, pour les rendre à l'ordre de la *naturalité* – au sens, moins de la spontanéité créatrice et désordonnée du sublunaire, que de la systématité régulière et ordonnée du supralunaire, pour reprendre des catégories antiques :

[...] le système politique tend vers la stabilité, en ce sens du moins que les causes politiques d'instabilité s'amointrissent ou disparaissent. Et remarquons bien que la condition de la fixité, ou du progrès vers la fixité, c'est toujours, dans l'ordre politique comme ailleurs, une sorte d'engourdissement de l'énergie vitale, une disposition à passer, de la sphère où s'accomplissent les phénomènes de la Nature vivante, sous l'empire des instincts et des passions, à celle où tout se gouverne d'après l'expérience, par les lois de la logique et du calcul.¹⁴⁶

¹⁴² T, p.359.

¹⁴³ T, p.304.

¹⁴⁴ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.58.

¹⁴⁵ Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12, p.153.

¹⁴⁶ T, p.483-484.

Cette « thèse » de Cournot consiste à poser que le pullulement de “derniers hommes” au comportement grégaire codifié et uniformisé, conduit à une *massification* du corps social et à sa corrélative *mécanisation* : le comportement de la masse à la “fin de l’Histoire” *mime* celui d’un système purement physique.

Le règne final de l’*individualisme social* consacre la *Gesellschaft* aux dépens de la *Gemeinschaft*, pour reprendre la nomenclature germanique, la froide fragmentation du corps de la collectivité en individus isolés poursuivant leur seul intérêt économique aux dépens de l’ardeur des liens d’appartenance communautaire :

la seule question qu’il s’agisse d’examiner est celle de savoir si les développements de la civilisation doivent amener le relâchement progressif, ou au contraire le resserrement progressif des liens de solidarité sociale. Or, la question posée de la sorte semble à peu près résolue. Elle l’est par l’histoire : car, nous voyons que les liens politiques, les liens de caste, les liens religieux, les liens mêmes de famille et de confraternité, toutes les institutions en un mot qui cimentent la solidarité du corps social, sont allés sans cesse en se relâchant et en laissant à l’activité individuelle un plus libre développement.¹⁴⁷

De sorte que ce fractionnement individualiste, engendre une *masse* dont le comportement est rendu préhensible aux froids calculs de cette « physique des sociétés humaines », ou « physique sociale », qui est « la science de ces faits auxquels donne lieu l’agglomération des hommes par grandes masses, dans lesquelles toute individualité s’efface, toute irrégularité due aux caprices de la liberté se compense, et dont par cela même les lois ressemblent fort à celles qui gouvernent les phénomènes dont s’occupe la physique proprement dite »¹⁴⁸. La société, en somme, se *mécanise*, ce pourquoi le haut du pavé de la “fin de l’Histoire” sera occupé par les géomètres de l’âme et les technocrates de toute espèce. Si cette « physique sociale » et ce règne des savants évoquent évidemment Comte, en outre l’idée selon laquelle « l’histoire proprement dite » touchant à sa fin « nous ramène », comme l’écrit Cournot, « à une sorte de mécanique ou de physique des sociétés humaines, gouvernée par la méthode, la logique et le calcul »¹⁴⁹, se retrouve encore chez M. Weber, dont L. Strauss a noté qu’il redoutait pour l’Occident une « “pétrification mécanique”, c’est-à-dire l’étouffement de toute action humaine à l’exception de celles des “spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans cœur” »¹⁵⁰. Les grossières

¹⁴⁷ T, p.437

¹⁴⁸ T, p.463.

¹⁴⁹ T, p.304-305.

¹⁵⁰ Strauss, L. (éd. 2008) *Droit naturel et histoire*. Paris : Flammarion. p.57

considérations économiques seront celles qui guideront les conduites collectives, justement en ce qu'elles ont pour seuls fondements, selon Cournot,

les lois sous l'empire desquelles se forment et circulent les produits de l'industrie humaine, dans des sociétés assez nombreuses pour que les individualités s'effacent, et qu'il n'y ait plus à considérer que des masses soumises à une sorte de mécanisme, fort analogue à celui qui gouverne les grands phénomènes du monde physique.¹⁵¹

En définitive, les éléments politique, social et économique convergent vers une *simplification* formelle à la “fin de l'Histoire”, au sens où celle-ci propose « des formules d'une extrême simplicité, les seules que les masses puissent saisir », de sorte que « les nuances s'effacent et les complications s'évanouissent ».

Cette simplification conduit dès lors Cournot à entrevoir une *coïncidence des opposés* entre la fin et le commencement de « l'histoire proprement dite », entre les collectivités humaines post- et « antéhistoriques » – selon un motif déjà constaté dans les conceptions précédentes de la “fin de l'Histoire”. Certes, « les développements de la civilisation » sont tels qu'au sortir de leur phase historique, les nations se voient dotées d'institutions « souvent plus compliquées et en tout cas plus régulières et plus savantes » que leurs épigones proprement historiques. Cependant, « pour ce qui concerne la politique proprement dite », les fruits du processus civilisateur « reviennent plutôt par d'autres voies à la simplicité des temps primitifs »¹⁵². Plus encore, la “fin de l'Histoire” cournotienne se pense, comme son homologue comtienne, comme le *symétrique* d'une Nature quasi *astrale*, au sens où l'une comme l'autre n'obéissent, dans leur être temporel, qu'aux lois de la logique et de la géométrie ; « à la phase éminemment historique », écrit Cournot, « en doit succéder une autre où l'influence de la donnée théorique reprendra le dessus, conformément à la loi de symétrie générale »¹⁵³. Le *Traité* note ouvertement cette sorte de *coincidentia oppositorum* entre la fin de l'historique proprement dit, et l'éternité de l'ordre cosmique :

Il est bien curieux que le développement progressif des sociétés humaines aboutisse à les replacer, en grande partie du moins, sous l'empire de lois mathématiques ou physiques, fort semblables à celles qui gouvernent les phénomènes les plus généraux et à certains égards les plus grossiers du monde physique, de sorte qu'on peut dire que, dans cette circonstance encore, *les extrêmes se rejoignent*.¹⁵⁴

¹⁵¹ T, p.311.

¹⁵² T, p.421-422.

¹⁵³ T, p.474.

¹⁵⁴ T, p.440. Nous soulignons.

Plus loin dans le *Traité*, c'est une comparaison avec l'ordre *animal* que propose Cournot pour exposer sa « thèse » :

L'histoire [...] conduit progressivement l'humanité vers un état final où les éléments de la civilisation proprement dite, ayant pris sur tous les autres éléments de la nature humaine, en ce qui touche l'organisation des sociétés, une influence prépondérante (grâce à l'intervention continue de l'expérience et de la raison générale), toutes les distinctions originelles tendent à s'effacer, l'influence même des précédents historiques tend à s'affaiblir, et la société tend à s'arranger, *comme la ruche des abeilles*, d'après des conditions quasi géométriques, dont l'expérience constate et la théorie démontre les conditions essentielles.¹⁵⁵

Que le philosophe convoque, pour se faire comprendre, une *comparaison primale, astrale ou animale*, le fond de son propos demeure le même : l'historicité est vouée à se résorber dans une inféconde naturalité – celle des peuples « antéhistoriques », des corps célestes ou de la faune entomologique – à la « fin de l'Histoire ». Cournot, comme l'a bien noté G. Tarde, « entreprend de naturaliser l'histoire », pour en venir à penser « une phase finale des sociétés qui, par son caractère de rationalité, rappellerait la phase initiale, préorganique, du monde naturel » – l'auteur des *Considérations* théorisant finalement une « symétrie étrange » qui courrait « entre deux couples de réalités opposés deux par deux et où les extrêmes seraient semblables »¹⁵⁶.

En ce sens, l'horizon cournotien d'une sortie des peuples hors de « l'histoire proprement dite » et leur retour à une apocryphe condition naturelle, doit bien se comprendre comme l'expression d'une certaine *historiophobie* : honnie pour sa violence et ses turbulences, l'historicité n'est heureusement qu'une condition épisodique entre deux moments de non-historicité essentielle. Pour Cournot, « l'histoire proprement dite » est une sorte de « saturnale » qui, en même temps qu'elle donne lieu à une orgie d'*hybris* et de folies, élabore en coulisses les « mécanismes sûrs »¹⁵⁷ qui permettront de sortir du chaos de l'histoire, et d'entrer dans ce que R. Ruyer nommait une « époque sans accidents, sans “faits”, car les phases du fonctionnement régulier d'une machine ne sont pas des faits »¹⁵⁸. Ce lien entre historiophobie et « fin de l'Histoire » est dès lors un point qu'ont en commun les conceptions cournotienne et marxienne ; qu'une « société » se voie « entièrement rationalisée selon l'idée de Cournot » ou

¹⁵⁵ T, p.484. Nous soulignons.

¹⁵⁶ Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Le Seuil. p.175.

¹⁵⁷ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.44-45.

¹⁵⁸ Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan. p.17.

« volontairement dirigée selon le schème marxiste », dans les deux cas, commente Aron, cela « résoudre ou du moins réduire l'incohérence du procès historique »¹⁵⁹.

On peut ainsi comprendre à une échelle supérieure l'idée de Cournot, évoquée plus haut, selon laquelle l'Occident à la "fin de l'Histoire" rejoint dans son immobilisme l'Orient chinois. Déjà présent chez Comte, ce thème, "orientaliste" si l'on peut dire, qui conçoit une coïncidence finale entre le monde occidental et un Orient à la supposée anhistoricité millénaire, est une conséquence de l'évolutionnisme historique : si les sociétés de la "fin de l'Histoire" sont dépourvues d'historicité essentielle, elles rejoignent *de ce point de vue* les peuples qui, quant à eux, sont demeurés au degré le plus élémentaire de « l'histoire proprement dite ». L'engouement pour un Orient fantasmé peut, peut-être, se comprendre de cette façon : la dévalorisation, par les Occidentaux, de l'historicité humaine, leur fit envier un Orient qu'ils déformaient en le comprenant comme non-historique, et que leur optimisme les convaincra qu'ils allaient le rejoindre sur ce point.

*
**

Cette "fin de l'Histoire" dont Cournot propose la première conception *rétrospective*, se caractérise finalement par plusieurs points fondamentaux : la vitalité organique des nations s'est vue colonisée par la morose mécanicité des sciences et des techniques, la glorieuse et dangereuse *hybris* du "grand homme" s'est éclipsée devant le règne d'un "dernier homme" inoffensif et individualiste, au comportement grégaire calculable et tourné vers les considérations les plus prosaïques, enfin l'éperon de la guerre s'est émoussé et il règne un ennui tel qu'il rend tout bonnement nostalgique des grandes épopées historiques. En un mot, la "fin de l'Histoire" cournotienne consacre *la société bourgeoise* comme la conclusion ultime de « l'histoire proprement dite ».

En outre, la "fin de l'Histoire" est donc chez Cournot l'objet d'un jugement éthique *équivoque*. Dans le discours cournotien coexistent en effet, d'un côté, une réelle *historiophobie* qui condamne la violence chaotique de l'histoire – l'optimisme historique consistant justement à postuler que les « caprices » de l'histoire sont confidentiellement doublés par une « raison des événements » et sont voués à cesser –, et d'un autre côté, une certaine *historiophilie* qui encense l'historicité pour être le lieu d'expression propre de ce qui fait la grandeur de l'homme – héroïsme, courage, élévation, etc. De sorte que la "fin de l'Histoire" est écartelée entre une *nostalgie des origines* qui rêve une collectivité humaine rendue à l'ordre « antéhistorique » du *cosmos*, et une contraire *nostalgie de l'histoire* qui regrette les *gestae* dignes de mémoire de

¹⁵⁹ Aron, R. (éd.1981). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard. p.348

« l'ancienne histoire ». Les chapitres ultérieurs montreront que ce dédoublement est en vérité un leitmotiv des conceptions rétrospectives de la “fin de l'Histoire”.

CHAPITRE VI

KOJEVE, UNE SAGE “FIN DE L’HISTOIRE”

Racontez donc comment ce jeune homme exprime goutte à goutte l’esclave qui est en lui ; comment il se réveille un beau matin, ayant appris que dans ses veines ce n’est plus un sang d’esclave qui coule, mais le sang d’un homme véritable.

TCHEKHOV, lettre à Souvorine¹

Tout n'est-il pas terminé avec Napoléon ?

CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*

Je crois qu’après la fin de Staline, le communisme va s’épanouir vers un avenir humain, heureux, que les Etats-Unis vont évoluer dans la même direction, par une évolution inverse, et le point de rencontre sera enfin une vraie civilisation, la plus belle, peut-être, que l’humanité ait connue...

Romain GARY, *Les clowns lyriques*

Cet homme-là agissait comme si l’histoire n’était pas une esquisse, mais un tableau achevé.

KUNDERA, *L’insoutenable légèreté de l’être*

Avec ceux de Hegel et de Fukuyama, le nom d’Alexandre Kojève est probablement celui auquel est le plus souvent reliée, de nos jours, l’idée de “fin de l’Histoire”. Ce rapprochement doit beaucoup au fait que, là où chez Cournot par exemple, la “fin de l’Histoire” était une préoccupation entre d’autres de son œuvre, chez Kojève elle se présente véritablement comme la clef de voûte même que sont vouées à exhausser toutes les pierres de l’édifice philosophique kojévien. Certes, Marx en un sens faisait également de la “fin de l’Histoire” communiste le point focal de sa pensée. Cependant, le rôle insigne qu’elle prend

¹ Cité dans Tchekhov, A. (2018) *Le Duel et autres nouvelles*. Paris : Gallimard, p.9.

chez Kojève se renforce encore du fait que son œuvre est, selon toute vraisemblance, une des toutes premières où se trouve ouvertement évoqué en français le vocable « fin de l'histoire », au sens concerné par cette enquête.

A eux seuls toutefois, ces deux éléments – centralité du thème de la “fin de l'Histoire” et occurrence inaugurale de la locution –, n'épuise pas les causes du lien si communément formulée entre Kojève et la “fin de l'Histoire”. Il faut encore souligner à ce sujet le formidable succès du célèbre Séminaire donné par le philosophe entre 1933 et 1939, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris, et à l'occasion duquel seront professées ces leçons sur la *Phénoménologie* de Hegel qui, outre qu'elles donneront lieu à la première exposition publique de la conception kojévienne de la “fin de l'Histoire”, vaudront encore à Kojève la renommée qui fut la sienne jusqu'à sa mort. Ses lectures de l'ouvrage de 1807, alors quasiment inconnu du public français², seront telles qu'elles lui feront mériter la reconnaissance de son prestigieux auditoire. Composé d'un grand nombre de futures sommités du paysage intellectuel français, on y trouvait, pour n'en citer que quelques-uns, R. Queneau, R. Aron, J. Lacan, R. Marjolin, E. Weil, le R. P. Fessard, M. Merleau-Ponty, A. Breton, ou encore G. Bataille, lequel écrira qu'il sortait « rompu, broyé, tué dix fois : suffoqué et cloué »³ par la prestation de celui qu'il qualifiera en 1948 de « plus grand philosophe du moment »⁴. La portée de l'enseignement de Kojève, au demeurant, ne se bornera pas aux seuls étudiants du Séminaire. A en croire J. Wahl, il n'y a pas jusqu'à de Beauvoir et Sartre que ne touchèrent cette « emprise intellectuelle tout à fait extraordinaire » que Kojève exerça, en définitive, « sur toute une génération », selon le constat de son collègue, ami, et ancien auditeur à l'E.P.H.E., R. Caillois⁵. En outre cette influence, dont Kojève lui-même était dans une certaine mesure conscient⁶, s'étendra encore à des personnalités venus de plus lointains horizons géographiques. Débordant le seul cadre européen, la philosophie kojévienne fut en effet « l'objet d'un intérêt surprenant aux Etats-

² On cite souvent, à ce propos, ces lignes de Sartre tirées de la *Critique de la raison dialectique* : « Quand j'avais vingt ans, en 1925 [...] L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnu » (Sartre, J.-P. (éd. 1985). *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*. Paris : Gallimard. t.I, p.28).

³ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.12.

⁴ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.256.

⁵ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.12-14.

⁶ Il écrit à Léo Strauss, dans une lettre en date du 8 avril 1947 que « [Eric] Weil a terminé son gros livre. Très imposant. Très « hégélo-marxiste » aussi, et certainement influencé par mon cours. » (Strauss, L. *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*. Paris : Galimard. 1997. p.277). Dans *Philosophie et réalité*, Weil critiquera cependant sans le nommer l'intervenant du Séminaire : « Certes, du moins sur le Continent, tout le monde se sert de concepts hégéliens. Qui n'y parle pas de dialectique ? Qui n'y traite pas du maître et de l'esclave et de la lutte des consciences ? Qui ne considère pas comme une idée directrice celle de l'Etat de la reconnaissance universelle de tous et de chacun par tous et chacun ? Mais encore une fois, cette présence et de nature curieuse et inquiétante. Presque toujours, il s'agit de morceaux de cet extraordinaire trésor d'idées qui s'appelle la *Phénoménologie de l'Esprit*, morceaux d'ailleurs fréquemment transformés ou déformés, de morceaux choisis par des hommes qui veulent construire leurs propres maisons avec des débris d'un palais en ruines. » (Weil, E. (2003). *Philosophie et réalité*. Paris : Beauchesne Editeur. t.I, p.96-97).

Unis »⁷ – engouement qui s’est constitué outre-Atlantique depuis l’étroite relation d’amitié et de considération réciproque qui lia Kojève à L. Strauss. Le commerce d’idées qui s’établit entre les deux hommes, fit considérablement s’élargir le périmètre du rayonnement de la pensée kojévienne ; ainsi A. Bloom, l’un des étudiants de Strauss à qui Bloom dû d’avoir côtoyé de près Kojève, devint lui-même par la suite, l’un des professeurs de Fukuyama. De sorte que le rapprochement si souvent formulé entre le nom de Kojève et l’idée de “fin de l’Histoire”, peut finalement se comprendre comme le reliquat de cette célébrité mondiale qui fut la sienne après ses leçons sur la *Phénoménologie* de Hegel.

Pour autant, rien ne rendrait moins justice à celui qui « lit Hegel comme d’autres lisent Tintin », comme l’écrira G. Lapouge⁸, que de considérer que sa pensée historique et sa conception de la “fin de l’Histoire”, ne sont qu’une reprise néo-hégélienne de celles du maître de Berlin. Certes, la lecture de Hegel fut pour Kojève la clef de compréhension de la philosophie eschatologique de V. Soloviev⁹ – le « Hegel russe »¹⁰ –, et c’est certes encore depuis la philosophie religieuse de Hegel, telle qu’A. Koyré l’avait commentée, que se constituera la “fin de l’Histoire” kojévienne. De fait, dans les années 30, Koyré aboutit à cette conclusion selon laquelle « la philosophie de l’Histoire – et par là même la philosophie hégélienne, le “système” – ne serait possible que si l’Histoire était terminée ; que s’il n’y avait plus d’avenir ; que si le temps pouvait s’arrêter »¹¹. S’il est donc vrai que « l’étude du temps hégélien grâce à Koyré fut l’occasion de la découverte de la fin de l’Histoire »¹² par Kojève, cependant Koyré considérait alors cette idée comme la preuve d’une inconséquence du système hégélien, là où celui qui se surnommait lui-même un « philosophe du dimanche »¹³, la considérera quant à lui comme l’une des plus géniales idées de Hegel. La conception kojévienne de la “fin de l’Histoire” a donc bien puisé à la source hégélienne, comme le confirme encore le fait que l’*Esquisse d’une phénoménologie du droit* (1943), qui en sera la formulation systématique, avoue ouvertement reprendre « le fond même de l’hégélianisme »¹⁴ ; toutefois, l’interprétation de Hegel qui se déploie dans cette œuvre, tout comme celle qui se trouve exposée dans l’*Introduction à la lecture*

⁷ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.13.

⁸ Lapouge, G. (1968). « Kojève : “les philosophes ne m’intéressent pas, je cherche des sages” ». Dans *La Quinzaine littéraire*, 500.

⁹ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.235.

¹⁰ Filoni, M. (2010). *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*. Paris : Gallimard. p.50. Pour ce qui concerne la pensée eschatologique de Soloviev se déploie notamment dans les célèbres *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, que conclut le *Court récit sur l’Antéchrist*, voir notamment Boia, L. (2013). *La fin du monde. Une histoire sans fin*. (2013). Paris : La Découverte.

¹¹ Cité dans Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l’histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.184, n.1.

¹² Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.17.

¹³ C’est sous ce sobriquet que M. Filoni lui consacre une biographie intellectuelle : Filoni, M. (2010). *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*. Paris : Gallimard.

¹⁴ Kojève, A. (éd. 1981). *Esquisse d’une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard (désormais noté EPD), p.91.

de Hegel – qui n’est autre que le cours du Séminaire édité par Queneau – est fondamentalement *créatrice*. Les récentes études qui se sont fait fort de démontrer les distorsions que Kojève fit subir à Hegel¹⁵, ont concomitamment démontré ce point. Au demeurant, celui qui, goguenard, se proclamait « un génie »¹⁶, convenait publiquement que son projet n’était pas d’interpréter Hegel avec la fidélité du puriste ou de l’historien. Il écrit ainsi à Tran-Duc-Thao, dans une lettre en date du 7 octobre 1948, à propos de sa prestation lors du Séminaire :

Je voudrais signaler, toutefois, que mon œuvre n'avait pas le caractère d'une étude historique ; il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ; j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi [...] je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe [...].¹⁷

De même, lorsque A. Patri, dans un article de 1961 consacré à l’*Introduction*, écrit que « sous le pseudonyme de Hegel, l’auteur expose une sorte de pensée personnelle », Kojève, à côté de de cette phrase, note sur son exemplaire : « Bien vu »¹⁸. En vérité, la “fin de l’Histoire” kojévienne doit se comprendre comme le produit d’une fusion de Hegel, avec des éléments empruntés notamment à Marx, à l’*Existenzphilosophie* de Heidegger et au bouddhisme. De sorte que la philosophie de Kojève est en définitive un fruit syncrétique et *original*, comme l’a bien souligné L. Bibard :

c’est bien la pensée *de Kojève* qui se présente dès les années du séminaire, et non celle de Hegel, ni même une répétition aménagée de celle-ci. Contrairement à ce qu’il affirme, la pensée de Kojève n’est pas une répétition de quelque discours que ce soit “déjà” existant mais bien une recherche propre, nouvelle, éminemment risquée.¹⁹

C’est pourquoi la “fin de l’Histoire” kojévienne est un objet théorique *sui generis* et, à ce titre et à celui de la célébrité qu’elle connaîtra, entre de plein droit dans cette histoire de la “fin de l’Histoire”, dont elle est en outre un moment important : la version que Kojève propose de la “fin de l’Histoire” confirme en effet le *fil conducteur* de cette enquête en présentant, après celle de Cournot, une configuration *rétrospective* de cette idée, selon laquelle la “fin de l’Histoire”

¹⁵ Voir notamment Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1996). *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*. Paris : Editions Albin Michel.

¹⁶ « Bon, moi je suis un génie. Ça agace toujours les gens, mais enfin, je vous le dis parce que c’est vrai ! » Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.258.

¹⁷ Cité dans Jarczyk G. & Labarrière P.-J. (1990). « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. » Dans *Genèses*, 2, p.134.

¹⁸ Cité dans Filoni, M. (2010). *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*. Paris : Gallimard. p.219, n.1.

¹⁹ Bibard, L. (2016). *Kojève, l’homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.52-53.

serait *d'ores et déjà* actualisée. C'est là ce qui découle de la philosophie kojévienne de "l'Histoire", qu'il convient de rappeler brièvement avant de *décrire* le contenu juridico-politique de la "fin de l'Histoire" selon Kojève, pour en démontrer ensuite le caractère rétrospectif, et enfin, la comparer sur plusieurs points à ses épigones antérieurs.

LA PHILOSOPHIE KOJEVIENNE DE "L'HISTOIRE"

Comme il est bien connu, la philosophie du devenir historique formulée par Kojève repose, pour l'essentiel, sur la célèbre "dialectique du Maître et de l'Esclave". Infidèle traduction de cette *Dialektik von Herr und Knecht*²⁰ qui occupait une place modeste de la *Phénoménologie* de Hegel – il n'en est question que dans une partie seulement de la seule section IV de l'œuvre –, la dialectique du Maître et de l'Esclave sera en quelque sorte isolée par Kojève du reste de l'ouvrage de 1807 et propulsée au rôle hypertrophié de source et moteur de "l'Histoire".

*

Kojève, comme Kant et Cournot entre autres, entend penser les premiers commencements de "l'Histoire", c'est-à-dire la sortie de l'homme hors du sein de la pure nature, et sa corrélative entrée dans ce que Cournot avait appelé "l'histoire proprement dite", et que Kojève nomme quant à lui « un devenir proprement dit, c'est-à-dire un devenir *dans le temps*, dans l'histoire »²¹. La réponse de Kojève à cette question des commencements de l'histoire humaine, procède d'une certaine anthropologie, d'une certaine caractérisation d'un homme naturel que le philosophe nomme, dans *l'Esquisse*, « Homo sapiens ». Comme le formule Queneau dans ses pages « en guise d'introduction » à *l'Introduction à la lecture de Hegel*, le « Moi » qui se constitue depuis le « Désir » qui travaille Homo sapiens comme toute autre créature animale, « est une fonction » de l'objet de ce Désir – « dis-moi ce que tu désires, je te dirais qui tu es », écrivait Tchékhov²². Pour que Homo sapiens devienne plus qu'une créature de pure nature, son Désir doit donc porter sur autre chose que sur un objet du donné naturel. « Or », écrit encore Queneau, « la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même »²³ : l'homme proprement dit est la créature qu'inquiète « un désir (*Begierde*), portant sur un autre désir pris en tant que désir » – le Désir d'un autre Désir, dont l'*acte* même de

²⁰ Si "Maître" traduit bien "*Herr*", "Esclave" n'est pas un équivalent de "*Knecht*", que les spécialistes traduisent plutôt par "Serviteur" ou "Valet" – "*Knecht*" n'étant pas "*Sklave*".

²¹ *EPD*, p.91-92.

²² Tchékhov, A. *Le Duel et autres nouvelles*. Paris : Gallimard, 2018. p.313.

²³ *ILH*, p.15.

l'assouvir est ce qui est plus proprement « anthropogène »²⁴. Or désirer un autre Désir, revient fondamentalement à désirer être *reconnu* comme un objet de Désir par un Autre, ce qui ne peut se produire que si, face à un autre Homo Sapiens, le Désir anthropogène d'un autre Désir prend l'ascendant sur le Désir naturel – en premier lieu celui de conservation. C'est pourquoi l'homme proprement dit ne peut émerger que de la rencontre de deux Homo sapiens et de leur combat, au péril de leur vie biologique, pour la « reconnaissance » – « le désir du désir ne peut se réaliser que dans et par une Lutte à mort (*Kampf auf Leben und Tod*) en vue de la reconnaissance ».

Entre les trois dénouements logiques que peut connaître ce *Kampf auf Leben und Tod*, seule celle qui voit l'un des deux adversaires se soumettre, procure à l'autre une certaine reconnaissance. Le vainqueur est en effet celui qui a dompté le plus loin son instinct naturel de conservation biologique, et a risqué le plus sa vie ; le vaincu est celui qui a choisi de tourner le dos au « risque de la vie » (*Wagen des Lebens*), celui qui a fait ployer sous l'empire de l'instinct de conservation la *liberté* qui lui était offerte de nier sa propre vie, celui dont « l'homme en lui », écrit Kojève, est demeuré « plus faible que l'animal qui lui sert de support ». Le vaincu reconnaît alors dans le vainqueur, le plus grand risque de la mort qu'il a osé prendre, c'est-à-dire la liberté qu'il a conquise plus loin que lui, et finalement sa *valeur* d'homme proprement dit ; le vainqueur, de son côté, ne reconnaîtra dans le vaincu qu'une être à qui cette dignité fait défaut. C'est pourquoi Kojève peut écrire que, « pour que l'homme puisse se réaliser, la lutte doit donc aboutir à une reconnaissance unilatérale du vainqueur par le vaincu »²⁵, du Maître par l'Esclave qui se soumet à lui. L'homme n'est donc originellement qu'en tant que Maître, qui est homme en acte, là où l'Esclave est demeuré homme en puissance.

*

De cette dichotomie entre Maîtres et Esclaves à l'issue de la Lutte anthropogène découle, selon l'*Esquisse*, « la source dernière de l'idée de Justice »²⁶, qui elle-même constitue l'élément du « Droit »²⁷. Chacun de ces deux produits de la Lutte dépendra, dans son fond, de la Maîtrise ou de la Servitude de celui qui les formule.

D'un côté, le Maître est à l'origine d'une idée de Justice fondée sur le souvenir de l'égalité qui fut celle des *conditions initiales* de la Lutte pour la reconnaissance : les deux rivaux connurent en effet un risque égal de la mort dans le combat, faute de quoi l'affrontement

²⁴ EPD, §35, p.237.

²⁵ EPD, p.240.

²⁶ EPD, p.250.

²⁷ EPD, p.233.

n'aurait pas eu lieu. Le Maître considérant donc que cette Lutte dont il est sorti vainqueur est « *juste* parce qu'elle est par définition *égale*, parce qu'elle est engagée par les deux adversaires dans *les mêmes* conditions »²⁸, dès lors élabore-t-il ce que Kojève nomme une « Justice de l'égalité » : pour le Maître, une décision de droit est juste, lorsqu'elle consacre le principe d'égalité entre les intéressés. Or, pour Kojève, seuls les hommes en acte peuvent être concernés par la catégorie de Justice ; dès lors, ceux-ci n'étant originellement que des Maîtres, la Justice de l'égalité ne concernera donc que les Maîtres seuls, dans une sorte d'entre-soi – « être "juste" pour un Maître, c'est traiter les Maîtres en Maîtres, c'est-à-dire en égaux », Kojève pouvant ainsi nommer « Droit aristocratique » le Droit provenant de cette Justice de l'égalité. Le *Kampf auf Leben und Tod* rend finalement compte de ce que les commencements de l'histoire humaine connurent l'émergence universelle de « sociétés à allures aristocratiques », et qui ne sont jugées fortement inégalitaires que par une sorte d'anachronisme. La société aristocratique, en effet, « n'est jamais égalitaire au sens moderne du mot puisqu'elle implique toujours les Esclaves », ce qui ne contredit pas qu'elle se fonde sur une Justice de l'égalité : le Maître ne reconnaissant pas l'Esclave pour un homme, « l'existence de l'esclavage est compatible avec l'idéal aristocratique de la Justice égalitaire »²⁹. En outre, la façon dont Kojève rend compte de l'organisation originellement aristocratique des peuples historiques, fait encore comprendre que ceux-ci étaient fondamentalement belliqueux et hostiles à l'idée de quelconques innovations historiques ; « la Société aristocratique », écrit Kojève, « est foncièrement *statique* [...] : quand on est Maître, on l'est pour le rester, et on reste Maître en ne "faisant rien" en temps de paix, parmi ses pairs ou ses amis politiques, la seule activité digne d'un Maître étant la guerre [...] »³⁰.

A côté de cette Justice de l'égalité et de ce Droit aristocratique des Maîtres, la Lutte à mort pour la reconnaissance engendre encore un Esclave qui, pour lui, concevra une idée de Justice focalisant cette fois sur les conditions *finales* du combat. L'Esclave a choisi de troquer le risque de la mort en vue de la Maîtrise, contre la *sécurité* d'une existence condamnée à la Servitude. Cet état servile dans lequel il conserve sa vie, a alors pour lui « *la même valeur* » que l'état de Maîtrise dans lequel se retrouve le Maître au péril de son existence. Les conditions finales de la Lutte sont donc, du point de vue de l'Esclave, *équivalentes* ; « dans chaque condition le désavantage est rigoureusement *compensé* par l'avantage (ou inversement), de sorte que dans chaque cas on peut parler aussi d'une *équivalence* de l'avantage et du désavantage ». Kojève nommera donc l'idée de Justice formulé par les Esclaves, « Justice de

²⁸ EPD, p.252-253.

²⁹ EPD, p.277-279.

³⁰ EPD, p.289.

l'équivalence », de sorte qu'« à la *Justice égalitaire* primordiale vient s'ajouter ainsi une *Justice de l'équivalence* »³¹. Au Droit aristocratique des Maîtres se juxtapose corrélativement ce « Droit bourgeois » des Esclaves qui, à la différence du premier, n'existe d'abord qu'en tant que potentialité : tout comme les hommes véritables ne sont originellement en acte qu'en tant que Maîtres, *seul* le Droit aristocratique est d'abord en acte, le Droit bourgeois ne demeurant d'abord que « virtuellement » présent³².

Plus exactement, le Droit bourgeois est *potentia*, il détient une « tendance immanente »³³ à s'actualiser historiquement ; ainsi « l'Esclave tâchera donc de réaliser son idéal de Justice dans et par un Droit existant en acte »³⁴. Le Droit bourgeois est en définitive une *idée* qui détient une propension téléologique à l'objectivation et, ce faisant, *dynamise* "l'Histoire", celle-ci devant essentiellement se comprendre comme la conséquence d'un Droit bourgeois qui cherche à percer historiquement. De fait, seul le Droit bourgeois est *dynamique*, là où le Droit aristocratique est fondamentalement *statique*, en ce qu'il « atteint d'emblée sa perfection » au sortir de la Lutte et ne contient donc « aucune contradiction interne dans le Droit, c'est-à-dire aucune imperfection, aucune cause d'un changement, d'une évolution, d'un progrès »³⁵. *A contrario*, « pour le Droit bourgeois », c'est « la seule équivalence des conditions qui compte. Or, l'équivalence n'implique pas l'égalité et admet donc le changement »³⁶.

Si le Droit aristocratique, en lui-même, est en tout point perfection, il n'en demeure pas moins que le Maître a un « Statut » équivoque : si « l'homme n'est pleinement satisfait que par la reconnaissance de ceux qu'il reconnaît lui-même comme étant dignes de le reconnaître »³⁷, dès lors le Maître ne peut-il véritablement se contenter de la reconnaissance que lui octroie cet Esclave dont lui-même ne reconnaît pas la valeur d'homme³⁸. En outre, l'Esclave dans la Servitude, *travaille* pour le Maître en échange de sa sécurité, c'est-à-dire nie le donné naturel pour le rendre à l'élément culturel. L'histoire empirique comporte ainsi essentiellement deux

³¹ EPD, p.255.

³² EPD, p.268. *L'Esquisse pour une phénoménologie du droit* précise cependant que le Droit aristocratique et le Droit bourgeois ne sont que catégories logiques, de sorte que dans l'existence historique concrète, il n'existe pas de société qui ne soit régie que par le *seul* Droit aristocratique, son « état pur » est « purement théorique », de même que, et *a fortiori*, celui du Droit bourgeois (EPD, §46, p.319). Tout comme Maître et Esclave « ne sont que des "principes" logiques, qui n'existent pas en fait à l'état pur » (EPD, p.243), de même une société ne sera dite « aristocratique » que sur le constat d'une *prédominance* d'éléments issus de la Justice de l'égalité sur ceux relevant d'une Justice de l'équivalence, qui n'est donc jamais tout à fait inexistante.

³³ EPD, p.310.

³⁴ EPD, p.265.

³⁵ EPD, p.308.

³⁶ EPD, p.304.

³⁷ Strauss, L. *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*. (1997). Paris : Galimard. p.175.

³⁸ Ce n'est qu'au moment de la Lutte elle-même que le futur Maître, qui risque sa vie, est reconnu authentiquement par un *égal* – ce qui ne sera pas le cas lorsqu'il le sera par un Esclave dont il ne reconnaît pas lui-même l'humanité. Ainsi, peut-on « mourir » en Maître, mais non « pas vivre la maîtrise » (EPD, p.242).

ordres de phénomènes, ceux des guerres de pur prestige entre Maîtres, et ceux de l'édification de ce que Hegel avait nommé "l'esprit objectif", la *culture* ; de sorte que « tous les phénomènes humains ont pour base la Guerre et l'Economie, fondée sur le Travail »³⁹. Or, c'est grâce à ce « Travail » que l'Esclave « a l'idée de l'humain en lui », qu'il entendra réaliser en surmontant, par une seconde « Lutte » avec les Maîtres, la contradiction entre sa conscience subjective de son humanité et sa condition objective servile. L'Esclave devient « un Révolutionnaire » qui cherche à ce que soit reconnue objectivement sa valeur d'homme, c'est-à-dire à ce que lui soit conféré une authentique *liberté* – en définitive, comme le condense L. Bibard, pour Kojève « *l'Histoire consiste en la libération progressive et finalement révolutionnaire des Esclaves* »⁴⁰. Dans une lettre en date du 2 novembre 1936, Kojève formule ces intuitions à Strauss en prétendant qu'il ne fait là que reconduire les propos de son maître spirituel ; « pour Hegel », écrit-il, « l'esclave *qui travaille* parvient 1) à l'idée de liberté, 2) à la *réalisation* de cette idée dans la lutte »⁴¹. En vérité, ces intuitions kojéviennes doivent se comprendre comme un syncrétisme d'éléments hégéliens avec des éléments plus proprement marxistes, la dialectique du Maître et de l'Esclave n'étant pour Kojève qu'un autre nom de la « lutte des classes » – le philosophe confiant en effet à Strauss sa compréhension de « l'histoire comme "lutte des classes", c'est-à-dire comme dialectique maître-esclave avec synthèse finale »⁴². Dès lors, cette « synthèse finale » qui doit advenir dans les trois ordres anthropologique, éthique et juridique, signe corrélativement la "fin de l'Histoire", telle que Kojève la pense.

*

En premier lieu, la Lutte révolutionnaire ne peut contenter le Désir de l'Esclave de se faire reconnaître comme un homme véritable, si elle fait de cet Esclave un Maître en lieu et place du Maître : une telle promotion ne prodiguerait toujours à l'ancien Esclave que la reconnaissance inadéquate dont jouissait déjà l'ancien Maître, reconnu dans son humanité par des Esclaves dont lui-même ne reconnaît pas l'humanité. C'est pourquoi « l'Esclave qui cesse d'être Esclave ne devient pas un Maître » ; le devenir de haute Lutte par lequel il conquiert sa liberté a une *portée* essentielle en lui-même, qui conduit à ce que « le "Maître" qui est *devenu* "Maître" est tout autre chose que le Maître véritable, qui est né tel (ou qui s'est constitué tel à partir de l'animal) : il est Citoyen »⁴³. Cette figure du Citoyen est celle qui *synthétise* Maîtrise

³⁹ EPD, p.245.

⁴⁰ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.116.

⁴¹ Strauss, L. *De la tyrannie*, suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*. (1997). Paris : Galimard. (désormais noté C). p.274.

⁴² C, p.273.

⁴³ EPD, p.311.

et Servitude, en surmontant la reconnaissance nulle ou inadéquate qui grevait ces deux figures antérieures du Maître et de l'Esclave :

C'est ce Citoyen, et lui seulement, qui sera pleinement et définitivement satisfait (*befriedigt*). Car lui seul sera reconnu par celui qu'il reconnaît lui-même et reconnaîtra celui qui le reconnaît. C'est donc lui seulement qui sera réalisé en acte en tant qu'être humain. Et c'est pourquoi on peut dire que le Maître n'est là que pour qu'il y ait l'Esclave. Car l'Esclave n'est que la puissance du Citoyen, qui est l'acte de la réalité humaine.

Le jeune Marx idéaliste défendait que l'être générique, le *Gattungswesen* de l'homme, devait être le produit final d'un devenir historique téléologiquement orienté vers l'objectivation de cette essence humaine. En quelque sorte, Kojève reconduit cette idée en concevant que l'homme n'est « ni acte sans puissance, ni puissance sans acte, mais puissance actualisée »⁴⁴, et qu'il *coïncide* finalement avec la figure anthropologique du Citoyen ; « être Citoyen ne sera donc rien d'autre qu'être un être humain, dans le sens plein et fort du terme », écrit-il dans *l'Esquisse*, « et le Statut du Citoyen sera le "statut" de l'être humain en tant que tel »⁴⁵. C'est pourquoi « l'existence réelle de l'homme n'est rien d'autre que le devenir du Citoyen (ce devenir étant l'Histoire de l'humanité) »⁴⁶ ; le devenir historique est polarisé en aval par une essence de l'homme à réaliser dans la figure du Citoyen, qui est donc en elle-même « un passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire une évolution »⁴⁷ – et « par définition », précise Kojève, « cette évolution ne sera pas indéfinie »⁴⁸. Elle prend fin avec l'émergence de cet « homme total » – autre réminiscence du marxisme – dont le Désir de reconnaissance est complètement assouvi :

d'abord, l'« homme » est toujours maître *ou bien* esclave ; l'« homme total » est – à la « fin » de l'histoire – maître *et* esclave (c.-à-d. les deux et aucun des deux). Seul cet homme-là peut *satisfaire* sa « vanité » parce qu'il est reconnu par *quelqu'un qui est reconnu*, et qu'il *se comprend* lui-même aussi comme étant reconnu (dans la philosophie [de Hegel]).⁴⁹

Ainsi selon Kojève, « ce n'est qu'à la Fin de l'Histoire », comme l'écrit L. Bibard, « que l'homme se comprend vraiment ou authentiquement comme tel »⁵⁰. Figure synthétique, le Citoyen est à la fois Maître *et* Esclave, c'est-à-dire que, plus que Guerrier *ou* Travailleur, il est « l'un et l'autre à la fois », et l'Etat de la « fin de l'Histoire », « étant l'Etat du Citoyen, réalise

⁴⁴ EPD, p.242.

⁴⁵ EPD, p.579-580.

⁴⁶ EPD, p.307.

⁴⁷ EPD, p.243.

⁴⁸ EPD, p.313.

⁴⁹ C, p.274.

⁵⁰ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.113.

la synthèse (parfaite) de la Lutte et du Travail »⁵¹ : il sera l'Etat des guerriers-travailleurs⁵². On peut comprendre ces considérations kojévienne comme une évocation du citoyen-soldat promu par Napoléon, lui-même héros de Hegel. Cette lecture est d'autant plus probable que l'on notera plus loin le rôle éminent que joue l'Empire napoléonien dans la conception kojévienne de la "fin de l'Histoire".

En second lieu, de même que cet « homme total » qu'est le Citoyen synthétise les deux figures du Maître et de l'Esclave, de même le devenir historique finit-il par opérer la synthèse des deux Justices originellement existantes en tant que produits de la Lutte anthropogène : la Justice de l'égalité et la Justice de l'équivalence se voient *in fine* surmontées par une « Justice de l'équité » qui « *n'apparaît* comme telle », conclut L. Bibard, « qu'à la "Fin" de l'Histoire »⁵³. Corrélativement, l'actualisation entéléchique du Droit bourgeois, loin d'annuler le Droit aristocratique, conduira à ce que ce dernier soit « conservé (*aufgehoben*) en tant que Droit du Citoyen ». Celui-ci « sera égalitaire et équivalent à la fois, étant la sanction de l'égalité et de l'équivalence politiques et sociales de ses justiciables »⁵⁴ : sous ce Droit de la "fin de l'Histoire", « tous les citoyens sont rigoureusement égaux et équivalents »⁵⁵. Dès lors, Kojève reconduit les intuitions emblématiques de la philosophie de "l'Histoire" en considérant, contre « l'erreur de la théorie du "contrat social" »⁵⁶, que son historicisme ouvertement non-relativiste⁵⁷ déborde le clivage entre droit naturel et droit positif ou, pour reprendre les mots de l'*Esquisse*, entre « l'école "rationaliste" » et « la conception dite "historique" ou sociologique »⁵⁸ du Droit. Le Droit du Citoyen est à la fois éternel *et* historique ; tout comme l'homme total, qui existe de toute éternité, ne se présente *kata sarka* qu'à la "fin de l'Histoire", de même le Droit du Citoyen existe *in potentia* de toute éternité, tout en ne venant à se concrétiser *in actu* que dans une épiphanie historique⁵⁹. En outre, Kojève nomme encore ce Droit final et synthétique du Citoyen, « Droit absolu » – dénomination qui fait volontairement retentir l'*absolute Wissen* hégélien. De fait, ce Droit de la "fin de l'Histoire" est absolu au sens où, tout comme le Savoir absolu de la *Phénoménologie* comprenait en lui toutes les autres figures antérieures du savoir

⁵¹ EPD, p.575. Strauss a pu noter à ce sujet quelques contradictions de la part de Kojève.

⁵² C, p.280-281

⁵³ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.116.

⁵⁴ EPD, p.311-313.

⁵⁵ EPD, p.578.

⁵⁶ EPD, p.289, n.1

⁵⁷ EPD, p.12. Voir aussi EPD, p.91-92. En outre, Kojève perpétue encore le motif du résumé de la phylogénèse par l'ontogénèse à partir de Piaget : « l'enfant semble donc refaire l'évolution historique du Droit » en repassant par les mêmes étapes » (EPD, p.291 n.1).

⁵⁸ EPD, p.81-82. Pour ce qui concerne « l'erreur de la théorie du "contrat social" », voir EPD, p.289, n.1. En outre, Kojève perpétue encore le motif de la récapitulation de la phylogénèse par l'ontogénèse, en se fondant sur les travaux de Piaget : « l'enfant semble donc refaire l'évolution historique du Droit » (EPD, p.291 n.1).

⁵⁹ EPD, p.307-312.

qu'il surmontait, de même à l'égard des « autres » droits, le Droit du Citoyen peut « les “comprendre” en soi et “se comprendre” lui-même. Mais il peut les comprendre comme des stades dépassés, et il peut se comprendre comme un résultat de ces stades, comme leur intégration »⁶⁰. Dès lors,

ce stade une fois atteint [...] l'évolution du Droit s'arrête. Et on peut dire que dans sa dernière forme le Droit (du citoyen) est un Droit *absolu*. Etant le seul et ne changeant plus, il est universellement et définitivement valable : il est « parfait », car il ne peut plus être amélioré, ne pouvant plus changer⁶¹.

En définitive donc, la “fin de l'Histoire” kojévienne se trouve triplement caractérisée par la détermination anthropologique du “Citoyen” d'une part, par cette détermination éthique qu'est la “Justice de l'équité” d'autre part et, enfin, par cette détermination juridique du “Droit du Citoyen” absolu et « parfait ». Ces trois éléments rendent alors compte de la conjoncture de la “fin de l'Histoire” kojévienne dans les divers ordres de l'organisation sociale, économique, politique et géopolitique⁶². C'est cette conjoncture qu'il convient à présent d'aborder pour contenter la vocation *descriptive* de cette enquête.

L'UNIVERSEL ET L'HOMOGENE

Le Droit de la “fin de l'Histoire” consacre la reconnaissance de l'universalité et de la singularité simultanément, c'est-à-dire celle de l'appartenance à l'humanité et de l'irréductible individualité. Loin d'être incompatibles, en vérité ces deux impératifs, à un certain degré de reconnaissance objective, se confondent ; « poussés à leurs maxima respectifs », écrit Kojève, « l'individualisme et l'universalisme juridiques vont coïncider ». En outre, une reconnaissance adéquate de l'universalité et de la singularité de l'individu, a pour condition son appartenance, en tant que Citoyen, non à un Etat particulier – car « ce n'est pas en tant que citoyen de tel Etat national, ou membre d'une telle famille (aristocratique par exemple) ou de tel groupement social (classe) que l'homme aura des droits et des devoirs, mais en tant qu'individu »⁶³ – mais à un « Etat universel et homogène ». De sorte que le véritable Droit du Citoyen « ne peut

⁶⁰ EPD, p.12.

⁶¹ EPD, p.313.

⁶² L. Bibard a cependant évoqué, à partir d'une note de l'*Esquisse* (p.575, n.2) l'éventualité d'une non-réalisation de la “fin de l'Histoire”. Dans cette note, Kojève semble expliquer que l'Egalité ne peut jamais être réalisée à cause de la différence qui subsistera toujours dans « le même *hic et nunc* » (p.129) de chacun : la fin de l'Histoire ne pourrait alors être qu'un « *Big Crunch* ». Dans cette perspective, « tout se passe comme si l'humanité tendait donc – indéfiniment – vers un « idéal » dont elle *peut* parler au sens fort, et qu'elle n'atteindra pourtant jamais ». (Voir Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.126-132). Notons que cette interprétation est cependant contraire aux intuitions les plus fondamentales de l'hégélianisme.

⁶³ EPD, p.320.

exister que dans l'Etat universel et homogène. Inversement, le Droit de cet Etat sera un Droit absolu »⁶⁴.

Le texte kojévien use d'un certain nombre d'expressions pour nommer cet « Etat universel et homogène » de la “fin de l'Histoire”, qui toutes en révèlent une dimension propre. Kojève évoque un « Empire », ou encore un « Empire socialiste » à la “fin de l'Histoire” ; le même « Etat universel et homogène » est encore nommé « Etat idéal », au sens où il « réalise l'idéal politique suprême de l'humanité »⁶⁵, et où il « est la “réalité effective du royaume des cieux” », comme le dépeint Kojève en reprenant la formule hégélienne des *Principes de la philosophie du droit*. Il convient alors de comprendre en quoi cet « Etat idéal » qui « ne peut être réalisé que par l'histoire et à la fin de l'histoire »⁶⁶, peut être dit un « empire » « socialiste », « universel » et « homogène ».

*

Les catégories d'universalité et d'homogénéité au moyen desquelles Kojève pense l'Etat de la “fin de l'Histoire”, expriment les conditions, complémentaires entre elles, d'une *paix perpétuelle* : l'universalité de l'Etat final garantit la proscription des guerres extérieures, là où l'homogénéité garantit celle des guerres intérieures.

Kojève considère en effet que le phénomène de la guerre doit se comprendre à l'aune du concept de reconnaissance : d'une part, les guerres de pur prestige entre Maîtres sont destinées à contenter ou à réparer leur Désir de reconnaissance par leurs pairs, d'autre part la « dialectique guerrière et révolutionnaire », endémique à “l'Histoire”, « durera tant qu'il y aura des hommes exclus d'un Statut politique donné et tant que tous ceux qui le subissent ne seront pas “satisfaits” (*befriedigt*) par lui »⁶⁷. C'est pourquoi l'Etat de la reconnaissance parfaite doit, pour Kojève, englober « l'humanité tout entière » – horizon qui, au demeurant, est une *nécessité* immanente aux relations entre les Etats historiques. Kant avait posé que les Etats se trouvaient dans l'arène internationale, dans les mêmes conditions que les individus se trouveraient au sein d'un hypothétique état de nature. En un sens, Kojève prononce la même homologie, en posant que les Etats sont soumis dans l'histoire empirique à cette même Lutte pour la reconnaissance que Homo sapiens avait connu avant l'Etat. Kojève réduit en effet le comportement de chaque Etat historique, en le comprenant comme le prolongement objectif de la psychologie de son chef, cet « homme politique agissant consciemment en fonction du

⁶⁴ EPD, p.313.

⁶⁵ C, p.162.

⁶⁶ C, p.272.

⁶⁷ EPD, p.586.

désir de la “reconnaissance” (ou de la “gloire”) ». Or, « le chef de l’Etat ne sera *pleinement* “satisfait” que lorsque son Etat englobera l’humanité tout entière » ; d’où Kojève en conclut que l’Etat de la “fin de l’Histoire” ne pourra être qu’un « Empire », dont la forme politique sera celle d’une « Fédération d’Etats » régit par un « *Droit fédéral* ». En quelque sorte, Kojève formule, sur la question de la paix perpétuelle, des conclusions quasi-kantiennes, c’est à dire anti-hégéliennes, tout en prétendant se fonder sur des intuitions hégéliennes⁶⁸. Quoi qu’il en soit, le « Droit fédéral » qui règle les interactions entre les Etats de ce que Kojève nomme « l’Empire » de la “fin de l’Histoire”, est décrit en ces termes dans l’*Esquisse d’une phénoménologie du droit* :

en tant que Droit il est imposé par la Fédération à ses membres, tout comme un Droit interne est imposé par les gouvernants aux gouvernés. Et ce Droit n’est « fédéral » qu’en ce sens que certaines justiciables, à savoir les « Etats » fédérés, ne se contentent pas de le subir, mais l’appliquent eux-mêmes en qualité de gouvernants à leurs propres gouvernés.

Ce que Kojève entend par « fédération » est donc ce que Kant entendait plutôt – pour la refuser – par « confédération », comme celle des Etats-Unis : les Etats fédérés ne sont pas à proprement parler « souverains », ils sont seulement « “autonomes” si l’on veut (tout en ne l’étant pas par rapport au *Droit* qu’ils appliquent, car ce Droit leur sera imposé comme à des gouvernés) ». Sur ce point, Kojève s’éloigne donc de Kant, qui avait mis un point d’honneur à préserver l’absolue souveraineté des Etats et à prohiber, ce faisant, l’idée d’un Empire universel, d’une *civitas gentium*. *A contrario*, Kojève défend que « la Fédération », qui est donc une *confédération* mal nommée, « aura tendance à se propager le plus possible » et qu’« à la limite elle englobera l’ensemble de l’humanité ». Cet Etat sans frontière extérieure ne sera alors plus véritablement une « Fédération », et « deviendra alors une simple Union juridique mondiale [...] »⁶⁹.

En outre, l’universalité de l’Etat final garantit *en extension*, une pacification que son homogénéité garantit *en intension* – l’universalité prévient la *guerre extérieure*, l’homogénéité la *guerre civile*⁷⁰. L’Etat de la “fin de l’Histoire” est « homogène », « en ce sens que personne n’y [a] d’“intérêt privé” » ; ce qui revient à dire que cet Etat octroie une reconnaissance adéquate à *tous* ses sujets de droit et que, dès lors, aucun Désir inadéquatement satisfait de

⁶⁸ C, p.161-162.

⁶⁹ EPD, p.389-392

⁷⁰ Notons au passage que, dans le cours de son développement, Kojève répond à une sorte d’aporie que le premier chapitre de ce travail avait notée chez Kant au sujet de l’ordre dans lequel s’actualiserait la Fédération d’Etats de Droit. Kant en effet avait laissé en suspens la question cruciale de savoir si cette Fédération devait être pensée comme le *résultat d’une républicanisation préalable* des Etats qui la constitueraient, ou si au contraire elle devait *précéder la républicanisation* de ses Etats membres. Kojève tranche la question en démontrant que « on aboutit au même résultat soit en partant du Droit international (public), soit en prenant pour point de départ le Droit interne » (EPD, p.380).

reconnaissance, ne peut être à l'origine d'une quelconque insurrection factieuse à l'intérieur de l'Etat. De sorte que, à en croire l'*Esquisse*,

si l'Etat (ou la Société) est vraiment universel et homogène, on ne voit pas comment il pourra périr ou même changer. Sans guerres extérieures, sans luttes intestines, c'est-à-dire sans révolutions, l'Etat semble devoir se maintenir indéfiniment dans l'identité avec lui-même.⁷¹

Or, la reconnaissance objective n'est rien d'autre que la mise en œuvre d'un certain Droit, en l'occurrence le Droit du Citoyen. C'est pourquoi « l'Etat ne pouvant – par définition – ni changer ni périr (les guerres extérieures et civiles étant exclues), son Droit ne changera pas non plus : il sera éternellement et universellement valable »⁷². En définitive donc, comme Kojève l'écrira à Strauss en septembre 1950, « l'*Etat universel et homogène* est “bon” parce qu'il est le dernier », et il est le dernier « parce que ni la guerre ni la révolution n'y sont imaginables »⁷³. Au demeurant, l'homogénéité de l'Etat final a encore pour corollaire que, selon Kojève, « il n'y a pas en lui de Groupe politique exclusif, c'est-à-dire pas de rapports entre Gouvernants et Gouvernés (quoiqu'il y ait une distinction entre Administrants et Administrés) »⁷⁴. Cette caractéristique de la “fin de l'Histoire” kojévienne fait écho aux propos de Cournot, et avant lui de Comte, sur le même sujet : la “fin de l'Histoire” consacre l'horizon saint-simonien d'une administration des biens aux dépens du gouvernement des hommes.

Quoiqu'il découle de cette idée, qu'envers ce Citoyen « ni Gouvernant ni Gouverné » l'Etat universel et homogène est « désintéressé », cependant il ne l'est pas tant qu'il ne doive « veiller » à ce que ce statut de Citoyen « soit maintenu »; or, puisque « l'être humain ne peut se réaliser que dans et par le Travail, l'Etat veillera à ce que tout Citoyen travaille, dans des conditions fixées par l'Etat »⁷⁵. C'est qu'en vérité, le « Droit absolu » ne doit pas consacrer l'équité des Citoyens « seulement juridiquement “devant la loi”, mais aussi politiquement et “socialement”, c'est-à-dire en fait »⁷⁶ – Kojève reconduisant ici la critique marxienne des Droits de l'homme, qui n'octroieraient qu'une reconnaissance fantoche. Marx est, de fait, le premier prisme au travers duquel Kojève lit Hegel. Aron a ainsi pu évoquer, de la part du “philosophe du dimanche”, une « marxisation de Hegel », sans réussir à juger si Kojève, ce faisant, « témoigne d'un grand sens de l'ironie philosophique » ou bien s'il a seulement « entendu donner une leçon de philosophie à ses lecteurs en montrant avec quelle facilité on

⁷¹ EPD, p.90-91.

⁷² EPD, p.313.

⁷³ C, p.300-301.

⁷⁴ EPD, p.579-580.

⁷⁵ EPD, p.579-580.

⁷⁶ EPD, p.313.

peut “marxiser” Hegel et “hégélianiser” Marx »⁷⁷. Quoi qu’il en soit, l’on comprend en quoi le philosophe peut qualifier son Etat de la “fin de l’Histoire” de « socialiste » : loin de n’être réduit qu’à protéger l’ordre public, l’Etat final s’apparente, à un certain degré, à une sorte d’Etat-providence censé pourvoir au Travail, et donc à une certaine dignité économique, de ses Citoyens. Cette restriction du libéralisme économique à l’intérieur de l’Etat de la “fin de l’Histoire”, est la conséquence logique de « la philosophie de l’Histoire de Kojève, qui tend à refuser les valeurs du protestantisme et du capitalisme »⁷⁸, selon D. Auffret. Non que Kojève condamne le capitalisme aussi fermement que Marx – loin de là. Il en propose simplement une lecture originale, en considérant que l’Etat universel et homogène de la “fin de l’Histoire” réalise ni plus ni moins que « la “Société sans classes” » marxienne⁷⁹. L’argumentaire kojévien à ce propos, consiste à souligner que dans l’Etat final, « les citoyens en tant que citoyens n’ont [...] aucune spécificité », la seule source de distinction entre les individus est, si l’on omet « la Famille », la seule « Société civile, la *bürgerliche Gesellschaft* ». De sorte que tout Citoyen n’est en définitive qu’un « membre quelconque de la Société économique », un Travailleur. Or, les dommages causés par le libéralisme économique du « système des besoins », comme le nommait Hegel, est tempéré, outre que par un certain socialisme d’Etat et une abolition de l’hérédité économique – qui « suffit pour qu’il n’y ait pas d’accumulation de propriété et pour que la Propriété personnelle ne se transforme pas en un “Capital” impersonnel » doué d’une « existence *autonome* »⁸⁰ –, par une compensation réciproque de l’égalité et de l’équivalence économiques :

Tout comme dans la Société économique “bourgeoise” toute Propriété sera en fin de compte un produit (équivalent) du Travail du Propriétaire. Mais tout comme dans la Société « aristocratique », les Propriétés seront égales entre elles. Mais dans cette Société synthétique l’égalité sera tempérée par l’équivalence. Les membres quelconques de la Société économique seront rigoureusement égaux. Il y aura autrement dit un minimum de Travail obligatoire pour tous. Mais un travail supplémentaire facultatif sera admis – et par conséquent une Propriété personnelle équivalente. C’est uniquement ce surplus qui sera en fait détachable, c’est-à-dire monnayable. Il n’y aura donc pas d’égalité *pécuniaire* rigoureuse. Mais il y aura équivalence entre l’argent possédé et le travail fourni pour l’avoir. Dans cette marge les Propriétés personnelles ne seront donc pas identiques : ni quantitativement ni qualitativement.⁸¹

⁷⁷ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : Ed. de Fallois. p.301.

⁷⁸ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.345.

⁷⁹ C, p.193.

⁸⁰ EPD, p.578-582.

⁸¹ EPD, p.583.

Ces propos de l'*Esquisse* font signe vers la question des coordonnées historiques de cette "fin de l'Histoire" kojévienne. Il convient en effet de poursuivre le *fil conducteur* de cette enquête en montrant que, quoiqu'il ait commencé par conjuguer la "fin de l'Histoire" *au futur*, Kojève a fini par la penser *au présent* : comme Cournot, le "philosophe du dimanche" considère que la "fin de l'Histoire", loin d'être un *pas-encore*, est un *déjà-là*, au moins en ce qui concerne l'Occident.

RETOUR VERS LE PRESENT

De 1933, année où il commence sa lecture de Hegel au Séminaire, jusque 1948 environ, soit l'année de publication de la seconde édition de l'*Introduction*, Kojève tend à considérer que la "fin de l'Histoire" n'est *pas encore* advenue. La phraséologie de l'*Esquisse* le montre, qui conjugue au futur les évocations de la fin objective de "l'Histoire". L'ouvrage regorge ainsi de jugements qui évoquent le « moment où l'Etat universel et homogène sera une *réalité* »⁸², ou qui notent que le « Droit "absolu" du Citoyen » est le « Droit économique de l'Etat universel et homogène *de l'avenir* [nous soulignons] »⁸³, etc. Toutes ces considérations montrent qu'à cette époque, pour Kojève, le « droit de l'Etat universel et homogène de la fin de l'histoire n'existe pas encore »⁸⁴, et que « cette évolution » qui conduit Homo sapiens à devenir Citoyen, « n'est pas encore achevée »⁸⁵. Rédigés en 1943, ces conclusions semblent conséquentes, en une époque qui est « encore celle des empires, et non encore celle [...] d'une "société" mondiale unique, universelle »⁸⁶, comme le note L. Bibard. L'heure est encore aux nationalismes, à leurs guerres d'hégémonie et à ces tyrannies totalitaires dont le même commentateur juge qu'aux yeux de Kojève, elles « se révèlent avec le temps n'être ultimement que les *moyens* d'une "ruse de la raison" qui conduit l'humanité au Droit de l'Equité »⁸⁷ – l'existence de ces tyrannies montrant ainsi que la ruse de la raison a encore à œuvrer avant de réaliser le *telos* de "l'Histoire". Avant 1948 donc, selon D. Auffret, le « sentiment de la fin de l'Histoire » qui est celui de Kojève « est encore incertain. S'il admet l'idée, il n'est pas encore entièrement résolu à concevoir qu'elle décrit le présent »⁸⁸. Il ne fait aucun doute que *subjectivement*, la "fin de l'Histoire" est atteinte, au sens où la conscience kojévienne elle-même, située au "bon moment" de "l'Histoire", comme Nietzsche en avait fait le reproche à Hegel,

⁸² EPD, p.91.

⁸³ EPD, p.532, n.1.

⁸⁴ EPD, p.369-370.

⁸⁵ EPD, p.313.

⁸⁶ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.68.

⁸⁷ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.121.

⁸⁸ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.302.

réussit à en décrire le contenu objectif ; toutefois, celui-ci n'est pas encore empiriquement observable. Pour reprendre les mots de L. Bibard, à ce moment pour Kojève, « si l'Histoire est finie, c'est parce qu'on peut désormais en décrypter le sens ultime et réciproquement. Mais le processus de réalisation objective de la Fin de l'Histoire comme telle est encore en cours »⁸⁹.

*

Les choses changent au sortir de la Seconde guerre mondiale. Dans un compte-rendu, publié en 1950, de l'essai de Strauss *De la tyrannie*, Kojève conçoit que, "l'Histoire" étant un processus existant *per se* qui se soumet les consciences individuelles, celle-ci pourrait avoir *déjà résolu objectivement* les contradictions motrices de son mouvement, quoique les individus n'en aient, pour la plupart – si l'on excepte Kojève lui-même – aucune conscience subjective. Kojève confie à Strauss qu'il considère "l'Histoire" comme un immense « dialogue » au cours duquel les philosophes proposent des réponses à la question philosophique du meilleur ordre juridico-politique – où l'on voit Kojève s'éloigner du matérialisme marxien, et reconduire l'idée hégélienne selon laquelle l'histoire de la philosophie est le foyer de "l'Histoire". Le "philosophe du dimanche" écrit ainsi que « la Vérité ne surgit de ce "dialogue" actif, de cette "dialectique" historique, qu'au moment où celle-ci s'achève, c'est-à-dire au moment où l'histoire arrive à son terme final dans et par l'Etat universel et homogène, qui [...] exclut [...] toute nouvelle "discussion" de ce qui est déjà établi ». Certes, Kojève considère d'abord que « l'Histoire se *chargera* elle-même de mettre un terme, au moment opportun, à la poursuite indéfinie de la "discussion philosophique" du problème qu'elle a déjà virtuellement "résolu" », conjuguant ainsi toujours l'avènement de la "fin de l'Histoire" au futur – l'Etat universel et homogène étant « le but politique que poursuit (ou combat) *actuellement* l'humanité »⁹⁰. Quelques lignes plus loin cependant, Kojève évoque une autre hypothèse :

En bref, si l'individu proprement dit n'a pas encore pu résoudre le problème qui nous intéresse parce que ce problème est *insoluble* à l'échelon individuel, rien n'empêche *a priori* que le « grand individu » dont parle Pascal (qui n'apprendra pas *toujours*, mais qui *apprend* certaines choses au sens propre du mot), l'ait résolu depuis longtemps d'une façon « définitive » (même si aucun *individu* ne s'en est encore aperçu).⁹¹

Or, ce qui n'est qu'hypothèse dans ces lignes, est une véritable thèse dans une célèbre note dont Kojève grossit la seconde édition de l'*Introduction*.

⁸⁹ Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.68.

⁹⁰ C, p.193. Nous soulignons.

⁹¹ C, p.189-190. Nous soulignons.

Le philosophe y formule ouvertement une compréhension *rétrospective* de cette même “fin de l’Histoire” qui, jusqu’alors, était comprise de façon prospective. Kojève évoque ouvertement l’opposition entre son point de vue d’alors et celui, nouveau, qu’il propose dans sa note :

j’ai compris peu après [la rédaction d’une première note en 1946] (1948) que la fin hégélo-marxiste de l’Histoire était *non pas encore à venir, mais d’ores et déjà un présent*. En observant ce qui se passait autour de moi et en réfléchissant à ce qui s’est dans le monde après la bataille d’Iéna, j’ai compris que Hegel avait raison de voir en celle-ci la fin de l’Histoire proprement dite.⁹²

Cette lecture selon laquelle Hegel aurait défendu une conception rétrospective de la “fin de l’Histoire” doit se comprendre, en partie, comme une réminiscence des thèses de Koyré, pour qui, selon son cours sur la philosophie religieuse hégélienne,

la philosophie de l’histoire – et par là même la philosophie hégélienne, le “système” – ne seraient possibles que si l’histoire était terminée. [...] Il est possible que Hegel l’ait cru. Il se peut même qu’il ait cru que c’était là non seulement la condition essentielle du système [...] mais aussi que cette condition essentielle était *déjà* réalisée, que l’histoire était effectivement achevée, et que c’est pour cela justement qu’il pouvait – qu’il avait pu – l’accomplir.⁹³

L’idée de faire de Napoléon, le vainqueur d’Iéna, une figure incontournable de la “fin de l’Histoire”, est en revanche propre à Kojève, qui ce faisant tend à nier l’importance historique des événements qui, à l’instar des deux guerres mondiales, sont survenus entre 1806, année où Napoléon vainc les lignes prussiennes, et 1948, année où Kojève écrit cette note. C’est qu’il

⁹² *ILH*, p.510. Nous soulignons.

⁹³ Cité dans Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l’histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.184, n.1. On notera encore qu’en prétendant, comme il le fit avant 1948, *anticiper* subjectivement la fin “objective” de “l’Histoire”, Kojève semblait dans une certaine mesure nier le principe hégélien selon lequel la chouette de Minerve ne prendrait son envol qu’au crépuscule. Certes, l’*Esquisse* précisait, dans son sous-titre même, que les conclusions auxquelles parvient Kojève étaient l’objet d’une « exposé provisoire », et il semble en cela que le “Droit absolu” qu’elle dégage n’est absolu que relativement, si l’on peut dire, à la situation historique qui était celle de son auteur en 1943. L’*Esquisse* insiste en effet sur le fait que l’on ne peut « déduire la réalité humaine qu’après coup. C’est-à-dire qu’on peut la comprendre et l’expliquer, mais non la prévoir » (*EPD*, p.576, n.1) : on ne peut y accéder « – si l’on veut – *a priori* » (*EPD*, p.327). Ainsi, le Droit absolu, « ce n’est qu’après coup que nous pourrions le comprendre (c’est-à-dire le déduire *a posteriori*) à partir de ces Droits relatifs, comme le résultat final de leur dialectique historique que nous connaissons alors entièrement » (*EPD*, p.93). Mais Kojève, dès 1943 donc, semble légitimer son entreprise d’exposition du Droit absolu – « on peut donc étudier le Système du Droit même sans supposer que celui-ci soit arrivé au terme de son évolution » (*EPD*, p.12-13) – en insinuant la *proximité* de l’avènement du Droit absolu de la “fin de l’Histoire” : « l’évolution juridique de l’humanité n’étant pas encore achevée, il serait vain d’essayer d’établir un Système du Droit parfait, c’est-à-dire complet et définitif. Mais on peut admettre que cette évolution a progressé suffisamment pour qu’il soit possible de fixer dès maintenant les *cadres* du Système définitif » (*EPD*, p.327). Il reste que l’on peut regarder la seconde période de la compréhension kojévienne de la “fin de l’Histoire” aussi comme une conséquence logique de cette difficulté avec laquelle l’*Esquisse* se trouvait déjà aux prises ; il suffisait en effet, pour lever l’aporie, de déclarer que la “fin de l’Histoire” était d’ores et déjà un *présent*.

considère, d'une part, que la victoire napoléonienne à Iéna est le *symbole* de la victoire des idéaux de la Révolution française sur les normes de l'Ancien régime, et d'autre part, que la pensée de Hegel est la conscience philosophique de cette victoire de la modernité sur le monde ancien. Pour Kojève, Iéna est comme la première pierre objective de l'ordre juridico-politique international final – le commencement, si l'on peut dire, de la “fin de l'Histoire”. Les événements historiques ultérieurs ne se comprennent que comme des prolongements des idéaux vainqueurs à Iéna, comme le dur labeur historique vers leur universalisation objective. L'histoire empirique, depuis 1806, ne fait essentiellement que *propager et consolider* les principes juridico-politiques de la “fin de l'Histoire” ; « ce qui s'est passé depuis », écrit encore Kojève, « ne fut qu'une extension dans l'espace de la puissance révolutionnaire universelle actualisée en France par Robespierre et Napoléon ». C'est pourquoi le philosophe peut conclure à ce que « dans et par cette bataille [d'Iéna], l'avant-garde de l'humanité a virtuellement atteint le terme et le but, c'est-à-dire la *fin* de l'évolution historique de l'homme »⁹⁴.

Dès lors, Kojève défendra jusqu'à la fin de sa vie cette idée selon laquelle la “fin de l'Histoire” est *d'ores et déjà* présente, en Occident tout au moins. C'est ce qu'il confiera en juin 1968 à G. Lapouge, dans un très rare entretien journalistique⁹⁵ au cours duquel il évoque en outre la notion d'une “accélération de l'histoire” que D. Halévy avait alors popularisée⁹⁶ :

Moi, j'ai expliqué que Hegel l'avait dit et personne ne veut l'admettre, que l'histoire est close, personne ne le digère. A vrai dire, moi aussi, j'ai d'abord pensé que c'était une billevesée mais, ensuite, j'ai réfléchi et j'ai vu que c'était génial. [...] Non, Hegel ne s'était pas trompé, il avait bien donné la date juste de la fin de l'histoire, 1806. Depuis cette date, qu'est-ce qui se passe ? Rien du tout, *l'alignement des provinces*. La révolution chinoise n'est que l'introduction du Code Napoléon en Chine. La fameuse accélération de l'histoire dont on parle tant. Avez-vous

⁹⁴ Kojève confiera à G. Lapouge qu'il avait d'abord pensé au Petit père des peuples, plus qu'à l'Ogre de Corse, comme clef de voûte de “l'Histoire”. « La fin de l'histoire », pensait-il alors, « ce n'était pas Napoléon, c'était Staline et c'était moi qui serais chargé de l'annoncer avec la différence que je n'aurai pas la chance de voir passer Staline à cheval sous mes fenêtres, mais enfin après, il y a eu la guerre et j'ai compris ». Cette étonnante confession montre un Kojève qui ne craint pas de comparer le lien historique entre Hegel et Bonaparte d'un côté, et lui-même et Staline de l'autre. Au demeurant Kojève, bien qu'il ait connu dans sa jeunesse les geôles soviétiques, ne reniera jamais son enthousiasme pour le régime né de la Révolution de 1917. Le biographe note que le philosophe, qui n'hésitait pas à se dire la « conscience de Staline » (Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.291), fut profondément bouleversé par la mort du dictateur et que « pour lui, c'est comme s'il “avait perdu un père” » (*ibid.*, p.436). Quoi qu'il en soit du crédit qu'il convient d'accorder à ces propos, il reste qu'avec Napoléon, c'est encore Marx que Kojève considère comme la figure qui chercha à objectiver les principes juridico-politiques de la modernité. Dans une lettre à Strauss en date du 1^{er} juillet 1957, Kojève demande ainsi ce qu'il en est « d'un certain Hegel, qui a parlé d'un Etat *final* et de savoir *absolu*, et qu'en est-il des dénommés Marx, etc., *qui l'ont réalisé* ? » (C, p.342.). Le même point de vue sera défendu au soir de la vie de Kojève, dans l'entretien avec G. Lapouge ; « du point de vue politique », confie-t-il au journaliste, « on va vers cet Etat universel qu'avait prêté Marx (mais il avait puisé cette idée dans l'époque napoléonienne) ».

⁹⁵ Lapouge, G. « Kojève : “les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages” (Entretien réalisé quelques jours avant la mort du philosophe en juin 1968) ». Revue n°53 parue le 01-07-1968

⁹⁶ Voir Halévy, D. *Essai sur l'accélération de l'histoire* suivi de *L'histoire va-t-elle plus vite, La conquête des forces de la nature, Leibniz et l'Europe*. Paris : de Fallois, 2001.

remarqué qu'en s'accéléralant de plus en plus le mouvement historique avance de moins en moins ? [...] Jetez un coup d'œil autour de vous. Tout, y compris les convulsions du monde, désigne que l'histoire est close.

G. Lapouge commente que « ce discours, Kojève le prononce avec une sorte de détachement courtois, il constate, sans prendre parti, il enregistre froidement. A l'entendre, on se dit qu'on est entré dans le dimanche de l'histoire [...] ». De fait, ces propos achèvent de montrer l'évolution du point de vue de Kojève, en ce qui concerne l'horizon, futur ou présent, de la “fin de l'Histoire” ; « à l'époque », avoue-t-il ainsi au journaliste, « j'avais lu Hegel, mais je n'avais pas encore vraiment compris que l'histoire est finie. Maintenant... ». Maintenant, Kojève est si convaincu de la *présence* de la “fin de l'Histoire” qu'il considère que des événements comme mai 68 n'ont aucune portée au regard de “l'Histoire”, désormais close – « personne n'est mort, donc rien ne s'est passé », juge-t-il à ce propos⁹⁷.

*

Cette thèse de la *présence* de la “fin de l'Histoire” semble cependant se heurter à l'empirie, qui ne montre *a priori* aucun « Etat universel et homogène » qui serait établi au moment de ce second discours de Kojève, en pleine Guerre froide. Il convient pourtant de comprendre que la contradiction n'est qu'apparente, dans la mesure où le philosophe fait sienne cette “théorie de la convergence” qui était en vogue chez les intellectuels de l'époque. Cette théorie consiste à défendre qu'en dépit des apparences, les deux régimes capitaliste occidental et communiste soviétique, tendent à évoluer chacun vers la consécration d'un *même* modèle juridique, politique et économique universel, quoique par deux « voies » historiques propres. En septembre 1950, Kojève écrit à Strauss que,

si les Occidentaux continuent d'être capitalistes (c'est-à-dire également nationalistes), ils seront battus par les Russes, et c'est par *cette* voie-là qu'on parviendra à l'Etat final. S'ils parviennent au contraire faire s'interpénétrer leur économie et leur politique (ils sont en train de le faire), ce sont eux qui peuvent battre la Russie. Et c'est *par cette autre voie* qu'on parviendra à l'Etat final (au *même Etat universel et homogène*).⁹⁸

⁹⁷ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.410. Evoquant l'hypothèse d'une « crise ouverte du Parti [Communiste Français] » par la « protestation de la base, et provoquant des changements au sommet », Althusser écrit à la fin de sa vie : « C'est évidemment une question d'appréciation, mais je ne crois pas dans les circonstances actuelles à une possibilité de cet ordre. Il suffit de voir comment le Parti a su “digérer” les événements de Mai, les intégrer à sa ligne traditionnelle, comment en particulier il a su traiter le mouvement étudiant, pour voir qu'il est tout à fait capable d'*amortir* même un mouvement de masse de grande ampleur, et d'en garder la direction » (Althusser, L. (2018). *Ecrits sur l'histoire. (1963-1986)*. Paris : P.U.F. p.88).

⁹⁸ C, p.301.

Ces lignes évoquent certes une *sujétion* d'un des deux blocs par l'autre ; plus tard cependant, Kojève tendra à penser la réalisation de l'Etat universel et homogène moins en termes de conquête impérialiste d'un bloc sur l'autre, qu'en termes de convergence historique le long de deux lignes indépendantes d'évolution. La note, déjà évoquée, ajoutée à la seconde édition de *l'Introduction à la lecture de Hegel*, enregistre ainsi que « d'un certain point de vue », la conjoncture internationale contemporaine montre que « les Etats-Unis ont déjà atteint le stade final du “communisme” marxiste, vu que, pratiquement, tous les membres d'une “société sans classes” peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que le cœur ne le leur dit »⁹⁹. Le monde occidental, libéral et capitaliste, a donc d'ores et déjà consacré à son insu les *mêmes* fins marxistes que celles encore poursuivies par le monde soviétique. L'interprétation que Kojève propose de la société occidentale, qu'il identifie à la marxienne société sans classe, lui permet donc de poser que l'Occident est parvenu à la “fin de l'Histoire”, sans pour autant renier son obédience marxiste proclamée – en 1941, dans *Sophia : philosophie et phénoménologie*, manuscrit demeuré inédit, Kojève évoquait en effet que « cette idée de la *fin de l'histoire* (reconnue par Marx) », en écrivant qu'elle signifie qu'« à un moment donné l'humanité rejoint l'Etat idéal définitif de la vie sociale et politique (comme nous le savons tous : *le régime communiste*) »¹⁰⁰. Il n'en demeure pas moins que cette « fin *actuelle* de l'Histoire » que, selon D. Auffret¹⁰¹, Kojève défend devant G. Lapouge et depuis 1948, fait du philosophe un marxiste pour le moins peu conventionnel ; J.-C. Monod ne s'y est pas trompé, qui conclut à ce que Kojève « n'attend pas, comme un communiste orthodoxe, la réalisation “future” de la fin de l'Histoire une fois atteint le “stade” du communisme : la fin de l'Histoire n'est pas à venir, elle est réalisée »¹⁰².

C'est qu'en vérité, Kojève se proclame lui-même « marxiste de droite » – Marx lui-même avait précédé Kojève dans l'oxymore en évoquant un « *communisme capitaliste* »¹⁰³. L'idée que condense cet oxymore provocateur provient de loin dans la pensée kojévienne. *L'Esquisse* considérait déjà que, d'un côté, « économiquement, la Justice de l'égalité », pourtant endémique aux Maîtres aristocrates, « aboutit à la limite au communisme intégral »¹⁰⁴, et que d'un autre côté, la Justice de l'équivalence des Esclaves révolutionnaires, qui fonde pourtant le « Droit bourgeois », consacre finalement le « principe de la Société “communiste” : à chacun selon ses besoins » et le « principe de la Société “socialiste” : à chacun selon ses mérites ». De

⁹⁹ *ILH*, p.510.

¹⁰⁰ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.256.

¹⁰¹ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.235-236.

¹⁰² Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.185-186.

¹⁰³ Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard. p.1439.

¹⁰⁴ *EPD*, p.277.

sorte qu'en un sens, Kojève peut penser que, la Justice de l'équité propre à la "fin de l'Histoire" étant une synthèse de ces deux Justices antagoniques, celle-ci ne fait finalement que consacrer le communisme latent qu'elles contenaient déjà toutes deux. En outre, l'idée d'une identité entre la société sans classe théorisée par Marx et la société capitaliste occidentale est encore défendue par Kojève au cours d'une conférence donnée en allemand à Düsseldorf le 16 janvier 1957, originellement titrée *Kolonialismus in europäischer Sicht*, et dont la revue *Commentaire* publiera le texte en 1980 sous le titre évocateur de « Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète ».

Kojève professait alors qu'à un capitalisme « prenant » propre au XIX^e siècle avait succédé, avec le fordisme, un capitalisme « donnant » qui fut à l'origine d'une consommation de masse dont la principale conséquence fut d'*égaliser* les conditions socio-économiques des prolétaires. Ford aurait été le « prophète de Marx » en ce sens que, ayant reconnu la vérité de la théorie marxienne, il aurait alors décidé, avec ses épigones, de conjurer l'horizon révolutionnaire que Marx voyait poindre à l'issue des contradictions du capitalisme « prenant », en embourgeoisant le prolétariat. « C'est pourquoi on peut dire », commente D. Auffret, « que le capitalisme *donnant* fordien réalise ainsi le marxisme, mais en faisant l'économie de la révolution »¹⁰⁵ – le capitalisme « donnant » accomplissant ainsi, selon Kojève, les fins économiques et sociales du communisme marxien. Or, le "philosophe du dimanche", loin de ne s'en tenir qu'à la pure réflexion théorique, défend encore ces conclusions depuis un constat empirique :

plusieurs voyages comparatifs effectués (entre 1948 et 1958) aux Etats-Unis et en U.R.S.S. m'ont donné l'impression que, si les Américains font figure de sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement. J'ai été porté à en conclure que l'*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, [...].¹⁰⁶

Plutôt que d'« *American way of life* », Kojève pourra donc encore évoquer un « mode de vie russo-américain » propre à la "fin de l'Histoire" ; c'est donc à bon droit que D. Auffret commente encore que, ce faisant, « l'opposition capitalisme/socialisme perd ainsi pour Kojève la signification encore "historique" qu'il espérait pour elle dans l'Europe d'après-guerre »¹⁰⁷. Telle est la conséquence dernière de la version kojévienne de cette "théorie de la convergence" qui était à l'époque une « mode intellectuelle », selon Aron lui-même. De fait, « la conviction selon laquelle, au fur et à mesure que se développent les pays de type soviétique et les pays de

¹⁰⁵ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.338.

¹⁰⁶ *ILH*, p.510-511.

¹⁰⁷ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.303.

types occidental, les deux sortes de régime doivent devenir semblables », c'est-à-dire l'idée selon laquelle « les deux sortes de régime vont ressembler de plus en plus les uns aux autres »¹⁰⁸, est « l'opinion la plus courante » en Occident à ce moment. Au début du XX^e siècle, Lénine lui-même écrivait, dans *Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets* : « nous pourrions réaliser le socialisme justement dans la mesure où nous aurons réussi à combiner le pouvoir des Soviets et le système soviétique de gestion avec les plus récents progrès du capitalisme. Il faut organiser en Russie l'étude et l'enseignement du système Taylor, son expérimentation et son adaptation systématiques ». Après 1945, des personnalités aussi différentes que celles de Merleau-Ponty, J. Hough, D. Bell, le prix Nobel de la paix A. Sakharov, G. Steiner, défendront l'idée d'une confluence à venir du capitalisme américain et du communisme soviétique – de même P. Veyne se disait-il alors « communiste pro-américain » et en 1954, J. Kerouac écrivait à R. Lax, « Capitalisme et Communisme à la fois, bonnet blanc et blanc bonnet »¹⁰⁹ –, comme à leur époque, quoique selon des intuitions différentes, M. Grimm, Bachofen et Tocqueville avaient pensé à une convergence des États-Unis et de la Russie¹¹⁰ contemporains.

Cet « Empire » universel et homogène dont les deux blocs américain et soviétique préparent, chacun à leur façon, l'avènement final, peut encore se comprendre comme un homologue de ce quatrième « règne » évoqué par le songe de Daniel dans l'Ancien Testament, et dont l'idée s'est continuée chez Hegel sous le nom de « règne chrétien germanique » : après qu'Alexandre eut été converti, sous le ministère d'Aristote, à « l'idée de l'empire, c'est-à-dire d'un Etat universel », ce furent ensuite César et Napoléon¹¹¹ – soit les mêmes “grands hommes” reconnus comme tels dans la philosophie de “l'Histoire” hégélienne – qui tentèrent de réaliser cette idée, que seule la “fin de l'Histoire” vient enfin, dans un quatrième moment donc, consacrer.

*

¹⁰⁸ Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : Ed. de Fallois. p.658.

¹⁰⁹ Kerouac, J. & Guglielmina, P. (trad.) (2000). *Lettres choisies, 1940-1956*. Paris : Gallimard. p.411.

¹¹⁰ Arénilla, L. « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot ». Dans *Diogène*. (1972). n°79. Paris : Gallimard. p.27 et p.47. En ce qui concerne G. Steiner, celui-ci écrivait dans son *Heidegger* : « [Les utilisations de la technologie], dit Heidegger, sont en train d'atteindre une sorte d'apogée démentielle aux États-Unis et en Union soviétique – sociétés dont il se trouve qu'il n'avait aucune connaissance directe. La “technologie planétaire” que ces deux superpuissances aménagent et disséminent (l'expression vient de l'écrivain et penseur conservateur et nationaliste Ernst Jünger) dépasse de loin les différences idéologiques apparentes. Le capitalisme et le communisme d'Etat sont de simples variantes d'une technicité et d'une exploitation de la nature qui leur sont communes. » (Steiner, G. (1987). *Martin Heidegger*. Paris : Flammarion. p.178).

¹¹¹ C, p.190-191.

S'il a donc bien commencé par projeter la "fin de l'Histoire" dans un futur plus ou moins proche, après la Seconde guerre mondiale Kojève ne se déprendra plus d'une conception désormais *rétrospective* de cette idée, et posera que la "fin de l'Histoire", loin d'être un *pas-encore*, est un *déjà-là* qui a commencé d'être objectivé depuis les guerres de la Révolution et de l'Empire. Ce faisant, le philosophe poursuit, selon la forme, le geste de Cournot, qui avant lui avait déjà pensé la "fin de l'Histoire" en termes rétrospectifs. Au demeurant, la "fin de l'Histoire" kojévienne peut être comparée à ses devancières sur d'autres points, que les paragraphes suivants, pour contenter la vocation *comparatiste* de cette enquête, ont pour objectif de relever.

THEMES ET VARIATIONS

La position éminente que Kojève reconnaît à l'œuvre historique de Napoléon, laquelle aurait pour ainsi dire inauguré la "fin de l'Histoire", est le signe d'un certain *eurocentrisme* kojévien, selon lequel l'ère de la "fin de l'Histoire" a commencé d'abord en Europe occidentale puisque celle-ci fut le fer de lance de "l'Histoire", « l'avant-garde de l'humanité ». Ce que propose le "philosophe du dimanche", est cette lecture selon laquelle les principes juridico-politiques modernes propres à l'Occident européen, *coïncident* avec ceux de « l'Etat idéal » : en quelque sorte, la modernité *est* la "fin de l'Histoire". Ils se sont propagés dans le monde depuis 1806, de sorte qu'au moment où il écrit, pour Kojève, commente D. Auffret, « la France, l'U.R.S.S. ou la Chine, ces trois Etats post-révolutionnaires, sont entre autres, (comme les U.S.A. ou la Grande-Bretagne) d'ores et déjà entrés dans la fin de l'Histoire »¹¹², et « l'alignement des provinces » continue d'en étendre progressivement les principes juridico-politiques au reste du globe.

*

Dès lors émerge l'idée selon laquelle, dans les Etats d'après "l'Histoire", plus rien n'est à *faire*, au sens fort de la *praxis* historique. Napoléon avait à enclencher la progressive universalisation, depuis la France révolutionnaire, des principes de l'Etat final ; à présent que ceux-ci sont réalisés en Occident, la *praxis* n'a plus de donné inadéquat à nier pour faire progresser "l'Histoire", désormais close. G. Lapouge l'avait bien compris, et n'a pas hésité à évoquer ce point devant « A.K. » :

¹¹² Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.24.

Et si on lui fait remarquer que toutes ces réflexions n'engagent guère à l'action alors qu'il l'a si fort prêchée, avant la guerre de 39, avant de recevoir son fascicule bleu...

A.K. Ah, c'est qu'à l'époque, j'avais lu Hegel, mais je n'avais pas encore vraiment compris que l'histoire est finie. Maintenant...

Maintenant, « si “fin de l’Histoire” il doit y avoir », écrit L. Bibard, « elle n’a en principe pas besoin de Kojève pour se réaliser puisqu’elle l’est déjà ». Quant au « “reste” du processus, c’est-à-dire “l’alignement des provinces périphériques” », celui-ci « se fera selon le “Sage” de toute nécessité »¹¹³. Non que Kojève lui-même se soit retiré de toute action mondaine ; contre « l’esprit de chapelle », il a au contraire toujours considéré que le philosophe doit « vivre dans le grand monde (sur le “forum” ou “dans la rue” comme Socrate) »¹¹⁴. Kojève aura ainsi endossé d’importantes fonctions aux seins de l’O.E.C.E.¹¹⁵, du G.A.T.T.¹¹⁶, de la C.N.U.C.E.D.¹¹⁷, ainsi que du gouvernement de la IV^e et surtout V^e République, dont il se fit l’éminence grise, comme en témoigna O. Wormser, collègue et ami de Kojève, haut fonctionnaire, diplomate et politicien français des plus influents dans les années de Gaulle :

Sous la Ve République, si les objectifs étaient définis à l’Elysée, les moyens de les atteindre, les arguments à employer [...] étaient laissés, de 1958 à 1962, à la discrétion de quelques hauts fonctionnaires qui recueillaient sagement l’avis du philosophe hégélien.

Cet engagement politique kojévien, s’il est donc bien réel, a cependant beaucoup moins vocation à faire “l’Histoire”, qui s’est d’ores et déjà faite toute seule, qu’à *consolider* la “fin de l’Histoire”. Kojève écrivait à Strauss que, « tant que l’Histoire dure, un philosophe ne peut absolument pas agir dans l’Histoire, mais puisque l’Histoire est finie, le philosophe peut très bien participer à la gestion des affaires ». C’est de celle-ci que s’occupe le Kojève d’après-guerre, celui que rencontra A. Bloom, qui évoque leur « première rencontre au ministère des Affaires économiques [en 1953], quai Branly – où, bureaucrate-roi, il présidait à la fin de l’Histoire – [...] »¹¹⁸. Ce en quoi consistait cette présidence pour Kojève, se découvre dans une note de son *Kant*, à l’occasion d’un commentaire hégélien de la « Loi » pratique enjoignant d’« agi[r] de façon à ce que la maxime de ta volonté (c’est-à-dire le Projet de ton Action) puisse en tout temps être en même temps valable comme Principe (directeur) d’une législation (spatialement) universelle ». Le “philosophe du dimanche” y écrit ces lignes, qui peuvent être comprises comme son programme politique :

¹¹³ Bibard, L. (2016). *Kojève, l’homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.72.

¹¹⁴ C, p.172-173.

¹¹⁵ Organisation Européenne de Coopération Economique.

¹¹⁶ *General Agreement on Tariffs and Trade* (Accord Général sur les Tarifs Douaniers et le Commerce).

¹¹⁷ Conférence des Nations Unies sur le Commerce Et le Développement.

¹¹⁸ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. 29-p.31.

l'interprétation hégélienne du sens de cette Loi sera radicalement différente de celle qu'en donne Kant lui-même. Dans cette interprétation « correcte » (c'est-à-dire ne menant pas à la Contradiction voire à la Théologie), la « Loi fondamentale » signifie : « Gouverne l'Etat universel et homogène (co-éternel et co-étendu à la Durée-étendue), de façon à ce qu'il reste identique à lui-même, ou tout au moins n'agisse pas de façon à le perturber, lorsqu'il existe empiriquement, et, lorsqu'il n'existe pas encore ou pas partout (mais seulement quelque part, c'est-à-dire en tant que « germe »), agisse de façon à hâter son avènement, ou, tout au moins, à ne pas entraver, c'est-à-dire à ne pas retarder dans la Durée, ou limiter dans l'Etendue, son accès à l'Existence-empirique.¹¹⁹

La *praxis* kojévienne entend donc moins accélérer la venue d'une "fin de l'Histoire" d'ores et déjà présente dans une partie du globe, qu'à accélérer la seule *universalisation* de l'Etat final. A cet égard, la théorie est elle-même, là encore, un moment de la pratique, comme Kojève l'avoue en des termes provocateurs. Il confiera en effet, dans une lettre à Tran-Duc-Thao en date du 7 octobre 1948, que « [son] cours [sur la *Phénoménologie* à l'époque du Séminaire] était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits »¹²⁰. P.-J. Labarrière conseille de « tempérer » de tels propos, comme il convient de tempérer ceux que, vingt ans plus tard, le philosophe tiendra devant G. Lapouge, en déclarant que la « fin de l'Histoire », telle qu'il l'avait « démontrée » lors du Séminaire, était alors pour lui une « billevesée ». Au-delà de ces déclarations polémiques, il semble que la vérité de la position de Kojève concernant sa conception de la "fin de l'Histoire", est qu'il la considérait comme procédant d'une authentique « Sagesse ». La *praxis* du philosophe n'est possible qu'à la condition que le monde lui devienne « évident », transparent de part en part ; or, en bon hégélien, Kojève pose que cette sorte d'*absolute Wissen* sur le monde, est justement ce sur quoi se conclut "l'Histoire". A Strauss, Kojève écrira que « hommes d'Etat » et « tyrans » dans l'histoire, « exécutent » leurs actes « (consciemment ou non) en fonction des idées des philosophes, adaptées pour la pratique des intellectuels »¹²¹. De même l'*Introduction à la lecture de Hegel* considère-t-elle que « l'Histoire dans son ensemble est une histoire de la philosophie », laquelle, « de toute évidence, s'arrêtera au moment même où apparaîtra la Sagesse qui "supprime" la Philosophie »¹²². La "fin de l'Histoire" clôt donc la « discussion » philosophique millénaire, en mettant à jour une "sage" – et donc incontestable – conjoncture juridico-politique finale :

¹¹⁹ Kojève, A. *Kant*. Paris : Gallimard (éd. 1973). p.77.

¹²⁰ Cité dans Jarczyk G. & Labarrière P.-J. (1990). « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. » Dans *Genèses*, 2, p.134.

¹²¹ C, p.174.

¹²² *ILH*, p.466.

au moment où l'histoire arrive à son terme final dans et par l'Etat universel et homogène, qui, impliquant la « satisfaction » des citoyens, exclut toute possibilité d'*action* négatrice, donc de toute *négation* en général et, par conséquent, de toute nouvelle « discussion » de ce qui est déjà établi¹²³.

C'est pourquoi l'on peut dire, après J.-C. Monod, qu'en définitive « Kojève assume encore cette conséquence douloureuse, l'autodestruction de la philosophie à la fin de l'Histoire »¹²⁴, et l'avènement concomitant de la « Sagesse ». A G. Lapouge, Kojève confiera encore : « il est vrai que le discours philosophique, comme l'histoire, est clos. Ça agace, cette idée. C'est peut-être pourquoi les *sages* – ceux qui succèdent aux philosophes et dont Hegel est le premier – sont si rares, pour ne pas dire inexistantes ». On peut conjecturer, comme le fait D. Auffret, que Kojève se considérait lui-même comme un de ces « sages »¹²⁵, tout comme l'on peut poser que sa propre *Introduction à la phénoménologie de Hegel* était pour lui le « Livre » dans lequel doit s'exposer toute « Sagesse » authentique¹²⁶. Que la « fin de l'Histoire » soit en même temps fin de la philosophie, signifie en effet que la fin du « Monde réel » est le commencement du « Monde du Livre », pour reprendre les mots de *Sophia : philosophie et phénoménologie*¹²⁷.

C'est ce « Monde du Livre », dont la « Sagesse » d'un Kojève qui a compris « l'Histoire », entend hâter la consolidation et l'universalisation par la *praxis*, alors que la « fin de l'Histoire » a déjà commencé d'être objectivée dans certaines régions du globe. Là où les conceptions *prospectives* de la « fin de l'Histoire » se faisaient théories d'une pratique qui devait accélérer et apaiser la venue d'une « fin de l'Histoire » comprise comme un pas-encore, les conceptions rétrospectives accordent une autre fonction à l'action, soit qu'elles soient proches d'en nier l'opportunité – comme c'est le cas pour Cournot –, soit qu'elles la confinent à concourir à « l'alignement des provinces », c'est-à-dire à l'exportation de l'Etat final tel qu'il a *déjà* cours en Occident. D'où l'on peut concevoir, comme pour Cournot, que la « fin de l'Histoire » kojévienne concourut à l'émergence de ce « présentisme » actuel évoqué par F. Hartog : l'idée que « l'Histoire » serait d'ores et déjà achevée – c'est-à-dire, sa conception *rétrospective* – ôte *ipso facto* à l'homme tout horizon prospectif vers lequel faire tendre une *praxis* génératrice d'un authentique *avenir*. Le futur n'est plus pensé que comme voué à se reproduire lui-même dans

¹²³ C, p.188-189.

¹²⁴ Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin. p.201.

¹²⁵ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.22-23.

¹²⁶ « pour s'avérer vraie, la philosophie doit être reconnue universellement, c'est-à-dire reconnue en fin de compte par l'Etat universel et homogène. L'existence-empirique (*Dasein*) de la Science, - ce n'est donc pas la *pensée* privée du Sage, mais sa *parole* universellement reconnue. Et il est évident qu'en fait cette « reconnaissance » ne peut être obtenue que par la publication d'un livre » (*ILH*, p.484, n.1).

¹²⁷ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.256.

un « éternel présent » ; « j'ai été porté à en conclure », écrit Kojève dans la note ajoutée à la seconde édition de *l'Introduction*, « que *l'American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des Etats-Unis dans le Monde préfigurant le futur "éternel présent" de l'humanité toute entière ». En outre, le fait que la *praxis* soit ainsi amputée d'une de ses fonctions les plus considérables – celle de faire "l'Histoire", selon la formule consacrée – aura encore pour corollaire l'avènement d'un médiocre "dernier homme", comparable à celui que l'on trouve chez Cournot.

*

La pensée kojévienne conçoit certes que la "fin de l'Histoire" est corrélative de l'émergence d'un premier type d'homme qu'elle nomme, de façon hyperbolique, un « Dieu ». Cette idée provient de loin chez Kojève, qui écrivait dans sa thèse sur Soloviev, donc encore avant le Séminaire :

chez Comte, l'homme n'est pas l'égal de Dieu, il devient Dieu. Et si l'on voulait donner une interprétation « théologique » à l'anthropologie de Hegel, on arriverait au même résultat. Chez Comte comme chez Hegel, l'homme ne peut être absolu qu'un prenant la place de Dieu : chez eux l'homme est absolu, mais il n'est absolu que parce qu'il n'y a pas d'autre absolu que lui.¹²⁸

Cette idée d'un homme-Dieu qui se montre à la "fin de l'Histoire" ne quittera plus le philosophe, qui à la fin de sa vie demandera encore à G. Lapouge : « et si vous dites que l'homme est dieu, pouvez-vous aller plus loin ? ». Il n'en reste pas moins qu'à côté de ce « Dieu », c'est surtout ce second type anthropologique qu'est le "dernier homme", dont Kojève entrevoit l'avènement à la "fin de l'Histoire".

Cette perspective est une conséquence de la définition de l'homme que Kojève emprunte à *l'Existenzphilosophie* heideggérienne, et de son introduction dans un contexte hégélien. Pour Kojève, l'homme est ce « néant néantissant dans l'être », voire « néant néantissant l'être tout court »¹²⁹ ; il est cette créature qui, mue par un Désir de reconnaissance qui est « présence réelle d'une absence », nie le donné par la Lutte et le Travail pour contenter ce Désir et, ce faisant, fait progresser à son insu "l'Histoire". De sorte que l'avènement d'un ordre juridico-politique octroyant à l'homme une reconnaissance adéquate, lui ôte *ipso facto* toute raison de nier cet être au profit d'un autre, qui ne peut être plus conforme à son Désir de reconnaissance. Or, l'homme étant *l'acte* négateur lui-même par lequel il cherche à contenter

¹²⁸ Cité dans Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.174.

¹²⁹ Cité dans Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.113.

son Désir¹³⁰, dès lors, conclut Kojève dans l'*Esquisse*, « s'il y a une fin de l'histoire, marquée par la perfection de l'homme, il y a aussi une fin de l'humanité historique, marquée par sa disparition complète »¹³¹ – le “dernier homme” est finalement la conséquence de ce que Bataille nommait la « négativité sans emploi »¹³². Ainsi la “fin de l'Histoire” devient-elle corrélative, non seulement d'une fin de la philosophie, mais encore d'une “fin de l'homme” ; P. Sabot a bien jugé, à ce propos, que Bataille représentait le « chaînon manquant » entre Kojève et le Foucault de *Les Mots et les Choses*, sur cette idée d'une “fin de l'homme”¹³³. Celle-ci signifie avant tout, dans la pensée kojévienne, la fin d'un homme, selon un philosophème déjà rencontré chez Cournot : “l'Histoire” était le lieu des “grands hommes” qui luttaient violemment dans le contexte d'une inadéquation du Sujet et de l'Objet, *a contrario* la “fin de l'Histoire”, en les conformant l'un à l'autre, consacre une paix qui, éthique d'un côté, ne l'est pas du point de vue du “dernier homme” médiocre, historiquement inactif, qu'elle engendre :

Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné ou l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : - la disparition des guerres et des révolutions sanglantes.¹³⁴

Les intuitions kojéviennes sur la question du “dernier homme”, rejoignent encore celles de Cournot en ce que, comme son devancier, Kojève formule l'idée d'une *coïncidence des opposés* entre les commencements et la “fin de l'Histoire”, sous la forme de ce que D. Auffret a nommé un « retour à l'animalité »¹³⁵. En effet, si « la disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique », en outre pour le “philosophe du dimanche”, « ce n'est donc pas non plus une catastrophe biologique : l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature où l'Être donné »¹³⁶. L'ordre juridico-politique de la “fin de l'Histoire” est pour l'homme une *seconde nature*, pour reprendre le thème que Hegel héritait de Schelling ; de sorte que le “dernier homme” kojévien peut être pensé sous les espèces de l'anhistorique naturalité *animale* : la société de consommation de l'*American way of life* est ce second environnement, érigé par “l'Histoire”, avec lequel l'homme est autant en adéquation que l'animal l'est avec son environnement naturel. G. Lapouge entendra ainsi Kojève lui confier

¹³⁰ EPD, p.237.

¹³¹ EPD, p.242, n.1.

¹³² Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.259.

¹³³ Sabot, P. (2009). « De Kojève à Foucault. La “mort de l'homme” et la querelle de l'humanisme ». Dans *Archives de Philosophie*, 72.

¹³⁴ ILH, p.509.

¹³⁵ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.340.

¹³⁶ ILH, p.509.

que selon lui, « on se dirige vers un mode de vie russo-américain, anthropomorphe mais animal, je veux dire sans négativité » ; de sorte que la “fin de l’Histoire”, chez Kojève comme chez Cournot, consacre la *Gesellschaft* bourgeoise, capitaliste, aux dépens de toute *Gemeinschaft* – en particulier nationaliste.

En outre, il n’est pas anodin de constater encore que, là où Cournot avait entrevu, à la “fin de l’Histoire”, une société *mécanisée*, Kojève quant à lui évoque, dans son vocabulaire du XX^e siècle, une société *automatisée*. Le “dernier homme”, en perdant sa qualité d’homme au sens fort, au sens d’homme historique, voit donc coïncider en lui les figures de l’animal, du dieu et de l’automate – « au demeurant, “non-homme” peut tout aussi bien signifier animal (ou, mieux, automate) ou “Dieu” », écrit Kojève à Strauss. De même, Cournot et Kojève parlent tous deux de la société de la “fin de l’Histoire” comme d’une « machine » qui s’administre plus qu’elle se gouverne :

Au sein de l’Etat final, il n’y a naturellement plus d’« hommes », au sens d’hommes *historiques* qui est le nôtre. Les automates “sains” sont satisfaits (sports, arts, érotisme, etc.), et ceux qui sont malades sont incarcérés. Mais ceux qui sont satisfaits de leurs “activité sans finalité” (art, etc.), ce sont les philosophes (qui peuvent parvenir à la sagesse s’ils pratiquent suffisamment la contemplation). Ils deviennent ainsi des “divinités”. Le tyran devient administrateur, un rouage de la “machine” faite d’automates pour des automates.

Rien d’étonnant à ce que Kojève, dans ces lignes, côtoie l’idée platonicienne d’une *polis* régie par des philosophes-rois – idée qui était déjà comprise, au demeurant, dans la “fin de l’Histoire” comtienne. Ce faisant, Kojève ne fait que formuler une conséquence de ce que toute idée de “fin de l’Histoire” se comprend, finalement, comme une *utopie historicisée*. Le “philosophe du dimanche” confirmera en effet à Strauss que selon lui, si les utopies classiques, celles que les Platon et les Simonide avaient entendu conseiller aux Denys et aux Hiéron, étaient demeurées lettre morte, c’est que seule “l’Histoire” pouvait et devait les réaliser *in fine*. Kojève conclut ainsi de ses vues sur la société de la “fin de l’Histoire” comme « machine » composée d’« automates » et administrée par un « tyran » empli de « sagesse », que « tout cela [lui] semble parfaitement “classique”. Avec cette seule différence que, selon Hegel, tout cela n’est pas juste dès le début, mais le *devient* et seulement à la fin »¹³⁷.

La conception *rétrospective* de la “fin de l’Histoire” qui est celle de Kojève, présente donc un certain nombre de points communs avec celle, également *rétrospective*, de Cournot – l’idée d’une *coincidentia oppositorum* entre avant et après “l’Histoire” dans un « retour à l’animalité », l’avènement d’un “dernier homme” médiocre et la consécration d’une *Gesellschaft* *mécanisée*,

¹³⁷ C, p.300-301.

notamment. Comme celle de Cournot, la “fin de l’Histoire” de Kojève est donc éthiquement équivoque ; si d’un côté « l’art, l’amour, le jeu, etc., etc. ; bref, tout ce qui rend l’Homme *heureux* »¹³⁸ peut s’y « maintenir indéfiniment », ce bonheur est celui de dieux animaux, repus par l’*American way of life* et dont aucun idéal supérieur ne mobilise plus ces vertus si noblement historiques de courage, de sacrifice, de grandeur d’âme, etc. L’art lui-même, entrevoit Kojève – qui n’était autre que le neveu de Kandinsky –, n’est pas un domaine où pourront se *reporter* les grands élans de ferveur par lesquels se voit surmonté le donné historique ; « reste l’art », concède Kojève à G. Lapouge, « mais après la musique concrète et la peinture abstraite, comment dire une phrase nouvelle ? » – la “fin de l’Histoire”, chez Kojève, semble bien tout ensemble fin de la philosophie, fin de l’homme et fin de l’art. Pourtant, c’est bien en quelque sorte dans une certaine *esthétique* que, dans un second temps de sa réflexion, Kojève verra une possibilité de se préserver de la médiocrité animale du “dernier homme” à la “fin de l’Histoire”.

*

A partir de 1959 en effet, Kojève revient sur ses conclusions en ce qui concerne la conformité de l’homme à cette “seconde nature”, qu’est l’ordre juridico-politique de la “fin de l’Histoire”. Son propos, juge-t-il alors, était « ambigu, voire contradictoire » :

Si l’on admet « la *disparition* de l’Homme à la fin de l’Histoire », si l’on affirme que « l’Homme reste en vie *en tant qu’animal* », en précisant que « ce qui *disparaît*, c’est l’Homme *proprement dit* », on ne peut pas dire que « tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l’art, l’amour, le jeu, etc. ». Si l’Homme re-devient un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent aussi re-devenir purement « naturels ». Il faudrait donc admettre qu’après la fin de l’Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d’art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles exécuteraient des concerts musicaux à l’instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s’adonneraient à l’amour comme le font les bêtes adultes.

Le philosophe considère finalement que l’on « ne peut pas dire que tout ceci “rend l’Homme *heureux*” » ; de même, il revient sur l’idée d’une « Sagesse » qui serait détenue par certains hommes à la “fin de l’Histoire”. En vérité, c’était là une conclusion erronée, « car il n’y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de « *connaissance* [discursive] du Monde et de soi »¹³⁹ – en un sens, c’est sa propre existence singulière en tant que “Sage”, que la première compréhension que Kojève formulait de l’homme à la “fin de l’Histoire”, rend impensable. C’est

¹³⁸ *ILH*, p.509.

¹³⁹ *ILH*, p.510.

pourquoi le “philosophe du dimanche” entendra finalement théoriser une solution *non-animaliste* au problème de la “négativité sans emploi”. Dans la célèbre note rédigée à l’occasion de la deuxième édition de *l’Introduction*, Kojève évoque les conséquences qu’eut sur sa conception de la “fin de l’Histoire”, un voyage qu’il fit au Japon en 1959 et qui, aux dires de R. Barre, « l’a beaucoup marqué »¹⁴⁰. C’est que ce voyage fit découvrir au philosophe un « snobisme » culturel qui, caractéristique du Japon, pouvait préserver l’homme de la “fin de l’Histoire” du « retour à l’animalité », quoiqu’il n’y ait plus de *praxis* historique à mettre en œuvre, “l’Histoire” étant bel et bien close. Pour citer longuement Kojève :

C’est à la suite d’un récent voyage au Japon (1959) que j’ai radicalement changé d’avis sur ce point [l’animalité comme « certitude déjà présente »]. J’ai pu y observer une société qui est unique en son genre, parce qu’elle est seule à avoir fait une expérience presque trois fois séculaire de vie en période de « fin d’Histoire », c’est-à-dire en l’absence de toute guerre civile ou extérieure (à la suite de la liquidation du « féodalisme » par le roturier Hideyoshi et de l’isolement artificiel du pays conçu et réalisé par son noble successeur Yiyeasu). Or, l’existence des Japonais nobles, qui cessèrent de risquer leur vie (même en duel) sans pour autant commencer à travailler, ne fut rien moins qu’animale.

La civilisation japonaise « post-historique » s’est engagée dans des voies diamétralement opposées à la « voie américaine ». Sans doute n’y a-t-il plus eu au Japon de Religion, de Morale, ni de Politique au sens « européen » ou « historique » de ces mots. Mais le *Snobisme* à l’état pur y créa des disciplines négatrices du donné « naturel » ou « animal » qui dépassèrent de loin, en efficacité, celles qui naissaient, au Japon ou ailleurs, de l’Action « historique », c’est-à-dire des Luites guerrières ou révolutionnaires ou du Travail forcé. Certes, les sommets (nulle part égalés) du snobisme spécifiquement japonais que sont le Théâtre Nô, la cérémonie du thé et l’art des bouquets de fleurs furent et restent encore l’apanage exclusif des gens nobles et riches. Mais, en dépit des inégalités économiques et sociales persistantes, tous les Japonais sans exception sont actuellement en état de vivre en fonction de valeurs totalement *formalisées*, c’est-à-dire complètement vidées de tout contenu « humain » au sens d’ « historique ». Ainsi, à la limite, tout Japonais est en principe capable de procéder, par pur snobisme, à un *suicide* parfaitement « gratuit » (la classique épée du samouraï pouvant être remplacée par un avion ou une torpille), qui n’a rien à voir avec le *risque* de la vie dans une Lutte menée en fonction de valeurs « historiques » à contenu social ou politique. Ce qui semble permettre de croire que l’interaction récemment amorcée entre le Japon et le Monde occidental aboutira en fin de compte non pas à une rebarbarisation des Japonais, mais à une « japonisation » des Occidentaux (les Russes y compris).

¹⁴⁰ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l’État, la fin de l’histoire*. Paris : Grasset. p.421.

Or, vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique « japonisée » serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas d'« anéantissement définitif de l'Homme proprement dit », tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support « naturel » à ce qu'il y a d'humain chez les hommes.

Ces lignes font entrevoir un autre philosophème commun à un certain nombre de conceptions de la “fin de l'Histoire” déjà rencontrées : en l'occurrence, l'idée que l'Occident, à la “fin de l'Histoire”, rejoint hors de “l'Histoire” un Orient qui l'est depuis longtemps, voire depuis toujours. Ce thème “orientaliste” se présente chez Kojève sous la forme d'une « japonisation des Occidentaux », qui offrirait à ces derniers l'opportunité de nier le donné, et donc de continuer à être des hommes au sens fort – et non des “derniers hommes” –, sans que cette *praxis*, qui est de pur « snobisme », rentre en contradiction avec l'idée que “l'Histoire” est bel et bien finie. Notamment, le suicide rituel permet de surmonter l'instinct animal de conservation, sans qu'il soit « une Lutte menée en fonction de valeurs “historiques” à contenu social ou politique ». A cet égard, pour Kojève les kamikazes des armées de l'empereur Hirohito furent à la Seconde guerre mondiale, ce que les adeptes du *seppuku* furent à l'époque féodale, avant la restauration de Meiji – et l'on se souvient qu'en 1970, soit deux ans après la mort de Kojève, Y. Mishima se suicidait par *seppuku* en public à Tokyo, devant des troupes de soldats.

Kojève défendra cet expédient à la “négativité sans emploi”, qui voit dans le « snob » japonais un succédané idéal au “dernier homme” engoncé dans la médiocrité animale, jusqu'à la fin de sa vie. En 1968, il confiera à G. Lapouge, « à propos de la fin de l'histoire » :

le snobisme est la négativité gratuite. Dans le monde de l'histoire, l'histoire se charge elle-même de produire la négativité qui est essentielle à l'humain. Si l'histoire ne parle plus, alors, on fabrique soi-même la négativité. N'oubliez pas que ça va très loin, le snobisme. On meurt par snobisme, ce sont les kamikazes.

De même Kojève continuera-t-il d'espérer une « “japonisation” des Occidentaux », sous la forme d'une démocratisation du « snobisme » nippon :

Ce qu'il en sera ? Comment l'imaginer, mais considérez le Japon : voilà un pays qui s'est délibérément protégé de l'histoire pendant trois siècles, il a mis une barrière entre l'histoire et lui, si bien qu'il laisse peut-être prévoir notre propre avenir. Et c'est vrai que le Japon est un pays étonnant. Un exemple : le snobisme, par sa nature, est l'apanage d'une petite minorité. Or, ce que nous enseigne le Japon, c'est que l'on peut démocratiser le snobisme. Le Japon, c'est quatre-vingts millions de snobs. Auprès du peuple japonais, la haute société anglaise est un ramassis de marins ivres.

Japoniser l'occident...

En définitive donc, comme le commente D. Auffret, il existe bien chez Kojève « une double interprétation de la fin de la négativité en période de fin de l'Histoire »¹⁴¹ : après avoir entrevu l'avènement d'un "dernier homme" que la "négativité sans emploi" plonge dans la paresse et la bassesse historiques, le philosophe découvrira dans le « snobisme » japonais un exutoire au Désir de néantisation en période de "fin de l'Histoire".

*

Enfin, un dernier philosophème contenu dans la "fin de l'Histoire" kojévienne, et qui la rend comparable sur ce point à ses devancières, est celui d'une certaine *historiophobie* dont elle serait la conséquence. L. Bibard a en effet noté combien la division de l'humanité entre Maîtres et Esclaves au sortir du *Kampf auf Leben und Tod*, et qui provoque le commencement de "l'Histoire", faisait de celle-ci le fruit d'un « déséquilibre structurel initial, dont la réparation constitue et représente l'accomplissement final ». L'historicité humaine est de cette façon négativement connotée, étant le phénomène consécutif à une « dissymétrie originare », à une « blessure » à partir de quoi s'amorce l'Histoire ». D'où l'idée, là encore, d'une *coïncidentia oppositorum* entre, d'un côté, une conjoncture d'avant "l'Histoire", où tous les « Homo sapiens » étaient égaux dans la pure naturalité animale, et de l'autre côté une conjoncture d'après "l'Histoire", où la « blessure », la division entre Maîtres et Esclaves est surmontée, dans un monde composé de Citoyens tous, à nouveau, égaux et équivalents entre eux – une coïncidence des opposés entre Homo sapiens et le "dernier homme". De sorte que l'on peut dire, en suivant toujours L. Bibard, qu'avec la "fin de l'Histoire" « l'Histoire revient, par divers truchements, à la réparation de la dissymétrie initiale »¹⁴². La "fin de l'Histoire" se comprend, chez Kojève comme chez Cournot ou Comte, comme le *symétrique supérieur* d'un état pré-historique de l'humanité. Au demeurant, ce philosophème est évoqué par Kojève lui-même, qui présente ouvertement "l'Histoire" comme un *conflit dual* qui se résout dans une *unité finale*, supérieure à ses parties. La Justice naît sous « deux formes autonomes : comme Justice d'égalité et Justice d'équivalence », et « de même que l'homme est à son origine Maître et Esclave, le Droit naissant est aristocratique et bourgeois » – humanité, Droit et Justice sont donc tous trois dédoublés *ab origine*. Dès lors, "l'Histoire" consiste justement, de l'aveu même de Kojève, en une « évolution » qui « va de la dualité à l'unité »¹⁴³ ; elle est un processus au commencement et au cours duquel une unité originelle avait d'abord dû être *trahie* – « l'histoire des peuples

¹⁴¹ Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset. p.266.

¹⁴² Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*. Paris : Lemieux Editeur. p.114-117.

¹⁴³ EPD, p.307.

est l'histoire de la trahison de l'unité », écrivait Artaud¹⁴⁴ – pour être *in fine* reformée dans une configuration supérieure.

*
**

G. Bataille définissait en ces mots cette “fin de l’Histoire” à laquelle le Séminaire de Kojève l’avait introduit :

Je donnerais maintenant le sens précis que nous pouvons donner à ces mots étranges : la fin de l’histoire. Cela veut dire que désormais rien de nouveau n’aura lieu. Rien du moins de vraiment nouveau. Rien qui puisse enrichir un tableau des formes d’existences apparues. Des guerres ou des révolutions de palais ne prouveraient pas que l’histoire dure¹⁴⁵.

En l’occurrence, l’éventualité que Bataille évoque, d’une continuation « des guerres ou des révolutions de palais », est moins en conformité avec la “fin de l’Histoire” kojévienne qu’avec celle de Hegel – selon certaines interprétations du moins –, la “fin de l’Histoire” du “Sage” kojévien étant fondamentalement irénique. Au demeurant, elle prolonge sur ce point la “fin de l’Histoire” cournotienne, avec laquelle elle a encore en commun, comme l’a montré ce chapitre, de présenter une conception *rétrospective* de cette idée, de pointer le risque de l’avènement d’un “dernier homme”, et de comprendre en elle l’idée d’un retour à la naturalité et d’une coïncidence des opposés entre l’avant et l’après “l’Histoire”.

¹⁴⁴ Dans *Vie et mort de Satan le Feu* (1953).

¹⁴⁵ Cité dans Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire*. Paris : P.U.F. p.300.

CHAPITRE VII

FUKUYAMA, LA DERNIERE

“FIN DE L’HISTOIRE”

– L’Histoire a fini par nous sortir par les narines et si elle doit absolument continuer ses ébats sur la terre, au moins que ce ne soit pas chez nous. Vous connaissez sûrement la plus grande malédiction des pères chinois : « Puisse ton fils aîné vivre des temps historiques ! » Croyez-moi donc lorsque je vous dis que, désormais, les croisades sont étrangères à nos cœurs et que nous ne commettrons pas la bêtise de vous disputer l’Histoire. Qu’elle soit sur vous. [...] La civilisation, ça se passe toujours entre rescapés. C’est ce que l’Histoire vous laisse quand on arrive enfin à la foutre dehors. [...]

– Ah, ah ! mon bonhomme. On vous voit venir avec vos gros sabots. Vous voilà brusquement résolu à arrêter l’Histoire. Et pourquoi ? Mais simplement parce qu’elle vous menace, mon joli !

Romain GARY, *Les couleurs du jour*

Autrefois le grand homme, lui, n’avait jamais une minute à lui, fastueux et généreux, il donnait tout son temps à l’Histoire mais sans songer à l’indifférence historique des hommes de l’après-histoire.

PREVERT, *Gastronomie du temps*

Ce sont des esclaves déchus sans seigneurs, mais ils ne peuvent pas vivre sans fierté, sans honneur et sans courage.

László KRASZNAHORKAI, *Tango de Satan*¹

Hegel considérait que le centre de gravité de “l’Histoire” avait voyagé d’Est en Ouest, l’Esprit ayant commencé par quitter son berceau extrême-oriental pour s’engager dans un long périple qui finit par le mener au cœur du continent européen. En un sens, l’histoire de la “fin de l’Histoire” suit elle-même un tel itinéraire alizéen. Depuis Königsberg, aux confins de

¹ Krasznahorkai, L. & Dufeuilly, J. (trad.) (2000) *Tango de Satan*. Paris : Gallimard, p.72.

cette Prusse orientale où Kant formula la première grande conception de la “fin de l’Histoire”, une sorte de *translatio studii* conduit les versions ultérieures de cette idée à émerger ensuite dans l’Allemagne de Hegel puis de Marx, concomitamment aux théories de Comte et de Cournot en France ; la relève sera ensuite prise à Paris au milieu du XX^e siècle par Kojève, dont la pensée voyagera finalement outre-Atlantique pour nourrir la philosophie de Fukuyama, dernière grand moment en date – et qui se connaît comme tel – dans la galerie des théories de la “fin de l’Histoire”.

Fukuyama, en effet, est conscient d’être l’héritier de toute une tradition de pensée de la “fin de l’Histoire”. Loin de prétendre que cette idée lui serait propre, il souligne au contraire que nombreux sont ceux qui, avant lui, l’envisagèrent ; « l’expression “la fin de l’histoire” n’était pas de moi », pose-t-il avant de procéder à une courte généalogie de cette idée, depuis qu’elle « a été utilisée dans ce sens à l’origine par le grand philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel », qu’elle s’est vue ensuite théorisée par « Karl Marx, auteur de la version la plus célèbre de la fin de l’histoire », et qu’au moment où Fukuyama écrit, « l’idée de la fin de l’histoire devait être bien plus familière au public français qu’au monde anglophone puisqu’elle avait été reprise dans les années 1930 et 1940 par le grand philosophe franco-russe Alexandre Kojève »². Cet hommage à la figure kojévienne est évocateur puisque, comme il est bien connu, c’est par *l’Introduction à la lecture de Hegel* que Fukuyama fut initié à l’idée d’une “fin de l’Histoire” et à l’interprétation selon laquelle Hegel l’aurait lui-même théorisée – A. Bloom, qui grâce à son professeur L. Strauss rencontra Kojève, fut à cet égard le chaînon entre le “Sage” français et le politologue américain, dont Bloom deviendra lui-même plus tard le professeur.

Si Fukuyama reconnaît donc que sa “fin de l’Histoire” n’est que la dernière expression d’une idée qui a elle-même une longue histoire, il n’en reste pas moins qu’avec lui la “fin de l’Histoire” connaît une véritable apothéose, en ce qui concerne sa propagation et sa popularisation. Cette idée était jusqu’alors restée plutôt confidentielle, surtout connue et discutée dans les cercles intellectuels. L’écho mondial rencontré par les thèses de Fukuyama octroiera une célébrité soudaine à cette idée de “fin de l’Histoire”. La publication, à l’été 1989, d’un article fondateur titré *La fin de l’Histoire ? (The end of History ?)*³, écrit après une conférence prononcée au Olin Center de l’université de Chicago – dont A. Bloom était un des directeurs – avait déjà retenu l’attention de nombreuses personnalités, entre lesquelles A. Bloom lui-même, S. Huntington, A. Besançon, J.-F. Revel ou M. Gauchet. Tous répondirent,

² Fukuyama, F. (2018). « Retour sur “La fin de l’histoire ?” ». *Commentaire*, 161(1).

³ Article traduit en français et publié en septembre 1989 dans la revue *Commentaire* (Fukuyama, F. (1989). « La fin de l’histoire ? ». *Commentaire*, 47(3)).

dans les colonnes de *The National Interest*, aux positions défendues par Fukuyama, qui s'étonnera que son article ait fait couler des « litres d'encre ». Cette ébullition se communiquera au monde entier lorsque après la publication, en 1992, de *La fin de l'histoire et le dernier homme* (*The end of history and the last man*)⁴, maître-ouvrage qui donna à l'idée de "fin de l'Histoire", dans sa version fukuyamienne, une visibilité mondiale.

Il semble cependant que le succès de l'article, puis surtout du livre de Fukuyama, ait donné lieu à des vulgarisations souvent trop hâtives de ses thèses. S'il a ainsi eu à dénoncer les critiques sommaires de certains intellectuels qui, selon lui, n'auraient pas même lu sa contribution au *National Interest* – « ne pas avoir trouvé le temps de lire d'un bout à l'autre un article de seize pages ! », tempête-t-il –, il reste que le journalisme a plus particulièrement été le vecteur d'une diffusion, certes étendue, mais peu respectueuse des idées de Fukuyama. Le propos de *La fin de l'histoire et le dernier homme* a fréquemment été compris comme la conclusion à laquelle aurait abouti un politologue américain en se fondant sur le *seul* constat *empirique* de la chute, alors toute récente, de l'U.R.S.S., et de celles, plus anciennes, des autres concurrents à la démocratie libérale et capitaliste : l'échec objectif des régimes fasciste et communiste, l'obsolescence de l'idée monarchique et l'événement de cette « troisième vague » de démocratisation qui avait cours, selon S. Huntington, depuis les années 1970, auraient *seuls* conduit Fukuyama à poser, selon l'article de 1989, « la fin de l'histoire en tant que telle : le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement humain ». Or, Fukuyama souligne bien qu'à elle seule, cette conjoncture géopolitique n'est pas univoque, la propagation contemporaine de la démocratie pouvant être comprise comme « un phénomène cyclique » ou comme le fruit d'un « hasard extraordinaire »⁵ – perspectives qui, l'une comme l'autre, ne peuvent donner lieu à une conclusion de "fin de l'Histoire", au sens que cette locution a reçu en introduction, et qui suppose une philosophie de "l'Histoire" qui fait de sa "fin", non le moment d'un cycle infini ni un événement contingent, mais la réalisation de son *telos*.

De fait, le constat empirique de la démocratisation du monde sera compris par Fukuyama comme le fruit d'un « processus fondamental » qui « impose un schéma d'évolution commun à *toutes* les sociétés humaines, en bref quelque chose comme une Histoire universelle de l'humanité dans le sens de la démocratie libérale »⁶. La philosophie de "l'Histoire" de Fukuyama prend ainsi la forme d'un *évolutionnisme* qui pense d'abord une identité fondamentale dans les devenirs historiques *des* sociétés, considérées individuellement. De sorte

⁴ Fukuyama, F. (éd. 2018) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion. Désormais noté *LFH*.

⁵ *LFH*, p.100.

⁶ *LFH*, p.106.

qu'en vérité, comme le note H. Védrine, Fukuyama est « un vrai philosophe de l'Histoire »⁷, et doit être abordé en tant que tel. Fukuyama est conscient que se faire « philosophe de l'Histoire » à la fin du XX^e siècle, peut être vu comme une vocation anachronique ; le discrédit est alors profond dans lequel est tombée, « en raison de la monstruosité des évènements subis par l'humanité »⁸, "l'Histoire" elle-même, en tant que représentation du devenir historique. Pour Fukuyama cependant, les horreurs du XX^e siècle ne doivent pas condamner "l'Histoire" ; « le fait que *leurs* vies aient été ravagées et que *leurs* souffrances aient été sans remède », écrit le philosophe, « ne doit pas *nous* laisser sans voix : la question du schéma rationnel de l'histoire doit être posée »⁹. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'à l'encontre de « notre pessimisme » – selon le titre du premier chapitre de son livre –, Fukuyama apparente son projet à celui de Kant, lequel avait donné des raisons « d'espérer un progrès humain général dans le sens du gouvernement républicain, c'est-à-dire de ce que nous entendons aujourd'hui par démocratie libérale »¹⁰.

Cette évocation de la philosophie historique kantienne convie par avance à remplir la vocation *comparative* de cette enquête, en confrontant la "fin de l'Histoire" fukuyamienne à ses devancières. Il conviendra avant cela d'exposer en peu de mots la philosophie de "l'Histoire" dont elle procède en *décrivant*, ce faisant, la conjoncture de "fin de l'Histoire" telle que la pense Fukuyama, et en *démontrant* qu'elle prend dans sa théorie, comme dans celles de Cournot et Kojève, une configuration *rétrospective*.

LA PHILOSOPHIE FUKUYAMIENNE DE "L'HISTOIRE"

Philosophe de "l'Histoire", Fukuyama, comme le note H. Védrine, « travaille sur la question : y a-t-il une histoire universelle de l'humanité dotée d'une orientation et d'une cohérence ? Une histoire téléologique ? »¹¹ *La fin de l'histoire et le dernier homme* a ceci d'original que, pour répondre à cette question, elle formule, de l'aveu même de son auteur, « non seulement *une* mais même *deux* tentatives séparées pour définir une "histoire universelle" »¹², chacune relevant d'un ordre de considérations particulier : une première « tentative » entend rendre compte de l'évolution des fondements *économiques* de toute société, et démontre qu'elle mène à ce que Fukuyama nomme « libéralisme économique » ou

⁷ *LFH*, p.II.

⁸ *LFH*, p.14.

⁹ *LFH*, p.223.

¹⁰ *LFH*, p.116.

¹¹ *LFH*, p.VI.

¹² *LFH*, p.16.

« économie de libre marché » – le mot “capitalisme” étant par trop couvert d’opprobre¹³ – ; une seconde « tentative » entend quant à elle comprendre le devenir de l’organisation juridico-politique des sociétés, étant donné qu’en tout état de cause, le « mécanisme » de la propagation du libéralisme économique, ne peut rendre compte de la propagation du libéralisme politique lui-même.

DE L’ASTRAL AU CAPITAL

Fukuyama commence par poser comme un principe, le fait que le risque de se voir dominé par un peuple technologiquement plus évolué, oblige tout Etat à constamment moderniser son équipement militaire et, par voie de conséquence, sa production matérielle ainsi que l’organisation sociale qui lui est liée¹⁴. D’où l’importance que la philosophie fukuyamienne de “l’Histoire” accorde à la genèse et à l’évolution de la science physique moderne : le degré inédit de contrôle des ressources et des forces naturelles, dont la technique dérivée de l’œuvre astronomique de Galilée dota l’homme européen, eut pour conséquence de donner aux nations européennes un niveau de puissance militaire inconnu jusqu’alors. Le déploiement concret de cette puissance, cependant, est fonction de l’organisation sociale ; c’est d’elle en effet dont dépend l’exploitation optimale du potentiel offensif que renferment les sciences et techniques modernes. C’est pourquoi, selon l’axiome qui veut que tout Etat se doit de suivre les progrès techniques de ses voisins s’il ne veut périr, la science moderne est nécessairement destinée à se propager universellement, de même que l’organisation sociale qui permet d’en déployer le plus complètement les potentialités guerrières. Fukuyama peut ainsi écrire que la guerre « contraint les Etats à accepter la civilisation technicienne et les structures sociales qui la sous-tendent » – ce dont le philosophe considère que c’est là une « démonstration » de la « vérité » de « l’insociable sociabilité » kantienne¹⁵. Ces considérations conduisent finalement Fukuyama à souscrire à un *évolutionnisme social* plus ou moins rigoureux ; « le développement progressif des sciences physiques modernes », écrit-il, « détermine une certaine orientation de l’histoire et une certaine uniformité de changement dans la société des diverses nations et cultures »¹⁶.

Certes, « romantiques », « islamistes », « hippies » et « milieux écologistes » seraient portés, selon Fukuyama, à critiquer ces conclusions, en considérant que la science moderne,

¹³ « Depuis que le terme de « capitalisme » a acquis tant de connotations péjoratives au fil des années, il est devenu à la mode de le remplacer par l’expression “économie de libre marché” ; les deux sont en fait recevables pour parler du libéralisme économique. » (LFH, p.96).

¹⁴ LFH, p.138 sqq.

¹⁵ LFH, p.142

¹⁶ LFH, p.163-164.

loin d'être universellement consentie, pourrait au contraire être « délibérément rejetée par les sociétés existantes ». Le philosophe n'accorde pas grande créance à ces critiques, de même qu'à l'éventualité d'un « cataclysme mondial » qui ferait « déboucher sur une perte involontaire de la science physique moderne ». Dans cette dernière hypothèse en effet, Fukuyama pense que le corps des connaissances scientifiques sera tôt ou tard recomposé même après une telle apocalypse, qui n'aura donc fait que *retarder* l'évolution uniforme des sociétés humaines. C'est pourquoi à « la question : est-il possible pour l'humanité dans son ensemble d'inverser le sens de l'histoire par le rejet ou la perte de la méthode scientifique ? », Fukuyama répond par la négative, et peut dès lors poser que « si l'emprise des sciences modernes de la nature est irréversible, alors l'orientation de l'histoire et toutes ses conséquences si diverses dans le domaine économique, social ou politique ne sont pas davantage réversibles au sens fondamental du terme ». La science moderne peut ainsi être considérée comme étant au fondement d'un « mécanisme » historique des sociétés.

Toute la question est alors de comprendre la *finalité* de ce « mécanisme », en ce qui concerne l'organisation des sociétés humaines. Fukuyama répond que, l'évolution historique des Etats étant orientée dans le sens d'une exploitation optimale des potentialités de la science moderne, l'organisation socio-économique la plus propre à pourvoir à cette condition est le *libéralisme économique*, c'est-à-dire « la reconnaissance du droit à la liberté des activités et des échanges économiques, fondée sur la propriété privée et les lois du marché ». Le philosophe en veut pour preuve, en quelque sorte négative, le destin historique de l'économie planifiée en U.R.S.S : si celle-ci réussit bien à être à la hauteur économique du bloc capitaliste dans la phase « industrielle » de son développement, elle a cependant connu son « Waterloo » au moment où les sociétés économiquement libérales sont entrées, aux alentours des années 1950, dans leur phase « postindustrielle ». La planification économique, conjointe à une circulation restreinte des idées scientifiques, conduisirent à une décélération puis à un engourdissement de la recherche, de la productivité industrielle et de l'innovation technologique. Plus largement, « vers la fin des années 1980, on peut considérer que la Chine, l'Union soviétique et les pays de l'Europe de l'Est avaient succombé à la logique économique de l'industrialisation avancée » ; de sorte qu'aux yeux de Fukuyama, l'échec économique du bloc communiste montre bien qu'« aucun autre chemin » que celui qui consiste à « laiss[er] les prix se fixer librement en fonction du marché », « ne s'est révélé viable à ce jour pour atteindre la pleine modernité économique »¹⁷. Pour preuve plus positive de ses thèses, Fukuyama évoque le miracle économique qu'a connu l'Asie du Sud-Est, suite à la libéralisation du marché et de la

¹⁷ *LFH*, p.169-175.

circulation des idées scientifiques. La réussite économique qui s'ensuit pour les "Quatre Dragons" – Taïwan, Singapour, Hong Kong, Corée du Sud – montre « que le capitalisme est un chemin vers le développement économique qui est potentiellement accessible à tous les pays » et ce, en dépit des théories de la *dependencia*, selon lesquelles le sous-développement de certains pays du monde, à commencer par ceux d'Amérique latine, serait dû à la modernisation des pays développés, qui exigerait que certains Etats soit contenus à un moindre degré de développement économique. En outre, en ce qui concerne les Etats où le libéralisme économique n'a pas donné les mêmes fruits dorés qu'en Occident, Fukuyama considère que cela ne peut être mis sur le compte d'une quelconque incompatibilité du capitalisme avec les caractéristiques *culturelles* des peuples concernés ; le Japon est, pour Fukuyama, un contre-exemple flagrant à cette thèse, ayant connu un brillant développement après la capitulation de 1945 en libéralisant son économie, et ce alors même que son fonds culturel était très différent de celui de l'Occident. C'est pourquoi Fukuyama juge finalement que le retard économique de certains Etats, loin qu'il soit dû aux principes du libéralisme économique, a en vérité une cause « d'ordre politique : si le capitalisme n'a jamais fonctionné en Amérique latine et dans d'autres pays du tiers-monde, c'est parce qu'il n'a jamais été sérieusement essayé »¹⁸.

La science physique moderne est donc à l'origine d'un « mécanisme » historique qui rend compte de « la création d'une culture universelle de la consommation fondée sur les principes économiques du libéralisme, aussi bien pour le tiers-monde que pour l'Ancien ou le Nouveau ». Promettant confort de vie et connexion entre les Etats, cette « culture universelle » possède un « pouvoir d'attraction » tel qu'elle engendre « une très forte *prédisposition* » des « principes du libéralisme économique », à être recherchés par « toutes les sociétés humaines »¹⁹. De sorte que cette première « tentative » mise en œuvre par Fukuyama pour rendre compte de l'universalisation contemporaine du capitalisme, est « essentiellement une théorie économique de l'histoire »²⁰, qui comprend en son cœur le « mécanisme » enclenché par la naissance de la physique moderne. Cette théorie a cependant pour limite fondamentale de ne pouvoir rendre compte que de la consécration du seul libéralisme *économique*, et de ne pas comprendre celle, récemment constatée, du libéralisme *politique*. Les deux ne vont pas *nécessairement* ensemble, et Fukuyama y tient, qui veut « éviter le déterminisme matérialiste selon lequel l'économie libérale produit inévitablement une politique libérale »²¹.

¹⁸ *LFH*, p.185.

¹⁹ *LFH*, p.192.

²⁰ *LFH*, p.227.

²¹ *LFH*, p.193.

De fait, non seulement « la préférence pour la démocratie *n'est pas* imposée par la logique du processus d'industrialisation en lui-même », mais encore cette logique elle-même peut mener à « la direction opposée », dans une « combinaison » de libéralisme économique et d'autoritarisme politique qui caractérise ce que Fukuyama nomme « Etat autoritaire à économie de marché »²². Certes, le libéralisme économique semble *favoriser* le libéralisme politique ; il n'en reste pas moins qu'en tout état de cause, « les raisons qui président au choix de la démocratie ne sont pas fondamentalement économiques. Elles ont une *autre* origine, et l'industrialisation les renforce, à défaut de les rendre obligatoires et nécessaires »²³. C'est cette origine du libéralisme politique et de sa « victoire » universelle, dont Fukuyama entendra alors rendre compte pas une « histoire universelle plus complète » qui doit comprendre, d'un côté, la genèse de la physique moderne elle-même, de l'autre, le « triomphe de la démocratie dans le monde ». Or la « fin de l'Histoire » est avant tout, et *par définition*, d'ordre juridico-politique, c'est pourquoi, étant donné que « le processus par lequel [le monde économique moderne] est venu à l'existence n'a pas la même finalité que l'Histoire elle-même », dès lors « il n'est pas suffisant pour nous dire si nous avons atteint ou non la fin de celle-ci ». Critiquant donc lui-même la portée de l'explication économiste, Fukuyama se fondera moins, en ce qui concerne cette « histoire universelle plus complète », sur Marx que sur Hegel, « qui fut le premier philosophe à relever le défi de Kant d'écrire une histoire universelle »²⁴, et que le politologue ne convoque qu'au prisme de la pensée de Kojève, son « plus grand » interprète²⁵. Le philosophe américain a conscience de ce que, d'un point de vue exégétique, Kojève n'a certainement pas donné une interprétation tout à fait respectueuse de Hegel ; c'est pourquoi il précise que celui dont il s'inspire « n'est pas Hegel *in se*, mais «Hegel-interprété-par-Kojève», voire un philosophe de synthèse nouveau qui s'appellerait «Hegel-Kojève» »²⁶.

DU THYMOS AU DEMOS

Si le propos de la première partie de *La fin de l'histoire et le dernier homme* est insuffisant pour comprendre la consécration mondiale de la démocratie, c'est qu'il ne considère l'homme qu'en tant qu'*homo oeconomicus*, que « créature économique », et qu'il oublie ce faisant les « autres aspects de la motivation humaine qui n'ont rien à voir avec l'économie ». De fait, la démocratie libérale « n'est presque jamais choisie pour des raisons économiques » ; c'est

²² *LFH*, p.214-215.

²³ *LFH*, p.194.

²⁴ *LFH*, p.233.

²⁵ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

²⁶ *LFH*, p.245.

pourquoi cette « histoire universelle plus complète » que Fukuyama tente de formuler dans la deuxième partie de son ouvrage entendra reproduire un geste philosophique de nombreuses fois constaté dans cette histoire de la “fin de l’Histoire”, et qui consiste à poser, en-deçà de toute historicité, la question de la *naturalité* de l’homme, c’est-à-dire à « passer d’un examen de l’histoire à un examen de la nature, si nous devons traiter à fond la question de la fin de l’Histoire ». L’enjeu de cette procédure méthodologique est de conjurer l’éventualité que la démocratie libérale ne serait que de façon « illusoire » le système juridico-politique de la “fin de l’Histoire”, et de montrer qu’au contraire elle *correspond* à un concept anhistorique de l’homme – c’est-à-dire, à la nature humaine elle-même. De sorte que le propos sur la “fin de l’Histoire” de Fukuyama doit finalement revenir sur les premiers commencements de l’histoire humaine et sur ce « premier homme » qu’entend décrire, comme chez Kant et Comte, une certaine *anthropologie*²⁷.

*

Cette conception de la nature humaine qu’il recherche, Fukuyama l’emprunte au livre IV de la *République* de Platon, dans lequel Socrate formule l’idée d’une tripartition de l’homme entre désir, raison et “*thymos*”. Ce *thymos* est autre que le désir *animal*; le *thymos*, tel que le comprend Fukuyama, est le nom platonicien de ce « désir de reconnaissance » promu par Kojève, pour qui « le *thymos* était finalement [...] une composante permanente de la nature humaine »²⁸. De ce *thymos* platonicien homologue au désir de reconnaissance kojévien, Fukuyama en précise le concept en en distinguant deux formes fondamentales. Le moment « thymotique » de la nature humaine consiste d’abord en une conviction de la *valeur* que tout homme se reconnaît en comparaison avec les autres créatures naturelles ; en ce sens, le *thymos* conduit en premier lieu au désir de se voir reconnaître objectivement *égal* en valeur aux autres hommes – désir d’égalité que Fukuyama nomme « *isothymia* ». A cette première figure du *thymos* se juxtapose cette sorte d’*hybris* thymotique selon laquelle certains hommes désirent être reconnus comme ayant une valeur, non pas égale, mais *supérieure* à celle de leurs congénères – désir auquel le philosophe donne le nom de « *mégalthymia* »²⁹.

Le *thymos* se trouve donc dédoublé entre, d’un côté, l’*isothymia* et, de l’autre, une *mégalthymia* qui est, en outre, une composante fondamentalement *équivoque* de la nature humaine, étant à l’origine aussi bien de ce qui fait la grandeur de l’homme, que de ce qui fait son tourment. Si le désir de faire reconnaître sa supériorité peut pousser l’homme à se

²⁷ *LFH*, p. 237-240.

²⁸ *LFH*, p.340.

²⁹ *LFH*, p.302-304.

distinguer des autres par le sens de l'honneur, par le courage, etc., cependant ce désir peut encore confiner à la violence, à l'oppression, et « en dernière instance au désir d'être *universellement* reconnu, c'est-à-dire à l'impérialisme »³⁰. Ce compossible du *thymos* qu'est la *mégalthymia* est, en outre, un facteur considérable d'instabilité socio-politique, comme l'ont compris, selon Fukuyama, tous les penseurs qui, au cours de l'histoire de la philosophie, se sont penchés sur le problème d'une organisation pérenne de la *polis*. De Socrate aux *founding Fathers*, des philosophes médiévaux à Machiavel, Hobbes, Locke, Hegel et, finalement, à Fukuyama lui-même, tous ont eu à se confronter au « désir de gloire » et à ses conséquences délétères pour la continuité de la Cité. Dès lors, dans une veine hégélo-kojévienne revendiquée, *La fin de l'histoire et le dernier homme* pose que la résolution de ce conflit millénaire entre la *polis* et la *mégalthymia*, constitue le *telos* propre de "l'Histoire", dont le moteur est cette « lutte pour la reconnaissance » que Fukuyama reprend telle quelle à « Hegel-Kojève »³¹.

La fin de l'histoire et le dernier homme fait correspondre la *mégalthymia* à la psychologie aristocratique du « Maître » chez « Hegel-Kojève », et l'*isothymia* à celle de « l'Esclave ». Une « bataille potentiellement mortelle » les a distingués l'un de l'autre, que « seul l'homme » peut engager « dans le seul but de démontrer qu'il méprise sa propre vie, qu'il est quelque chose de plus qu'une machine un peu complexe ou un "esclave de ses passions", en bref qu'il a une dignité proprement et spécifiquement humaine parce qu'il est libre ». C'est cette lutte originelle qui a enclenché "l'Histoire" ; « c'est une passion "thymotique" – le désir de reconnaissance de la part du maître aristocratique », écrit Fukuyama, « qui a lancé le processus historique ». Celui-ci a été entretenu par « la religion et le nationalisme », qui tous deux peuvent être vus comme des désirs de reconnaissance à l'échelle collective des communautés et des peuples. Surtout, conjointement à ces conflits confessionnels et nationaux, le philosophe américain considère encore que c'est « le désir de reconnaissance de l'esclave qui faisait avancer l'Histoire, non pas la complaisance paresseuse et l'identité immuable du maître ». Les luttes de pur prestige entre Maîtres aristocratiques sont, au cours de "l'Histoire", souterrainement doublées de la lutte des Esclaves contre leur condition servile, c'est-à-dire pour la concrétisation de « l'idée de liberté » que fait naître en eux le travail, et qu'ils expriment dans des « idéologies » reflétant leur conscience de soi en tant qu'êtres libres. Le christianisme est, à cet égard, le signe de la « pénultième » étape dans le périple historique des Esclaves vers la liberté. Fukuyama prolonge à ce propos « Hegel-Kojève » en considérant que, si le christianisme est bien la « dernière grande idéologie servile », c'est que la reconnaissance

³⁰ *LFH*, p.506.

³¹ *LFH*, p.247 sq.

universelle de la valeur *égale* de tout être humain, ce « royaume des cieux » qui « offre la perspective d'un monde dans lequel l'*isothymia* de tout homme – mais non la *mégalthymia* des vaniteux – sera satisfaite », est le contenu spéculatif que l'Esclave n'a qu'à réaliser en le sécularisant, pour conquérir sa liberté ici-bas. La Révolution française serait ainsi « la réalisation de l'idéal chrétien de liberté et d'égalité humaines *hic et nunc* »³².

De sorte que le « désir d'être reconnu » peut finalement être compris comme le « maillon manquant » entre libéralisme économique et libéralisme politique. A lui seul, le développement économique ne fait que *conditionner favorablement* le « choix » des peuples pour la démocratie ; il faut encore, pour comprendre sa « victoire » contemporaine, tenir compte de la dimension « thymotique » de l'homme. Pour Fukuyama, « si les êtres humains n'étaient rien d'autre que raison et désir », leur choix n'aurait aucune raison de se porter sur la démocratie, qui est « souvent un frein à l'efficacité économique » ; ils se contenteraient au contraire de dictatures qui les nourrissent en leur octroyant un confort matériel. C'est le *thymos* qui les fait opter pour un système juridico-politique qui leur *reconnaît* de la valeur en tant qu'êtres humains ; c'est pourquoi l'on peut dire que « le choix de la démocratie est donc un choix autonome, entrepris pour l'amour de la reconnaissance, et non pour celui du désir »³³.

*

La philosophie fukuyamienne de "l'Histoire" prend donc la forme duplique de « deux processus historiques parallèles, l'un guidé par la physique moderne et la logique du désir, l'autre par la lutte pour la reconnaissance », et qui convergent tous deux vers le « même aboutissement, la démocratie libérale capitaliste ». Il convient alors de comprendre la conjoncture politique et géopolitique de cette "fin de l'Histoire" pour montrer, selon le fil conducteur de cette étude, que Fukuyama, après Cournot et Kojève, la pense comme eux selon une configuration *rétrospective*.

PRESENTATION DE LA "FIN DE L'HISTOIRE"

Fukuyama considère que cette démocratie capitaliste sur laquelle se conclut les deux processus constitutifs de "l'Histoire", répond de façon adéquate à la fois au désir et au *thymos*, en tant qu'éléments constitutifs de la nature humaine. La science physique moderne, dont le libéralisme économique permet d'en tirer au mieux des évolutions techniques, contente le désir animal de conservation et de confort ; le libéralisme politique, quant à lui, contente le désir

³² *LFH*, p.326-329.

³³ *LFH*, p.338-339.

plus proprement humain de reconnaissance, en donnant pour fondement à l'Etat la reconnaissance de l'égalité essentielle, non d'une fraction seulement des gouvernés, comme c'est le cas du nationalisme, mais de tous les hommes universellement – la « distinction entre humains et non-humains » étant la seule qui serait « rationnelle »³⁴. C'est pourquoi l'Etat de la “fin de l'Histoire” fukuyamienne est comparable à celui de son homologue kojévienne, en ce qu'il « doit être *universel*, c'est-à-dire accorder la reconnaissance à tous les citoyens parce qu'ils sont des êtres humains, non parce qu'ils sont membres de tels ou tels groupes national, ethnique ou racial ; et il doit être *homogène*, dans la mesure où il crée une société sans classe fondée sur l'abolition de la distinction entre maîtres et esclaves ». Selon un motif emprunté à Kojève, l'Etat final universel et homogène de Fukuyama se pense lui aussi comme réalisant les fins égalitaristes du communisme marxien, dans une authentique « société sans classe »³⁵.

Or, cet Etat universel et homogène de la “fin de l'Histoire”, Fukuyama le conçoit comme étant *d'ores et déjà* en place dans une partie du monde – « selon toute probabilité nous sommes sortis de l'histoire », écrira I. Paunescu en 1996, en écho à Fukuyama³⁶. *La fin de l'histoire et le dernier homme* est originellement une philosophie *des* histoires, au sens où l'évolutionnisme historique que propose l'ouvrage, entend découvrir un même processus de modernisation qui serait à l'œuvre dans le devenir de toute société donnée. C'est pourquoi toutes sont *téléologiquement* vouées à réaliser universellement un certain ordre juridico-politique correspondant à la nature humaine ; comme l'a bien vu Derrida, chez Fukuyama, comme chez Kant et Comte, « naturalisme et téléologisme se fondent l'un dans l'autre »³⁷. Dès lors, c'est cette conjonction terminale *des* histoires particulières dans un même modèle indépassable d'Etat qui, en définitive, constitue l'unité finale de “l'Histoire”, et permet de parler de la démocratie capitaliste comme “fin de l'Histoire”. De sorte que Fukuyama peut juger que la “fin de l'Histoire” a *déjà* commencé d'être actualisée en Occident, où le libéralisme économique et politique est consacré et où, en outre, l'échec des régimes fasciste et communiste a conduit à ce qu'ils ne soient plus concurrencés par aucun contre-modèle. L'Occident est ainsi devenue une région « posthistorique » du monde, cohabitant avec une partie *encore* proprement historique. Fukuyama divise en effet le monde « en deux parties : l'une qui serait historique, l'autre qui serait post-historique »³⁸. La « partie “posthistorique” » est formée par les pays fonctionnant sous un régime performant de démocratie libérale et capitaliste ; la

³⁴ *LFH*, p.332-333.

³⁵ *LFH*, p.337.

³⁶ Paunescu, I. (1996). « L'Entrée dans la Posthistoire : Critères de Définition ». Dans *History and Theory*, 35(1), p.56-79.

³⁷ Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée. p.114.

³⁸ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

« partie toujours engagée dans l'histoire » est celle que composent, pour ainsi dire, tous les autres Etats.

Entre ces deux mondes « historique » et « posthistorique », la frontière « change rapidement et se révèle ainsi difficile à tracer ». Il n'en reste pas moins que, *grosso modo*, le premier ensemble comprend les pays qui appartenaient au bloc capitaliste durant la Guerre froide. Ceci ont entre eux des relations éminemment *pacifiques* ; selon une perspective déjà rencontrée chez Cournot, « pour la partie du monde qui est parvenue à la “fin de l'histoire” », écrit Fukuyama, « la vie internationale est beaucoup plus affaire d'économie que de politique et de stratégie ». Cette idée fukuyamienne qui pose une “fin de l'Histoire” pacifiée va à l'encontre de cette *Realpolitik*, de ce « réalisme » politique qui était la *koinè* politique du XX^e siècle – son « fétiche », écrit Fukuyama –, et selon laquelle « l'insécurité » serait un caractère permanent des relations entre les Etats. Contre ce dogme, *La fin de l'Histoire et le dernier homme* prend en compte la constitution interne des Etats et prolonge, dans sa forme, l'idée kantienne selon laquelle un certain régime intraétatique serait plus propre que les autres à établir une pacification interétatique :

Si l'avènement de l'Etat universel et homogène signifie l'établissement de la reconnaissance rationnelle sur le plan de la vie sociale des individus et l'abolition de la relation maître-esclave entre eux, la diffusion de ce type d'Etat à travers le système international devrait impliquer également la fin de la relation maître-esclave *entre* les nations, c'est-à-dire la fin de l'impérialisme, et, avec elle, la diminution des probabilités de guerre fondées sur cet impérialisme³⁹.

Le monde posthistorique est finalement un monde pacifié par des démocraties qui ne se font pas la guerre entre elles – Fukuyama constatant, à la suite de nombreux observateurs, « qu'il y a eu très peu de cas, voire aucun, de démocratie libérale entrant en guerre contre une autre »⁴⁰. Certes, cette paix posthistorique est avant tout une donnée à caractère général ; certains conflits peuvent encore éclater, « même dans certaines parties du monde “post-historique” », cependant il conviendra de « ramener ceux-ci à leurs justes proportions ». Comme c'est le cas depuis 1945, ces guerres tendront surtout à la consolidation *interne* des Etats – ce que Fukuyama nomme « turquification », en référence à l'histoire de l'Etat turc après la dislocation de l'Empire ottoman – et non à une quelconque expansion impérialiste. A la différence de celui du XIX^e et du début du XX^e siècles, le nationalisme de la seconde moitié du XX^e siècle se borne à des objectifs *intra muros*, et l'on peut prédire qu'il court à sa fin⁴¹. Ainsi

³⁹ *LFH*, p.398-399.

⁴⁰ *LFH*, p.424-425.

⁴¹ *LFH*, p.444.

les guerres s'étiolent-elles dans le monde posthistorique ; « pour ce qui est des conflits à grande échelle, ceux-ci exigent la présence de grands Etats encore sous l'emprise de l'histoire : ce sont eux qui semblent sur le point de quitter la scène »⁴².

Les grandes guerres ne seront donc plus que celles qui verront s'opposer, soit « des Etats encore situés dans l'histoire », soit « ces derniers et ceux qui se situent à la fin de l'histoire ». Les Etats encore historiques continuent de connaître la dynamique internationale décrite par la *Realpolitik*, dont le défaut n'est pas qu'elle ne rend pas compte des relations entre les Etats dans l'absolu, mais qu'elle « ne tient pas compte de l'histoire » et des évolutions des constitutions internes des Etats. Le réalisme politique a un « temps de validité » borné à l'émergence de la démocratie libérale, pour laquelle il ne vaut pas. C'est pourquoi d'un côté, « à l'intérieur du monde "posthistorique", l'axe principal d'interaction entre les Etats devrait être économique et les anciennes règles de la politique de puissance devraient perdre de leur importance » ; de l'autre côté, l'industrialisation tardive et la récente recrudescence du nationalisme dans « la grande masse du tiers-monde » encore historique font que les comportements de ces pays continuent d'obéir aux lois de la *Realpolitik*. D'où le fait que la moitié posthistorique du globe doive user d'une rudesse toute "réaliste" avec la moitié historique :

La moitié historique du monde persiste à fonctionner selon les principes réalistes, et la moitié posthistorique doit utiliser des méthodes réalistes en traitant avec la partie qui est restée dans l'histoire. La relation entre démocraties et « non-démocraties » restera caractérisée par des méfiances et des peurs réciproques, et malgré un degré croissant d'interdépendance économique, la force continuera d'être l'*ultima ratio* dans leurs relations mutuelles⁴³.

Quoique d'une façon générale, « les mondes historique et posthistorique garderont des existences parallèles mais séparées, avec peu d'interaction entre elles », Fukuyama voit cependant « plusieurs axes » de conflits entre ces deux ensembles, comme « le pétrole », « l'immigration » et « certains problèmes sur "l'ordre du monde" »⁴⁴. Le philosophe entrevoit donc, à moyenne échéance, trois catégories de conflits armés : les guerres provoquées par un nationalisme de consolidation à l'intérieur de la partie "post-historique" du monde d'une part, les guerres éminemment nationalistes et prédatrices entre nations toujours historiques d'autre part et, enfin ce que l'on pourrait nommer des "conflits d'historicité" entre Etats historiques et posthistoriques.

⁴² Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁴³ *LFH*, p.449.

⁴⁴ *LFH*, p.447.

Le point fondamental pour le fil conducteur de cette enquête est donc que Fukuyama pose que cette division entre Etats historiques et posthistoriques est *d'ores et déjà* observable ; *La fin de l'Histoire et le dernier homme* ne serait que la théorisation subjective d'une conjoncture objective qui lui préexisterait. Les Etats occidentaux sont déjà posthistoriques au moment où Fukuyama publie son livre – « nous avons déjà émergé de l'autre côté de l'histoire »⁴⁵, écrit-il à propos de l'Occident dans son ensemble. Le philosophe semble en outre prolonger une intuition kojévienne en considérant que les polémiques autour de l'opportunité de la démocratie libérale, ne proviennent que d'une « confusion au sujet des véritables enjeux » ; "l'Histoire" aurait déjà résolu objectivement, par-delà les consciences, le problème du meilleur régime politique possible, quoique ce sujet continue d'être subjectivement débattu :

Cette confusion de pensée peut survenir en dépit du fait que l'histoire est orientée dans une direction cohérente par la reconnaissance et le désirs rationnels, et bien que la démocratie libérale constitue en réalité la meilleure solution possible pour le problème de l'humanité.⁴⁶

A ce propos, Fukuyama suit encore Kojève en posant le 14 octobre 1806, jour de la bataille d'Iéna, comme date de naissance symbolique de la "fin de l'Histoire" ; « le monde actuel », lit-on dans l'article de 1989, « semble bien confirmer que les principes fondamentaux de l'organisation socio-politique n'ont guère progressé depuis 1806 »⁴⁷. Un an plus tard, dans la « Réponse à mes contradicteurs », Fukuyama continuera de défendre que « l'échec total et manifeste du communisme » à partir de 1990, « nous oblige à nous demander si toute l'expérience marxiste n'a pas constitué un détour de cent cinquante ans et s'il ne nous faut pas considérer que Hegel avait effectivement raison de voir la fin de l'histoire dans les Etats démocratico-libéraux issus des révolutions française et américaine » – le « Hegel » en question étant toujours « Hegel-Kojève » – ; « la fin de l'histoire a été annoncée originairement en 1806 », poursuit Fukuyama, « à la suite de Kojève, je suis convaincu de la justesse essentielle de cette proposition »⁴⁸. En 1992, dans *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Kojève est reconnu avoir « fait une constatation juste en affirmant que l'Amérique d'après-guerre ou les membres de la Communauté européenne constituaient la réalisation parfaite de l'Etat universel et homogène, l'Etat de la reconnaissance universelle »⁴⁹. Toujours en 1992, Fukuyama répètera cette position au cours d'un entretien avec B. Bourgeois :

⁴⁵ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁴⁶ *LFH*, p.540.

⁴⁷ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁴⁸ Fukuyama, F. (1990). « Réponse à mes contradicteurs ». *Commentaire*, 50(2), 243-250.

⁴⁹ *LFH*, p.335-336.

Je pense, en effet, que "la fin de l'Histoire", en un certain sens, est un fait réel. La solution du problème de l'Histoire est achevée dès la Révolution française. Ce qui prouve que cela est exact, c'est que, au cours des deux siècles qui se sont écoulés depuis lors, nous n'avons pas pu aller au-delà des principes de la Révolution française, ni politiquement ni philosophiquement. Les expériences historiques postérieures ont été des mises en œuvre des principes de la Révolution. Elles ne sont pas fondées sur une Révolution d'un autre ordre qui aurait bouleversé ces principes eux-mêmes. Les grandes formes d'alternative qui ont traversé notre siècle (le fascisme, le communisme) ne sont pas parvenues à dépasser ces principes. Leur échec permet de considérer ces tentatives comme des "détours", monumentaux dans l'avènement de la démocratie libérale⁵⁰.

Le XXI^e siècle aura commencé lorsque, dans *Le début de l'Histoire*, Fukuyama considèrera encore que cette proposition kojévienne d'une "fin de l'Histoire" rétrospective, « mérite encore d'être prise au sérieux »⁵¹. On comprend donc mal que Derrida ait critiqué Fukuyama pour avoir compris « la démocratie libérale, tantôt comme une réalité effective, tantôt comme un idéal »⁵². Le fait est que le propre d'une conception *rétrospective* de la "fin de l'Histoire" est de poser que cet idéal est justement devenue une réalité effective, que le fait a rejoint la norme. Au demeurant, Derrida lui-même conclut bien, quelques pages plus loin, à ce que « cet idéal, Fukuyama le considère aussi comme un événement. Parce qu'il serait *déjà arrivé*, parce que l'idéal se serait *déjà présenté* sous sa forme d'idéal, cet événement aurait dès maintenant marqué la fin d'une histoire finie »⁵³.

Ces conclusions se fondent sur la pensée kojévienne en ce qu'elles comprennent la démocratie libérale et capitaliste comme le système juridico-politique *correspondant* à l'essence humaine, telle que la conçoit une anthropologie ouvertement empruntée à « Hegel-Kojève » ; « le succès de la démocratie parmi des peuples et en des lieux si divers suggérerait », défend Fukuyama, « que les principes de liberté et d'égalité sur lesquels le système est fondé ne sont pas le fait du hasard ou le résultat de préjugés ethnocentriques, mais sont vraiment la révélation de la nature de l'homme en tant qu'homme »⁵⁴. En outre, la philosophie de "l'Histoire" fukuyamienne entend rendre compte d'une conjoncture contemporaine empiriquement observable, celle la « troisième vague » de démocratisation d'Huntington, de

⁵⁰ Rencontre entre Francis Fukuyama et Bernard Bourgeois. « La solution du problème de l'Histoire est achevée depuis la Révolution française ». *Le Monde*, 25.02.1992, p. 2

⁵¹ Fukuyama, F. & Guglielmina, P. (trad.) (2012). *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours*. Paris : Editions Saint-Simon. p.395.

⁵² Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée. p.108.

⁵³ Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée. p.112.

⁵⁴ *LFH*, p.106-107.

l'échec du fascisme, de la « mort » du marxisme-léninisme et même de la « conscience post-historique » des derniers dirigeants de l'U.R.S.S., qui auraient eux-mêmes souscrit à « l'opinion que "l'histoire est terminée" »⁵⁵. Demeurent certes, en tant que concurrents potentiels à la démocratie libérale, « la religion et le nationalisme ». Cependant, la première est surtout vivace, selon Fukuyama, dans un « monde islamique » qui en vérité « pourrait même paraître plus vulnérables aux idées libérales que l'inverse [...] »⁵⁶ ; quant au second, il s'est essentiellement tu en Occident, et se conserve dans le seul tiers-monde. De sorte qu'en définitive, le modèle démocratique et libéral a vaincu ses concurrents, ce qui est le critère fondamental de la *présence* de la "fin de l'Histoire" : « à la fin de l'histoire », écrit Fukuyama, « il n'est pas nécessaire que toutes les sociétés deviennent des sociétés libérales réussies ; il suffit qu'elles renoncent à leur prétention de représenter des formes différentes et supérieures de l'organisation humaine »⁵⁷.

De fait, Fukuyama ne prétend pas que toutes les démocraties libérales existantes soient parfaites, et l'objection communément soulevée, par exemple par M. Lebiez, selon laquelle *La fin de l'Histoire et le dernier homme* formulerait sa thèse en « dédaignant le poids des inégalités de toutes sortes »⁵⁸, tombe à côté de son objet. Fukuyama ne méconnaît ni ne nie les insuffisances de « l'ordre social démocratique » et de l'économie libérale. Simplement, il considère que ces défauts ne sont que des *problèmes*, et ne sont pas catégorisables en véritables *contradictions*, pour reprendre le vocabulaire kojévien : les premiers sont résolubles « dans le cadre du système » démocratique, seules les secondes lui seraient mortelles et pourraient, si elles existaient, « nous conduire à penser que le processus historique va continuer et produire un nouvel ordre plus élevé »⁵⁹. Or en vérité, pour Fukuyama les défauts d'ordre socio-économique, souvent relevés par les détracteurs d'une "fin de l'Histoire" capitaliste, notamment cette « contradiction entre le travail et le capital » que Fukuyama reconnaît, montrent un « besoin d'un plus haut degré de démocratie sociale » qui cependant, « n'a pas besoin de se réaliser aux dépens de la démocratie formelle ; il ne réfute donc pas par lui-même la possibilité d'une fin de l'Histoire »⁶⁰, ni plus particulièrement sa présence contemporaine. D'où la reprise par Fukuyama de l'idée kojévienne selon laquelle « le problème des classes a été résolu avec succès en Occident », par la société de consommation et la « régression de la lutte des classes » qu'elle a engendré. Là où Kojève cultivait à ce propos l'oxymore en se disant

⁵⁵ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁵⁶ *LFH*, p.98-99.

⁵⁷ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁵⁸ Lebiez, M. « Considérations sur "la fin de l'Histoire" ». *Les Temps Modernes*, n° 527 (juin 1990). p.58.

⁵⁹ *LFH*, p.234.

⁶⁰ *LFH*, p.470.

« marxiste de droite », Fukuyama pose quant à lui que « le “mécanisme” » de la physique moderne, premier moment de sa philosophie de “l’Histoire”, « est une sorte d’interprétation marxiste de l’histoire qui conduit à une conclusion entièrement non marxiste »⁶¹.

Si Fukuyama, en définitive, ne fait pour cette raison pas grand cas des critiques “de gauche” à sa thèse de la contemporanéité de la “fin de l’Histoire”, en revanche il en va tout autrement de « la menace la plus importante et la plus sérieuse » à l’encontre du propos de *La fin de l’Histoire et le dernier homme*, et qui « viendra de la droite ». Cette attaque « couramment portée » contre la “fin de l’Histoire” est celle, déjà rencontrée chez Cournot et Kojève, de « la créature qui apparaît, dit-on, à la fin de l’Histoire : le “dernier homme” »⁶². L’évocation de ce thème chez Fukuyama ouvre vers une série de *comparaisons* entre la “fin de l’Histoire” fukuyamienne et ses devancières.

THEMES ET VARIATIONS

Au nombre des caractéristiques que la “fin de l’Histoire” de Fukuyama a en commun avec ses homologues, figure un certain *eurocentrisme* qui fait de l’Occident le fer de lance de “l’Histoire” et, par conséquent, la première civilisation à entrer dans l’ère de la “fin de l’Histoire”. En outre, il se trouve encore que la conception *rétrospective* de cette idée que propose Fukuyama a des conséquences comparables à celles, également rétrospectives, de Cournot et Kojève, en ce qui concerne la *praxis*. Chez Fukuyama, l’action historique n’est en effet plus vouée à faire progresser “l’Histoire”, laquelle a *déjà* trouvé son point final dans la moitié « posthistorique » du globe ; la *praxis* ne s’entend plus qu’en termes d’« alignement des provinces », pour reprendre la formule de Kojève. Cette consolidation *active* de la “fin de l’Histoire” constitue pour ainsi dire le principal programme de politique étrangère des nations parvenues à la “fin de l’Histoire” ; « les démocraties posthistoriques auront un intérêt commun », écrit Fukuyama, « à promouvoir la démocratie dans des pays où elle n’existe pas à présent »⁶³ – idée qui est « presque aussi vieille que le libéralisme lui-même », selon Fukuyama. De fait, le philosophe défend le *foedus pacificum* et l’internationalisme kantien, en dépit du « discrédit général » jeté sur ces derniers par la *Realpolitik* et les défaillances de l’O.N.U. Pour le philosophe, les thèses kantiennes furent peu à peu « sérieusement dénaturées », et une organisation internationale qui respecterait les principes kantien « devrait », selon lui, « ressembler beaucoup plus à l’O.T.A.N. qu’aux Nations Unies, c’est-à-

⁶¹ *LFH*, p.227.

⁶² *LFH*, p.481-483.

⁶³ *LFH*, p.447.

dire constituer un regroupement d'Etats véritablement libres, réunis par leur engagement commun envers des principes libéraux »⁶⁴. Ces considérations ne sont pas sans faire écho aux positions de Fukuyama en ce qui concerne la géopolitique mondiale à l'extrême fin du XX^e siècle. En 1998, le philosophe cosignait en effet une lettre au président Clinton l'enjoignant à renverser le dirigeant irakien S. Hussein ; moins d'une décennie plus tard, le gouvernement Bush mettra en œuvre ce programme lors de la Seconde guerre du Golfe, qui fit suite aux attentats du 11 septembre 2001. On ne peut certes conclure de cela que Fukuyama serait un commanditaire de cette guerre qui, selon de nombreux observateurs, a engendré une profonde déstabilisation du Moyen-Orient, dont l'Etat islamique profitera et qui concourra au déclenchement de la guerre civile en Syrie. Dans *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Fukuyama jugeait déjà que « des démocraties libérales comme les Etats-Unis ont parfois agi comme des Etats révolutionnaires, en cherchant à imposer leur forme de gouvernement dans des régions impropres à la recevoir, du Viêtnam au Panama »⁶⁵. « On n'exporte pas la démocratie dans un fourgon blindé », aurait dit J. Chirac, alors président de la France au moment du déclenchement de la Seconde guerre du Golfe ; de fait, il semble que Fukuyama ait lui-même désapprouvé, sinon la guerre elle-même, du moins la *façon* dont le gouvernement Bush a entendu exporter la démocratie libérale en Irak. Il n'en reste pas moins que, selon K. Jowitt, « au départ, même implicitement, l'administration Bush a entériné la thèse de la Fin de l'histoire, selon laquelle le "reste" du monde allait devenir plus ou moins naturellement comme l'Occident en général et les Etats-Unis en particulier »⁶⁶. Les attentats du 11 septembre auraient alors convaincu les Etats-Unis que le quiétisme historique, qui jugeait que l'action était inopportune pour faire avancer dans le sens de la démocratie libérale une "Histoire" qui s'accomplirait toute seule, devait le céder à un activisme historique qui donnerait, au moyen de la guerre, un soutien à "l'Histoire", en hâtant l'universalisation de sa fin : il convenait de se faire *manu militari* le bras droit de "l'Histoire", en en réalisant consciemment la fin dans cette partie encore historique du monde qu'était le Moyen-Orient– « Hussein habite au cœur de l'Histoire », écrira F. Bégaudeau⁶⁷.

Quoi qu'il en soit, en dehors de cette *praxis* qui court entre les parties « posthistorique » et historique du monde, au sein du monde de la "fin de l'Histoire" lui-même, l'action n'est plus vouée qu'à *entretenir* l'ordre juridico-politique de la démocratie libérale. D'où le *présentisme* auquel, comme chez Cournot et Kojève, conduit la "fin de l'Histoire" rétrospective de

⁶⁴ *LFH*, p.452-455.

⁶⁵ *LFH*, p.406.

⁶⁶ Cité dans Fukuyama, F. (2006). *D'où viennent les néo-conservateurs ?* Paris : Grasset. p.76.

⁶⁷ Bégaudeau, F. (2007). *fin de l'histoire*. Paris : Gallimard. p.29.

Fukuyama. « Dans l'ère post-historique », écrit le politologue, « il n'y aura plus que l'entretien perpétuel du musée de l'histoire et de l'humanité »⁶⁸. Plus encore, l'idée d'une "fin de l'Histoire" qui serait d'ores et déjà réalisée, d'une "fin de l'Histoire" dans sa configuration rétrospective, conduirait corrélativement à la volatilisation de tout *autre* idéal prospectif vers lequel faire tendre la *praxis* historique ; « nous ne saurions nous figurer un monde qui serait *essentiellement* différent du monde présent, et en même temps meilleur », « nous avons du mal à imaginer un monde qui soit radicalement meilleur que le nôtre, ou un avenir qui ne soit pas fondamentalement démocratique et capitaliste »⁶⁹, juge Fukuyama qui, ce faisant, proclame le règne d'un "dernier homme" dépourvu de tout élan vers une quelconque *praxis* historique.

*

En octroyant à ses ressortissants la reconnaissance de leur dignité universelle d'êtres humains, l'Etat universel et homogène de la "fin de l'Histoire" contente en effet avant tout l'*isothymia*, en tant que désir de reconnaissance *égale*. Or, Fukuyama comprend que l'autre compossible du *thymos*, la *mégalthymia*, doit également être contentée pour qu'une organisation juridico-politique puisse être considéré comme étant celle de la "fin de l'Histoire", la *mégalthymia* étant la version du *thymos* la plus dangereuse pour la continuité de l'ordre social et la paix mondiale. Fukuyama prolonge sur ce point la pensée kojévienne, en faisant des Etats « d'immenses entités "thymotiques" », et en réduisant leur comportement sur la scène internationale au désir de gloire de leurs dirigeants – c'est « le désir de reconnaissance des maîtres [...] qui est la cause originelle de la guerre », écrit-il⁷⁰. Pour autant, élément essentiel de la nature humaine, la *mégalthymia* ne peut, pour cette raison, être éradiquée. Une véritable "fin de l'Histoire" consisterait donc moins en une *disparition* de la *mégalthymia* qu'en sa *domestication* : l'enjeu pour la continuité de l'ordre juridico-politique est de trouver des « exutoires » au désir de reconnaissance des personnalités mégalthymiques, afin de ne pas faire des « Maîtres » kojéviens des « rois sans divertissement », pour reprendre le titre du roman de Giono. Faute de quoi, « l'absence d'exutoires réguliers et constructifs pour la *mégalthymia* peut tout simplement conduire à sa résurgence tardive sous une forme extrême et pathologique »⁷¹.

Fukuyama compte, au nombre de ces possibilités cathartiques pour la *mégalthymia*, « l'esprit d'entreprise », qui offre l'opportunité d'une concurrence économique au moyen de

⁶⁸ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁶⁹ *LFH*, p.99-100.

⁷⁰ *LFH*, p.410.

⁷¹ *LFH*, p.525.

laquelle les individus peuvent « satisfaire le désir d'être reconnus comme supérieurs », et ce de façon inoffensive pour la pérennité de la Cité. Un autre exutoire à l'*hybris* thymotique est la compétition sportive ; « des activités purement formelles comme le sport, l'alpinisme, la course automobile, etc. » présentent toutes les conditions de la lutte authentiquement historique – « danger, maladie, labeur acharné et finalement risque de mort violente » –, tout en étant dépouillées du potentiel perturbateur qui est celui des véritables conflits propres à "l'Histoire". A ce propos, Fukuyama n'hésite pas à considérer que « pour la majeure partie de l'Europe posthistorique, la Coupe du monde a remplacé la rivalité militaire comme exutoire principal des passions nationalistes pour la première place »⁷². De sorte que, dans les Etats de la partie posthistorique du monde, « la *mégalthymia* a trouvé d'autres exutoires en dehors de la guerre, ou s'est atrophiée au point de laisser peu d'occasion de provoquer quelque version moderne de la bataille sanglante »⁷³ ; elle s'est vue réorientée vers des activités autres que « celles qui conduisent à la tyrannie politique ». Selon Fukuyama, les pères du libéralisme avaient conscience du défi que jette à la Cité la *mégalthymia* ; ils théorisèrent en conséquence une organisation socio-politique dans laquelle que les promotions aux « différents secteurs du gouvernement » continueraient d'être des « avenues » pour les personnalités mégalthymiques, tout en étant institutionnellement règlementées de façon à ce que le désir de gloire de ces dernières ne puissent plus emporter les peuples dans de grandes entreprises historiques comme les guerres impérialistes. A l'instar de ses homologues comtienne, cournotienne et kojévienne, la "fin de l'Histoire" de Fukuyama est donc synonyme d'une disparition du "grand homme" historique ; les « entrepreneurs » et les « capitaines d'industrie » s'étant substitués aux « princes » et aux « démagogues » belliqueux. De fait, « un politicien américain », écrit Fukuyama, « peut afficher l'ambition d'être un César ou un Napoléon, mais le système ne lui permettra pas d'être rien de plus qu'un Jimmy Carter ou un Ronald Reagan »⁷⁴ ; on se souvient à ce propos qu'en 1974, J. Saint Clair, avocat de Nixon lors du *Watergate*, avait déclaré que son client lui avait demandé « d'argumenter qu'il est aussi puissant que le roi Louis XIV, pour un mandat de 4 ans [...] ». Là encore, l'idée d'une disparition du "grand homme" historique a pour corollaire le prolongement de l'idée saint-simonienne d'un recul du gouvernement au profit de l'administration. Comme l'écrit Fukuyama, « la plupart des "dirigeants" modernes dirigent rarement » dans leur propre pays,

⁷² LFH, p.512.

⁷³ LFH, p.425.

⁷⁴ LFH, p.312.

ce pourquoi « le domaine de la politique étrangère » reste le seul dans lequel les hommes politiques peuvent encore jouir d'un haut degré de reconnaissance⁷⁵.

La consécration de l'*isothymia* et la domestication de la *mégalthymia* convergent finalement vers une conjoncture désormais familière – le règne d'un médiocre “dernier homme” bourgeois. Dans une démocratie capitaliste, le désir de gloire militaire est en effet converti « en accumulation illimitée de biens et de possessions », de sorte que « le processus historique qui commence avec la bataille sanglante du maître finit en quelque sorte avec le bourgeois habitant des démocraties libérales contemporaines, qui recherche le profit matériel de préférence à la gloire »⁷⁶. En outre, le principe de tolérance promu par le libéralisme politique engendre un relativisme qui neutralise *ab ovo* toute probabilité que l'homme de la “fin de l'Histoire” en vienne à risquer sa vie pour des valeurs qu'il connaît relatives ; c'est pourquoi « l'homme moderne est le *dernier* homme : l'expérience de l'histoire l'a blasé, il est désabusé quant à la possibilité d'une expérience directe des valeurs »⁷⁷. On comprend alors que la dernière partie de *La fin de l'Histoire et le dernier homme* soit explicitement hantée par la figure de Nietzsche, la critique fukuyamienne du “dernier homme” étant finalement celle d'un homme gavé d'historicisme dans une “fin de l'Histoire” qui « ne mène pas à la libération des grands et des forts, mais à celle des médiocres »⁷⁸. De cette perspective sourdent, dès lors, plusieurs autres considérations sur lesquelles la “fin de l'Histoire” fukuyamienne peut être comparée à ses homologues.

*

En premier lieu, le primat bourgeois de la conservation biologique sur le risque de mort violente dans la guerre, conduit Fukuyama à formuler – furtivement – l'idée d'une *coïncidence des opposés* entre les premiers commencements et la “fin de l'Histoire”. *La fin de l'Histoire et le dernier homme* considère en effet que, « en faisant de la préservation de soi le premier de tous les impératifs, le dernier homme ressemble à l'esclave de Hegel dans la bataille sanglante, au début de l'Histoire »⁷⁹. En outre, cette *coincidentia oppositorum* se trouve encore exprimée, comme chez Comte, Cournot et Kojève, en termes de *retour à l'animalité* ; « devrions-nous craindre », s'interroge Fukuyama, « de devenir en même temps heureux *et* satisfaits de notre situation, et de ne plus être des êtres humains mais des animaux de l'espèce *Homo sapiens* ? »⁸⁰

⁷⁵ LFH, p.510.

⁷⁶ LFH, p.315.

⁷⁷ LFH, p.494.

⁷⁸ LFH, p.493.

⁷⁹ LFH, p.490.

⁸⁰ LFH, p.502.

En outre, cette perspective d'une "fin de l'homme" à la "fin de l'Histoire" est encore couplée, comme chez Kojève, à celle d'une "fin de l'art" au profit de ce que le Sage avait nommé un « snobisme » artistique :

Mais la fin de l'Histoire signifiera aussi, entre autres, la fin de tout art qui pourrait être considéré comme socialement utile ; d'où la chute de l'activité artistique dans le formalisme vide des arts traditionnels japonais⁸¹.

Fukuyama se pose donc sur ce point en opposition à Comte, dont la "fin de l'Histoire" promouvait au contraire le seul art « socialement utile » pour la glorification de la « sociocratie » finale.

En second lieu, il convient de comprendre que la satisfaction du désir de reconnaissance n'est pas, pour la démocratie libérale, une donnée actualisée *une fois pour toutes*. Fukuyama condense sa philosophie de "l'Histoire" en écrivant que celle-ci peut être regardée comme « la recherche d'un moyen de satisfaire à la fois les maîtres et les esclaves dans leur désir de reconnaissance, sur une base de réciprocité et d'égalité ; l'Histoire se termine alors avec la victoire d'un ordre social qui accomplit cet objectif »⁸². Or, l'ordre démocratique est fondamentalement un état de *tension continue* vers la satisfaction du *thymos*, dans ses deux compossibles. D'un côté, Fukuyama se demande si le règne de l'*isothymia* ne pourrait pas dégénérer en un « désir fanatique de reconnaissance égale » qui, *in fine*, engendrerait un monde intégralement uniformisé – « chacun étant le même que l'autre, quel que soit l'endroit du globe où l'on aille » – et une « vie de consommation rationnelle » qui deviendrait « en fin de compte *lassante* ». Ici se fait jour le thème, déjà rencontré chez Cournot et Kojève, de « l'ennui » posthistorique, comme l'a bien nommé A. Fontaine⁸³, et qui fait entrevoir la possibilité que les hommes en viennent à se battre « en raison d'un certain ennui : ils ne peuvent pas s'imaginer vivre dans un monde sans luttes »⁸⁴. L'ennui qui guette les démocraties à la "fin de l'Histoire" risque ainsi constamment l'éclatement d'une « future guerre nihiliste » contre les conditions mêmes de cet ennui, c'est-à-dire contre la démocratie libérale elle-même⁸⁵. D'un autre côté, c'est encore et surtout la *mégalthymia* qui représente un danger continu pour la démocratie. Il est toujours possible que les personnalités mégalthymiques en viennent à se révolter contre cette « *économisation* profonde de la vie »⁸⁶ qu'engendre le libéralisme, c'est-à-dire contre la prolifération du « dernier homme » bourgeois. L'*hybris* thymotique pourrait être excédée de

⁸¹ LFH, p.513.

⁸² LFH, p.258.

⁸³ Fontaine, A. « Après l'Histoire, l'ennui ? ». Dans *Le Monde*, 27.09.1989, p.1.

⁸⁴ LFH, p.528.

⁸⁵ LFH, p.504-505.

⁸⁶ LFH, p.316.

vivre entourée de ce que C. S. Lewis nommait des « hommes sans courage », ces hommes qui, selon Nietzsche, bombent des poitrines vides ; c'est pourquoi l'ordre démocratique, comme il a été exposé *supra*, doit continuellement octroyer à la *mégalthymia*, pour en contenir les pulsions contestataires, des exutoires dont elle peut se contenter et qui, relevant principalement du « domaine des affaires » et de celui de « la politique », sont fondamentalement « opposées à l'égalité démocratique ». Or, rien ne préjuge *a priori* de ce que ces dispositions cathartiques « relativement sûres »⁸⁷, ne deviennent un jour insuffisantes pour les personnalités mégalthymiques et leur désir de gloire. En particulier, la guerre étant bannie du monde posthistorique, la disparition des possibilités de reconnaissance supérieure qu'elle offre, pourrait ne pas toujours être compensée par la reconnaissance moindre et plus inoffensive de la compétition sportive, économique, etc. – « combien de temps », demande alors Fukuyama, « la *mégalthymia* se satisfera-t-elle de guerres métaphoriques et de victoires symboliques ? »⁸⁸

Ces critiques de la viabilité à long terme de la démocratie libérale, c'est-à-dire de sa propension à incarner la « fin de l'Histoire », contraste avec la démonstration des deux premières parties de *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, qui en font l'ordre juridico-politique final. B. Bourgeois l'a bien noté, qui s'étonna devant le philosophe – « il me semble que vos dernières pages s'emploient à annuler les trois cent soixante pages qui précèdent ! »⁸⁹, lui confia-t-il. Derrida, plus critique encore, écrira que *La fin de l'Histoire et le dernier homme* se montre « suspensif jusqu'à l'indécision »⁹⁰. C'est que, de fait, la conception fukuyamienne de la « fin de l'Histoire » a ceci d'original qu'elle s'avoue « conditionnée par les performances de la démocratie »⁹¹. Celle-ci est continuellement *vulnérable* ; sa continuité est constamment suspendue à sa capacité à surmonter les problèmes de l'ennui « posthistorique » d'un côté, et ceux de la domestication de la *mégalthymia* de l'autre, tous deux convergeant vers le risque d'un retour de la guerre et de « l'Histoire ». Ce conditionnement est fondamental pour la théorie fukuyamienne de la « fin de l'Histoire » ; il conduit à poser que la démocratie libérale n'est en aucun cas, pour une nation, une donnée qui serait *définitive* une fois réalisée. Certes, elle est un « idéal » pour toute société humaine⁹². Cependant, la forme logique de cet idéal est moins celle

⁸⁷ Rencontre entre Francis Fukuyama et Bernard Bourgeois. « La solution du problème de l'Histoire est achevée depuis la Révolution française ». *Le Monde*, 25.02.1992, p. 2.

⁸⁸ *LFH*, p.526.

⁸⁹ Rencontre entre Francis Fukuyama et Bernard Bourgeois. « La solution du problème de l'Histoire est achevée depuis la Révolution française ». *Le Monde*, 25.02.1992, p. 2.

⁹⁰ Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée. p.98.

⁹¹ Fukuyama, F. & Guglielmina, P. (trad.) (2012). *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours*. Paris : Editions Saint-Simon, p.436.

⁹² Voir notamment Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3), ainsi que *LFH*, p.11.

d'une *asymptote*, d'un « idéal régulateur infini »⁹³ comme chez Kant, que celle d'un *seuil*, au-delà duquel une société peut certes être dite « posthistorique », mais en-deçà duquel elle peut toujours retomber si les « performances » de sa démocratie ne sont pas à la hauteur.

*

Enfin, le contraste entre les premières et la dernière partie de *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, est encore symbolique de la dimension fondamentalement *équivoque* qui est celle de l'idée de "fin de l'Histoire" dans sa configuration rétrospective. Cette équivocité constitutive provient, comme chez Cournot et Kojève, du jugement lui-même duplice qu'il est possible de porter sur l'historicité humaine.

D'un côté, une certaine *historiophobie* dénonçant la négativité éthique de l'histoire, juge positivement l'idée d'une "fin de l'Histoire" qui serait d'ores et déjà réalisée. Cette historiophobie dont sourd la "fin de l'Histoire" fukuyamienne se montre bien à la façon dont le philosophe évoque la moitié du monde qui est, à ses yeux, encore pleinement historique. Celle-ci, écrit-il, continue d'être « embourbée dans l'histoire », « engluée dans l'histoire », autant de participes péjoratifs qui révèlent une conception historiophobique du devenir historique. Par contraste, la paix et le confort de vie octroyée par la démocratie libérale font de celle-ci, pour Fukuyama, un ordre désirable – un « idéal » qui ne peut être que *post*-historique. D'un autre côté cependant, Fukuyama juge après Cournot que « la fin de l'histoire sera une période fort triste ». Les grands élans de ferveur historique, les occasions de faire preuve de noblesse, de courage, etc., sont étouffés, à la "fin de l'Histoire", par le prosaïsme d'une société gouvernée « par le calcul économique, la quête indéfinie de solutions techniques, les préoccupations relatives à l'environnement et la satisfaction des exigences de consommateurs sophistiqués ». D'où, chez l'*homo posthistoricus* soumis à l'ennui de la "fin de l'Histoire", une certaine « nostalgie de l'époque où l'histoire existait », dans une sorte, cette fois, d'*historiophilie* qui pourrait être le ferment d'un retour délibéré de l'homme dans "l'Histoire" – « peut-être la perspective même des siècles d'ennui qui nous attendent après la fin de l'histoire », écrit Fukuyama, « va-t-elle servir à remettre l'histoire en marche... »⁹⁴ Les hommes pourraient, pour tromper l'ennui posthistorique, se composer d'eux-mêmes « des idéaux au nom de quoi vivre et mourir, même si les plus importants ont été réalisés *hic et nunc*, et ils voudront aussi risquer leur vie »⁹⁵ – pour « recommencer l'histoire »⁹⁶. En définitive,

⁹³ Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée. p.112.

⁹⁴ Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? ». *Commentaire*, 47(3).

⁹⁵ *LFH*, p.504-505.

⁹⁶ *LFH*, p.535.

l'équivocité de la "fin de l'Histoire" est une conséquence de l'équivocité de la *mégalthymia* ; origine des splendeurs comme des misères de l'homme dans "l'Histoire", « la *mégalthymia* est – et a toujours été – un phénomène moralement ambigu : les bonnes et les mauvaises "choses de la vie" en découlent aussi bien, simultanément et inéluctablement »⁹⁷. D'où le fait que la domestication de ses effets à la "fin de l'Histoire" soit une circonstance qu'il est possible de juger de façon contradictoire. Cette oscillation entre *historiophobie* et *historiophilie* conduit *La fin de l'Histoire et le dernier homme* à formuler l'idée d'un « mouvement infini de pendule »⁹⁸ entre une "fin de l'Histoire" comprise comme un *seuil*, et un retour dans l'histoire – ou, en termes anthropologiques, entre l'avènement de « derniers hommes » et celui contraire « de "premiers hommes" engagés dans des batailles aussi sanglantes qu'inutiles – mais cette fois avec des armes modernes »⁹⁹.

⁹⁷ *LFH*, p.506.

⁹⁸ *LFH*, p.537.

⁹⁹ *LFH*, p.525.

CONCLUSIONS

Que pèse

La fin de l'Histoire

Dans cette vase quotidienne
Où le haut est en bas et la mort est la vie

Volker BRAUN, *Le rivage de l'Ouest*¹

Le temps aura fait défaut à cette enquête pour évoquer certains noms qui, s'ils sont bien des moments de l'histoire de la "fin de l'Histoire", n'en sont cependant pas les plus proéminents. De Schelling² et aux Vieux hégéliens³ jusqu'à E. Weil en passant par F. A. von Hayek⁴, nombreux sont en effet ceux qui, quoique de façon moins développée que les penseurs qui ont été étudiés, se sont intéressés à l'idée de "fin de l'Histoire". En outre, dans l'absolu l'histoire de l'idée de "fin de l'Histoire" est également l'histoire de la *critique* de cette idée – « le scénario de l'histoire n'a pas de fin », aurait dit un jour Churchill⁵. C'est pourquoi l'enquête déployée au cours de ces pages n'aura finalement pourvu qu'à une des deux faces du devenir de la "fin de l'Histoire" – celle de ses défenseurs et théoriciens. De Nietzsche à Cioran et Derrida notamment, ont en effet été omises les figures dont les critiques de l'idée de "fin de l'Histoire" finiront par confluer en ce début de XXI^e siècle qui, fort de cet héritage, en viendra à prononcer « la fin de la fin de l'Histoire »⁶, idée avec laquelle il entendit « en finir »⁷ en la dénôçant comme une « faribole » ou une « forfanterie »⁸, une « illusion »⁹ – cette « fin des

¹ Braun, V. & Lance, A. (préf.) (2018). *Poèmes choisis*. Gallimard. p.97.

² Schelling, F. W. J. & Dubois, C. (trad.) (1978). *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Paris : Vrin. p.220-240.

³ Young, J. (2014). *The Death of God and the Meaning of Life*. Routledge. p.90. ; d'Hondt, J. « Ce que les "jeunes hégéliens" savaient de Hegel », dans *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*. (1997). 9-2, p.29-41.

⁴ De Salle, C. (2003). « Fin de l'histoire et légitimité du droit dans l'œuvre de F. A. von Hayek ». Dans *Revue française de science politique*, 53(1), 127-166.

⁵ « Aout 1940. Au milieu d'un violent bombardement de Londres, son secrétaire John Martin lui dit qu'il aimerait bien survivre pour voir la fin de l'histoire. Churchill : "Le scénario de l'histoire n'a pas de fin." » (Kersaudy, F. (2014). *Le Monde selon Churchill*. Paris : Editions Tallandier. p.251).

⁶ Lydotes, J. « La fin de la fin de l'histoire », dans *Les Echos* du 6 avril 2018.

⁷ Sabbe, H. (1998). « Pour en finir avec la 'fin de l'histoire' », dans *Revue belge de Musicologie*, 52, p. 137-145.

⁸ Jeanneney, J.-N. (2001). « La "fin de l'histoire" : faribole ou forfanterie ? » dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 69(1), 95-104.

⁹ Baudrillard, J. (1992). *L'illusion de la fin ou La grève des événements*. Paris : Galilée.

rêves »¹⁰ étant dès lors symboliquement *La Chute de Fukuyama*, pour reprendre le titre d'un opéra écrit par C. de Toledo.

*

Ces omissions, cependant, ne compromettent en rien la thèse poursuivie au cours de ces pages, et selon laquelle le devenir de l'idée de "fin de l'Histoire" a connu, au fil de ses différentes conceptions de Kant à Fukuyama, une évolution globale et intelligible : l'histoire de l'idée de "fin de l'Histoire", nous avons tenté de le montrer, peut être comprise comme l'histoire d'une idée dont les conceptions furent originellement *prospectives*, pour en venir ensuite à se faire essentiellement *rétrospectives* – selon les sens que ces épithètes ont reçus en introduction. En d'autres termes, les premières conceptions de la "fin de l'Histoire" – celles de Kant, Hegel, Marx ou Comte – ont, au-delà de ce qui les distingue, le point commun de comprendre la "fin de l'Histoire" comme un *pas-encore* dont elles projettent, chacune à leur façon, l'avènement dans le futur ; par contraste, les conceptions plus récentes de la "fin de l'Histoire" – celles de Cournot, Kojève ou Fukuyama – ont ceci de commun qu'elles posent la "fin de l'Histoire" comme un *déjà-là* au moment même où elles sont formulées.

Dès lors ce devenir singulier que connut l'idée de "fin de l'Histoire", peut-il être interprété comme le symbole d'un certain recroquevillement sur soi de l'Occident moderne. De fait, la présente enquête a montré que les principaux penseurs de la "fin de l'Histoire" ont eu en commun de défendre cette perspective *eurocentriste*, selon laquelle l'Occident serait la figure de proue de "l'Histoire" et, par conséquent, la première civilisation à entrer dans l'ère de la "fin de l'Histoire". De sorte que, s'étant ainsi érigé en pionnier de "l'Histoire", l'Occident finit peu à peu par se comprendre comme étant *déjà* arrivé à cette "fin de l'Histoire" dont il serait, par conséquent, l'incarnation même. Le monde occidental en serait venu à se constituer dans une sorte d'*hétérochronie* – pour user d'un mot qui détourne celui, foucauldien, d'« hétérotopie »¹¹ –, c'est-à-dire dans une compréhension de lui-même comme formant un *cosmos* aux déterminations historiquement supérieures à celles que continue de connaître le monde non-occidental. Celui-ci serait dès lors son *autre* encore plongé dans "l'Histoire", le monde se divisant ainsi en deux parties hétérogènes : l'une ayant déjà abordé à la "fin de l'Histoire", l'autre étant encore pleinement historique, selon une conjoncture décrite, sur le mode de la fiction, par J.-C. Rufin dans *Globalia*¹² – sur ce point, la comparaison vient presque

¹⁰ Kagan, R., & Israël, F. (2008). *Le retour de l'Histoire et la fin des rêves*. Paris : Plon.

¹¹ Defert, D., & Foucault, M. (2009). *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*. Nouvelles Editions Lignes.

¹² Rufin, J.-C. (2017). *Globalia*. Gallimard.

d'elle-même avec l'Empire romain, lequel se comprenait également comme l'*oikouménè* civilisé que jouxte, au-delà de son *limes*, le monde barbare.

L'idée d'une telle "bulle" posthistorique dont l'Occident aurait fini par se penser l'occupant, n'est certes qu'une proposition d'interprétation du devenir de l'idée de "fin de l'Histoire". Quoi qu'il en soit, les fruits de cette enquête se trouvent encore dans un certain nombre de philosophèmes qui, relevés par l'effort comparatiste déployé au cours de ces pages, caractérisent chacune des deux configurations possibles, prospective ou rétrospective, de la "fin de l'Histoire".

*

En premier lieu, on note que toutes les conceptions de la "fin de l'Histoire" évoquées dans cette étude, font de la Révolution française un des événements les plus signifiants pour "l'Histoire" et, par conséquent, pour la "fin de l'Histoire". Pour la plupart des tenants d'une fin *prospective* – à l'exception de Kant –, la Révolution est le signe de ce que la "fin de l'Histoire" surviendra dans un futur *proche* : globalement, Hegel comme Marx et Comte pensent le couronnement du processus historique de la même façon que les primo-chrétiens concevaient la venue du Royaume – sur le mode de l'*imminence*. Cette considération découlait de ce que 1789 fut comprise comme inaugurant une *crise* historique sans précédent, et si profonde que la "fin de l'Histoire", soit l'avènement de l'ordre juridico-politique qui résoudrait cette crise, ne pouvait être que pour bientôt. Quant aux tenants d'une fin *rétrospective*, la Révolution française est pour eux, d'une façon ou d'une autre, l'événement qui montre que la "fin de l'Histoire" a d'ores et déjà commencé d'être objectivée, du moins en Occident. Ainsi Kojève et Fukuyama datent-ils le commencement de la "fin de l'Histoire" des guerres napoléoniennes, comprises comme propagatrices des principes de la Révolution dans le reste du monde ; 1789 est ainsi peu ou prou la date du commencement de la "fin de l'Histoire". A la Révolution est donc reconnu, dans tous les cas, un surcroît de signification ; c'est là ce qui enjoint à comprendre les conceptions de la "fin de l'Histoire" comme autant de *théories spéculatives de la modernisation* : l'avènement de la modernité juridico-politique, que celle-ci soit encore à venir dans toute sa plénitude ou qu'elle soit d'ores et déjà en acte dans le présent, est interprété, non comme le seul fruit d'une histoire qui prendrait sa source à la fin du Moyen-Age, mais comme le *telos* même de toute "l'Histoire" universelle dans son ensemble, depuis ses premiers commencements. Les deux formes prospective et rétrospective de la "fin de l'Histoire", cependant, ne présentent pas le même jugement à l'égard de cette consécration historique de

la civilisation moderne et, par conséquent, ne portent pas le même jugement *éthique* sur la “fin de l’Histoire”.

En ce qui concerne les formes prospectives de la “fin de l’Histoire”, B. Binoche a bien noté¹³ que l’idée d’une “fin de l’Histoire” qui ne serait *pas encore* présente, si elle a ceci de positif qu’elle donne au futur un authentique *avenir*, tend néanmoins à contenir, « y compris là où le concept d’Histoire se voulait bel et bien enfin “scientifique” », une mesure plus ou moins grande d’*utopie*. La vocation comparatiste de cette enquête a tenté de montrer que cette « rétention utopique » se découvrirait notamment dans le fait que, pour les conceptions prospectives de la “fin de l’Histoire”, le règne du “dernier homme” *n’aura pas lieu*. Type endémique à la modernité, en tant que celle-ci consacre un mode de vie bourgeois médiocre car prosaïque et matérialiste, le spectre du “dernier homme” est conjuré, là où la “fin de l’Histoire” est un *pas-encore*, par l’idée que se conservera, encore après la “fin de l’Histoire”, une *praxis* propre à empêcher l’homme de déchoir dans une existence monotone et dénuée de valeur. Certes, avant que la “fin de l’Histoire” ne soit réalisée, la libre *praxis* est d’abord censée, pour Kant comme pour Hegel, Marx et Comte, à la fois *apaiser et accélérer* le cours des choses qui conduit à l’ordre juridico-politique final ; toutefois le point crucial est que, pour tous ces penseurs, une fois que la “fin de l’Histoire” ainsi objectivée, demeureront les conditions d’une *praxis* orientée vers telles ou telles *valeurs* authentiquement humaines. Ainsi note-t-on, chez Kant, l’idée d’une *Endzweck* d’ordre moral à poursuivre encore après que la *Letzte Zweck* juridico-politique de l’homme aura été accomplie ; chez Hegel, la perspective d’une perpétuation de la guerre entre États est, de même, un moyen pour l’homme de surmonter la petitesse éthique des principes bourgeois de confort et de conservation en donnant aux nobles vertus de courage et de dévouement des occasions de s’exercer ; le communisme de la “fin de l’Histoire” marxienne, quant à lui, représente pour l’homme l’horizon d’une autre histoire à construire enfin librement, selon des valeurs plus hautes que celles, là encore bourgeoises, du profit économique ; Comte enfin, entrevoit qu’à la “fin de l’Histoire” les hommes se dévoueront à la gloire d’un gouvernement positiviste dont ils auront pris conscience de la valeur. C’est pourquoi cette conjuration du “dernier homme” par les conceptions prospectives de la “fin de l’Histoire”, se montre encore à ceci qu’elles entrevoient que la *société*, au sens de la *Gesellschaft* individualiste promue par l’économisme bourgeois, ne sera pas le dernier mot de “l’Histoire” : la *Gesellschaft* se verra surmontée, d’une façon ou d’une autre, par une *communauté*, au sens d’une *Gemeinschaft* fondée sur des valeurs plus hautes et plus humaines que celle de l’intérêt économique bien compris. Ainsi Kant espère-t-il que les « démons » républicains se feront les

¹³ Binoche, B. (2007). *La raison sans l’Histoire*. Paris : P.U.F. p.299.

« anges » d'un « règne des fins » ; la *Gesinnung* hégélienne, de son côté, fait comprendre à l'homme que l'Etat rationnel est la condition de sa liberté, qu'à ce titre il se subsume le « système des besoins » comme un de ses moments, et que les citoyens doivent faire de sa conservation une valeur commune à défendre collectivement, en lui immolant s'il le faut leur confort et leur vie ; le communisme selon Marx soustrait les hommes aux « eaux glacées du calcul » pour les rendre à une organisation fondée *freiwillig* sur une communauté de valeurs ; quant au système de politique positive de Comte, il entend faire de l'industrie et du commerce les moments de la conservation indéfinie d'une « sociocratie finale » dont le ciment idéologique entre les individus sera la conscience de sa normativité idéale. En somme donc, les conceptions prospectives de la “fin de l'Histoire” entrevoient un expédient à la « liquéfaction » bourgeoise et individualiste de la société¹⁴, dont ils voient poindre les premiers signes dans leur présent même. Tout ceci contraste nettement avec les conceptions rétrospectives de la “fin de l'Histoire”. Celles-ci pensent “l'Histoire” comme d'ores et déjà close et dépourvue d'un quelconque avenir, ce qui les conduit à se déprendre de toute « rétention utopique » : elles observent l'émergence contemporaine du “dernier homme” et de son *cosmos* bourgeois, et l'enregistre comme une données que plus rien, “l'Histoire” étant d'ores et déjà finie, ne viendra plus surmonter – pour Cournot comme pour Kojève et Fukuyama, le “dernier homme” et la *Gesellschaft* bourgeoise, libérale et capitaliste, constituent les derniers mots de “l'Histoire”. Or, de cette première opposition entre formes prospectives et rétrospectives de la “fin de l'Histoire” en ce qui concerne le “dernier homme” et l'individualisme social, découle, en troisième lieu, un contraste d'ordre plus général sur la question de l'opportunité *éthique* de la “fin de l'Histoire”.

*

La formulation de toute “fin de l'Histoire”, quelle que soit sa forme, peut toujours se comprendre comme la conséquence d'une certaine *historiophobie*, c'est-à-dire d'un jugement dénonçant l'historicité humaine comme le lieu de la plus grande négativité éthique : « l'histoire », comme l'écrivait Voltaire, est vécue et conçue avant tout comme « le tableau des crimes et des malheurs », ce qui fait d'elle un « cauchemar », pour le *Journal* de J. Green comme pour l'*Ulysse* de J. Joyce¹⁵. Dès lors “l'Histoire”, en tant que conception du devenir historique, peut-elle être comprise comme une construction intellectuelle vouée à faire supporter l'intolérable négativité de l'histoire empirique, en en faisant le moyen d'un bien supérieur

¹⁴ Pour reprendre la métaphore de la « société liquide » popularisée par Z. Bauman (voir par exemple Bauman, Z. (2018). *Les enfants de la société liquide*. Paris : Fayard).

¹⁵ Joyce, J. (éd. 2001). *Ulysse*. Paris : Gallimard, p.55.

qu'elle poursuivrait téléologiquement – tout comme la théodicée entendait justifier Dieu, l'historiodicée moderne entend justifier, « ce flot rouge qui détrempe l'histoire », pour reprendre les mots de M. Yourcenar¹⁶. De sorte que la “fin de l'Histoire”, qui ne prend sens que dans le contexte d'une conception de “l'Histoire”, est donc d'abord un horizon éthiquement désirable. Le concept idéaltypique qui en a été donné en introduction en notait ainsi toute la dimension d'*idéal* qu'elle revêt *a priori*, étant comprise comme l'idée d'une *vérité du politique* que “l'Histoire” aurait pour *telos* d'objectiver, qui soustrairait l'homme à l'horreur de la guerre et, plus fondamentalement encore, à la douloureuse et chaotique *instabilité* qui caractérisent sa condition historique. Déjà présente chez Cieszkowski¹⁷, chez Marx comme chez Comte est présente l'idée d'une “fin de l'Histoire” qui, par contraste avec l'inconstance et l'imprévisibilité déconcertantes de “l'Histoire”, donnerait à la liberté de l'homme les moyens de prendre le contrôle de son devenir, pour s'exempter de la guerre et consacrer une continuité, voire une « stabilité » historique – ce « besoin fondamental et ultime », selon A. Huxley¹⁸. Seule la “fin de l'Histoire” que certains exégètes décèlent chez Hegel, ne fait pas montre d'un quelconque caractère irénique – et pour cause. Tout se déroule en effet comme si Hegel avait entrevu certains problèmes éthiques que les autres formes prospectives de la “fin de l'Histoire”, dans leur « rétentio utopique », ne considèrent pas qu'ils se montreront. Ce sont ces problèmes que relèveront les formulations rétrospectives, et dont ils seront des *topoi* caractéristiques.

A un jugement positif sur la “fin de l'Histoire” se combine en effet, aux seins des conceptions rétrospectives de cette idée, un jugement négatif qui en critique l'opportunité éthique : pour Cournot, Kojève et Fukuyama, la “fin de l'Histoire” a l'inconvénient majeur de consacrer un mode de civilisation médiocre, dominé par un “dernier homme” dépourvu de noblesse, de courage, de valeurs et de tout ce qui, plus généralement, donne au “grand homme” son envergure historique. Ce dernier s'éteint avec “l'Histoire” elle-même, en même temps que les grands événements et les grandes épopées historiques dignes de mémoire, dont les “grands hommes” étaient les personnages principaux. De sorte que la “fin de l'Histoire”, pour Ph. Murray comme pour Romain Gary¹⁹, conduit encore à une fin de l'art romanesque, voire à une

¹⁶ Yourcenar, M. (éd.1983) *Archives du Nord*. Paris : Gallimard, p.143.

¹⁷ Bouton, C. (2008). « L'histoire de l'avenir. Cieszkowski lecteur de Hegel ». Dans *Revue germanique internationale*, 8, p.77-92.

¹⁸ Huxley, A. & Castier, J. (1994). *Le meilleur des mondes*. Paris : Plon. p.61.

¹⁹ En ce qui concerne Ph. Murray, celui-ci écrit ainsi que « la littérature a soif d'affrontements. L'espace monstrueux et sanglant des guerres hante l'écrit depuis toujours. La “pacification” actuelle du monde, cette “fin de l'Histoire” dont on nous menace aujourd'hui, si elle se produisait effectivement, priverait l'art romanesque d'une de ses sources d'inspiration les plus anciennes et les plus abondantes ». (Procopé de Césarée & Roques, D. (trad.) (éd. 2019). *La Guerre contre les Vandales*. Paris : Les Belles Lettres. p.11). Quant à Romain Gary, son propos sur ce point est développé de façon systématique dans *Pour Sganarelle*, quoiqu'on le trouve formulé tout au long de son œuvre, comme dans *La nuit sera calme* : « Par exemple, l'Histoire me manque d'une manière désespérée, j'aurais voulu l'avoir vécue, je voudrais la récupérer, vivre les vies de Lope de Vega, de Villon, de Cervantès et

“fin de l’art” tout court, dans la mesure où celui-ci se nourrit des hauts gestes et figures propres à “l’Histoire” – il faut un Catilina pour des *Catilinaires*, une campagne de Russie pour un *Guerre et Paix*, et un Guernica pour un *Guernica*. Plus généralement, c’est toute « l’intelligence humaine », pour reprendre la formulation de H. G. Wells, qui après s’être « fermement mise en route vers le confort et le bien-être, vers une société équilibrée, avec *sécurité* et *stabilité* comme mots d’ordre » et avoir « atteint son but », pourrait s’être « suicidée ». Tout comme, selon le mot du romancier britannique, « la versatilité intellectuelle est le revers de la disparition du danger et de l’inquiétude »²⁰, de même pour Cournot, Kojève et Fukuyama le règne du “dernier homme” est le revers de la fin des guerres et des bouleversements historiques – l’éthique perdant ainsi d’un côté, ce qu’elle gagne de l’autre.

Le jugement historiophobe se voit ainsi contrebalancé, chez les tenants d’une “fin de l’Histoire” rétrospective, par une certaine *historiophilie* qui encense la grandeur perdue de l’homme authentiquement historique et déplore la petitesse du “dernier homme” contemporain. Cette perspective est à l’origine d’une sorte de *nostalgie de l’histoire*, d’un certain regret des grandes péripéties et des “grands hommes” historiques – comme Caligula enviant, selon Suétone, les règnes d’Auguste et Tibère, plus riches en événements mémorables que le sien²¹. Les conceptions rétrospectives de la “fin de l’Histoire” font ainsi valoir que l’histoire empirique n’est pas *que* le lieu de la plus grande négativité éthique ; elle est encore concomitamment celui de la plus haute richesse anthropologique ; ces deux moments étant indissociables l’un de l’autre – « l’Histoire, celle avec un *H* majuscule », écrit M. Magini, « est pleine de héros et de monstres »²². D’où le jugement équivoque que portent Cournot, Kojève et Fukuyama sur la “fin de l’Histoire” : celle-ci, en consacrant une heureuse éradication de la guerre intérieure et extérieure aux Etats, consacre ce faisant une moins heureuse extinction du “grand homme” et la prolifération d’un médiocre “dernier homme”. Comme le formulait Tacite dans son *De oratore*, « qui ne sait qu’il est plus utile et meilleur de jouir de la paix plutôt que de connaître les malheurs de la guerre ? Cependant elle enfante plus de héros que la paix »²³.

celles de toutes les galaxies humaines du passé. C’est une perte effroyable de Roman, cette Histoire évanouie, et je la sens comme un manque, une plaie de vide à mon flanc ».

²⁰ Wells, H. G. & Lacassin, F. (éd.) (2007). *Les chefs-d’œuvre de H.G. Wells*. Paris : Omnibus. p.77.

²¹ « Il avait même coutume de déplorer ouvertement la malchance de son époque, parce qu’elle n’était marquée par aucune catastrophe publique, le principat d’Auguste ayant eu pour l’illustrer le désastre de Varus, celui de Tibère, l’écroulement de l’amphithéâtre à Fidènes, tandis que le sien était menacé de l’oubli, du fait de sa prospérité ; et il souhaitait à tout instant un massacre de ses armées, une famine, une peste, des incendies, un cataclysme quelconque. » (Suétone & Ailloud, H. (trad.) (2000). *Vies des douze Césars*. Gallimard, « Caligula », XXXI., p.241).

²² Magini, M., & Moiroud, C. (2018). *Comme si j’étais seul*. Paris : Gallimard. p.109.

²³ Tacite & Burnouf, J.-L. (trad.) (2011). *Dialogue des orateurs*. Paris : Editions Sillage. p.70.

Cette équivocité de la “fin de l’Histoire”, pointée par les conceptions rétrospectives de cette idée, se montre encore au contenu de la *coïncidence des opposés* qu’elles formulent. L’enquête menée au cours de ces pages a en effet noté que dans nombre de cas, la “fin de l’Histoire” est conçue comme le *symétrique supérieur* d’un état originel d’avant “l’Histoire”, ou de ses tout premiers commencements. Or il se trouve que, au sein des conceptions prospectives, l’organisation juridico-politique finale est plus ou moins ouvertement comparée à un autre modèle d’organisation humaine, qui aurait eu cours à l’aube de “l’Histoire”, et que la “fin de l’Histoire” reconduit à un échelon supérieur en lui faisant contenir le moment de la liberté subjective moderne : Hegel concevait l’Etat rationnel comme le pendant de la *polis* grecque antique, surmonté du moment de la subjectivité moderne ; dans une certaine mesure le communisme marxien se comprendrait comme le reflet, enrichi du travail de “l’Histoire”, d’un certain « communisme primitif » ; en ce qui concerne Comte enfin, celui-ci posait le futur état positiviste de la société comme le pendant systématique de l’état « fétichiste » spontané et originel. On note cependant que Comte comprend encore la sociocratie de la “fin de l’Histoire” comme un ordre qui rejoint la pure *nature*. Cette circonstance se comprend fort bien, dès lors que l’on perçoit que pour toute philosophie de “l’Histoire” – ouvertement chez Comte, et de façon plus ou moins souterraine chez d’autres – fait de “l’Histoire” *le prolongement de l’histoire naturelle de l’homme* – ce que donnait déjà à entendre le fait que “l’Histoire” soit le produit d’une historicisation du droit naturel. De fait l’ordre juridico-politique de la “fin de l’Histoire” a souvent été théorisé comme un *second état de nature*, non plus initial, mais terminal. Cette idée est certes plus développée chez Comte que chez ses épigones, représentants d’une “fin de l’Histoire” prospective ; toutefois ce philosophème sera encore plus ostensiblement endémique aux conceptions rétrospectives de cette idée.

En effet, si les conceptions rétrospectives de la “fin de l’Histoire” continuent de comparer l’ordre juridico-politique final à un autre, plus ou moins originel, propre aux tous premiers commencement de “l’Histoire”, elles auront encore tendance, quant à elles, à accuser la comparaison avec un ordre cette fois purement naturel. Cette double tendance se retrouve significativement dans le fait que l’ordre juridico-politique de la “fin de l’Histoire”, dans laquelle serait déjà entrée les nations occidentales, est rapproché de celui des peuples orientaux, lesquels, selon le *topos* eurocentriste, seraient demeurés au degré le plus fruste de “l’Histoire”, c’est-à-dire au plus proche de l’état de nature : l’organisation juridique et politique de la “fin de l’Histoire” consacrerait une *immobilité historique* comparable à celle que connaîtrait depuis des millénaires le monde non-occidental, et en particulier l’Extrême-Orient, l’anhistoricité fantasmée de la Chine étant un *topos* eurocentriste hérité du XIX^e siècle. A cette *coincidentia oppositorum* entre Orient et Occident, se surimpose, aux seins des conceptions

rétrospectives de la “fin de l’Histoire”, une autre qu’elles font courir en comprenant l’objectivation de l’ordre juridico-politique final comme un *retour à la naturalité*. Le “dernier homme” qui règne à la “fin de l’Histoire” est comparé à un animal, en ce sens qu’il ignore désormais les grands élans de ferveur historique pour la défense de valeurs, engoncé qu’il se trouve dans la jouissance prosaïque de son confort matériel, de la conservation de son existence biologique, et de la reconnaissance de son égalité avec ses congénères. L’homme de “l’Histoire”, et en particulier le “grand homme”, était alors certes voué à la violence et à l’inconstance des choses humaines ; cependant il représentait un type d’homme supérieur, par certains côtés, à celui qui se montre à la “fin de l’Histoire” – d’où la collusion, que l’on constate tant chez Cournot que Kojève et Fukuyama, entre la “fin de l’Histoire” et une certaine “fin de l’homme”. Concomitamment, l’ordre juridique, politique et social de la “fin de l’Histoire” est comparé à un ordre naturel. C’est ce qu’entend faire comprendre l’idée saint-simonienne selon laquelle la “fin de l’Histoire” est désormais le lieu de l’administration des biens, alors que “l’Histoire” était celui du gouvernement des hommes – circonstance qui résonne là encore avec l’idée d’une disparition du “grand homme”. Ce motif d’une gestion toute administrative de la Cité de la “fin de l’Histoire” permet dès lors de comparer son fonctionnement à celui d’une colonie animale, d’un automate, ou encore au mouvement des astres – toutes réalités qui ont ceci en commun que la liberté subjective n’y prend aucune part, étant chacune à leur façon de purs *mécanismes*. On constate ainsi le paradoxe d’une “fin de l’Histoire” qui, censée consacrer un ordre qui comprendrait en lui le moment de la liberté subjective moderne, finit par la nier dans une « *polis* » qui, comme l’écrivait Kundera dans *L’Immortalité*, « se gère elle-même, suivant la logique de son mécanisme obscur et incontrôlable ».

*

Toutes ces conclusions, auxquelles conduit l’effort comparatiste mené dans ces pages, peuvent être condensées dans un tableau qui présente l’essentiel de la *typologie* que cette enquête entendait proposer :

		CONCEPTIONS PROSPECTIVES				CONCEPTIONS RETROSPECTIVES			
	KANT	HEGEL	MARX	COMTE	COURNOT	KOJEVE	FUKUYAMA		
Interprétation de la Révolution française	1789 doit être considéré comme le <i>signature historique</i> de la progression historique de l'humanité vers le souverain Bien politique.	Avec 1789, « l'Esprit universel du temps a donné l'ordre d'avancer », pour résoudre la crise opposant l'individu et l'Etat, dans l'Etat rationnel.	1789 consacre le <i>cosmos</i> bourgeois et, avec lui, l'exacerbation des contradictions du capitalisme, prélude à la future révolution communiste.	1789 est le summum de la crise que représente « l'anarchie moderne », conflit entre le l'Etat et l'individu que seul résoudre l'Etat positiviste.	1789 somme l'avènement de la société moderne, bourgeois et rationalisée de part en part, qui est celle de la "fin de l'Histoire".	Les guerres napoléoniennes, qui propagent les principes juridico-politiques consacrés par 1789, sont l'événement par lequel commence l'universalisation de la "fin de l'Histoire".	1789, en entérinant la reconnaissance de la valeur qu'homme, est comme pour Kojève, le commencement de la "fin de l'Histoire" – quoique cela soit plus flagrant après la chute de l'U.R.S.S.		
Le problème du "dernier homme"	<i>Existant</i> : le devoir de poursuivre une Éternité d'ordre moral encore après la "fin de l'Histoire", empêche l'homme de déchoir dans le prosaïsme matérialiste du seul intérêt bien compris.	<i>Inexistant</i> : la perpétuation de la guerre entre Etats, encore après la "fin de l'Histoire", continue d'offrir à l'homme les occasions de nier son existence biologique et son confort économique, au nom de la défense de l'Etat rationnel.	<i>Inexistant</i> : l'homme du communisme, censé fonder librement un monde nouveau sur des valeurs plus nobles que celle de l'intérêt économique, est pensé par opposition à ce "dernier homme" contemporain de Marx qu'est le bourgeois.	<i>Inexistant</i> : la "fin de l'Histoire" connaît deux types d'hommes : ceux qui conviendront de la nécessité et de la valeur de l'ordre positif et qui s'y dévoieront, et les "parasites", qui le contesteront et seront ostracisés.	<i>Existant</i> : l'individualisme moderne et la rationalisation sociale consacrent, à la "fin de l'Histoire", la prolifération d'un "dernier homme" médiocre, prosaïque et matérialiste.	<i>Existant</i> : la reconnaissance adéquate qu'octroie l'Etat de la "fin de l'Histoire", ôte à l'homme toute raison de risquer son existence dans une quelconque Lutte à mort pour la reconnaissance : ce "dernier homme" ne peut dès lors que végéter dans une société de consommation qui pourvoit à tous ses besoins biologiques.	<i>Existant</i> : refusant de risquer sa vie pour des valeurs que l'historicisme lui a révélées relatives, le "dernier homme" se contente de son confort de vie et de la satisfaction de son <i>isôthymia</i> , qui lui sont octroyés par le libéralisme économique et politique.		
Jugement éthique sur la "fin de l'Histoire"	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" comme simple idée régulatrice en vue de l'universalisation du droit public républicain, fédéraliste et cosmopolitique, correspond au souverain Bien politique.	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" comme objectivation des <i>Principes de la Philosophie au droit</i> dans certains Etats tour à tour, lesquels continuent de se faire la guerre, est conforme au <i>telos</i> de la raison dans "l'Histoire".	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" comme universalisation du communisme, consacre le bond de l'humanité du règne de la nécessité dans celui de la liberté.	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" est conforme à l'esprit positif et résout définitivement le conflit, à l'origine de "l'anarchie" moderne, entre l'individu et l'Etat.	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" consacre le règne d'un "dernier homme" et l'avènement d'une civilisation entièrement rationalisée, laquelle étouffe la vitalité organique des peuples et homogénéise les cultures jusque-là singulières.	<i>Univoque</i> : la "fin de l'Histoire" signe l'universalisation d'un <i>American way of life</i> qui, sauf à envisager une propagation du "snobisme" japonais, fait du "dernier homme" un animal dénué de grandeur historique, engoncé dans la consommation et le divertissement.	<i>Univoque</i> : l'injonction égalitariste et la médiocrité du "dernier homme" risquent de mécontenter les personnalités mégalothymiques, que travaille un désir de gloire – et donc d'histoire –, en dépit des exutoires voués à contenir leur désir de reconnaissance supérieure.		
Contenu de la coïncidence des opposés	(Aucune idée d'une coïncidence des opposés n'est décelable en tant que telle chez Kant.)	L'Etat rationnel de la "fin de l'Histoire" est pensé comme le symétrique de la <i>polis</i> grecque, enrichi du moment de la liberté subjective moderne.	Le communisme de la "fin de l'Histoire" peut se comprendre comme l'élévation à un degré historique supérieur, d'un "communisme primitif" originel.	L'ordre positiviste de la "fin de l'Histoire" est le symétrique supérieur de l'ordre féchiste originel, et le reflet de celui du <i>cosmos</i> naturel. Il rejoint l'immobilisme historique des peuples orientaux.	La dynamique des sociétés posthistoriques est comparable à celle d'objets anhistoriques – automates, « ruchés des abeilles » ou systèmes solaires. Elles convergent dans leur anhistoricité finale avec celle, millénaire et originelle, de la Chine.	Le mode de vie du "dernier homme" est comparable à celui, anhistorique car naturel, des animaux. En outre, l'avènement du Citoyen, qui seul est Homme, se comprend comme la réparation de la blessure originelle qui divisa l'humanité entre Maîtres et Esclaves.	A la "fin de l'Histoire", la satisfaction adéquate de leur désir de reconnaissance et leur vie dans un cosmos <i>cosmos</i> libéral, peut faire craindre aux hommes de redevenir « des animaux de l'espèce Homo sapiens ».		

Le tableau ci-dessus montre combien le jugement éthique porté sur la “fin de l’Histoire” est corrélatif du thème du “dernier homme” : le premier devient équivoque lorsque le second est relevé comme un problème. C’est que de celui-ci découle, enfin, cette idée caractéristique des formes rétrospectives de la “fin de l’Histoire”, qu’est celle de *l’ennui* posthistorique. Cette idée est inconnue aux conceptions prospectives, grevées de « rétention utopique » ; comme il a été noté *supra*, ces dernières entendent que se conservera, encore après la “fin de l’Histoire”, une *praxis* authentiquement historique, qui seule élève l’homme au-dessus de l’être de pure nature – de l’animal. Du moment qu’elle est conçue comme un pas-encore, on peut penser de façon optimiste que la “fin de l’Histoire” donnera à l’homme de quoi *faire*, au sens fort, historique, du mot : conjugée au futur, la “fin de l’Histoire” pourvoit l’homme en *praxis*, l’empêchant ainsi de déchoir dans le “dernier homme”. Tel est le propre, dans le discours kantien, de cette *Endzweck* d’ordre moral à poursuivre après que serait réalisée cette *letzte Zweck* d’ordre juridico-politique qu’est le droit public républicain, fédéraliste et cosmopolitique ; de même Hegel fait-il se perpétuer la guerre pour empêcher la dégénérescence de l’homme dans la bassesse du mode de vie bourgeois ; quant à Marx, le communisme est dans sa pensée un horizon que la *praxis* des hommes aura à construire librement. Pour les compréhensions rétrospectives de la “fin de l’Histoire” en revanche, la perspective d’une véritable *praxis* historique quelconque s’est évanouie en même temps que “l’Histoire” elle-même. Tout juste l’action historique peut-elle être orientée, moins encore chez Cournot que chez Kojève et Fukuyama, vers la consolidation et la propagation, dans les nations qui ne la connaissent pas encore, de l’organisation juridico-politique finale. D’où le fait que les conceptions de la “fin de l’Histoire” qui posent cette dernière comme un déjà-là, sont conduites à formuler l’idée d’un certain *présentisme* qui serait concomitant à la “fin de l’Histoire” : le *telos* de “l’Histoire” étant d’ores et déjà objectivé, dès lors plus aucun horizon d’attente d’ordre juridico-politique ne demeure qui aurait donné à l’homme un objectif original à poursuivre par sa *praxis*.

Cette enquête propose ainsi, en conclusion, de concevoir l’histoire de l’idée de “fin de l’Histoire” comme un moment dans la généalogie de ce présentisme contemporain, tel qu’il a été théorisé par F. Hartog²⁴. Alors qu’elle ouvrait originellement sur un authentique avenir, la “fin de l’Histoire”, en ne se trouvant plus formulée que selon des conceptions rétrospectives, finit au contraire par dénier au futur tout avenir, et à prononcer ce faisant l’éternel présent d’un ordre juridico-politique censé être définitif, car conforme au *telos* intemporel de “l’Histoire”. On peut ainsi poser avec L. Bantigny que « Fukuyama », notamment, « aura

²⁴ Hartog, F. (2015). *Régimes d’historicité : Présentisme et expériences du temps* (édition revue et augmentée). Paris : Editions du Seuil.

beaucoup contribué, au tournant des années 1980 et 1990, à nourrir le “présentisme” dont Hartog a forgé le concept et alimenté l’analyse »²⁵ ; et avec D. Tanguay qu’un pont mène « de la fin de l’histoire à l’ère du présentisme »²⁶. Les « équivoques » de ce présentisme²⁷ répondent à celles, évoquées *supra*, endémiques aux conceptions rétrospectives de la “fin de l’Histoire”, qui les font flotter entre *historiophobie* et *historiophilie*. D’un côté, « vivre au présent est un masque à souduer qui protège des feux de l’Histoire », pour reprendre la métaphore de F. Bégaudeau²⁸ ; de l’autre, l’éternel présent d’un ordre juridico-politique indétronable car correspondant à la “fin de l’Histoire”, prive l’homme de ce qui par excellence est le lieu de l’objectivation de sa plus haute humanité – “l’Histoire”, splendeur et misère de l’humanité.

²⁵ Ludivine Bantigny, (2015). « La fin de l’histoire n’aura pas lieu ». Dans *Écrire l’histoire*, 15, p.19-26.

²⁶ Tanguay, D. (2007). « De la fin de l’histoire à l’ère du présentisme : Quelques réflexions sur le *Zeitgeist* contemporain inspirées de F. Fukuyama, A. Kojève et K. Löwith ». Dans Foessel, M., Kervégan, J., & Revault d’Allonnes, M. (Eds.), *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS Éditions

²⁷ Zawadzki, P. (2012). « Les équivoques du présentisme ». Dans *Esprit*, 6, p.114-134.

²⁸ Bégaudeau, F. (2007). *fin de l’histoire*. Paris : Gallimard. p.61.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : GENERALITES

Arendt, H. « Le concept d'histoire » Dans *La crise de la culture* (éd.1989). Paris : Gallimard.

Binoche, B. (1994). *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire, 1764-1798*. Paris : P.U.F.

Binoche, B. (2007). *La raison sans l'Histoire : Echantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*. Paris : P.U.F.

Bouriau, C. (2015). *Nietzsche et la Renaissance*. Paris : P.U.F.

Brun, J. (1990). *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*. Editions Stock.

Koselleck, R. (2011). *L'Expérience de l'histoire*. Paris : Points.

Koselleck, R., Loriga, S., Hooek, J., & Hooek, M.-C. (2016). *Le futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques* (édition revue et augmentée). Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Lefebvre, H. (éd. 2001). *La fin de l'histoire : épilégomènes*. Paris : Editions de minuit.

Löwith K., Challiol-Gillet M.-C., Hürstel, S. & Kervégan J.-F. (trad.) (2002). *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard.

Löwith, K. & Laureillard, R. (trad.) (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Paris : Gallimard.

Marmasse, G. (2010). *L'histoire*. Paris : Vrin.

Marquard, O. (2002). *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. Paris : Editions de la maison des sciences de l'homme.

Millet, C. & Petitier P. (dir.) (2008). *Écrire l'histoire : histoire, littérature, esthétique. n°15 : La fin de l'histoire*. Paris : C.N.R.S. Editions.

Mircea, E. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.

Piqué, N. (2010). *Les ordres de l'histoire. Origine, discontinuité, nouveauté*. Paris : P.U.F.

Strauss, L., Nathan M., & Dampierre E. (trad.) (2008). *Droit naturel et histoire*. Paris : Flammarion.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : KANT

ŒUVRES

Kant, I. *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 3 tomes.

ETUDES

Abel, O. (1990). « Kant et l’émancipation de l’humanité » dans *Autres Temps*, 25(1), 7-15.

Bourgeois, B. (1996). « Histoire et droit chez Kant » dans *Revue germanique internationale*, 6, 91-100.

Clavier, P., Lequan, M., Raulet, G., Tosel, A., Bouriau, C. (2003). *La philosophie de Kant*. Paris : P.U.F.

Crampe-Casnabet, M. (1996). « Le “Conflit des facultés” : Contre le terrorisme et l’abdérisme, une théorie des indices en histoire » dans *Revue germanique internationale*, 6, 129-137.

d’Hondt, J. (1996). « La ruse de la raison historique kantienne » dans *Revue germanique internationale*, 6, 179-194.

Herb, K. (1996). « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant » dans *Revue germanique internationale*, 6, 101-112.

Kant, I. & Castillo, M. (1999). *Histoire et politique*. Paris : Vrin.

Muglioni, J.-M. (1996). « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l’histoire » dans *Revue germanique internationale*, 6, 113-127.

Proust, F. (1991). *Kant : Le Ton de l’histoire*. Paris : Payot.

Raulet, G. (1996). *Kant, histoire et citoyenneté*. Paris : P.U.F.

Renaut, A. (1999). *Kant aujourd’hui*. Paris : Flammarion.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : HEGEL

ŒUVRES

Hegel, G.W.F. & Bienenstock, M. (dir.) (2009). *La philosophie de l’histoire*. Paris : Librairie générale française.

Hegel, G.W.F. & Lefebvre, J.-P. (trad.) (2012). *Phénoménologie de l’esprit*. Paris : Flammarion.

Hegel, G. W. F. & Hyppolite, J. (trad.) *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier.

Hegel, G. W. F. & Kervégan, J.-F. (trad.) (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : P.U.F.

Hegel, G. W. F., & Bourgeois, B. (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris : Vrin.

ETUDES

Bourgeois, B. (1991). *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris : Vrin.

Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris : P.U.F.

Bourgeois, B. (2001). *Hegel. Les actes de l'esprit*. Paris : Vrin.

Bouton, C. (1999). « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale » dans *Romantisme*, 29(104), 7-17.

Bouton, C. « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » Dans Benoist, J., & Merlini, F. (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin.

Bouton, C. (2004). *Le procès de l'histoire : Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*. Paris : Vrin.

Dale, E. M. (2017). *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge University Press.

Labarrière, P.-J. (2007). « Savoir absolu : sur deux vers de Schiller ». Dans *Revue internationale de philosophie*, 240, p. 215-230.

Marmasse, G. « La fin de l'histoire et la ruse de la raison chez Hegel ». Dans Marmasse, G. (dir.) (2010). *L'histoire*. Paris : Vrin.

Maurer, R. K. (1967). « Hegel et la Fin de l'histoire » dans *Archives de Philosophie*, 30(4), 483-518.

Seba, J.-R. (1980). « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel ». Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.

Strauss, L., & Cropsey, J. (2013). *Histoire de la philosophie politique*. Paris : P.U.F.

Tinland, O., Bourgeois, B., Labarrière, P.-J., Marquet, J.-F., & Michalewski, C. (2008). *La phénoménologie de l'esprit de Hegel à plusieurs voix*. Paris : Ellipses.

PHILOSOPHIE DE "L'HISTOIRE" ET "FIN DE L'HISTOIRE" : MARX

ŒUVRES

Marx, K. & Bottigelli, E. (éd.) *Manuscrits de 1844*. Paris : Editions sociales.

Marx, K. & Papaioannou, K. (trad.) (2007). *Critique de l'économie politique. Manuscrits de 1844*. Paris : Allia.

Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Philosophie*. Paris : Gallimard.

Marx, K. & Rubel, M. (éd.) *Les Luttes de classes en France*, suivi de *La constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, suivi de *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, suivi de « Karl Marx devant le bonapartisme » par M. Rubel. Paris : Gallimard.

Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livre I*. Paris : Gallimard

Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (2019). *Le Capital. Livres II et III*. Paris : Gallimard.

Marx, K. & Rubel, M. (éd.) (1963). *Œuvres. Economie I*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.

Marx, K., & Engels, F. (2010). *Trois lettres à propos du mode de production asiatique, juin 1853*. Strasbourg : La Phocide.

Marx, K. (2008). *Critique du programme de Gotha*. Paris : Editions Sociales.

ETUDES

Aron, R. (2002). *Le marxisme de Marx*. Paris : De Fallois.

Balibar, E. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte.

Barnaud-Meyer, S. (2008). *Marx et la question de la démocratie*. Thèse de doctorat sous la direction d'A. Renaut, Université de Paris IV. Disponible en ligne à l'adresse <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.barnaud.pdf>.

Clarke, J. J. (1971). « "The End of History" : A reappraisal of Marx's views on alienation and human emancipation ». Dans *Revue canadienne de science politique*, 4(3).

Collin, D. (2009). *Comprendre Marx*. Paris : Colin.

Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Lire Marx*. Paris : P.U.F.

Elster, J. & Dauzat, P.-E. (trad.) (1989). *Karl Marx. Une interprétation analytique*. Paris : P.U.F.

Fischbach, F. « Philosophie de l'histoire et conception du temps. Lukàcs, Marx et nous. » Dans Bouton, C. & Bégout, B. (dir.) (2011). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris : Editions de l'éclat.

Hyppolite, J. (1947). « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx » dans *Cahiers internationaux de sociologie*, 2.

Lefort, B. (éd). (1992). *De la fin de l'histoire*. Paris : Editions du Félin.

Lindner, K. (2010). « L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales ». Dans *Actuel Marx*, 48(2), p. 106-128.

Thibault, F. « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la “mythologie de l'histoire” dans ses limites ». Dans Benoist, J., & Merlini, F. (dir.) (2000). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin.

Renault, E. (2013). *Marx et la philosophie*. Paris : P.U.F.

Renault, E. (2011). « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? ». Dans *Actuel Marx*, 49(1), p.15-31.

Thorner, D. (1969). « Marx et l'Inde : le mode de production asiatique ». Dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24(2), p.337-369.

Tucker, R. C. (1968). « Marx et la fin de l'histoire ». Dans *Diogène*, 4.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : COMTE

ŒUVRES

Œuvres d'Auguste Comte, Paris : Anthropos.

Comte, A. (1995). *Discours sur l'esprit positif*. Paris : Vrin.

Comte, A., Fedi, L., Bourdeau, M., Leboyer, O. (2017). *Cours sur l'histoire de l'Humanité (1849-1851)*. Genève : Librairie Droz.

ETUDES

Arbousse-Bastide, P. (1968). *Auguste Comte*. Paris : P.U.F.

Arnaud, P. (1969). *Sociologie de Comte*. Paris : P.U.F.

Aron, R. (2001). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard.

Bourdeau, M. (2008). « Où en est la politique positive ? » Dans *Archives de Philosophie*, 70(1), 5-22.

Clauzade, L. (2002). « Auguste Comte et la naturalisation de l'esprit ». Dans *Methodos*, 2.

- Crubellier, M. (1957). *Sens de l'histoire et Religion*. Desclée de Brouwer.
- Enthoven, J.-P. « Auguste Comte et le positivisme ». Dans Belaval, Y. (dir.) (1998). *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t.III, v.1.
- Grange, J. (1996). *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*. Paris : P.U.F.
- Lefranc, J. « Histoire et métaphysique chez Auguste Comte ». Dans Dagognet, F. & Osmo, P. (dir.) (2000). *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris : Vrin.
- Macherey, P. (1989). *Comte. La philosophie et les sciences*. Paris : P.U.F.
- Petit, A. (dir.) (2003). *Auguste Comte. Trajectoires positivistes. (1798-1998)*. Paris : L'Harmattan.
- Bourdeau, M., Braunstein, J.-F. & Petit, A. (dir.) (2003). *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris : Kimé.
- Petit, A. (2016). *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*. Paris : Vrin.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : COURNOT

ŒUVRES

- Cournot, A. A. (éd. 1982) *Œuvres complètes*. t.III. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. Paris : Vrin.
- Cournot, A. A. (éd. 1973). *Œuvres complètes*. t. IV. *Considérations sur la marche des idées et des évènements dans les temps modernes*. Paris : Vrin.
- Cournot, A. & Bottinelli, E.-P. (éd.) (1913). *Souvenirs d'A. Cournot*. Paris : Hachette

ETUDES

- Arénilla, L. (1972). « La fin de l'histoire : le point de vue de Cournot » dans *Diogène*, 79.
- Bouveresse, J. (2004). *Robert Musil. L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris : Editions de l'éclat.
- Martin, T. (2005). « La philosophie de l'histoire de Cournot ». Dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 12.
- Ruyer, R. (1930). *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Paris : Félix Alcan.

Tarde, G. & Martin, T. (éd.) (2002). *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*. Paris : Editions du Seuil.

Vatin, F. (2003). « Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique ». Dans *Revue d'histoire des sciences humaines*, 8(1).

Vatin, F. (2000). « Tarde, Cournot et la fin des temps ». Dans *L'Homme et la société*, 136.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : KOJEVE

ŒUVRES

Kojève, A. (2007). *Esquisse d'une phénoménologie du droit: Exposé provisoire*. Gallimard.

Kojève, A., & Queneau, R. (1980). *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (2e ed). Paris : Gallimard.

Lapouge, G. (1968). « Kojève : “les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages” » dans *La Quinzaine littéraire*, 500.

Strauss, L. *De la tyrannie, suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*. (1997). Paris : Galimard.

Kojève, A. (1973). *Kant*. Paris : Gallimard.

ETUDES

Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris : Grasset.

Bibard, L. (2016). *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir* Paris : Lemieux éditeur.

Filoni, M., & Larché, G. (trad.) (2010). *Le philosophe du dimanche: La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*. Gallimard.

Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1990). « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite » dans *Genèses*, 2(1), p.131-137.

Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1996). *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne*. Editions Albin Michel.

Monod, J.-C. « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire ». Dans Benoist, J. & Merlini, F. (dir.) (1998). *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris : Vrin.

Sabot, P. (2009). « De Kojève à Foucault. La “mort de l'homme” et la querelle de l'humanisme » dans *Archives de Philosophie*, 72.

Sabot, P. (2012). « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire » dans *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 29.

PHILOSOPHIE DE “L’HISTOIRE” ET “FIN DE L’HISTOIRE” : FUKUYAMA

ŒUVRES

Fukuyama, F. (1989). « La fin de l'histoire ? » dans *Commentaire*, 47(3).

Fukuyama, F. (éd. 2018) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion.

Fukuyama, F. (2006). *D'où viennent les néo-conservateurs ?* Paris : Grasset.

Fukuyama, F. (2018). « Retour sur “La fin de l'histoire ?” » dans *Commentaire*, 161(1).

Fukuyama, F. & Guglielmina, P. (trad.) (2012). *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours*. Paris : Editions Saint-Simon.

Fukuyama, F. & Bourgeois, B. « La solution du problème de l'Histoire est achevée depuis la Révolution française » dans *Le Monde*, 25.02.1992.

ETUDES

Derrida, J. (1997). *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée.

Lebiez, M. (1990). « Considérations sur “la fin de l'Histoire” » dans *Les Temps Modernes*, 527.

CRITIQUES DE LA FIN DE LA “FIN DE L’HISTOIRE” AU XXI^E SIECLE

Adler, A. (2012). *Le jour où l'histoire a recommencé*. Grasset.

Badiou, A. (2011). *Circonstances : Tome 6, Le réveil de l'histoire*. Nouvelles Editions Lignes.

Baudrillard, J. (1992). *L'illusion de la fin ou La grève des événements*. Galilée.

Bouton, C. (2013). *Faire l'histoire*. Paris : Editions du Cerf.

Kagan, R., & Israël, F. (2008). *Le retour de l'Histoire et la fin des rêves*. Paris : Plon.

Niethammer, L. & Camiller, P. (trad.) *Posthistoire. Has history come to an end ?* Londres : Verso.

PRESENTISME CONTEMPORAIN

Hartog, F. (2015). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps* (édition revue et augmentée). Paris : Points.

Jeanneney, J.-N. « La “fin de l’histoire” : faribole ou forfanterie ? » Dans *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 69(1), p.95-104.

Zawadzki, P. (2012). « Les équivoques du présentisme ». Dans *Esprit*, 6, p.114-134.

