

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Philosophie de l'histoire
FILO 2290
Année académique 2008-2009

Genèse de la philosophie de l'histoire

Prof. Marc Maesschalck

Note de synthèse à l'usage des étudiants

Ces notes ont pour objectif de fournir un support didactique par rapport au cours oral et formulent de manière directe les thèses discutées plus longuement au cours (et défendues techniquement dans les articles de la farde de lecture).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le cours cette année se concentrera sur l'état de la philosophie de l'histoire, avec un regard sur sa naissance dans l'idéalisme allemand, et plus particulièrement chez Hegel et Schelling¹. Dans cette perspective, nous traiterons deux questions principales :

- quel a été le rôle des relations entre la philosophie et la théologie dans la philosophie de l'histoire ?
- quel est l'enjeu de la philosophie de l'histoire au XXI^{ème} siècle ?

1. Naissance du concept de philosophie de l'histoire

Au XIX^{ème} siècle, la philosophie, notamment par le biais de la philosophie de l'histoire, a cherché les moyens de sortir d'une compréhension métaphysique de l'être humain. Au XX^{ème} siècle, elle procédera cependant à un rejet de cette même philosophie de l'histoire. Paradoxalement, alors que la philosophie s'était orientée vers l'histoire pour sortir d'une pensée ontothéologique sur l'homme et construire une position rationaliste, c'est la théologie systématique qui, entre les deux guerres et dans les années 50/60, prendra le relais de la philosophie dans la considération de l'histoire². La philosophie sera ainsi dépendante de ce moment théologique pour se réapproprier à nouveau l'histoire.

A ce titre, trois questions vont retenir notre attention :

- d'où vient la désaffection, la réaction, de la philosophie contre l'apport de la philosophie de l'histoire ?
- pourquoi la théologie va-t-elle reprendre ce territoire philosophique, pourtant jugé antithéologique ? Quel a été l'apport de la médiation théologique ?

¹ Pour consulter les cours des années précédentes, cf. l'« espace étudiant » de la page personnelle de Marc Maesschalck à la page <http://perso.cpd.ucl.ac.be/maesschalck/index.php>.

² Cf. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, t. II *Théologie de l'histoire*, DDB, Bruges/Paris, 1949.

- comment le retour de la philosophie sur l'histoire à partir d'un point de vue d'immanence sur l'histoire peut-il ouvrir un nouveau point de vue en philosophie même ?

La philosophie de l'histoire, au-delà du paradoxe de son sujet, a gagné un nouveau point de vue grâce à l'intervention d'un tiers (en l'occurrence la théologie) que, d'une façon étonnante, on n'aurait jamais imaginé voir jouer ce rôle. On croyait la philosophie et la théologie définitivement désolidarisées. Pourtant, la théologie a bien eu un rôle de tiers dans le destin de la philosophie de l'histoire, une transformation qu'elle a permis d'opérer dans le champ philosophique. Par ce relais, un point de vue s'est gagné par-delà un moment de contradiction.

2. Repères chronologiques

On fait communément remonter l'origine de la philosophie de l'histoire aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel, données à Berlin au cours du semestre d'hiver 1822-1823 et publiées en 1837, ainsi qu'à Schelling qui propose à la même époque une nouvelle philosophie de l'histoire avec sa *Philosophie de la Mythologie*, enseignée à Berlin en 1842. On y voit très bien la différence des systèmes de Hegel et Schelling. La première position est dialectique, la seconde phénoménologique (ou, pourrait-on encore dire « gonologique », vu le rapport qu'établit Schelling avec le procès théogonique de la conscience dans la mythologie). Dès le départ, la position dialectique hégélienne n'est donc pas le seul point de vue possible en philosophie de l'histoire.

Ces deux pensées tentent de répondre à un défi qui provient du XVIII^{ème} siècle, très exactement de *Lessing*. Cet auteur produit un texte important, *L'éducation du genre humain*, dans lequel il décrit un processus auto-éducatif de l'humanité à partir d'images qui parcourront toute la philosophie jusqu'au XX^{ème} siècle et, en particulier, cette image d'un fruit recouvert d'une chair dont on veut retrouver le noyau caché par la gangue. Cette image signifie sur un plan philosophique qu'il faut retirer de la pensée l'enveloppe théologique, métaphysique, pour retrouver le noyau anthropologique. S'éduquer, c'est ouvrir le fruit du savoir. Pour ce faire, ce n'est pas l'opposition du vrai et du faux qui importe, comme s'il s'agissait de faire « table rase » pour retrouver le moi pensant derrière un point de vue métaphysique qui serait faux. Ici, la métaphysique n'est pas comprise comme une erreur face à une pensée moderne qui détiendrait la vérité. La métaphysique est plutôt la première enveloppe de la vérité, elle est le lieu où peut s'auto-découvrir la raison³. Sans cette enveloppe, sans cette bogue, on ne trouverait pas la vérité. La raison est comprise

³ On peut se référer ici comme Bouton au §76 de *L'éducation du genre humain* et mettre aussi en évidence la tendance à une réconciliation entre rationalisme et providentialisme dans l'interprétation de l'histoire, laquelle dépend évidemment de sa progression (Fortgang). Cf. C. Bouton, *Le procès de l'histoire, Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Vrin, Paris, 2004, p. 23.

comme un *itinerarium mentis*⁴. Le voyage de l'esprit⁵ passe donc par la découverte de l'enveloppe pour avoir accès au noyau du fruit. En saisissant le noyau, la raison découvre le principe anthropologique de sa vérité. L'éducation du genre humain est ainsi une auto-découverte progressive du principe de sa vérité. Chaque étape y est nécessaire. Aucune n'étape ne serait simplement une erreur rectifiée. Chaque étape contient, au contraire, un premier pas dans le monde du savoir. L'enjeu est bien plus, comme le soulignera par la suite Herder, celui d'un *Fortgang* plutôt que celui d'un *Fortschritt*⁶.

Ce processus se retrouve en fait dans toutes les philosophies modernes du XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle. Pensons au *Tractatus de intellectus emendatione* (*emendare* signifie corriger) de Spinoza d'où émerge l'idée d'une correction progressive des verres de lunette par lesquels on regarde le monde. On retrouve aussi un tel processus chez Hume et Kant. Kant réexplique le point de vue de Lessing sur le devenir de l'humanité à partir du point de vue anthropologique. On retrouve en effet dans la philosophie kantienne le geste d'une découverte progressive de l'humanité possédant la condition de possibilité d'une humanité transcendante, où tous sont capables de se traiter les uns les autres comme des fins en soi. La culture est le schème de cette découverte. Le texte emblématique *Qu'est-ce que les Lumières ?*⁷ décrit l'état de l'humanité quand elle est dans une relation de « minorité » (relation métaphysique) ou de « majorité » (relation anthropologique) à elle-même⁸. L'une est extérieure, l'autre intérieure. Le problème pour Kant n'est cependant pas de savoir si l'une est vraie et l'autre fautive, mais de saisir le passage de l'une à l'autre, par exemple par le biais d'un grand événement extérieur (la révolution française...). On est donc bien dans le geste de Lessing puisqu'il s'agit de repérer le destin auto-éducatif de l'humanité.

Un autre auteur important est Herder. Son originalité est de ne plus construire le passage de la minorité à la majorité comme un aboutissement mais comme un point de départ, comme une progression bien plus que comme un progrès. Il faut sortir de la logique de l'accomplissement pour comprendre à quelle condition un nouveau départ peut apparaître dans le temps. L'enjeu consiste à comprendre le geste de basculement comme un geste de dépassement (donc les catégories du vrai et du faux sont inopérantes, même si l'idée que la majorité est meilleure que la minorité demeure en tant qu'elle est le résultat d'une progression). Herder refuse de perdre le caractère positif et nécessaire de chaque moment, de perdre le fait que

⁴ Sur la reprise moderne de ce concept présent notamment chez Bonaventure, Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

⁵ Cf. Georges Hobeika, *Lessing, De la révélation à l'âge adulte de la raison*, Cerf, Paris, 1997, pp. 411-414.

⁶ Sur cette distinction, Max Rouché, *Introduction*, dans J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, Aubier Montaigne, 1943, pp. 7-111, p. 63.

⁷ Voir le dossier établi par Jean Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1991.

⁸ Cf. mon commentaire dans M. Maesschalck, *Le principe d'autonomie*, Peeters/Vrin, Leuven/Paris, 1992.

chaque moment est un moment de découverte⁹. Sa proposition est que tout basculement, toute transformation, se signale par une « discordance » réclamant un « ajustement », comme les instruments d'un orchestre qui s'accordent dans la fosse. Loin donc de l'image romantique du *crescendo* et du point d'orgue, le basculement est de l'ordre de l'ajustement, c'est le moment où l'histoire tente de se reprendre, de se relancer. La discordance est donc la clé d'une nouvelle philosophie de l'histoire. Pendant un moment, face à cette discordance, l'époque d'où l'on vient semble plus assurée que le moment où l'on va. Tandis que, selon une vision progressiste triomphante, on sort toujours de l'obscurantisme pour gagner la lumière. Ici, la saisie du principe à l'œuvre dans le basculement va éclairer rétrospectivement la valeur intrinsèque des moments précédents. La vérité du processus de l'histoire est une auto-éducation qui intègre les discordances et les crises. L'auto-éducation réside dans le principe de l'auto-déplacement. Pour comprendre un processus d'apprentissage, il faut reconnaître des moments de crise qui sont les conditions de la relance. Le nouveau départ succède à un moment de dépression. Le chemin n'était pas fini, il faut repartir. On ne possédait pas la dernière vérité. En même temps, on a cherché la vérité, mais ce geste n'était donc pas le dernier mot sur le principe de la vérité.

Hegel et Schelling sont les héritiers de ces points de vue sur l'histoire ; ils répondent à Lessing, à Herder et à Kant. Ils seront les premiers à traduire sous la forme d'une philosophie de l'histoire explicite ce qui est en jeu dans la philosophie du XVIII^{ème} siècle. Pour eux, il est fondamental que la philosophie s'installe dans l'histoire. En effet, l'histoire est le point de départ des sciences humaines. Ils s'en emparent pour asseoir la distinction typique au XIX^{ème} siècle entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*, que Dilthey a bien repérée¹⁰. La constitution de la nouvelle Université de Berlin en 1810 - qui donna lieu à un *studium generale* sur la réorganisation des savoirs dans l'université moderne dans un contexte où tous les grands idéalistes allemands, dont Hegel et Schelling, sont intervenus¹¹ - se fera d'ailleurs sur la séparation entre les sciences construites sur le modèle de l'histoire et les sciences construites sur le modèle des mathématiques. Pouvoir penser la discordance, tel est le défi que Hegel et Schelling vont tenter de relever. Comprendre l'histoire signifie donc comprendre comment l'humanité en vient à se déplacer en s'auto-éduquant. Et sur ce projet, il y a dès l'origine deux positions

⁹ Dans son commentaire, Pierre Pénisson montre que l'on peut interpréter de la même manière la dissémination des langues qui rend possible le geste auto-éducatif primordial de la traduction : comprendre est alors bien un « transport », un « déplacement de soi ». (cf. P. Pénisson, *Johann Gottfried Herder*, Cerf, Paris, pp. 139-171, pp. 161-162.

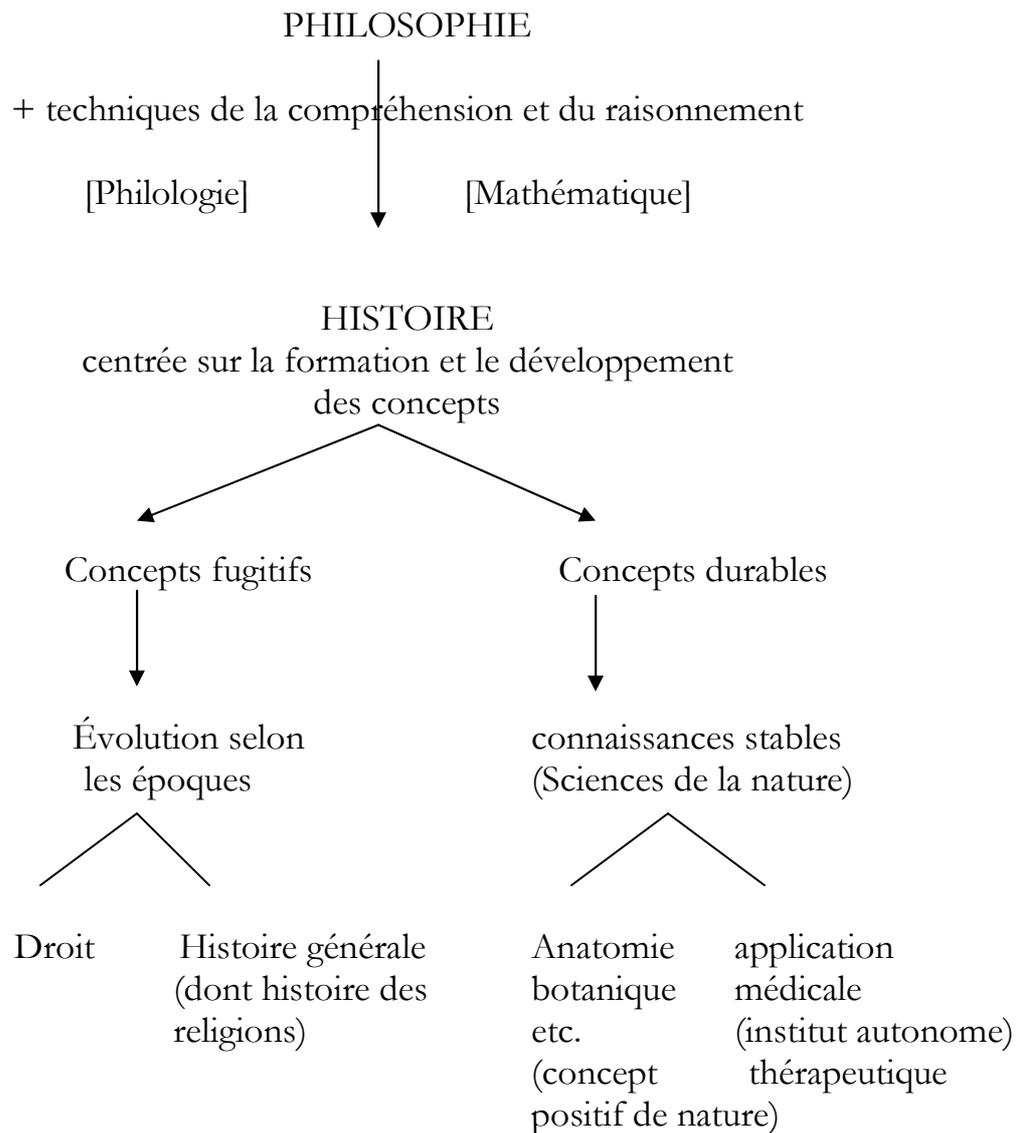
¹⁰ Sur l'importance de Dilthey, voir notamment K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1941, pp. 156-157.

¹¹ Leurs textes ont été recueillis et traduits en français in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, trad. G. GOFFIN, J.-FR. COURTINE, L. FERRY, A. LAKS, O. MASSON, A. RENAUT ET J. RIVELAYGUE, coll. « Critique de la politique », Paris, Payot, 1979.

possibles, deux approches différentes mais caractéristiques : l'une dialectique, l'autre phénoménologique.

Le Plan déductif de Fichte pour un établissement d'enseignement supérieur à Berlin

(Texte de 1807, in F.W. VII 130-133)¹²



¹² Cf. Marc Maesschalck, « L'enjeu d'une politique comme science inductive. L'Etat commercial fermé et sa reprise dans la dernière philosophie », in *Fichte et la politique*, J.-Ch. Goddard, J. Rivera de Rosales (éds), Italy, Polimetrica Publisher, 2008, pp. 303-322.

Chapitre 1

HEGEL, L'HYPOTHÈSE DIALECTIQUE

L'hypothèse dialectique a une longue histoire dont le noyau est la pensée de l'auto-saturation d'un processus social par un moment de crise, son histoire va du marxisme en passant l'École de Francfort jusqu'à une forme d'altermondialisme contemporaine.

1. De Kant à Hegel

La position hégélienne va peut-être être le plus naturellement comprise par le milieu ambiant en ce qu'elle veut comprendre le rôle du moment critique dans le déplacement de la raison. Elle tente d'élucider le basculement dans le déplacement de la raison alors que Kant cherche à trouver une cause externe au processus de dépassement. La lecture kantienne s'appuie sur un effet mécanique externe qui pousse la raison au déplacement. Dans le texte *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant demande ainsi au Prince éclairé d'établir des arènes publiques pour permettre aux idées d'avancer, donc que ceux qui sont formés à la majorité, à l'intelligence, puissent discuter ensemble et favoriser le basculement de la minorité à la majorité. Le prince gagnera en retour une société collectivement plus intelligente. L'autorité externe institue un processus externe où devrait naître un processus de déplacement de la raison.

Hegel, dans la foulée de Herder, est le premier à penser de manière interne l'enjeu de l'auto-déplacement de la raison. Il lie l'auto-éducation à l'auto-déplacement. Une auto-éducation ne peut se déplacer par un mécanisme externe. S'il y a auto-éducation ou auto-formation (*Selbst-Bildung*), il y a auto-déplacement (*Selbst-Bewegung*). Il faut donc penser systématiquement l'histoire comme le processus d'auto-déplacement de la raison. La clé de l'auto-déplacement est la dialectique. L'essence de ce processus dialectique, c'est la manière dont la raison se donne son contenu pour se comprendre dans la position de son contraire¹³.

¹³ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Berlin, 1952, § 26 (p. 24) : „Das rein Selbsterkennen im absoluten Anderssein...“ et § 48 (p. 40) : „Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst...“.

2. Dialectique des positions opposées

Comment la raison échappe-t-elle au piège du vrai et du faux pour se gagner elle-même dans l'idée qu'elle a de son contraire ? Il faut prendre au sérieux la position opposée pour redéfinir l'intelligence de sa propre position. Le moment décisif vient du rejet du vrai et du faux, la reconnaissance négative d'une vérité encore non-comprise ni par une position ni par l'autre (le moment de la discordance). Le passage du vrai et du faux à deux opposés se fait par la reconnaissance de la vérité de l'autre dans sa position et par conséquent par la reconnaissance de la propre unilatéralité de ma vérité. L'*Aufhebung* est ici littéralisée, « j'ai été *aufgehoben* dans une position ». La traduction de cette dialectique par les termes de « thèse », « antithèse », « synthèse », externalise encore trop l'*Aufhebung*. Car la dialectique est d'abord un processus de déplacement du soi vécu par la raison. La perception d'une sortie du côté égocentrique par la crise d'un rapport en miroir dans le temps deux et par le gain d'un véritable sujet dans le temps trois, c'est-à-dire la mise dans une nouvelle position par le dépassement du miroir de l'unilatéralité de l'autre face à ma propre unilatéralité. Pour le dire autrement encore, ce troisième temps se gagne par l'expérience en miroir de l'unilatéralité de ma position qui me permet grâce à l'autre de devenir un sujet. Je ne deviens un sujet que par l'incorporation de la vision de l'autre dans ma vision de moi-même. Ce chemin constitue une dialectique de la crise dans l'identité résolue par l'incorporation de la position de l'autre.

Nous pouvons donc penser trois moments dans l'auto-déplacement de la construction dialectique : un moment d'identité, d'en soi, un moment de mise en miroir, le soi comme autre et un moment de soi avec l'autre, le moment de la communauté historique. L'objectif poursuivi dans l'étude de ce mouvement hégélien est de comprendre la spécificité dialectique du déplacement. Dans le processus de la dialectique, il y a la capacité de prendre une situation pour la porter à travers une crise vers ce qui n'était pas donné au départ (l'élargissement du soi vers l'autre).

Ce processus est pour Hegel au point de départ de la découverte du principe de la vérité ainsi qu'au départ aussi de la philosophie de l'histoire. C'est en effet le cadre pour penser l'histoire comme le processus d'auto-éducation de la raison. Hegel va ainsi tenter de penser l'histoire comme un processus d'auto-éducation par le passage en soi/pour soi de la raison, c'est-à-dire par la mise en crise de la position en soi de la vérité par la découverte de l'auto-conditionnalité de l'accès à la vérité.

On peut dès lors recouper l'extériorité pensée par Kant. La Révolution française est ici comprise comme le moment de la crise entre universalisme de l'Eglise et le particularisme national. Dans le moment constitutionnel qui suit la révolution se reflète autant la vérité particulière des ordres anciens que la vérité des ordres futurs.

Ce qui compte pour Hegel n'est donc pas l'extériorité mais l'incorporation des déficiences, le moment en soi devenu pour soi. Marx, qui a bien lu Hegel, ne part d'ailleurs pas de la théorie de la révolution mais de la philosophie du droit de Hegel.

3. Trois manières de construire l'histoire

Hegel va lier trois manières de construire la philosophie de l'histoire (manières que l'on comprend rétrospectivement suivant l'auto-déplacement de la raison)¹⁴ :

- histoire originaire
- histoire réfléchissante
- histoire philosophique (ou rationnelle)

-1. *L'histoire originaire* se réfère à une position de l'égoïté en soi, cherchant la source d'une philosophie de l'histoire en soi, dans son événementialité. Dans les événements qu'elle engendre, l'histoire est le principe de sa vérité. Un bon collectionneur d'événements (le chroniqueur) montre ainsi comment l'histoire attend en soi une vérité. L'histoire est son principe en soi par son événementialité. Dans l'histoire originaire, la vérité se manifeste par la tradition (conservateur) ou par le mythe, un mythe social fondateur (fasciste). Cette construction de l'histoire est tournée vers le passé, elle concerne le lieu d'où on vient.

-2. *L'histoire réfléchissante* résulte d'un premier déplacement en étant en miroir par rapport au premier événement de l'histoire¹⁵. Face aux dissonances de l'histoire qui rendent possible la recherche de la vérité de l'histoire, les événements ne sont plus la source de sa vérité, pas plus que celui qui rapporte. Seule la combinaison du jeu de miroir permet d'intégrer une signification. Il faut combiner l'unilatéralité de l'événement à l'unilatéralité de l'interprétant. L'histoire est une science herméneutique, elle est l'objet d'un jugement réfléchissant. Le principe de lecture de l'histoire n'est pas le progrès. Le progrès est une idée régulatrice que se donnent des acteurs comme Kant pour dépasser l'unilatéralité de l'événement et de l'interprétant. Cette construction de l'histoire concerne le présent. Cette étape est l'étape de la mise en miroir de l'autre face à soi.

-3. *L'histoire philosophique* incorpore dans le destin de la raison les figures de son altérité. C'est donc une histoire de la raison qui reflète le sens même de la raison. Elle est l'effort de la raison pour se comprendre dans son destin. Elle est composée avec des figures unilatérales de la vérité, mais il s'agit bien du principe à partir duquel celles-ci mettent aujourd'hui la raison enjeu. Ce qui importe c'est le pouvoir-être de l'histoire comme raison. Je reconnais le moment historique comme ce qui

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12 (1832-1845).

¹⁵ Stendhal écrivait dans *Le rouge et le noir* (1830) que « le roman est un miroir qui se promène sur une grande route ».

me permet de devenir rationnel. Ce moment est le moment du déplacement vers une autre communauté en devenir.

Dans l'histoire philosophique, on se déplace de l'histoire originaire puis à l'histoire réfléchissante puis à l'histoire philosophique. L'histoire philosophique permet de retracer dans une civilisation ou dans une culture ce qui relève de l'auto-éducation de la raison. Hegel reconstruit rétrospectivement sur ce point les schèmes des civilisations qui vivaient sous le modèle de l'histoire originaire : la Chine, l'Inde, la Grèce... Puis, l'histoire moderne construite sur un schème kantien. Ce qui est un moment éclairant rétrospectivement ne signifie pas qu'on est dans l'accomplissement, mais consiste à montrer comment l'histoire se relance. Cette construction de l'histoire est tournée vers le futur. La résistance du déplacement à l'autre moment indique alors le refus de la processualité. Et chaque histoire peut devenir en soi un moment de blocage¹⁶.

La pensée philosophique tente donc de comprendre comment un soi se déplace pour rencontrer l'autre, brise le miroir du temps pour rencontrer l'advenir avec autrui. L'histoire comme advenir dans sa construction dialectique est donc le dépassement par l'histoire de la résistance à la vérité de l'autre. L'histoire peut alors être réconciliation (*Versöhnung*).

4. La construction de l'histoire de la civilisation

Hegel élabore l'histoire de la civilisation selon le modèle de cette construction de l'histoire. Le moment de l'origine devient donc le moment de l'art, le moment réflexif celui de la religion et le moment rationnel celui de la philosophie. Ici encore, une compréhension de l'histoire en termes de vrai et de faux est inopérante. Seuls la nécessité et l'ensemble de ces moments rend possible un rapport à l'histoire future.

-1. *Le moment culturel-esthétique* est le moment de l'identité du sujet à lui-même.

-2. *Le moment religieux* est le moment de la différenciation sociale. Dans la religion est en jeu le rapport au Tout Autre relatif à soi qui s'y cherche. La religion est le moment de la différenciation entre soi et le Tout Autre, mais aussi le moment du miroir où le dieu doit être le mien. La religion est donc le lieu du miroir dans son paradoxe. Epreuve du miroir par excellence, la relation religieuse ne relie pas les peuples.

¹⁶ Les hégéliens de gauche, qui sont dans cette tradition, seront eux-mêmes recritiqués à partir du geste processuel de relance. Les hégéliens de droite procéderont à l'inverse à une histoire originaire en voulant refonder la société sur de la substantialité. Cf. sur l'origine de la distinction, G. Planty-Bonjour, *Le projet hégélien*, Vrin, Paris, 1993, p. 132.

-3. *Le moment philosophique* est le moment qui rend possible le gouvernement, le moment du soi avec l'autre. C'est aussi le moment de l'éthique de la gouvernance. Il pose les conditions d'un dépassement des résistances à la vérité de l'autre. Ce moment est celui de la réconciliation à la vérité de l'autre qui prend valeur pour le soi. La réconciliation dans le temps est ce qui rend possible un avenir commun avec l'autre. Dans cette perspective, le droit est ce qui rend possible la co-existence de la vérité.

5. Commentaire de « *Die Weltgeschichte* »¹⁷

La première chose qui ressort de ce texte de Hegel est que la position du soi dans l'histoire se fait par l'« intuition » et l'« image » dans le moment de la culture, par le « ressenti » et la « représentation » dans le moment de la religion. Enfin, par la « libre pensée » dans le moment de la philosophie.

*Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit.*¹⁸

L'élément de l'existence de l'esprit en général, qui est dans l'art, l'intuition (*Anschauung*) et l'image (*Bild*), dans la religion le ressenti (*Gefühl*) et la représentation (*Vorstellung*¹⁹), dans la philosophie la pure et libre pensée, est dans l'histoire du monde la réalité spirituelle dans sa totale dimension (*Umfange*) de l'intériorité et de l'extériorité.

Hegel pose ici un cadre avenir pour les sciences sociales. La science sociale de la religion va en premier se concentrer sur le ressenti et la représentation. L'histoire, au moment rationnel, arrive à une dimension de réconciliation de l'intérieur (religion) et de l'extérieur (intériorité). Dans la philosophie se réconcilie l'extériorité de l'expérience intuitive identitaire et l'intériorité du jeu du sentiment et de l'idéal où je me projette parce que j'ai une pensée libre et pure qui peut aller de l'un à l'autre dans l'histoire du monde. Elle n'éprouve plus la résistance à la vérité de l'autre.

Hegel nous propose un cadrage entre identité culturelle et différence religieuse. L'identité culturelle est le moment de l'expérience de l'en soi qui constitue le moi dans la personne, le sens, la langue. La différence religieuse est le lieu de l'histoire du processus de la différenciation sociale, la religion est l'acte de la différenciation

¹⁷ Ce texte est issu de la *Philosophie du droit* de 1821, cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 341-343, in *Gesammelte Schriften*, Band 7, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 503-505.

¹⁸ *Ibid.*, § 341, p. 503.

¹⁹ Notons que *Vorstellung* est littéralement « ce que l'on projette en avant », l'exemple, la représentation, tandis que *Darstellung* est l'image, sa représentation. Dans ce cas nous pouvons comprendre que la religion est l'autoprojection de l'humain dans son idéal, la mise en tension du soi et de l'idéal en miroir.

du soi par rapport au Tout Autre. Dans la religion, il y a altérité où le soi continue à vouloir s'identifier dans le miroir de l'autre. Ce moment d'intériorité met en jeu un soi comme *Gefühl*, comme soi face à l'autre.

La libre pensée (*freie Gedanke*) est celle qui cherche les conditions de l'effectivité, la possibilité de l'avenir dans un passage libre de l'intériorité à l'extériorité en faisant de l'art et de la religion des dimensions (*Umfänge*). Seule la pensée peut nommer les deux dimensions comme les moments d'un destin possible. Grâce à cela, on va pouvoir entrer dans un mouvement de l'esprit. L'esprit accepte de reconnaître dans l'art et la religion des formes spirituelles de son histoire. Ce mouvement peut être défini comme l'assomption du droit. C'est dans la philosophie du droit que Hegel réfléchit ce mouvement. Le droit est donc un moment nécessaire pour une réconciliation, un lieu d'auto-éducation pour l'humain. Il faut donc reconnaître une vertu pédagogique au droit. La manière d'exercer la réconciliation est dans la libre pensée.

Nous voyons donc que dès le départ, Hegel dispose d'une philosophie de l'histoire complète comprise comme moments dialectiques du dépassement de la résistance à la vérité de l'autre.

Chapitre 2

SCHELLING, L'HYPOTHÈSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

La seconde option possible pour développer une philosophie de l'histoire est proposée par Schelling. Dans la *Philosophie de la Mythologie*²⁰, dont la rédaction remonte aux années vingt et qui fut professée à partir de 1828, il expose en effet ce que nous appelons un point de vue phénoménologique sur l'histoire. Ce texte sera analysé en regard avec l'*Introduction à la Philosophie de la Mythologie*²¹, texte « composite »²², dont les dix premières leçons réunissent l'*Introduction historico-critique* tandis que le reste est consacré à l'exposé de la philosophie purement rationnelle (ou philosophie négative) ; ainsi que les *Leçons inédites sur la Philosophie de la Mythologie*²³ qui comprennent les leçons Eberz de 1837 et Chovatz de 1842.

1. La radicalisation de la construction dialectique

La question fondamentale que Schelling traite est celle de l'origine du processus historique tel que Hegel le présente, c'est-à-dire la source du mouvement de l'histoire. Schelling est d'accord avec Hegel sur la *Selbst-Bewegung* se faisant via la *Selbst-Bildung*. Ce que Schelling interroge cependant, c'est la source du mouvement dialectique lui-même. D'où vient la relance qui advient à chaque fois dans le mouvement ? Comment Hegel peut-il penser l'*Ent-lassung*, l'origine²⁴, le problème de l'abandon, le laisser aller du mouvement ? Ce dépassement dans le mouvement de la dialectique de Hegel est exposé comme suit dans le § 343 :

*Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang.*²⁵

²⁰ F.W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Mythologie*, trad. A. PERNET, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1994. Pour le texte allemand, nous renvoyons à l'édition des œuvres complètes, *Sämtliche Werke* (désormais abrégé SW), Bd. XII, K. F. A. SCHELLING (hrsg.), Stuttgart/ Augsburg, J. G. Cotta, 1856-1861, pp. 135-540.

²¹ F. W. J. SCHELLING, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. du GDR Schellingiana, J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998. Pour le texte allemand, nous renvoyons à SW XI.

²² J.-FR. COURTINE, « Avant-propos », in *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, *op. cit.*, p. 7.

²³ F. W. J. SCHELLING, *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*, trad. par A. PERNET, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1997. Pour le texte allemand, nous renvoyons à *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, K. VIEWEG et CHR. DANZ (éd.), München, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

²⁴ SW X, p. 153.

²⁵ HEGEL, *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, § 341, p. 504.

Cette conception de soi est son être et son principe et au même moment l'achèvement d'une conception est son extériorisation²⁶ et sa transition vers une autre.

L'accomplissement est donc toujours, en même temps, son extranéation (*Entäußerung*) et son passage. Le point d'accomplissement est immédiatement le point où se produit le dépassement, le devenir autre. Dès que l'esprit parvient à s'appréhender dans un moment de l'histoire, ce moment devient le point de départ d'un nouveau mouvement de l'histoire. Pour Schelling, l'enjeu est de comprendre l'origine de cette autopotentialisation, de la mise en capacité qui détermine ce processus de l'histoire. Comment l'histoire peut-elle être génétisante, quelque chose de potentialisant ? Comment peut-elle rendre capable de faire une histoire commune ? Il faut donc comprendre comment le point final de la dialectique est en même temps une *Entäußerung*. Or, Hegel n'explique jamais comment l'accomplissement d'un temps peut devenir le point de départ du suivant, comment la pensée libre peut redevenir un pur en soi, une pure identité, un moment artistique, une *Bild* pour une intuition, une extériorité ; comment le moment final est déjà en même temps une extériorité ? Il y aurait donc quelque chose qui resterait caché. Et ce qui resterait ainsi caché serait la force d'auto-potentialisation de l'histoire. Schelling voit dans cette potentialisation interne de l'histoire un problème phénoménologique : le devenir interne est déjà donné dans le système de l'histoire.

2. Le pâtir de l'histoire

Phénoménologiquement, il reste un élément que le schéma dialectique ne permet pas de comprendre : d'où vient le processus par lequel le besoin se fait de dépasser la résistance ? Si l'histoire n'est que le processus de réamorçage, si on admet la nécessité de la résistance, la question qu'il faut encore poser est d'où vient le besoin de dépasser la résistance. Or, le schéma dialectique ne problématise pas la question de la possibilité de dépasser la résistance.

La clé de la solution phénoménologique consiste à doubler le mouvement pour tenter l'interprétation de l'histoire. Schelling tente d'éliminer un présupposé dialectique : celui du dépassement de la résistance. Il tente de penser dans son ensemble ce que Hegel a laissé impensé. Pour ce faire, il va lier le trajet de la résistance avec la contre-résistance. Sur le plan formel, on gagne le fait que la nécessité de dépasser la résistance ne vient pas de la résistance mais de ce que produit la résistance, à savoir une contre-résistance. Il y a en effet pour Schelling au principe de la résistance un élément qui n'est pas pensé par Hegel et que la résistance produit pourtant tout en ne permettant pas de le penser. On pourrait l'appeler le désir de s'arrêter à la résistance, le désir de ne pas trouver d'issue à la résistance, de ne pas parvenir à la dépasser. Ce moment est la réplique de la

²⁶ Ce terme signifie tout à la fois extériorisation, sortie de soi, aliénation, devenir autre ...

résistance, l'effet engendré par la résistance, une contre-image pourrait-on encore dire.

Fondamentalement, Hegel se focalise sur la résistance, il ne considère l'idéal de l'être que comme le miroir de soi. Schelling introduit en plus la problématique de la contre-résistance qui prend conscience de la résistance et désire s'y maintenir. La conception phénoménologique de la philosophie de l'histoire est donc une tentative d'un double dépassement : celui de la résistance à la vérité de l'autre sous-tendu par le dépassement de la contre-résistance à la vérité du soi.

Dans l'histoire, l'enjeu le plus fondamental pour Schelling est la sortie de la souffrance du soi. Il y a un pathos de soi dans l'histoire. Pour l'approche phénoménologique, c'est le pâtre - ou la passion - de l'histoire qui est l'élément potentiateur. Comment donc penser une histoire qui va jusqu'à la nécessité de dépasser la résistance ? Comment penser une histoire qui se potentialise ? Grâce à la source de la potentialisation, répond Schelling, qui est la souffrance du soi dans l'histoire.

En pensant la nécessité de dépasser la résistance. Le soi est à la recherche d'une ressource par rapport à l'histoire. L'approche phénoménologique double ici le mouvement dialectique par un processus où le soi, reconnu dans sa souffrance, vulnérable dans son rapport à l'histoire, cherche à dépasser la résistance, cherche une ressource par rapport à l'histoire. Comprendre le pâtre du temps, le déplacement de ce rapport vulnérable au temps, c'est comprendre l'origine de la potentialisation dialectique de l'histoire. Schelling, sans contester la pertinence d'une démarche dialectique – telle qu'il l'avait esquissée dans son 1^{er} système (1801-1807) –, double dès lors celle-ci par une phénoménologie de la conscience du temps qui est le pâtre du temps. Dans le pâtre du temps, la conscience est en souffrance et ce pâtre est la source de son déploiement historique. Hegel présuppose lui que la conscience est atteinte par le processus, mais il n'en fait pas la phénoménologie. La conscience est alors mise au ban de l'histoire.

3. La construction schellingienne de l'histoire

La méthode schellingienne diffère de celle de Hegel. Tentons de l'aborder à l'envers : les moments de contre-résistance sont définis par Schelling dès 1800. Il s'agit du *destin* (qui correspond au moment mythologique), de la *nature* (qui correspond au moment de la loi) et de la *providence* (qui correspond au moment de l'histoire philosophique). En fait, il y a six temps, car Schelling met en relation, dans chaque moment, le moment historique de la résistance au moment intérieur de la contre-résistance. Pour lui, les deux éléments internes et historiques sont toujours en tension l'un avec l'autre jusqu'au moment où l'on atteint un équilibre. Le plus évident (*explicitus*) cache, domine le moins évident (*implicitus*). Et le moment

dialectique est le mouvement explicite qui cache dans l'histoire le moment implicite qui est le moment phénoménologique. Regardons chacun des moments séparément.

Le moment destinal est le premier moment, l'origine de toute puissance dans l'histoire (*Urpotenz*). D'où vient qu'il y ait un pouvoir de l'histoire pour la conscience ? Pour Schelling, le moment destinal permet à l'humain de se mettre en mouvement. L'histoire est donc d'abord comprise par l'être humain comme ce qui le met en route, comme le moment de la *naissance*²⁷. La pensée de la naissance se subdivise phénoménologiquement en une pensée implicite et explicite. Ce qui domine dans le moment de la naissance est l'inconscient car la naissance est ce jour que nous ne connaissons que par autrui, et pourtant c'est le récit de notre origine. La naissance est aussi le moment pulsionnel de l'envoi dans la vie. L'élément implicite dans le moment destinal est le minimum de réflexivité. Dans le moment pulsionnel se cache en effet un minimum de réflexivité, la puissance de la réflexion. Le plaisir de la vie, la puissance de la réflexion sont subis par la conscience, il s'agit de son pâtir. Le premier moment de contre-résistance est celui qui veut rester là où il est, qui pousse à se totaliser dans le moment de la naissance. Dès l'origine, il y a cette tension phénoménologique à élucider.

Pour comprendre l'histoire collective, il faut saisir cette structure phénoménologique qui est la clé d'interprétation des mythologies dans l'histoire des peuples. La mythologie est en effet à la fois le moment pulsionnel et en même temps ce minimum de réflexivité qui veut s'installer dans le moment originaire, s'identifier pour y demeurer.

4. Commentaire introductif à la *Leçon 10*

La difficulté de la présentation de la première ébauche de la position phénoménologique est due au fait qu'elle se construit en débat constant avec Hegel, Herder, Kant... Un texte qui l'expose toutefoix particulièrement bien est la *Leçon 10* de *l'Introduction à la Philosophie de la Mythologie*²⁸. Nous partirons de cette citation :

[...] l'histoire ; c'est un organisme, c'est *un système de temps* dans lequel s'insère, selon nous, l'Histoire de notre espèce ; chaque membre de ce tout est un temps propre et autonome, qui est délimité par un temps non seulement *précédent*, mais par un temps *révoqué* par lui et essentiellement *différent* de lui – jusqu'au temps extrême qui n'a plus

²⁷ Dans ce moment est aussi comprise la pensée du divin selon la naissance. La pensée de Dieu est radicalisée en pensant aussi Dieu selon la naissance, un Dieu naissant éternellement. Cf. R. Kühn, *Geburt in Gott*, Alber, München, 2003.

²⁸ F. W. J. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, *op. cit.*, pp. 224-244 (texte allemand, SW XI 228-252).

besoin d'être délimité, parce que en lui il n'y a plus aucun temps (c'est-à-dire aucune succession de temps), parce qu'il est *éternité* relative²⁹.

4.1. *L'histoire comme potentiation du temps*

On voit à travers cette citation que Schelling inverse la position que l'on tient habituellement : l'histoire n'est pas selon lui une conséquence du temps, mais elle est la potentiation du temps, ce qui rend possible pour un être humain un rapport au temps. Bref, il pense le système du temps comme s'originant dans l'histoire.

Comment Schelling construit-il ce concept de l'histoire et comment développe-t-il une vraie philosophie de l'histoire (selon le projet de Herder) et non une histoire événementialiste ?

L'histoire pour Schelling est plus originaire que le temps, elle est potentiante (*Urpotenz*), une puissance originaire de l'existence. Là où Hegel voulait comprendre l'histoire comme un processus de dépassement, Schelling lui s'occupe du problème de l'origine. Hegel présuppose le concept de temps pour parler de l'histoire (la *Bewegung* suppose en effet le concept de temps, la succession d'un temps 1 à un temps 2 qui donne le rythme du mouvement). Schelling va poser la question autrement. L'histoire pour Schelling est le concept le plus originaire de la pensée de l'existence alors qu'elle n'est pour Hegel qu'un concept dérivé qui manifeste notre rapport au temps. Pour le montrer, il commence d'abord par s'attaquer à la rupture culturelle entre histoire et préhistoire. Selon cette rupture, il y aurait un avant l'histoire. L'histoire est alors entendue comme ce dont nous avons des traces, comme ce que nous pouvons retracer depuis notre présent. On est face à un schéma du type passé/présent/futur tel que le propose Hegel. Nous ne connaissons de ce fait qu'une infime partie de notre ordre historique, « les événements du temps préhistorique seraient insignifiants, alors que ceux du temps historique seraient significatifs »³⁰. Or, Schelling veut intégrer, réincorporer une origine sans trace qui semble devoir échapper à l'histoire.

Nous devons pourtant bien admettre que cette contrée inconnue, cette région inaccessible à l'histoire, dans laquelle se perdent les sources ultimes de toute Histoire, recèle pour nous précisément les processus les plus significatifs, parce que décisifs et déterminants pour la suite³¹.

Cette origine sans trace, c'est notre archaïcité. Pour ce faire, il veut relever le défi d'une théorie de l'archaïcité de la conscience humaine. Le passé ne s'arrête pas à ce que la conscience peut thématiser. Il y a aussi la naissance éternelle de l'espèce, une

²⁹ *Ibid.*, p. 230 (texte allemand SW XI 235)

³⁰ *Ibid.*, p. 227 (texte allemand SW XI 231).

³¹ *Ibid.* (texte allemand SW XI 232).

naissance des naissances, une proto-naissance. Pour Schelling, cette capacité à penser l'origine peut être traduite dans un travail authentiquement philosophique. Si l'art et la religion ont bien leur utilité dans cette recherche, la tâche de la philosophie est d'apporter une réponse en termes d'histoire à la question de l'archaïcité.

Une philosophie de l'Histoire qui ne connaît aucun commencement à l'Histoire ne peut être que quelque chose de complètement dépourvu de base, et ne mérite pas le nom de philosophie³².

Selon Schelling, il est donc possible de proposer une construction philosophique du moment de l'origine. Le système des temps qui structure la conscience humaine découle de son origine historique.

Si l'on soulève la question : qu'est-ce qui remplissait ce temps apparemment si pauvre et si vide d'événements, si muet en comparaison du tumulte de l'époque ultérieure – il faut répondre : ce temps était rempli par les processus et les mouvements internes de la conscience qui accompagnaient ou provoquaient la naissance des systèmes mythologiques, des théologies ethniques, et dont le résultat ultime fut la séparation de l'humanité en peuples³³.

Dans cette perspective, nous ne sommes pas condamnés à une régression sans fin sur la question de l'origine. Schelling rejette ainsi l'hypothèse de la métaphysique causaliste d'une histoire comprise à partir d'une suite de cause à effet, de moteur mû par un autre moteur dont on finirait par découvrir un premier immobile, hypothèse causaliste dont la conception hégélienne du mouvement serait marquée.

4.2. L'archaïcité

Qu'est-ce que l'origine d'un point de vue phénoménologique pour Schelling ? Pour le comprendre, il faut d'abord sortir du schéma binaire avant/après. Il n'y a pas de solution dans une tension entre un temps 1 et un temps 2 qui suppose déjà le mouvement, la capacité de passer de l'un à l'autre. Il faut au contraire d'abord avoir une idée du pur pouvoir sans direction, sans option possible ; l'absoluité du pouvoir être ; ce que Schelling appelle aussi l'« unité indifférenciée ». Schelling montre souvent que cette intuition – même non construite, même sans en avoir fait une phénoménologie – est présente dans différentes mythologies et religions et qu'elle traverse les cultures. Il rappelle notamment les mythes ayant trait aux « roues de la naissance »³⁴. L'idée d'une matrice originare de toute existence est un concept

³² *Ibid.*, p. 232 (texte allemand SW XI 237).

³³ *Ibid.*, p. 228 (texte allemand SW XI 233).

³⁴ Cf. SW VII 229-231 (M. Maesschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1989, p. 267). La source est notamment dans la lettre de Jacques (3, 6) ainsi que dans la théosophie de Oetinger.

primordial de l'origine. Ce concept ne correspond pas à ce que nous appelons « pré-histoire ». La notion de « pré-histoire » est en effet piégée par le couple avant/après. La pré-histoire n'est pré-histoire que pour autant que nous ne possédons pas les bonnes traces pour empiéter rétrospectivement sur elle, mais que l'on pourrait faire progresser par la découverte de nouvelles traces. Le pré-historique étant toujours candidat à entrer dans la lumière de l'histoire. Tant que l'on s'en tient à cette conception, dit Schelling, on fait l'impasse sur la potentiation effective de notre histoire qui est rejetée faute de trace dans un pré-historique que nous devons dépasser sans même l'avoir compris.

Là où il y a progrès, il y a un point de départ, un *terminus a quo*, et une direction. Et un tel progrès ne va pas, comme on le croit, du petit au grand ; c'est plutôt, inversement, le grand, le gigantesque qui constitue le commencement et c'est seulement après que suit ce qui est ramassé et resserré de manière organique³⁵.

Pour Schelling, on peut donner une place à l'archaïcité. Cette dernière reflue dans toutes les grandes traditions religieuses. L'humanité, explique-t-il, a sauvé et transporté avec elle son archaïcité dans les grands mythes religieux qu'elle véhicule.

A la question d'où vient l'être humain, Schelling répond donc de *l'unité indifférenciée avec la vie*³⁶. Il y a la notion d'unité active³⁷ comme productrice de l'indifférence, l'unité qui se réalise dans l'indifférence, l'un comme source de l'indifférence. C'est ce que l'on pourrait appeler la pure immanence³⁸. L'unité qui annule toute pensée de la différence. Les traditions religieuses s'apparentent spéculativement (donc par une construction culturelle) à ces questions³⁹.

³⁵ *Ibid.*, p. 233 (texte allemand SW XI 239).

³⁶ Ce qui peut se représenter par une communauté immédiate avec les dieux, avec les éléments. Certaines anthropologies contemporaines tentent de recadrer des religions qui associent encore aujourd'hui les dieux à la manifestation de la nature. L'unité indifférenciée avec la vie y rend possible des transactions avec les forces cosmiques. Ainsi certaines religions animistes ou ancestrales pratiquent la transaction comme si elles avaient la certitude de connaître les mouvements, les appétits des forces cosmiques. D'où viennent nos savoirs dits « naturels » (dont on reconnaît immédiatement une dénotation renvoyant à une autre opposition récusée par Schelling entre nature et culture), d'où vient notre sagesse des plantes, par exemple ? Des essais successifs, pour prolonger cet exemple parlant de plantes curatives, dont une suite d'essai échec (mort)/réussite (guérison) nous ouvrirait la connaissance progressive ? Non, pour Schelling, c'est l'unité avec la vie qui explique que nous pouvons faire des transactions avec les ressources de la vie en tant que partie permanente du monde de la vie.

³⁷ Pas au sens vitaliste.

³⁸ Des phénoménologies contemporaines rejoignent sur ce point Schelling, notamment celle de Michel Henry pour qui la vie est saisie immédiatement et originairement comme ce qui s'accroît, comme la capacité d'auto-potentiation en tant que telle. Voir *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1985, p. 397.

³⁹ Cette pensée de l'unité indifférenciée avec les forces de la vie se lit schématiquement dans l'expérience religieuse primitive de cette manière : Dieu est là, tout est en Dieu. Il n'y a pas de monde hors de Dieu. Mais le monde est différent de Dieu. Et l'homme peut refuser Dieu. Mais même dans le refus, il est en Dieu. Il n'existe ni hors de Dieu ni sans Dieu même s'il est différent. Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris, 1938, notamment pp. 171-175.

5. Analyse approfondie de la *Leçon 10*

Voici schématiquement présenté, le « système des temps » que nous allons déployer :

SYSTÈME	DISPOSITION ⁴⁰	PUISSANCE	SYMBOLE	
Temps primitif	<i>Gemüth</i>	Unité indifférenciée avec la vie	- A	A1
Temps narratif	<i>Geist</i>	Différence dans l'unité	+ A	A2
Temps historique	<i>Seele</i>	Unité dans la différence	± A	A3

5.1. *Le temps primitif (le Gemüth)*

Penser le pouvoir-être comme propre origine de notre pouvoir d'exister, c'est d'abord penser la disposition la plus radicale d'une unité indifférenciée avec notre être. Pour Schelling, il est possible de penser cette disposition d'être dans la plus grande indifférenciation avec notre existence. Le *Gemüth* (que l'on pourrait traduire⁴¹ par cœur, tempérament, ou encore par le *Sorge* au sens des existentiels permanent dont parle Heidegger au § 20 de *Sein und Zeit*) est la manifestation de notre disposition à l'unité indifférenciée avec notre vie. Une forme de traduction est de dire que le *Gemüth* est le *muthos*, une expérience vive⁴², affective, qui n'est pas strictement physique. On tente par là de donner une réponse anthropologique à l'origine⁴³. On casse le schéma avant/après, car le *Gemüth* n'est avant rien, c'est lui la source de la puissance de toute existence. En lui transparait les éléments d'un tempérament. Il forme notre capacité d'échanger avec les autres et avec les choses. Il est ce qui potentialise la singularisation de notre existence. Autrement dit, il est une puissance d'individuation. Schelling construit donc une anthropologie dont la puissance d'individuation est la source, la capacité d'individuer, de singulariser une manière de faire et de vivre. Pour Schelling, ce temps est absolument pré-historique au sens où il n'est pas dépendant d'un avant ou d'un après, il vaut au contraire pour lui-même. Il est le temps primitif. L'archaïcité n'est donc pas quelque chose que l'on va chercher bien loin mais ce qu'on transporte avec nous-mêmes dans une unité indifférenciée avec notre vie.

On peut dès lors enfin aborder la question de ce qui peut succéder à un temps primitif qui est notre originaire. Qu'est-ce qui va succéder à ce temps primitif ? Ce

⁴⁰ La séquence *Gemüth – Geist – Seele* que nous mobilisons ici est largement développée par Schelling dans ses *Leçons privées de Stuttgart*, en 1810, S.W. VII 465-474.

⁴¹ Cf. G. GUSDORF, *L'homme romantique*, Paris, Payot, 1984, pp. 88-126 (document présent dans la farde de lecture).

⁴² Comme le fait notamment RICOEUR dans *Temps et récit, t. I, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

⁴³ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II Symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris, 1960, pp. 284-288.

qui va lui succéder est la condition de la succession, la possibilité d'une relation avec cette expérience indifférenciée. Et ce qui nous conduit hors du temps primitif est la possibilité de réfléchir ce qui s'échange dans le temps primitif, autrement dit la réflexion sur la différenciation. Pour Schelling, ce moment particulier de la réflexion ne permet pas de sortir de l'unité. Au point de vue de l'immanence pure, va succéder la possibilité d'une relation interne avec l'immanence de la vie. On passe de l'unité indifférenciée grâce à une deuxième disposition qui est la disposition réflexive à la différence dans l'unité, la possibilité d'une relation à l'unité de l'expérience indifférenciée.

5.2. *Le temps narratif (le Geist)*

Cette disposition permet de circuler entre la vie et le soi, comme on le fait dans une histoire. La disposition réflexive est typiquement imaginative⁴⁴. Elle permet de se raconter la différence dans l'unité sans remettre en question l'unité. C'est le thème du jeu. La disposition réflexive imaginative est le jeu de la différence dans l'unité, la possibilité des différences sans encore sortie de l'unité. Schelling appelle cette disposition l'enfance de la sagesse⁴⁵. Cette disposition permet de rêver ce que l'on peut être sans sortir de l'unité, d'appivoiser la différence sans remettre fondamentalement en question l'unité, sans que cela devienne histoire au sens restreint⁴⁶. Ce qui fait basculer du temps primitif au temps narratif, c'est la disposition réflexive imaginaire au jeu de la différence dans l'unité. Le *Gemüth* crée un espace de jeu pour l'Esprit. Le *Gemüth* tout en étant indispensable et irréductible crée un horizon pour le *Geist*.

Le temps primordial dans le système des temps est la prédisposition à l'unité indifférenciée. La vie potentielle (c'est-à-dire rend possible, ouvre un espace) la disposition imaginative réflexive qui joue avec la différence dans l'unité. Cette construction d'une deuxième puissance permet de comprendre l'idée de succession.

Qu'est-ce qui permet d'obtenir une succession ? Il y a deux conditions :

- 1. Une Antécédence absolue de la puissance qui est généralement totalement oblitérée par les philosophies du temps se fondant sur l'hypothèse causaliste. Cette Antécédence est l'origine de nos capacités, l'origine de notre individuation. Le

⁴⁴ Le deuxième moment est le moment du temps narratif, c'est le moment du roman moderne (la littérature conséquente au *Sturm und Drang*, Flaubert). Dans la littérature romantique va en effet se jouer le double moment de la réflexivité et de l'affectibilité. Sur ce point, la thèse de Benjamin éclaire bien ces concepts repris dans leur acception schellingienne (l'ipséité absolue du soi) contre la subjectivité fichtéenne.

⁴⁵ Cf. F.W.J. Schelling, *Urfassungen der Weltalter* (1813), pp. 165 et 168, renvoyant à *Proverbe* 8, 29-31 (*Philosophie et révélation, op. cit.*, p. 261).

⁴⁶ Dans cette perspective, le récit précède l'histoire propre. Les récits ne sont pas dans l'espace d'une division.

temps ne s'écoule pour nous que sur l'horizon de notre *Gemüth*. Le *Gemüth* est l'affect originaire du temps, l'affect primitif. L'affectibilité à l'égard du temps est donnée par le *Gemüth*. Il n'y a de succession qu'à l'égard d'une *affectibilité* à l'égard du temps.

- 2. La réflexivité, c'est-à-dire la capacité de différencier, de *dissocier* phénoménologiquement les conditions de la succession.

Avec ces deux conditions, on a une affectibilité et une dissociabilité. On a dès lors une succession entre un temps 1 dissocié et un temps 2 dissocié. A partir du moment où peuvent se déployer, se manifester ces deux types de condition alors le récit de la succession du possible peut devenir un jeu dans lequel va grandir la conscience de soi. La conscience de soi n'est donc pas pour Schelling primitive, mais elle découle de l'unité indifférenciée de la vie, elle ne s'exprime qu'à condition d'une réflexivité et d'une affectibilité. Avec Schelling, on voit clairement l'originaire et les concepts dérivés.

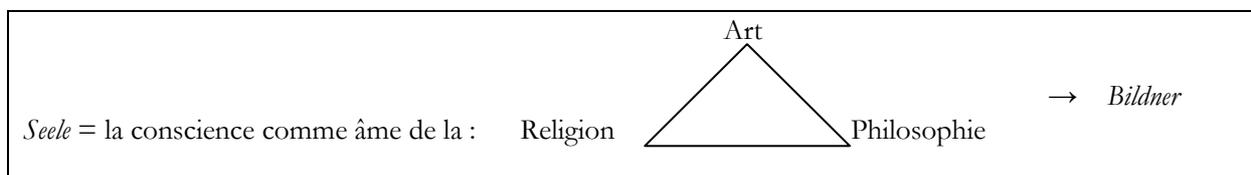
5.3. *Le temps historique (la Seele)*

Le temps primitif (l'unité indifférenciée) ouvre un espace au temps narratif (la différence dans l'unité) qui ouvre à son tour un espace pour le temps historique (l'unité dans la différence). Autrement dit, avec le passage d'une unité réflexive à une unité différenciée naît la capacité de se raconter comme devenir, et donc de se saisir comme un pouvoir dans le pouvoir. Cette deuxième puissance crée un espace de manifestation pour une troisième disposition qui est *l'histoire au sens restreint*, c'est-à-dire l'histoire comme construction des différences, comme processus d'accomplissement. Dans le troisième temps, la différence est réalisée. Le temps historique, l'histoire au sens restreint devient le moment de la construction des différences, de l'unité dans la construction des différences.

Reprenons cela plus patiemment. Le temps historique constitue donc la troisième période, l'unité dans la différence, qui explique comment à partir du processus de potentation la conscience en vient à être productrice du temps. On est bien dans un processus phénoménologique car Schelling tente de montrer comment la conscience peut être elle-même productrice du temps en devenant au sens plein une conscience historique. La conscience essaie de se saisir dans le mouvement et dans le résultat d'une histoire en train de se faire. Elle est capable d'apprendre son auto-déplacement dans l'histoire. La solution phénoménologique comprend ainsi l'immanence de la conscience au faire histoire ; comment elle est génératrice du rapport au temps. Chez Hegel, nous l'avons vu, l'unité transcendante incorpore au contraire l'histoire comme un de ses moments. Il y a donc chez Schelling l'hypothèse d'un dépassement de la dialectique hégélienne qui est une philosophie

du *Geist* en ce sens que Schelling veut reprendre le moment de la dialectique dans le moment de la phénoménologie.

Pour le dire dans un vocabulaire tout à fait schellingien, Schelling veut comprendre comment la conscience a la forme de l'âme de l'histoire. Cette troisième dimension est en effet celle de la *Seele*, l'âme du temps au sens génétisant. L'âme est prise dans son sens dynamisant⁴⁷. L'âme est l'expérience vécue des trois dimensions qui rendent possible l'auto-génèse de l'histoire ; ce qui permet de comprendre la citation dont on est parti : l'histoire est « *un système des temps* »⁴⁸. L'idée de système n'a rien à voir ici avec un *corpus* logique. Il s'explicite par l'organisme du temps selon une triplicité qui était déjà propre à Hegel. La conscience comme religion, art et philosophie.



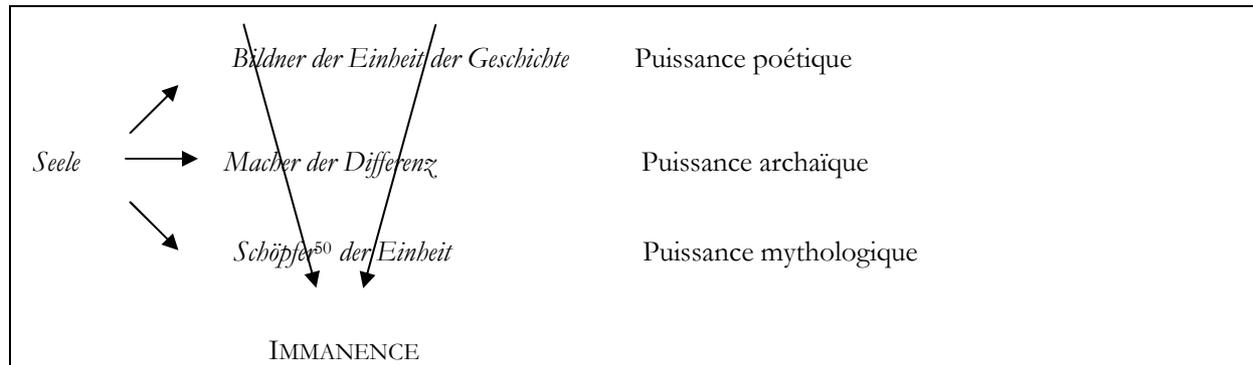
Il s'agit donc d'une réplique explicite à Hegel. Seulement, il faut bien remarquer que Schelling fait basculer dans le génétisant la position art/religion. La religion est ici le temps primitif, l'art le temps narratif et la philosophie le temps historique. C'est par son caractère productif que la conscience en tant qu'âme de la religion, de l'art et de la philosophie est immanente à l'auto-génèse de l'histoire. Être productrice au sens de Schelling, c'est être formatrice du processus (*Bildner*) ; ce qui pousse l'image à son total achèvement. Le *Bildner* est l'inspirateur ou le guide de la *Bildung* (éducative).

Faire histoire, c'est parvenir à devenir l'âme formatrice d'une communauté des différences. Pour être une conscience comme âme de l'histoire (*Bewußstein als Seele*), formatrice de l'unité de l'histoire (*Bildner der Einheit der Geschichte*) et de l'unité dans la différence, il faut pouvoir faire la différence dans l'unité (*Macher der Differenz*). Pour cela, il faut d'abord pouvoir créer l'unité (*Schöpfer der Einheit*). Il y a donc un présupposé à l'unité de la formation laquelle présuppose elle-même l'ouverture de la création de l'unité. Nous sommes face à une démonstration régressive de l'unité immanente de l'histoire. Quand elle se contemple comme formatrice de l'unité dans la différence, la conscience redécouvre de manière immanente sa puissance artistique ou poétique et dans cette puissance poétique se fait écho sa puissance

⁴⁷ Ce sens de l'âme est particulièrement bien mis en évidence par la triade augustinienne du De Trinitate : Mens – Notitia – Amor : « *Non enim amo amorem, nisi amantem amem (...). Tria ergo sunt : amans, et quod amatur, et amor* ». L'âme est dans l'activité même du « je-aimant » (*amans*). Livre IX, I, II-2 (DDB, Paris, 1955, p. 76).

⁴⁸ F. W. J. SCHELLING, *op. cit.*, , p. 230 (texte allemand SW XI 235).

archaïque. Il s'agit là du cœur du projet schellingien : une conscience moderne qui dans sa puissance formatrice retrouve l'écho de sa poéticité et de son archaïcité⁴⁹.



Aujourd'hui, devenir l'âme formatrice d'une communauté des différences, consisterait à créer une nouvelle éthique qui soutiendrait la société en-dessous des mythes et des religions médiévales et modernes en lui proposant une éthique collective de son histoire.

5.4. L'inversion des rapports ou la question du mal

Avec Schelling, on peut aussi penser les rapports qui ne sont pas des échos ou des arrière-plans féconds de l'âme mais qui prennent l'ascendant sur les autres dimensions, qui les subordonnent, les inversent. Dans le nazisme, pour prendre un exemple manifeste, la puissance mythologique avait pris le pas sur les autres pour reformer une histoire à partir d'une unité indifférenciée. Un monde unifié par le *Gemüth* (unité nationale) contre le *Geist* et la *Seele*. Dans le conservatisme, la puissance archaïque prend cette fois le dessus avec la volonté de faire cette fois l'unité dans la différence. Un monde unifié par le *Geist* contre la *Seele* et le *Gemüth*.

La philosophie schellingienne est donc à même de traiter les pathologies pour elles-mêmes. Elle peut faire droit au mal que Schelling comprend par l'inversion. Schelling renverse ainsi la position scolastique de la priorité du bien sur le mal⁵¹. Pour lui, le mal, la pathologie, est intrinsèquement lié à l'inversion des puissances humaines. L'équilibre entre le processus vital et le processus destructeur, entre l'égoïsme et l'amour y est brisé, brisant par là la capacité de se vouloir pour soi indépendamment de toutes autres vies humaines. Dans ce schéma immanent, la

⁴⁹ Cf. le fameux texte du *System Programm* reproduit récemment par Jean-François Courtine avec une nouvelle traduction dans les œuvres de Hölderlin

⁵⁰ Ces notions sont empruntées à Basile de Césarée. L'apparition de cette triade est relativement précoce chez Schelling, dès les *Urfassungen des Weltalter* (p. 86 ; *Philosophie et révélation*, pp. 220, 246 et 279), et ne sont rapportées au texte grec que dans la dernière philosophie (S.W. XIII 342 ; *Philosophie et révélation*, p. 525).

⁵¹ Cf mon article « Essai sur l'anthropologie schellingienne », in *Revue Philosophique de Louvain*, 85 (1987), pp. 475 à 498.

régression est donc toujours possible. Le mal existe et il est possible par l'inversion des puissances. Pour Hegel, la régression s'identifiait à un nouveau départ. Le schéma dialectique demande par conséquent une position de transcendance opposée au schéma phénoménologique avec sa position d'immanence qui permet de comprendre de l'intérieur la possibilité de la régression. Le schéma hégélien demande fondamentalement ce que Marx appellera « l'intelligence théorique du mouvement de l'histoire »⁵², les services d'un intellectuel détenant cette intelligence théorique mais incapable de la réaliser au plan pratique.

⁵² K. Marx et Fr. Engels, *Manifeste du parti communiste*, in *Œuvres*, t. 1, *Economie*, Gallimard, Paris, 1965, p. 171 (cf. dans la farde de lecture, M. Maeschalck, *Raison et Pouvoir*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 193).

Chapitre 3

LA RÉCEPTION DES DEUX HYPOTHÈSES

Nous allons maintenant étudier la réception de chacune de ces hypothèses : dialectique chez Marx en 1848 et phénoménologique chez Dilthey en 1883.

1. Récapitulation des deux positions

Dès le départ, on est face à un choix épistémologique pour construire une philosophie de l'histoire. Pourtant, les deux conceptions répondent au même projet d'une nouvelle philosophie de l'histoire capable de penser l'auto-éducation de l'humanité dans l'histoire. Tout en répondant à ce défi, on a deux résultats opposés l'un à l'autre. La première, la dialectique hégélienne centrée sur le concept d'auto-mouvement de l'histoire et sur un rapport de transcendance inhérent à la détermination possible de ce mouvement. La seconde solution est centrée sur le concept de potentation, de mise en capacité, de la conscience qui conduit à un point de vue d'immanence sur la capacité de la conscience à produire le système des temps, à se reconnaître productrice du système des temps. Dialectiquement, l'histoire est le processus qui permet de transcender les résistances du temps. Phénoménologiquement, l'histoire est la genèse de la puissance de la conscience à dépasser sa contre-résistance à l'immanence du temps. Donc, grâce à la position phénoménologique, on peut penser de manière interne la production de la conscience. Grâce à la dialectique, on peut penser l'extranéité du processus par lequel la conscience se reconnaît historique.

Avec la position hégélienne, la deuxième génération trouve une dialectique toute prête à fonctionner dans le droit, l'économie et une phénoménologie prête à fonctionner comme théorie de la conscience. Pour Kierkegaard, élève de Schelling, la théorie des puissances peut en effet se traduire comme théorie de la subjectivité. Seulement, la position dialectique a ceci de particulier qu'elle est connue et s'affirme comme science du mouvement de l'histoire tandis que la phénoménologie schellingienne apparaît au mieux comme une théorie de l'archaïcité religieuse de la conscience ; comme si Schelling était resté bloqué à après 1815 sur le livre du passé, les *Weltälter*. Toute la philosophie posthume n'est de fait pas encore publiée. Quoi qu'il en soit, l'une comme l'autre de ces positions a donné lieu à deux mariages inattendus, incongrus, lorsque les héritiers vont produire dans les deux héritages une dichotomie qui rendra possible une subordination qui n'était pas présente dans position originale.

2. Marx et la réception de la position dialectique

Le premier mariage incongru est l'adossement de la dialectique au matérialisme de Marx et d'Engels. La théorie hégélienne qui s'appuie sur une base épistémologique est traduite dans le langage des sciences de la nature.

D'où vient ce mariage ? D'abord de cette hypothèse qui guidera la réception de la philosophie dialectique suivant laquelle la théorie hégélienne est à la fois exacte et inversée. Elle essaie de dire la transcendance dans l'histoire du point de vue de la conscience. Sa base épistémologique devrait donc être corrigée, remplacée la philosophie de la conscience par une théorie matérialiste de la nature qui peut avoir un développement autonome (la conscience n'étant elle-même qu'un sous-produit de la nature). Il y a donc une *subordination* très claire de l'intelligence de l'histoire au développement des sciences de la nature. La théorie de l'histoire corrigée devient le mouvement de la transcendance de la nature par le mouvement du devenir, par la praxis collective, par son auto-transformation à travers les rapports de production. La conséquence de ce mariage est que l'histoire est réduite à une question interne du matérialisme dialectique. Le mouvement de l'histoire va être soumis à la compréhension de la transcendance de l'activité de production par rapport aux acteurs de la production.

Par rapport à Hegel, on a produit une dichotomie qui n'était pas possible et on a rendu possible une subordination qui peut être sujet à débat. Tous les grands penseurs marxistes vont être confrontés à cette dichotomie (Herbert Marcuse e.a.) et vont tenter d'éviter cette subordination (Habermas en propose une tentative, notamment dans un livre peu aujourd'hui *Après Marx*⁵³).

⁵³ J. HABERMAS, *Après Marx*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1997.

3. Dilthey et la réception de la position phénoménologique

Un deuxième mariage inattendu est celui qui s'opère entre la réflexivité schellingienne et une base idéaliste. Dilthey va reprendre l'invention de la philosophie transcendantale qui est capable de concevoir l'immanence de la conscience à l'histoire. Le premier concept qu'il amène est celui d'auto-réflexion à partir de son interprétation de Fichte et de Schelling. Ce concept permet de comprendre comment un être humain qui analyse un système social est toujours en relation immanente avec ce système social, en relation de partie à un tout.

Cependant, dans un geste semblable à celui de Marx, il pense que pour penser cette auto-réflexion, il ne faut pas une philosophie concentrée sur la conscience mais il faut plutôt une théorie de l'histoire comme processus immanent, ce qu'il va appeler une théorie idéaliste de l'histoire. Il va ainsi ajouter à une théorie de l'auto-réflexion immanente une conception idéaliste de l'histoire comme processus projectif de l'idéal de l'humanité. Il opère en fait un déplacement de la notion de *Bildner* à la notion de *Einheit*. Au lieu de se concentrer sur l'histoire formant une communauté des différences, on se concentre sur l'unité par un idéal régulateur qui est l'idée d'humanité. C'est un idéalisme au sens kantien qui resurgit avec une idée régulatrice de la raison pour dépasser les antinomies des relations de la conscience et de l'histoire. Au lieu d'écho comme en parlait Schelling, il s'agit maintenant d'une progression se réalisant par un idéal. La réflexivité est doublée d'un idéalisme qui donne à l'histoire une valeur conceptuelle qui correspond à une théorie du progrès qu'elle n'avait pas chez Schelling. Cela va rendre possible une *subordination* de la théorie de la conscience, de l'auto-réflexion des acteurs, à l'idéal régulateur de la culture, au sens des neo-kantiens comme Natorp ou Cassirer. La conséquence sera de dire que pour agir sur la réflexivité des acteurs, il faut agir sur l'idéal régulateur des cultures ; et non l'inverse qui demande de transformer la réflexivité⁵⁴.

Au XXI^{ème} siècle, il faudrait affronter cette possibilité de subordination et tenter de repenser ce qui était acquis immédiatement au début de la position phénoménologique : la subordination de l'idéal régulateur à un geste réflexif.

⁵⁴ L'ambiguïté du traitement de la question de l'homme européen vient de cette subordination de l'auto-réflexion à l'idéal régulateur. L'existence authentique devenant déterminable par l'idéal d'une culture, pensée par l'idéalisme de nos valeurs.

4. Conséquences de la réception sur les sciences sociales

Marx va proposer d'appliquer une philosophie naturaliste inspirée de Engels à l'interprétation du mouvement collectif de la société. Il propose une division dans l'héritage de Hegel où les sciences de la nature sont autonomisées par rapport au social. La division s'accorde pour donner une place spéciale aux sciences de la nature et applique finalement le schéma dialectique à la lutte des classes. Il s'agit de la victoire du niveau deux pour Schelling en ce sens que la lutte des classes est une théorie du Geist, de la différence dans l'unité.

Dilthey va quant à lui opérer, comme on le sait, une division entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften* en supprimant les *Seelwissenschaften* qui devait pourtant avoir une place centrale dans l'organisation des savoirs dans l'Université selon Schelling⁵⁵. En termes schellingiens, c'est à nouveau la victoire du niveau deux.

On peut penser une bonne partie du XX^{ème} siècle comme la tentative de récupérer ce qui a été perdu. D'un côté, le lien entre la lutte des classes et le rôle de l'Université dans l'Etat (Althusser). D'un autre côté, réintégrer dans les sciences de la nature leur rôle social, politique et culturel (Bruno Latour pour qui toutes les sciences sont sociales, productrices du social).

POSITION DIALECTIQUE	POSITION PHÉNOMÉNOLOGIQUE
Marx dialectique → matérialisme ↓ mouvements sociaux révolutionnaires ↓ division sociale du travail	Dilthey idéalisme ← réflexivité ↓ université (production académique du savoir) ↓ division sociale du savoir

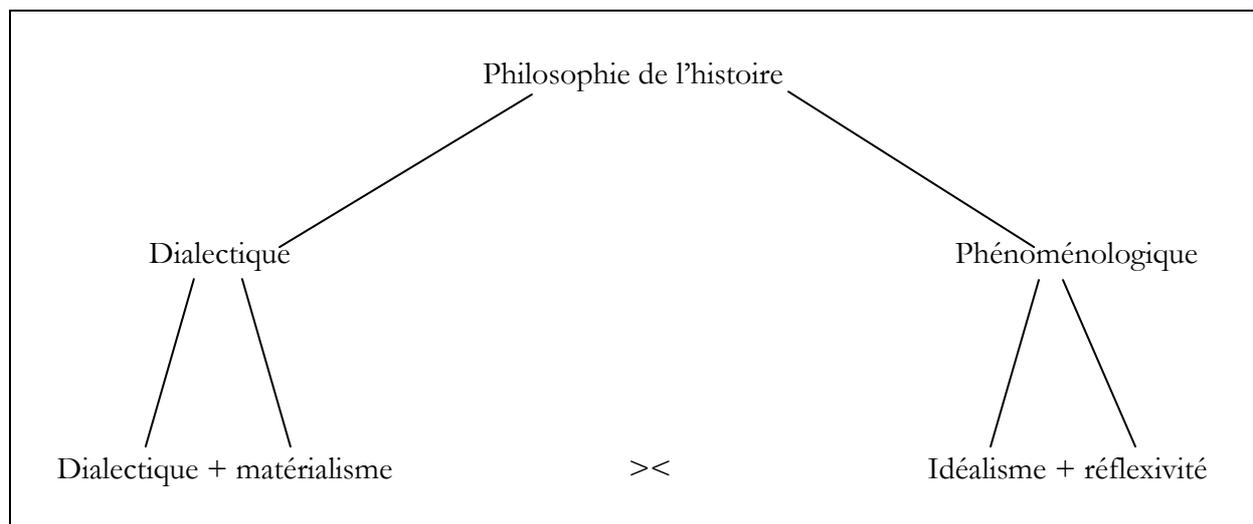
5. Explication des mariages de raison

Les premiers récepteurs (Feuerbach, Engels, Marx, Dilthey, Comte...) des constructions schellingienne et hégélienne de la philosophie de l'histoire héritent de

⁵⁵ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Leçons sur la méthode des études académiques*, in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, trad. G. GOFFIN, J.-FR. COURTINE, L. FERRY, A. LAKS, O. MASSON, A. RENAUT et J. RIVELAYGUE, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1979, pp. 41-164. Ces *Leçons* ont été données en 1802 et en 1803 à Iéna, puis reprises à Würzburg. Pour le texte allemand, nous renvoyons à l'édition des œuvres complètes, SW V, pp. 207-352. Sur le contexte, on verra X. TILLIETTE, *Schelling*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Les vies des philosophes », 1999, pp. 103-104.

la première rupture que nous avons analysée dans la première partie de cet exposé. Ils vont, comme nous l'avons déjà signalé, adjoindre à ces constructions de l'histoire pourtant complètes en soi des compléments épistémologiques dont elles n'ont pourtant pas besoin. A la fracture entre histoire dialectique et histoire phénoménologique vont apparaître deux processus analogues et opposés.

Ces successeurs adhèrent, à la suite de ces associations forcées, entièrement à une de ces alternatives. Ces deux mariages de raison auront donc pour conséquence une opposition entre une conception matérialiste de l'histoire et une conception idéaliste de l'histoire. Cette opposition est paradoxale par rapport à la construction originarie de la philosophie de l'histoire qui s'était opposée sur la question de la fonction du temps par rapport à l'histoire où, dans l'une, l'histoire permettait de penser le temps et, dans l'autre, le temps autorisait la conception de l'histoire. La deuxième opposition n'est en fait pas pensable du point de vue de Schelling et de Hegel.



Les deux nouvelles positions obtenues suite à ces deux mariages de raison incongrus s'opposent au point de départ de la philosophie de l'histoire qui part de l'immanence de la raison. Chez Hegel, l'auto-transcendance de l'histoire achève l'immanence du temps. Chez Schelling, l'immanence de l'histoire se caractérise par la faculté de l'humanité à comprendre la radicalité immanente du pâtre du temps par rapport à l'histoire. Cette immanence radicale suppose une auto-réflexion. L'humain a l'auto-intuition de se considérer toujours comme partie d'un tout. Alors que les sciences de la nature ne supposent pas d'auto-réflexion, les sciences humaines se basent toujours sur une comparaison appuyée par l'auto-réflexion. Lorsque Dilthey répond que l'immanence de l'histoire en phénoménologie est l'idéalisme, il opère donc un retour à une philosophie antérieure à celle de Schelling et de Hegel.

En ce qui concerne l'héritage hégélien, l'histoire est comprise comme une auto-intuition des temps par lesquels se manifeste la légitimation dans les rapports de production. L'auto-transcendance est donc comprise comme la faculté humaine d'interpréter la dimension matérielle de l'histoire, l'intelligence théorique.

Ces deux réceptions sont donc deux jugements réfléchissants sur l'histoire. L'un est cosmologique et l'autre esthétique (l'auto-réflexion de la comparaison).

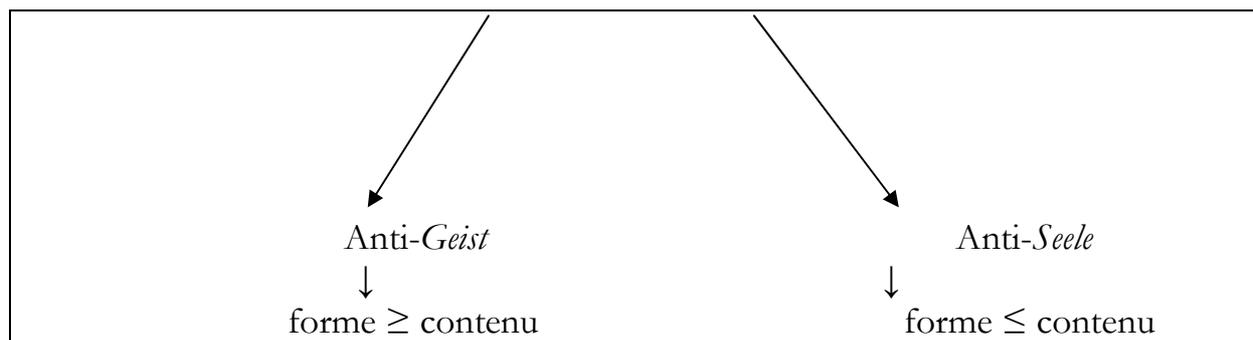
6. Forme et contenu de l'histoire

La réception des penseurs du XIX^{ème} siècle peut se comprendre comme suit:

- Marx relie l'histoire à une élucidation des *conditions matérielles* de la dialectique;
- Dilthey relie l'histoire à une élucidation des *conditions cognitives* de la phénoménologie.

La clé à la question de Marx permet donc de penser un matérialisme historique, alors que la clé à la question de Dilthey permet d'envisager une phénoménologie de l'histoire telle que l'on peut la retrouver plus tard notamment dans la crise des sciences européennes analysée par Husserl.

Le problème essentiel de Marx est une réaction au concept de *Geist*. Celui de Dilthey une réaction au concept de *Seele*. Pour l'un et l'autre, ce sont des concepts qui ne permettent pas de faire droit au mouvement de l'histoire. Les solutions que l'un et l'autre vont trouver sont donc anti-*Geist* et anti-*Seele*.



6.1. Hegel critiqué par Marx : une forme sans contenu

Le problème essentiel de Marx est une réaction contre le *Geist*. Le *Geist* introduit en effet selon lui une confusion entre la forme et le contenu de l'histoire. Car le *Geist* n'est pas simplement la forme de la manifestation dialectique, il devient en même temps la forme de la manifestation de la liberté dans l'histoire ; ce qui a pour conséquence, au plan dialectique, d'identifier la forme du mouvement de l'histoire à

l'accomplissement de son contenu, c'est-à-dire à la liberté. En définitive, l'histoire hégélienne pour Marx n'a qu'un contenu formel. Ce contenu formel, c'est la négativité, le processus de l'auto-négation de la résistance comme condition de la réalisation de soi. Le devenir formel du concept de la liberté et le devenir esprit dans l'histoire sont une même chose.

Cette confusion va guider toute la critique de la philosophie du droit de Hegel : elle pense la forme abstraite de la généralité sans se préoccuper du contenu déterminé de cette généralité. Cela signifie que si un pouvoir parvient à se jouer dans la forme de la généralité, il est l'incarnation de la généralité. On pourrait donc imaginer qu'un intérêt particulier se donne la forme de la généralité de l'esprit et à en faire ainsi un moment du devenir de l'esprit universel. Une telle philosophie de l'histoire ne dispose pas épistémologiquement de la capacité de critiquer une forme de généralité sans contenu. Si la généralité est achevée, elle est adéquate à son contenu, elle devient la forme concrète de la liberté dans l'histoire. Si elle ne l'est pas, c'est parce qu'elle n'est pas encore une généralité achevée. Bref, pour Marx, la dialectique hégélienne n'est pas capable de dissocier la forme de l'esprit. Toutes les conditions de la généralité pourrait être remplies et être en même temps le plus grand simulacre sociale.

Les héritiers de Hegel continueront à dépendre d'une philosophie du *Geist*. Même la pensée de Feuerbach est marquée par une contradiction : il y a une théorie formelle soumise à la négativité ayant une préséance sur la vie. Il aboutit alors à un corps sans histoire et donc à une historicité sans corps. Or, pour Marx, le contenu réel de la liberté, le contenu matériel de la vie ne peut simplement être un résultat. Il procède d'un accroissement de la vie, une vie auto-télique. Cela signifie que la vie est l'ensemble des actions que la vie produit sur elle-même et qui va justifier une lutte contre la formalisation de l'Esprit. Il faut d'abord regarder où la vie s'accroît pour comprendre ce qui se passe dans l'histoire. La négativité est d'abord le résultat du travail que la vie fait sur elle-même. Cette théorie remonte déjà au jeune Marx. Il faut pour Marx une philosophie qui part de la praxis de la vie, c'est-à-dire d'un concept de vie comme auto-accroissement. On gagne alors l'histoire par un concept de vie, dans lequel on trouve un concept de praxis et d'auto-transformation de l'existence. Il faut remettre à l'origine de l'histoire les conditions d'auto-transformations de la vie. De là la tentative marxiste de construire une philosophie de l'histoire contre le *Geist* qui soit matérialiste, qui soit une philosophie de l'histoire basée sur le travail. On comprend que le fameux concept de lutte des classes n'est que dérivé et suppose le concept d'auto-transformation de la vie par le travail. Pour Marx, il n'y a qu'une philosophie de l'histoire possible, mais cette philosophie de l'histoire dialectique risque d'être une aberration si elle n'est pas complétée par le matérialisme. Pour construire une philosophie de l'histoire matérialiste, il faut tout à la fois lutter contre l'identification du contenu matériel à la forme de l'esprit et lutter contre l'oblitération pratique des conditions d'auto-transformation.

6.2. Schelling critiqué par Dilthey : un contenu sans forme

Dans la position phénoménologique, Dilthey va à l'inverse lutter contre une identification de la forme au contenu. C'est ici la puissance de la vie qui devient par son auto-élucidation la forme de la liberté. A la liberté sans contenu de Hegel répondrait la liberté sans forme de Schelling. Le travail de Dilthey va donc consister aux antipodes de Marx à construire une philosophie de l'histoire qui veut se récupérer dans sa forme. L'enjeu fondamental est de retrouver le concept d'histoire dans sa forme. Le processus de potentiation (*potenzierung*) est le contenu qui détermine la forme de la liberté. Grâce à la compréhension du mouvement propre à la puissance, on détermine la signification de l'acte. L'âme incarne la détermination de l'acte par la puissance, de la forme par le contenu. Ici, l'eidétique, la théorie phénoménologique de la vie part du primat de la vie, de sa puissance pour déterminer la forme possible de la liberté. La liberté est déterminée par sa puissance. Elle manifeste dans le temps, la disposition potentielle de la vie.

Ce qui manque à cette phénoménologie selon Dilthey, c'est son propre concept. L'idéalisme de la liberté va consister à construire un concept autonome de la liberté par rapport à une disposition potentiante de la liberté (au fond, on va avoir une construction qui rappelle le schéma de Kant). Chez Schelling, on a exclusivement une liberté déterminée par la potentialité de la vie (*Potenz zur Freiheit*). Je ne suis libre que si j'ai la vie comme âme. Mais pour Dilthey la liberté est alors un concept dérivé. Est-ce qu'il est possible de concevoir une liberté tirée de la puissance (*Freiheit aus der Potenz*) ? Pour cela, il faut aller à l'encontre de la *Seele* et construire idéalement la liberté, la forme qui se gagne elle-même sur son contenu vital. La liberté doit se savoir elle-même comme cette liberté dans son processus de potentiation. Sinon elle n'est pas en possession de sa propre genèse. Ce qui permet ce savoir, c'est l'auto-réflexion. La liberté se reconnaît dans la potentialisation de son existence avec ce savoir comme activité pure. Pour Dilthey, c'est la condition de l'accès à une histoire collective. Il faut d'abord avoir compris ce concept idéal de l'auto-réflexion. Sinon on est toujours à la limite d'une anthropologie et d'une sociologie.

7. Marx et la conscience comme le contenu vivant de la production du social

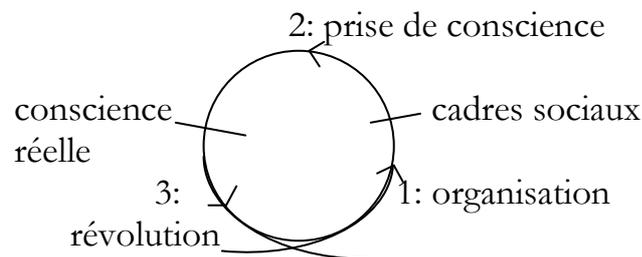
A la question de Marx selon laquelle il faut une élucidation des conditions matérielles de la dialectique, correspond une théorie de l'autoconstruction de la conscience réelle (ou de la réalité de la conscience) en tant qu'elle est le contenu vivant de la productivité formelle du social. L'argument du *contenu* (*In-halt*) est un argument fondamental dans la construction marxienne. Dès sa critique de la *Philosophie du droit* de Hegel, Marx reproche à ce dernier de poser une forme sans

contenu, de présenter de manière illusoire l'intérêt particulier sous la forme de la généralité⁵⁶.

L'invention la plus importante du marxisme est donc celle de la conscience comme contenu vivant de la production du social. Georges Gurvitch⁵⁷ estime que la dialectique de Marx repose sur une élucidation des conditions matérielles de la dialectique. A ce titre, elle s'appuie sur une construction de la conscience comme ensemble de relations qui permettent l'auto-médiation (production formelle) de la vie sociale.

Comment ce processus se réalise-t-il? Il part des forces productives de la vie, à savoir l'activité. La conscience s'affecte donc comme contenu vivant de l'activité de la vie.

La première étape est la production qui exige l'organisation de cadres sociaux (1), de structures sociales⁵⁸. Cette étape va rendre possible la conscience réelle du processus (c.à.d. la conscience réelle du rôle que l'on occupe dans le processus de la production sociale) via la prise de conscience de la division en classe (résistance) (2) pour aboutir à un retour au réel par la révolution (3).



Forces productrices de la vie
Activité

Le processus de la révolution arrive donc par la prise de conscience d'être une classe posée par la nécessité d'organiser des cadres sociaux. Ce processus n'est pas un processus déterministe, il n'est donc pas question de choisir ou pas la révolution. Celle-ci est la saturation issue de l'organisation et de la prise de conscience, saturation des modes de production déjà obsolètes quand se forme la classe sociale.

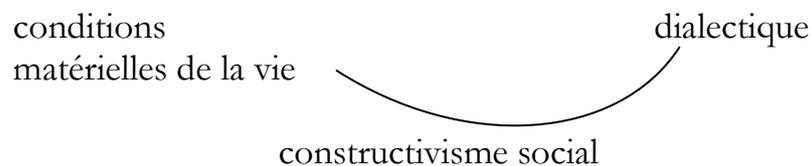
⁵⁶ Par exemple présenter l'état bourgeois comme s'il pouvait représenter un point de vue universel. Cf. mon article, « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », in *Les Études philosophiques*, 1993, pp. 191 à 203.

⁵⁷ Philosophe de la théorie du droit et spécialiste de Fichte, il a écrit une histoire de la dialectique dont un chapitre est consacré à Marx. Cf. G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962.

⁵⁸ Notons que cette terminologie est propre aux années 1950. Marx parle de rapport de production.

On a conscience de l'appartenance à une classe quand les figures de la division en classe sont déjà obsolètes. Il y a donc toujours un retard de la conscience par rapport au mouvement réel de l'histoire. La dialectique est l'expérience d'une résistance grâce à laquelle la conscience se perçoit comme contenu d'un processus qui l'aliène ; or, quand la résistance apparaît, la conscience devient sujet d'une histoire dont elle était d'abord l'objet. La temporalité est présumée au schéma dialectique. La différence du matérialisme dialectique avec Hegel est que la source où la conscience prend conscience d'elle-même est dans les conditions matérielles de son advenir sujet dans l'histoire.

Il y a une tension qui apparaît chez Marx entre les conditions matérielles de la vie et la possibilité d'un devenir dialectique de la conscience. La réponse épistémologique à cette tension se trouve dans une théorie de la société qui va traduire la tension dans un constructivisme social⁵⁹.



La résolution de la tension se fait par un constructivisme social. Il s'agit de l'automédiation des forces de production dans les conditions matérielles objectives par lesquelles elles s'instituent. Ainsi, lorsque Bourdieu, dans *La noblesse d'Etat*⁶⁰, dépeint le mouvement de réalisation des conditions matérielles qui permet la prise de conscience, il intègre aux conditions matérielles une dimension symbolique en recherchant une solution à la tension par une théorie de l'auto-médiation des forces productives par l'auto-négation des conditions matérielles où elles se réalisent.

Toute société se sclérose quand sa division du travail devient un partage qui crée des catégories mortes objectivées. Pour le marxisme, ce n'est pas la division du travail qui est à la base de la transformation sociale. La division du travail est la fixation d'une société qui annonce son dépassement, elle est le lieu de la prise de conscience réelle en vue de son dépassement. Le dépassement est donc nécessaire par la saturation qui permet une nouvelle forme de fracture sociale.

⁵⁹ Un exemple de cette construction sociologique est Pierre Bourdieu qui va tenter de reconstruire à partir du processus marxien de la conscience réelle les conditions matérielles et symboliques (la société du spectacle, la production du savoir etc. ...). Il pose donc encore la question de l'auto-affectation de la conscience du contenu vivant de la production sociale. Dans la *'Noblesse de l'Etat'*, il dénonce notamment la saturation du système politique français dans lequel les distinctions de parti ne font plus sens face à cette nouvelle classe que sont tous les politiciens.

⁶⁰ P. BOURDIEU, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minit, 1989.

Nous voyons donc que le matérialisme dialectique de Marx diffère des théories de la société qui pensent un mode spontané de croissance de la société selon un schéma où la rationalité est productrice de différences sociales. Dans la dialectique, la rationalité produit une organisation qui permet de se dépasser quand se figent des classes sociales.

8. Dilthey et la forme de l'attention à soi de l'autoréflexion

Dilthey interroge les conditions cognitives de la phénoménologie. Sa réponse à cette question porte donc sur la *forme* de la phénoménologie. A la question des conditions cognitives de la phénoménologie, il répond par une phénoménologie, précisément par une phénoménologie de la réduction phénoménologique. Il construit la forme de l'attention à soi nécessaire à l'élaboration de la phénoménologie. Cette forme de l'attention à soi nécessaire à toute activité phénoménologique est l'autoréflexion⁶¹.

La grande découverte de Dilthey est celle de l'autoréflexion en tant qu'elle est la forme rendant possible toute construction d'une phénoménologie de l'esprit. Le processus de l'autoréflexion (*Selbst-Reflexion*) est un processus qui impose une montée en puissance de la rationalité. Il s'agit d'une reprise de la théorie des puissances à l'origine de la phénoménologie pour l'institution objective des sciences de l'esprit (le savoir dans l'histoire).

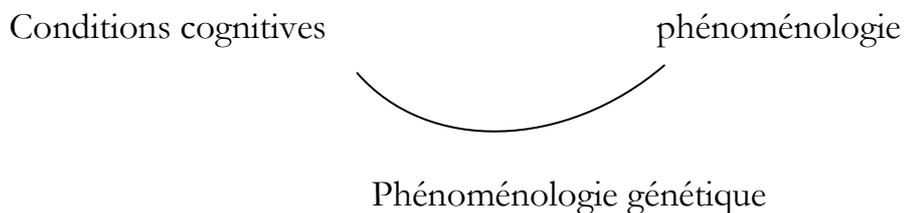
Dilthey va objectiver la forme que doit prendre l'attention à soi vis-à-vis de l'origine humaine de l'histoire, de manière à se donner l'espace où l'humain va parler de lui-même par lui-même, avec une attention à la signification métaphysique de l'existence.

Auparavant, la théologie était la condition du discours scientifique, ce qui implique une primauté de la métaphysique, puis les sciences du corps (médecine) et de la société (droit). L'absolu est donc à la base de la signification métaphysique de l'existence sur terre ; l'attention au corps et à la société est subordonnée à la signification scientifique de l'histoire. Avec Dilthey, on construit la forme objective de l'origine humaine de l'histoire, on institue un savoir objectif de l'histoire. Cette origine humaine de l'histoire est la condition de l'autopotentialisation. Les sciences de la nature sont descriptives alors que les sciences humaines sont intrinsèquement normatives. L'apparition des sciences humaines consiste donc en l'institution d'une nouvelle normativité de l'existence humaine par rapport à elle-même (ex : Weber, Durkheim).

⁶¹ Cf. Les essais de 1875 et 1876 *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (pp. 83 et 95), traduits in W. Dilthey, *Critique de la raison historique*, Cerf, Paris, 1992).

Pour Dilthey, l'autoréflexion comme la formalisation de l'attention à soi inhérente à l'autopotentialisation de la vie dans l'histoire est la condition première des sciences humaines. Les sciences humaines ne peuvent faire l'économie de cette question épistémologique. Les sciences humaines doivent donc répondre à la normativité sur l'humain qu'elles supposent⁶². Cette question est fondamentale notamment quand on interroge la géopolitique de la connaissance⁶³. Dans l'histoire commune du savoir colonisateur et du savoir colonisé, on constate qu'après la décolonisation, des traces de la colonisation subsistent par exemple dans le droit. L'autopotentialisation de l'histoire dans ces systèmes décentrés provoque alors des apories et des blocages sociaux : des contre-transferts dus à la subsistance des normes du colonisateur dans le droit. La colonialité de l'histoire dans l'autopotentialisation de la pensée de soi doit se réfléchir dans le savoir construit dans cette colonialité. Le dépassement de ces tensions ne se fera donc pas ici par la voie de la dialectique, mais par celle de la potentialisation.

Dilthey veut un processus d'objectivation du savoir de l'humain qui reste connecté avec lui-même. Une nouvelle tension apparaît alors entre les conditions cognitives et la phénoménologie. Ce problème est un problème formel d'identité objective de l'opération intellectuelle qui accompagne toute phénoménologie de la potentialisation. La réponse à ce problème est cherchée dans la phénoménologie génétique.



A partir de ce problème, on peut poser la question du manque qui se trouve à l'origine de toute pensée et des productions attentives à ce manque. Une phénoménologie de l'oubli de l'être n'aurait jamais pu se développer autrement que sur le fond préalable d'une phénoménologie génétique. La question de l'autopotentialisation de la conscience dans la capacité normative de la réalisation de soi suppose l'élucidation de la forme de l'autoréflexion.

⁶² Par exemple, que veut l'ethnologie ? A la décolonisation, les facultés d'ethnologie sont progressivement transformées en facultés de sociologies, ce qui met en évidence l'aspect problématique de l'origine de leur projet de normativité sociale.

⁶³ Tel qu'elle est définie notamment par un Walter Mignolo, « El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura : Un manifiesto », in *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Ediciones del Siglo, Buenos Aires, 2006, pp. 83-123.

Chapitre 4

LE REJET DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE AU XX^{ÈME} SIÈCLE

Le XX^{ème} siècle se trouve en proie à deux éléments non historiques : le matérialisme et l'idéalisme. Ces deux notions ne permettent pourtant pas de qualifier adéquatement l'histoire (comme auto-mouvement de l'auto-éducation). Le débat qui s'engage au XX^{ème} siècle est celui qui tente de rendre possible un idéalisme comme extrinsèque au matérialisme historique et inversement.

Cette ambiguïté est la clé du rejet de la philosophie de l'histoire au XX^{ème} siècle en Europe⁶⁴. La génération des penseurs de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle⁶⁵ sera donc absorbée par ce rejet de la philosophie de l'histoire, rejet non pas de la construction de la philosophie de l'histoire telle qu'elle s'est donnée dans son origine mais de ces deux mariages de raison entre histoire et matérialisme d'une part et idéalisme et réflexivité d'autre part. Le choix originaire entre dialectique et phénoménologie est donc oblitérée. Chaque tradition se construit dans le rejet de l'autre. Les mariages de raison ont produit l'auto-clôture sur une seule tradition⁶⁶. Les débats sont soit entièrement centrés soit sur la lutte des classes, soit sur l'idéalisme de l'auto-médiation du savoir social. La dissociation originaire n'est donc plus accessible à cette génération⁶⁷. L'oblitération de l'origine commune de la philosophie de l'histoire rend impossible le sursaut philosophique qui permettrait d'avoir une réaction radicale à cette dichotomie.

Suite à cet abandon de la question de l'histoire en philosophie, la théologie va prendre le relais de ce débat entre matérialisme et idéalisme. Ce débat va donc réintégrer une certaine philosophie transformée par sa relecture par une théologie de l'histoire. Un des théologiens qui va s'intéresser particulièrement à ce débat est Joseph Ratzinger. Il faudra ainsi un détour par la théologie⁶⁸ - qui prend ce débat matérialisme/idéalisme au pied de la lettre car elle a besoin des deux pôles - pour

⁶⁴ Notons que, aux Etats-Unis, un philosophe comme Dewey tente, avec le pragmatisme, de sortir de cette opposition.

⁶⁵ Il s'agit entre autres de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan...

⁶⁶ Des philosophes comme Herbert Marcuse et Jean-Paul Sartre vont tenter de dépasser les oppositions entre les deux points de vue mais ils resteront malgré tout attachés au matérialisme.

⁶⁷ Par exemple, Olivier Bloch tente d'instituer la lutte des classes comme originaire pour la philosophie de l'histoire dans un ouvrage au titre explicite : *Les Sources matérielles de la philosophie de l'histoire*. Cet exemple est symptomatique d'une génération qui tente de démontrer sa suprématie.

⁶⁸ Dans les années 1950, la théologie introduit un débat entre l'incarnationisme qui prend la matérialité comme condition de l'histoire et l'eschatologisme qui prend l'idéalité comme condition du temps.

que le débat lancé par la philosophie puisse se poursuivre et être par la suite relancé en philosophie et réapproprié par elle.

Un philosophe important pour ces concepts est Habermas. Sa thèse, intitulée *La question de l'histoire chez Schelling* pose la question de l'absolu et de l'histoire (*Das Absolut und die Geschichte*⁶⁹). Seul un théologien, Walter Kasper, va lui répondre avec un texte intitulé *Das Absolut in der Geschichte*⁷⁰. Cette thèse est à la base du premier grand ouvrage de Habermas *Theorie und Praxis* dans lequel deux chapitres sont consacrés à Schelling.

Les deux concepts issus de ces associations sont la lutte des classes pour l'union du matérialisme et de l'histoire comme processus dialectique et l'eurocentrisme, le nationalisme et l'ethnocentrisme⁷¹ pour l'union de la réflexivité et de l'histoire comme processus phénoménologique. Ces égarements phénoménologiques et dialectiques de l'histoire sont dus à une association accidentelle des constructions originaires de l'histoire avec des concepts tentant de légitimer ces processus historiques. Ces conjonctions historiques, bien qu'accidentelles, auront une incidence sur la philosophie pour qui la seule solution possible est le rejet de l'histoire.

1. Une hypostasiation de l'histoire

Rolf Kühn analyse dans son dernier livre⁷² l'hypostasiation⁷³ du concept d'histoire. Pour lui, cette conception de l'histoire trouve sa source chez Kant. Il considère qu'un certain usage de la philosophie pré-idéaliste a appuyé ce rejet de l'histoire.

Nous pouvons poursuivre cette réflexion sur l'hypostasiation de l'histoire en réfléchissant ce que cette nouvelle conception implique. Pour faire une hypostase, nous avons besoin d'un corps et d'un esprit. Ce corps et cet esprit nous sont donnés par les deux mariages de raison : le matérialisme associé à la dialectique nous offre le corps et l'idéalisme associé à la réflexivité l'esprit. D'une part, le corps du concept matérialiste de l'histoire est la lutte des classes. D'autre part, l'histoire ne peut être l'esprit du temps que si elle se manifeste comme l'idée de l'histoire à travers une culture autocentrée, achevée, si elle est la synthèse spirituelle de la nation et de la socialité.

⁶⁹ J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings*, Bonn, Bouvier, 1954.

⁷⁰ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965.

⁷¹ Cette terminologie est issue de la pensée de Rorty.

⁷² Cf. R. KÜHN, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2008.

⁷³ Par hypostasiation, nous devons entendre le processus par lequel l'histoire est considérée comme une personne. Ce processus de subjectivisation de l'histoire est issu d'un parallogisme intellectuel qui consiste à considérer l'histoire comme un acteur dans le temps.

Chacune de ces traditions a un problème intrinsèque : dans la première conjonction (de l'histoire et du matérialisme), qui opère ce mariage ? Qui donne corps à l'histoire ? Pour Marx et ses successeurs, il s'agit des intellectuels. Cette fonction des intellectuels est exposée dans le *Manifeste du parti communiste* : les intellectuels doivent donner une intelligence théorique à l'histoire⁷⁴. Par cette fonction de l'intellectuel, est rendue possible l'interprétation matérialiste de l'histoire comme dialectique. L'intellectuel permet, par son engagement, de rationaliser le concept d'histoire. L'enjeu pour ces auteurs est de sortir Hegel de sa posture abstraite, intellectuelle, face au mouvement de l'histoire. Althusser sera particulièrement sensible à cette question. Pour lui, « *le marxisme subordonnait la lutte des classes à la lutte des concepts* ». L'intellectuel marie histoire et matérialisme, il rend possible la matérialité de son concept d'histoire dans la lutte historique. Grâce à ça, il annule, il subsume (*Aufheben*) le processus de la lutte des classes. Ce mariage rendu possible par l'intellectuel est extrinsèque au processus dialectique permet la lutte des classes. La lutte des classes est le devenir sujet de la conscience matérielle de l'histoire, le devenir sujet du producteur⁷⁵. Avec la lutte des classes, celui qui est en position de faire histoire dépasse sa résistance à être le sujet de l'histoire. Dès le moment où ce mécanisme matériel est concevable, la lutte des classes peut devenir le corps de l'histoire, une hypostase. Elle peut construire l'histoire en général. Dans cette construction de l'histoire, la classe qui fabrique l'histoire peut devenir le sujet de l'histoire⁷⁶. Sartre tente d'interroger ce schéma en faisant une dialectique du matérialisme. Il garde une intuition de la scission originelle de la philosophie de l'histoire. Il réalise qu'il est impossible de faire une lecture matérielle de la dialectique. Il note par ailleurs la place fondamentalement ambiguë de ces intellectuels dans la lutte des classes. Cette ambiguïté, Sartre l'analyse dans le *Plaidoyer pour les intellectuels*⁷⁷. Pour lui, l'association entre intellectuel et mouvement social est ambiguë et indépassable, d'une part, à cause de la mauvaise conscience pour l'intellectuel d'avoir trahi sa classe d'origine et, d'autre part, à cause du soupçon dont il fait l'objet dans sa classe d'adoption. Cette réflexion ne peut être entendue par les partisans de ce courant.

La base du geste phénoménologique est quant à lui l'immanence radicale du système des temps. Le geste qui consiste à donner à l'histoire un esprit est l'ethnocentrisme, la culture.

⁷⁴ Cf. supra, note 52.

⁷⁵ Cf. chez Habermas la différence entre le travail mort et le travail vivant. Le sujet dans le travail vivant doit être capable d'organiser les conditions de la production de la société.

⁷⁶ Notons que ces mouvements ne sont pas liés au capitalisme industriel, l'histoire peut changer de corps.

⁷⁷ J.-P. SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.

2. L'héritage des deux exigences épistémologiques : Heidegger et Marcuse

Il y a donc deux exigences épistémologiques fondamentales au sortir du XIX^{ème} siècle pour la théorie de l'histoire :

- soit une construction sociologique : l'analyse des forces productives de la vie ;
- soit une phénoménologie génétique : les conditions de l'attention à soi pour l'autopotentialisation dans l'histoire⁷⁸.

Ces deux exigences épistémologiques sont fondamentales pour saisir les positions de Heidegger et Marcuse. Tous deux rencontrent leurs traditions respectives – l'un le marxisme, l'autre la phénoménologie – à travers ces deux exigences.

Marcuse est en rapport avec l'Ecole de Francfort qui propose le modèle constructiviste d'une sociologie philosophique (Adorno et Horkheimer). Tandis que Heidegger se positionne par rapport à la phénoménologie génétique, à savoir l'éidétogénétique de Husserl.

Ces deux figures réagissent à l'héritage du XIX^{ème} dans la philosophie des années 1930, qui a atteint une limite de la philosophie de l'histoire, transformée en dialectique de la construction sociale et en phénoménologie génétique. Marcuse et Heidegger seront marqués par la saturation du projet dans lequel ils se trouvent.

La philosophie de l'histoire, par la médiation de la construction sociologique est trop négative, méontologique et, par la médiation de la phénoménologie génétique est trop positive, ontique.

2.1. *Quelle issue trouver alors à l'exigence héritée du XIX^{ème} ?*

Pour Marcuse, il s'agit de s'inscrire dans une histoire des civilisations⁷⁹ et pour Heidegger, de tenter une histoire de la philosophie à partir de la question de l'oubli de l'être. Tous deux cherchent ainsi une issue à ces exigences des deux traditions philosophiques dans lesquelles ils se trouvent respectivement.

Nous pouvons problématiser leur effort comme suit :

- peut-on honorer l'exigence constructiviste dans une philosophie de l'histoire dialectique qui reste une philosophie de l'histoire ?
- peut-on honorer l'exigence génétique dans une philosophie de l'histoire phénoménologique qui reste une philosophie de l'histoire ?

Les réponses constructiviste (voulue par Marx dans le matérialisme historique) et génétique (voulue par Dilthey dans le formalisme du savoir) rendent-elles possibles

⁷⁸ Par exemple, la crise des sciences européennes analysée par Husserl relève d'une incapacité de se saisir dans une attention à soi de la société occidentale. Aussi est-elle une crise de l'expérience formelle du modèle de la rationalité scientifique. D'où la tentative d'Eugen Fink de repenser l'auto-réflexion dans sa théorie de la méthode phénoménologique.

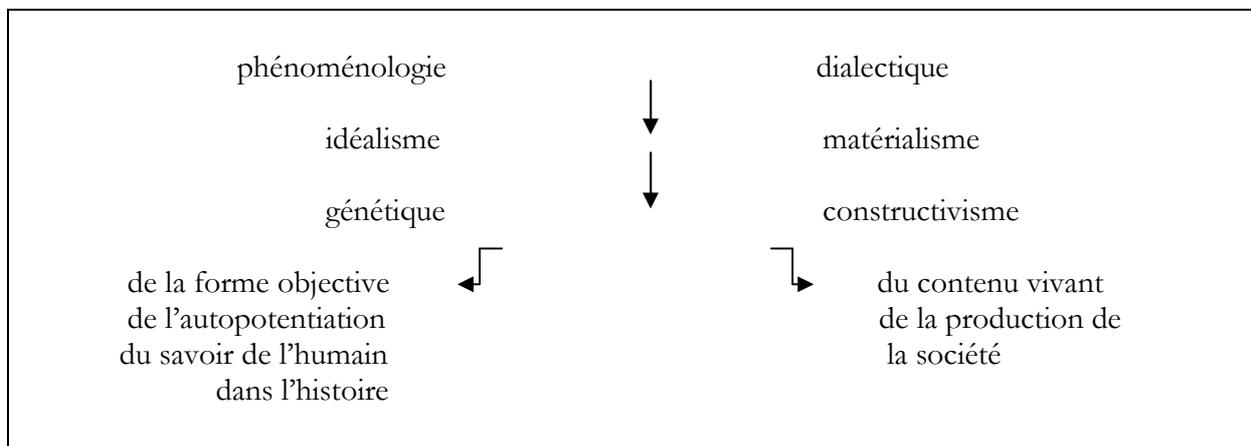
⁷⁹ Il reprend notamment '*Totem et tabou*' de Freud.

une philosophie de l'histoire ? Autrement dit, ces philosophies de l'histoire sont-elles capables de se penser sur le modèle qu'elles prétendent mettre en œuvre par rapport à toute forme d'interrogation ? Peut-il y avoir une philosophie de l'histoire qui se penserait elle-même à partir de l'oubli de sa genèse ou à partir de la praxis révolutionnaire ?

Donc, peut-il y avoir une philosophie de l'histoire qui se penserait comme praxis révolutionnaire - une philosophie de l'histoire peut elle être autre chose qu'une philosophie bourgeoise - et peut-il y avoir une philosophie de l'histoire qui se penserait comme philosophie de l'oubli de l'origine ?

Des deux côtés, les cadres de la philosophie de l'histoire sont inadéquats. Heidegger, comme Marcuse, indique la sortie du modèle de la philosophie de l'histoire, après l'avoir épuisé de l'intérieur. Cette démarche diffère de celle qui est propre aux penseurs qui se considèrent comme déjà sortis de la philosophie de l'histoire et ne sont plus en dialogue avec son héritage. Marcuse et Heidegger veulent sauver la philosophie de l'histoire mais à partir des exigences du XIX^{ème} siècle. Ils vont donc penser la philosophie de l'histoire comme pouvant soutenir une sortie de la philosophie de l'histoire, par une démarche qui est interne à celle-ci⁸⁰.

Rorty et Habermas, eux, se positionnent d'emblée en dehors de la philosophie de l'histoire, ils peuvent donc objectiver cette sortie, faisant le constat d'une impossibilité d'une sortie interne à la philosophie de l'histoire.



Nous constatons que la question ainsi posée s'éloigne de plus en plus de la question d'origine qui était celle de l'autodéveloppement de l'humanité comme autoéducation.

⁸⁰ Une analogie peut être ici établie avec la thèse de M. Gauchet selon laquelle le christianisme est une « religion de la sortie de la religion ».

Marcuse va tenter de retourner à Schiller⁸¹ mais avec l'apport de Freud, ce qui déplacera la question schillérienne. Quant à Heidegger, il gardera une trace schellingienne effacée dans sa démarche.

Les héritiers n'ont cependant plus accès à la question d'origine, la trace schellingienne et hégélienne est effacée.

Quel est le contenu qui se met en branle dans la transformation de la société ? Comment fonctionne l'autodépassement de la vie sociale malgré les institutions comme constructions sociologiques ? Comment comprendre l'institution d'un savoir de soi dans l'histoire à travers un espace objectif qui construit des normes collectives⁸² ?

Les sciences humaines sont nées dans une perspective de l'objectivation. Le geste dilthéen consiste en une émancipation par la forme et le geste marxien en une émancipation par le contenu. Ces philosophies se contredisent donc elles-mêmes en répondant à leur exigence. L'une va s'onticiser et l'autre se méontologiser (présenter la révolution comme un moment constitutif). Marcuse va tenter de sortir de la révolution permanente comme principe de l'histoire et Heidegger va tenter de sortir de l'origine comme départ de toute vérité (la norme première). On assiste donc avec Marcuse et Heidegger à un deuxième effacement de l'origine de la philosophie de l'histoire au profit d'un conflit de méthodes. Chacun veut montrer comment, à l'intérieur de son camp, il va introduire les exigences méthodologiques de l'autre camp. Marcuse va donc exiger que la production du social ait un contenu et Heidegger va poser l'exigence d'une forme dans l'attention à l'origine de l'histoire. Ce conflit amène deux types de constructions : l'abandon de la philosophie de l'histoire en tant que constructivisme social et l'abandon de la philosophie de l'histoire en tant que phénoménologie génétique.

Les philosophies déconstructivistes sont issues de cette exigence dilthéenne : si la vérité de l'histoire est un oubli, il s'agit de déconstruire pour retrouver la trace de l'oubli, nous sommes dans un processus d'onticisation.

On assiste ainsi à un déplacement de la question initiale : Heidegger et Marcuse vont donc utiliser la philosophie de l'histoire comme un symptôme d'une hypostasiation (d'un souci fondamental, d'une dimension existentielle, d'un schème de la vie humaine, d'un type anthropologique) pour en sortir. Ils vont donc tenter

⁸¹ Les lettres pour l'éducation esthétique de l'homme (Cf. la synthèse de son interprétation dans *Eros et civilisation*, Ed. de Minuit, Paris, 1968, pp. 169-170)..

⁸² Rosanvallon nous donne un exemple de tentative de penser au plan théorique les normes collectives. Pour lui, les modes de construction de la légitimité démocratique nécessitent une représentation de l'intérêt général par une théorie de l'impartialité dans la construction de la généralité, puis par une réflexivité, l'évaluation de cette impartialité et par une proximité qui teste concrètement la réflexivité. Il s'agit d'une théorie de la démocratie : la condition d'un savoir sur l'attention collective.

de résoudre l'impasse de la philosophie de l'histoire par l'anthropologie radicale ou par une psychoanalyse de l'action par la culture. A leur croisement se trouve une esthétique libératrice qui se présente comme sortie des impasses de l'histoire : relève esthétique donc de la question perdue de la philosophie de l'histoire.

Pour Marcuse, la seule émancipation possible de la conscience réelle du temps dépend d'une révolution interne de la conscience (rédemption esthétique de la conscience. Il n'y a pour lui de sortie possible du constructivisme social de la philosophie de l'histoire que dans la désaliénation du rapport au temps.

Pour Heidegger, à rebours de l'hypothèse marcusienne, il n'y a de solution que dans la reconstruction de l'histoire de la philosophie. Il lui est évident qu'une philosophie de l'histoire ne peut conjurer l'oubli de l'être, elle ne peut dépasser ce qui a été perdu définitivement dans la construction historique de la conscience moderne. La seule solution envisageable par rapport à cette impossibilité d'une philosophie génétique de l'histoire (la phénoménologie radicale de l'histoire⁸³). Heidegger ne peut donc trouver d'issue que dans une démondanisation du rapport à l'histoire.

La trace qui demeure visible dans la philosophie de l'histoire entre dialectique et phénoménologie se trouve dans l'opposition entre le rapport à l'histoire et le rapport au temps.

2.2. Marcuse et la société aliénée

Dans la tradition dialectique, la sortie de la philosophie de l'histoire se fait par une désaliénation du rapport au temps. La clé de la sortie du constructivisme sociologique dépend de la représentation du temps⁸⁴. Marcuse, dans son ouvrage *Eros et civilisation*, tente de montrer que le temps est le lieu du contre-transfert des civilisations. La société positiviste industrielle se donne à elle-même une figure de la fin de l'histoire. Marcuse anticipe les thèses sur la société postindustrielle. Du point de vue de la critique de la philosophie de l'histoire, le rapport au temps est le rapport fondamental de la constitution de la conscience aliénée dans la construction de la société industrielle.

Le défi d'une société désaliénée dans son rapport au temps⁸⁵ est de ne pas compter pour rien les victimes que ce mode de développement a engendrées. Ces victimes

⁸³ Michel Henry reprendra plus tard le projet heideggérien en le radicalisant.

⁸⁴ On trouve cette ambition chez Habermas et dans le livre de Marcuse *Eros et civilisation*.

⁸⁵ Luc Boltanski termine son livre *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, (Paris, Métailié, 1993) par une éthique de l'action humanitaire. Pour lui, ce qui importe, ce ne sont ni les victimes passées ni les victimes futures mais les victimes actuelles, seule une société d'urgence humanitaire peut répondre éthiquement au spectacle à distance de la souffrance. Boltanski défend une éthique humanitaire de l'urgence. Cette proposition est l'inverse de la solution marcusienne au constructivisme social caractérisé par l'aliénation du rapport au temps.

passées ont la place du refoulé⁸⁶ dans nos sociétés, de ce qui peut engendrer la répétition. Ces victimes sont la clé de la répétabilité du faire victime. Les sociétés qui ne font pas l'inventaire de leurs victimes se dédouanent en proposant la figure de la fin de l'histoire. Alors prévaut la surprise, on ne peut rien voir venir si on se place en dehors de l'histoire. Les conditions du refoulement ne sont plus construites collectivement.

Ces travaux de Marcuse sont marqués par sa rencontre avec la société mécanisée dans les années 50 aux Etats-Unis, société impossible alors en Europe. Le philosophe tente de reconstruire les conditions de la philosophie européenne de l'histoire par rapport à ce mécanisme en épuisant le constructivisme social. Son premier texte, *l'Homme unidimensionnel*, tente d'élaborer le surmoi idéal. Il faut attendre *Eros et civilisation* pour trouver une première analyse de la crise du développement de la société capitaliste. Marcuse doit alors abandonner les outils de la philosophie de l'histoire (en tant que constructivisme social) qui oblitèrent les conditions d'aliénation dans le rapport au temps, ce qui rend possible l'auto-aberration de soi-même. Ces conditions d'aliénation rendent possible la création d'un art industriel. Marcuse découvre donc que ce qui est en arrière-plan de l'art industriel est l'annulation de la conscience historique dans son rapport au temps. Dans *Eros et civilisation*, il analyse le refoulement du coût social au nom de l'irreprésentabilité du passé. La seule solution pour sauver une société engagée dans le déni du temps, le déni du refoulé, est une nouvelle forme d'expression esthétique comme détotalisation de la conscience sociale. Il faut donc une subversion⁸⁷ interne à la société. Cette subversion doit réaliser une désaliénation du rapport au temps, une interruption de la répétition.

2.3. Heidegger et la rédemption esthétique

Chez Heidegger, il y a un geste analogue au geste marcusien dans sa radicalité formelle mais cette radicalité ne s'adresse pas au temps mais à l'histoire. Il s'agit de réinvestir l'histoire de la philosophie. Ce qui résulte de cet investissement est l'impossibilité de la phénoménologie de l'histoire dans l'hypothèse de la démondanisation du rapport à l'histoire. On retrouve ici une trace du débat initial de la philosophie de l'histoire dans la réflexion que porte Heidegger sur l'histoire⁸⁸ et non sur le temps comme le fait Marcuse.

Pour Heidegger, la rédemption esthétique dépend fondamentalement d'une sortie de l'histoire elle-même comme forme du flux de la conscience (berceau de la phénoménologie où la conscience se constitue par l'intentionnalité rétentionnelle et

⁸⁶ Malgré la terminologie psychanalytique employée par Marcuse, il ne peut être entièrement assimilé au courant freudo-marxiste.

⁸⁷ Dans la philosophie latino-américaine, la subversion remplace progressivement la révolution.

⁸⁸ L'héritier de cette tradition est Rorty.

protentionnelle, le « je peux » traversé par le flux d'une temporalité historicisante). Heidegger s'intéresse donc aux schémas capables de briser cette ontologie historicisante du flux de la conscience, tente de se les réapproprier⁸⁹. Le phénoménologue accepte la perte du rapport mondaneisé de l'histoire au prix d'une esthétique rédemptrice.

Nous sommes donc face à deux types de sortie de l'histoire, une transcendante et une immanente. Chez Marcuse, nous avons une sortie immanente au temps par la subversion du temps et le déni du refoulé et chez Heidegger, nous avons une sortie par une transcendance négative⁹⁰ à l'égard de l'histoire elle-même comme ce qui est ultimement le lieu du souci de l'être, le lieu de la présence. Pour Marcuse, en effet, la rédemption esthétique repose sur l'expression détotalisante du refoulé social du développement historique et pour Heidegger, l'esthétique rédemptrice combat avec la philosophie de l'histoire l'oubli du rapport au souci de l'être.

A titre de conclusion, ces deux tentatives de sortie de la philosophie de l'histoire fonctionnent en miroir : l'esthétique rédemptrice de Heidegger, comme acte par lequel se constitue une transcendance négative qui peut assurer la rédemption par sa transcendance et la rédemption esthétique de Marcuse comme radicalisation des conditions d'un processus révolutionnaire qui peut assurer la rédemption par l'immanence de la subversion dans l'inspiration. La remise en question de la construction de la société ne peut donc se faire que si on peut pénétrer ces structures d'aliénation historiques.

Il y a une construction de l'histoire dans la société industrielle qui met la société dans la position de l'analyste qui gère le contre-transfert⁹¹. Pour Marcuse, il faut briser ce rapport de dépendance à l'autorité intellectuelle qui s'est constituée⁹². La porte de sortie marcusienne est donc un geste de radicalisation immanente qui s'élabore comme l'autoaffectation de la conscience dans son rapport au temps qui peut être rédemptrice par sa radicalisation. La rédemption esthétique est la détotalisation du rapport analysant/analyste afin de rendre possible le déni du refoulé. La rédemption esthétique trouve des applications dans la littérature et l'art. Marcuse tente avant tout de faire une praxis sociale de l'art.

⁸⁹ Dans cette optique, la poésie d'auteurs ayant vécu des drames personnels ou la poésie japonaise l'intéressent énormément.

⁹⁰ Habermas a toujours défendu, dans son anthropologie (Cf. 'Digressions' in *Textes et contextes, Essai de reconnaissance théorique*, Paris, Le Cerf, 1994), l'opposition à une transcendance négative de l'humanité. Dans ce cadre, initié par les théologiens, où apparaît le concept de transcendance négative, Habermas va dialoguer avec le théologien Theunissen.

⁹¹ Cf. M. HORKHEIMER et TH. W. ADORNO, *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Éline Kaufholz, (coll. Tel), Paris, Gallimard, 1974.

⁹² Les éléments qui pourraient contrecarrer les projets de la société industrielle sont déjà pris en charge dans un discours qui coupe toute idée de subversion. Par exemple, l'argument selon lequel il est impossible éthiquement d'accueillir toute la misère du monde est relayé dans la presse comme thérapie à la mauvaise conscience que le spectacle de la souffrance d'autrui pourrait provoquer.

RÉCAPITULATION

Reprenons le cours de notre raisonnement. Notre progression de la généalogie de la philosophie de l'histoire nous a permis d'aboutir à la tension entre Heidegger et Marcuse et de comprendre le prolongement de cette tension chez Habermas et Rorty.

Rappelons les grandes étapes de ce parcours. Pour commencer, nous avons réfléchi sur la dichotomie à l'origine de la philosophie de l'histoire et sa construction par Hegel et Schelling pour comprendre l'opposition présente dans sa réception au XIX^{ème} entre le matérialisme et l'idéalisme et aboutir à une nécessité de sortir de l'histoire pour les philosophes des années 1950. Suite à la crise déclarée entre l'idéalisme et le matérialisme et aux contradictions internes à chacun de ces mouvements, ces philosophes ont perdu l'origine de la philosophie de l'histoire. Ils ne voient pour seule issue que penser contre la philosophie de l'histoire. Notre but est alors de montrer comment cette question perdue de la genèse de la philosophie de l'histoire se constitue en legs théologique et permet ainsi de repenser la philosophie de l'histoire au travers de cet écho d'une discipline dans un autre champ disciplinaire.

Chapitre 5

LA REPRISE THÉOLOGIQUE DE LA QUESTION DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Pourquoi, face à cette tradition qui construit la philosophie de l'histoire comme sortie nécessaire de l'histoire –soit comme subversion immanente de la philosophie de l'histoire comme constructivisme social, soit comme sortie par une transcendance négative par rapport à la philosophie de l'histoire comme phénoménologie génétique– assiste-t-on à une reprise théologique, en particulier en Amérique latine, de cette question ? Pourquoi les théologiens vont-ils investir un champ délaissé par la philosophie dans la théologie de l'histoire et la théologie politique ?

Les théologiens sont contraints de se confronter à deux questions : le marxisme et l'évolutionnisme qui relèvent du domaine de la philosophie de l'histoire. Contre le marxisme, les théologiens veulent défendre une autre position sur l'histoire et tenter d'en montrer le danger. Nous voyons que dans la configuration théologique de notre propos, la tradition phénoménologique a disparu.

Ces deux courants sont à la source de la crise moderniste et la pensée sociale de l'Eglise catholique (qui condamne le marxisme et la théologie de la libération). Une pensée en débat avec elle-même se développe dans la théologie de l'histoire. Le succès du darwinisme impose aux théologiens une position théorique et celui du marxisme, une position pratique.

Un des théologiens catholiques qui va se confronter le plus près à cette question de l'histoire en théologie est Gustave Thils⁹³. Après être devenu maître en théologie⁹⁴,

⁹³ G Thils, *Tendances actuelles de la théologie morale*, Bruxelles, Duculot, 1940. Cf. notre article, « Entre modernisme et traditionalisme. Une perspective sur le destin de la pensée catholique au XXe siècle », in *Revue Lumen Vitae*, 58 (2003), n°-1, pp. 21-33.

⁹⁴ On trouvera une esquisse biographique de la carrière de Mgr Thils dans la thèse de Fransiskus Purwanto (*L'ecclésiologie dans l'œuvre de Gustave Thils*, LLN, 2006), accessible sur Internet à l'adresse : <http://edoc.bib.ucl.ac.be:81/ETD-db/collection/available/BelnUcctd-05292006-173935/unrestricted/Chapitre1.pdf>. Il s'agit du chapitre 1 de cette thèse.

ce théologien bénéficie d'une bourse de voyage qui va lui permettre de préparer une étude sur la théologie morale. Il choisit alors de rendre visite au Père Teilhard de Chardin qui va lui permettre de comprendre l'enjeu moral de l'évolutionnisme. Auteur de plusieurs traités importants notamment sur l'œcuménisme et la spiritualité des laïcs, il livre durant son éméritat une réflexion avancée sur les questions-frontières de la théologie sociale et politique sous forme de Carnets de théologie⁹⁵. Son travail se termine en 2000 sur l'évolution des dogmes au XXe siècle.

Gustave Thils est un théologien important pour les théologiens fondateurs de théologie de la libération (comme G. Gutierrez) qui le citent dans *Théologie des réalités terrestres (tome 1)*, *Théologie de l'histoire (tome 2)* et *Théologie des réalités sociales*. Le premier dialogue avec le marxisme se concentre sur le rapport au nazisme et la résistance. Puis une seconde vague de réflexion va rentrer plus profondément dans le contenu de la pensée marxiste. Thils a aussi participé à la rédaction du décret de Vatican II sur la liberté religieuse⁹⁶.

Sa théologie se concentre sur trois questions : l'œcuménisme, l'infaillibilité pontificale et la relation entre droits de l'homme et enseignement social de l'Église catholique. Son travail est très important pour la théologie de l'histoire grâce à laquelle il cherche une réponse au marxisme et à l'évolutionnisme.

La première question que Thils se pose est pourquoi les théologiens ratent le débat de l'histoire ? Le premier projet est donc de faire une théologie de l'histoire non implicite par rapport aux marxistes et aux évolutionnistes. Il va donc travailler à transformer le concept d'histoire. On va donc oublier l'opposition avec le marxisme et l'évolutionnisme pour se concentrer sur un débat interne à la théologie : la tension entre eschatologie et incarnationisme.

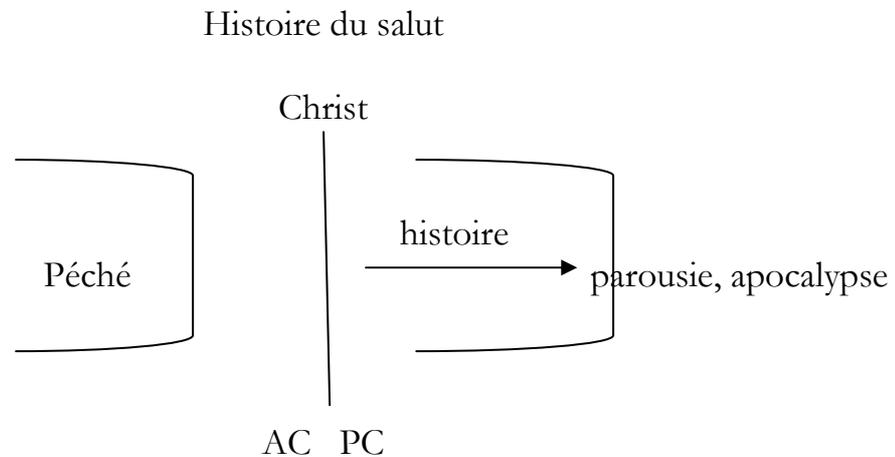
La théologie de l'histoire reste bloquée sur ce débat. Thils tente d'y répondre, ce qui jouera un rôle inspirateur (parmi d'autres, évidemment) pour la théologie de la libération en Amérique latine⁹⁷.

⁹⁵ Un de ces carnets est notamment consacré à un dialogue avec le cardinal Ratzinger (*En dialogue avec « L'entretien sur la foi »*, LLN, 1986). A titre d'exemple pour suivre ce travail de renouveau théologie, nos recensions, « G. Thils, Le statut de l'Église dans la future Europe politique », in *Science et Esprit*, 45 (1993), pp. 244 et 245 ; « G. Thils, La communion ecclésiale dans le cadre juridique de l'État moderne », in *Science et Esprit*, 45 (1993), pp. 245 et 246.

⁹⁶ Il nous rapporte ses souvenirs précis dans son testament théologique sur *Les doctrines théologiques et leur « évolution »*, LLN, 1995, notamment pp. 22-23.

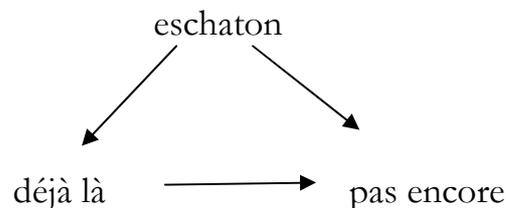
⁹⁷ Sur ce mouvement, on peut notamment se référer à M. Maeschalck, « Aliénation et identité. Approches pragmatistes du religieux et théologie de la libération », in *Actuel Marx*, 44 (2008), pp. 165-183 ; ID., « La réception de la Théologie de la Libération en Haïti », in *Etat et société civile, Recherches haïtiano-antillaises*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 139-168.

Pour comprendre l'enjeu de ce débat, nous devons nous concentrer sur le sens de l'histoire pour les chrétiens. En effet, pour eux, l'histoire est l'histoire du salut.



L'histoire est la réalisation dans le temps, pour les Chrétiens, ce qui a été donné dans le Christ une fois pour toutes. Le problème est donc celui-là : l'histoire alors ne fait que répéter ce qui a été donné par le Christ, ou l'amplifie mais le donné reste intouchable. Comment dès lors concevoir le temps dans l'histoire si elle ne se construit que par rapport à un événement donné de manière définitive. Les théologiens ont construit un concept sur ce paradoxe : l'eschaton.

Au départ, l'eschatologie apparaît à taille d'une ou deux générations, mais plus le départ du Christ s'éloigne plus le rapport à la parousie se distend. Il y a perte de l'imminence du retour de ce qui a été donné mais pas encore totalement reçu. Progressivement, la théologie va réfléchir sur le sens de l'attente. Cette réflexion va se concentrer sur l'espérance, sa signification dans la religion « Que puis-je espérer ? »⁹⁸. Ernst Bloch va s'intéresser au concept d'espérance en tant que variante de l'eschaton comme condition d'une pensée d'un rapport à l'histoire⁹⁹. Traduisant l'eschaton comme subsumption, la question devient celle du rapport entre le déjà là et le pas encore.



⁹⁸ Cf. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*.

⁹⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959. Une réplique théologique de grande ampleur est fournie par J. Motmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München, 1966.

Jean Ladrière s'intéresse à l'eschaton¹⁰⁰ : invention d'une anthropologie post-hellénistique qui s'oppose à la construction du manque dans une théorie du plein et de la plénitude.

C'est au cœur de ce débat entre le déjà là et le pas encore que se situe le débat entre les incarnationnistes et les eschatologistes¹⁰¹.

Les eschatologistes considèrent qu'être authentiquement chrétien implique de penser l'ici et maintenant à la lumière de ce que permet la foi chrétienne. Cela implique une structure intentionnelle qui privilégie la visée de la fin par rapport aux chemins¹⁰².

Les incarnationnistes estiment que si on est chrétien comme les eschatologistes, on élimine la vérité de la vie humaine par rapport à ce qui est promis par Dieu. Cela équivaut à attendre tout de Dieu et rien de soi-même. Pour eux, il faut partir du déjà pour comprendre le sens de l'espérance. Le sens du message chrétien doit être incarné contextuellement. Le sens de l'espérance ne peut se déterminer que contextuellement. Il n'y a pas de possibilité de lui donner une définition (forme sans contenu déterminé).

Nous sommes donc face à une alternative : soit une histoire comme possibilité d'espérance face à un contexte où on s'engage ; soit une histoire relative à la vérité donnée par la foi à partir du pas encore.

Ce débat fait abstraction du contexte où il peut se poser, il devient interne à la théologie et oublie le monde des réalités terrestres. Ce schéma de l'histoire moralo-spirituel fait abstraction de la nature et de la société. Thils va réintroduire le monde et la société en rompant avec ce débat théologique.

Pour Thils, la société dans laquelle il se trouve est marquée par deux problématiques : les sciences de la nature et les sciences de la société dans lesquelles il y a une crise par rapport au sens de l'histoire. Cette crise porte sur l'origine de l'humanité dans l'évolutionnisme et sur la fin de l'humanité dans le marxisme (science de la société où la société se transforme en société de liberté : processus d'humanisation). Dans la société, l'origine et la fin sont remises sur le tapis et la théologie ne parvient pas à sortir de son point de vue enfermé sur le sens de

¹⁰⁰ Cf. J. Ladrière, *L'espérance de la raison*, Peeters, Louvain, 2004 (Troisième partie : « L'eschatologie de la raison »).

¹⁰¹ Jean Daniélou (jésuite français, 1905-1974) s'intéresse à cette question du feu qui veut s'emparer de l'eschatologie, il privilégie le pas-encore. Ce débat rebondit dans la théologie protestante à la fin des années 50. Cf. H.G. Geyer, „Geschichte als theologische Problem“, in *Evangelische Theologie*, 22 (1962).

¹⁰² « La vue des moissons futures le rendait insensible aux pertes présentes » dit un père de l'Eglise. Il s'agit d'une allusion aux *Conférences* de Cassien (426), qui renvoie à un topos paulinien (Col 1, 1 ; selon la première conférence).

l'histoire théologique. Il faut donc selon Thils rompre avec le schéma théologique traditionnel et remettre au centre la problématique des réalités terrestres (nature et société). L'analyse de l'évolutionnisme mise en place par Thils consiste à dire que les évolutionnistes sont plus incarnationnistes que les incarnationnistes et que les marxistes sont plus eschatologistes que les eschatologistes. La pensée radicale de l'incarnationnisme se situe dans la question de l'origine dans la chair humaine, dans l'évolution et la pensée radicale de l'eschatologisme se situe dans la rédemption de la société par elle-même dans le marxisme.

Notons que nous sommes ici aussi face à une rupture avec la crise de la philosophie de l'histoire. Alors que la philosophie a conclu à une sortie de l'histoire, la théologie remet l'histoire à l'agenda en entrant en dialogue avec les deux dimensions du marxisme (que la philosophie considère comme un phénomène interne et dont elle n'interroge pas la légitimité) et de l'évolutionnisme (qui n'est pas débattu en philosophie). Le problème de l'histoire est donc dépassé par l'attention portée aux sciences de la nature et aux sciences de la société. Les théologiens se remettent au travail pour construire une théologie de l'histoire quand les philosophes l'abandonnent. Cette question de l'histoire est un moteur de l'évolution de la pensée théologique, une filiation se dessine de G. Thils à Ignacio Ellacuria¹⁰³.

1.3 La radicalisation de la théologie du salut

Le premier grand mouvement mis en place est un mouvement qui, à partir de la réflexion de Thils, va construire une réponse négative à cette question. Il va se déplacer sur la crise du sens de l'histoire dans le marxisme et l'évolutionnisme. Un des nœuds importants autour de la question du marxisme et de la signification de l'histoire dans le marxisme est la question du matérialisme historique.

Quelles hypothèses sous-jacentes sont nécessaires pour remplir une théologie de l'histoire? La théologie tente d'abord de poser les conditions négatives pour remplir l'agenda de la théologie de l'histoire. Pour Thils, il est impossible de construire une théologie qui efface le rapport à la nature et à la société où le sens de l'histoire est seulement le sens de l'humanité de l'homme et de la divinité de l'homme. Thils veut donc savoir s'il est possible de penser l'humanité de l'homme et la divinité de l'homme à partir de la nature et de la société. Pour poser cette question, il repart d'une affirmation centrale dans le christianisme, la capitation universelle du salut. Cette affirmation consiste à dire que tout contribue à faire

¹⁰³ Jésuite salvadorien (1930-1989), a écrit une théologie de l'histoire et une philosophie de l'histoire à la suite qui prend acte du déplacement initié par Thils et repris dans la théologie de la libération. Cf. *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, coll. « Colección estructuras y procesos », 1990.

retourner la création en Dieu¹⁰⁴. Cette affirmation distingue *opus proprium* (l'action de Dieu, universel) et *opus humanum* (l'action de l'homme comme co-adjuteur, adjuvant de l'action divine, *l'homo coadjutor* est celui qui vient coopérer en aidant). L'homme aide une œuvre qui le dépasse entièrement, l'œuvre du salut réalisé en Dieu : l'action divine dans l'univers en général.

Si on renverse le schéma traditionnel de la théologie à laquelle Thils s'oppose et que l'on part d'un Dieu créateur agissant dans la nature et dans la société que peut-on encore comprendre de la nature et de la société ? Quelle signification pour l'action de Dieu dans la nature et dans la société et quelle signification pour l'action de l'homme dans la nature et dans la société ?

La théologie est ainsi amenée à répondre au sens du processus naturel (évolutionnisme) et au sens de la vie sociale (marxisme). Alors, une signification de l'action humaine peut donner un sens à l'histoire universelle. Nous assistons ici à un renversement copernicien face à la théologie traditionnelle qui aurait compris l'action humaine comme coopérant à l'action divine et au salut divin. Si on veut remettre l'histoire à l'agenda de la théologie, il faut comprendre comment l'humain peut avoir la prétention de coopérer à la *récapitulation* du monde, comment l'humain peut-il avoir un rôle dans le salut de l'humain ? La solution théologique radicale consiste à dire que seul Dieu sauve et que l'humain ne participe pas à sa rédemption. Elle abandonne donc toute prétention à l'autorédemption¹⁰⁵.

Face à cette solution, Thils va soulever un biais théorique : quel sens aurait le salut si l'humain ne pouvait y participer ? Ne faut-il pas alors abandonner l'histoire du salut et avaliser l'insignifiance du salut pour l'humain et la mort de Dieu ? La possibilité d'une théologie de l'histoire du salut de l'histoire est impossible si on enlève ce biais du sens du salut. L'idée de Thils est donc de s'interroger sur la signification de cette radicalisation. Quand on pose radicalement la question d'une possibilité de la théologie du salut, on aboutit à deux issues : soit Dieu sauve seul, soit l'homme est seul par rapport au salut. En radicalisant cette question, nous pouvons donc dire : L'histoire a-t-elle un sens pour l'humain ? Soit l'humain est laissé à lui-même dans sa finitude dans une histoire comme non-sens, soit seul dieu sauve.

1.4 La réponse à la radicalisation : l'utopisation et la mythologisation

¹⁰⁴ Cette affirmation est déjà présente chez Paul pour qui la foi ne peut être a-cosmique, hors du monde. Pour lui, tout revient à la tête, au principe premier.

¹⁰⁵ Notons que ce déterminisme va aboutir au romantisme.

Face à cette radicalisation, deux types de réponses vont être apportées¹⁰⁶ : la première est l'eschatologie du non-sens. Cette hypothèse consiste à penser que l'humain, même dans le non-sens, a besoin d'une espérance¹⁰⁷, de la *forme* de l'espérance et non de l'espérance comme contenu. La première option face à la radicalisation de la théologie du salut est de voiler le non-sens de la finitude par une forme particulière d'eschatologie. Cette solution est l'utopisation (devenir collectivement des producteurs d'utopie). Face au non-sens anthropologique par rapport à la question de l'histoire, une position radicale possible est la fonction rédemptrice de la société comme collectif rédempteur. Nous nous sauvons du non-sens par la médiation sociale d'une utopie. Il y a donc une utopisation du rapport à l'histoire. La société est rédemptrice parce que productrice d'utopie. La fonction du corps social est une fonction d'utopisation. Dans cet élan, les ressources historiques de l'utopie sont dans le geste, la capacité à mettre en scène les ressources utopiques du collectif. Le marxisme à l'époque de Thiers incarne l'utopisation de l'ordre social : une nouvelle figure de la médiation rédemptrice de la société est l'Internationale communiste.

La seconde solution ne consiste plus à reconnaître le besoin d'une fin pour se sauver par les ressources utopiques mais au contraire, trouver dans le fondement, dans la répétition infinie de l'acte de naissance, la capacité d'être un sujet déjà sauvé. La vie se donne à elle-même son mythe fondateur qui ne cesse de s'accroître, qui est le récit continué de son existence naturelle (l'évolutionnisme est le récit des récits dans cette perspective mythologisante). Cette option produit des récits fondateurs de ma puissance d'un ordre vital toujours déjà gagné par l'humain jusqu'à son pouvoir d'individuation. Le milieu divin joue l'odyssée de l'espèce, la mythologie de la reconstruction de l'origine où le pouvoir être de l'humain est garanti dans son origine vitale. La société renvoie d'abord à la puissance vitale, l'élan est toujours déjà donné dans le pouvoir être de l'individuation. Cette solution consiste en un remythologisation de l'existence humaine. On peut voir, dès les années 1930, que notre mythologie est le génome humain, les nanotechnologies etc. Cette mythologie du pouvoir de s'accroître de la vie peut s'incarner dans les sciences de la nature.

Ces options sont caractérisées par la fascination du pouvoir être et l'attraction du devoir être (le devoir être éthique). L'attraction du devoir être est dans la médiation de la société dans le marxisme. Par ces deux médiations, il est possible de répondre au non-sens de l'histoire pour la singularité humaine ou à la suppression du sens de l'histoire pour la singularité humaine quand Dieu a déjà toujours sauvé. Ces deux rédempptions se font par la fascination de la science pour le pouvoir être (remythologisation) et par l'attraction de la société pour le devoir être (utopisation).

¹⁰⁶ Cf. L. MALEVEZ, « Deux théologies catholiques de l'histoire », in *Bijdragen*, 10 (1949), pp. 225-240.

¹⁰⁷ Cf. E. BLOCH, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976.

Le diagnostic de Thils est donc le suivant : si la théologie veut penser le sens de l'histoire, cela ne peut se faire que par une désutopisation et par une démythologisation. Si on veut faire une théologie de l'histoire, alors, la théologie doit pouvoir attester d'autre chose que de l'utopisation et de la mythologisation.

Le diagnostic amorcé par Thils pour permettre une théologie de l'histoire passe par deux moments : la nécessité d'une sortie de la tension entre la chair et l'esprit et nécessité d'une opération de désutopisation et de démythologisation. Par cette position, Thils s'oppose aux théologiens eschatologistes qui tendent vers une utopisation et aux théologiens incarnationnistes qui tendent vers une mythologisation.

La théologie est donc face à un double défi : d'une part le défi d'un non-sens de l'histoire pour les individus et d'autre part, le défi d'un non-sens du salut où seul Dieu sauve. La théologie doit donc penser une histoire sans évolutionnisme (Teilhard de Chardin) et sans marxisme (Bloch). Deux théologiens vont tenter de repenser la théologie de l'histoire en s'assignant ces tâches, Rudolf Bultmann dans l'effort d'une démythologisation et Johann Batista Metz¹⁰⁸ dans l'effort d'une désutopisation.

2. Les conditions épistémologiques d'une théologie de l'histoire

Thils pousse la théologie à sortir d'un débat strictement interne pour poser sa réflexion sur l'histoire dans une tension face à l'évolutionnisme et au marxisme. Au lieu de sortir de l'histoire, la théologie va donc tenter de trouver une solution pour penser l'histoire en montrant comment une pensée théologique de l'histoire peut relever un double défi face aux positions évolutionnistes et marxistes. Pour ce faire, explique Thils, on ne peut penser une théologie de l'histoire qu'en s'orientant d'un côté vers une démythologisation de l'origine et de l'autre vers une désutopisation de la fin. Cette théologie de l'histoire ne va pas prendre la forme d'une apologétique, elle va au contraire se mettre dans une position telle que c'est bien le débat qui anime la société entre origine et fin qui doit éclairer le travail intellectuel de la théologie et non pas le débat interne à la théologie qui doit éclairer la société.

2.1. Démythologisation et désutopisation de la théologie

Le débat entre incarnationnisme et eschatologisme est le reflet d'une tension pour penser le corps et l'esprit. Mais le débat est tel qu'il perd le sens du rapport aux réalités terrestres. Cette position fermée de la théologie sur ses propres

¹⁰⁸ Cf. J. B. METZ, « Théologie politique et liberté critico-sociale » in *Concilium Revue internationale de théologie*, 36, pp. 9-24.

problématiques n'a pas seulement pour conséquence une fermeture de la théologie, par rapport à la société elle a aussi une conséquence sur la théologie elle-même car elle fait du destin de l'humanité dans la création infinie une question seconde. La tradition théologique produit donc une inversion qui fait du cosmos une question seconde. Thils veut corriger cette inversion qui conduit la théologie dans un universalisme pauvre, non seulement anthropocentrique, mais aussi ethnocentrique, centré sur le salut des chrétiens. Voilà pourquoi le titre de son ouvrage est éminemment subversif dans le contexte de la théologie de son temps : *Théologie des réalités terrestres*. Il ne vise rien moins qu'arrêter l'anthropocentrisme, l'ethnocentrisme et l'écclésio-centrisme pour revenir à la signification universelle de la théologie. Ce désenclavement de la théologie passe par un contact avec les sciences, avec la société qui se transforme, au-delà du machinisme, de l'industrialisation, dans une recherche d'un modèle social pouvant humaniser l'industrialisation. Dans cette perspective, l'idéologie marxiste estime pouvoir réaliser cette humanisation, en libérant l'être humain dans le progrès technique et en les rendant socialement plus libre. L'histoire est donc en train de se transformer par son origine et par sa finalité grâce à la première version scientifique du socialisme. Faire une théologie de l'histoire qui prend la mesure de l'universalité des réalités terrestres, c'est par conséquent oser entrer dans ce débat entre nature et société. Et si une théologie veut participer à un débat comme celui-là, elle ne peut entretenir un rapport mythologique avec l'origine ni un rapport utopique avec la fin. Bref, pour prendre la parole dans le débat entre l'évolutionnisme et le marxisme, la théologie doit se démythologiser et se désutopiser.

Il est important de comprendre que c'est la théologie qui doit *se* démythologiser et *se* désutopiser, et non produire une apologétique qui voudrait démythologiser l'évolutionnisme et désutopiser le marxisme. C'est la théologie qu'il faut libérer. De ce point de vue, on a souvent mal compris le projet de la théologie de la libération. Le sens premier de la théologie de la libération n'est pas d'être une idéologie du processus révolutionnaire¹⁰⁹. Son programme est d'abord de libérer la théologie elle-même¹¹⁰. Contre la théologie de la domination, elle thématise une prise de conscience du fait que la théologie a pu être pendant quatre siècles un des supports de la colonisation (jusqu'à codifier l'esclavage). Ce sont donc des intellectuels formés dans la théologie de la domination qui vont s'en rendre compte et vont opérer une critique de la théologie pointant le fait que la théologie, en s'intéressant uniquement à des problématiques strictement théologiques, a été précisément une théologie de la domination. Car la théologie de la domination, en se construisant sur des problématiques intra-théologiques, a perdu de vue son rapport à l'histoire et

¹⁰⁹ Cf. K. Lévêque, « De la théologie politique à la théologie de la révolution », in *Frères du Monde*, 64/2 (1970), pp. 26-40.

¹¹⁰ Cf. G. Midy, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutierrez et J.L. Segundo*, Thèse (Théologie-Etudes pastorales), Université de Montréal, 1976. On verra aussi à ce sujet mon article, « La réception de la Théologie de la Libération en Haïti », in *Etat et société civile*, Recherches haïtiano-antillaises, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 139-168.

s'est mise au service de la colonisation. En perdant les réalités terrestres, la théologie se construit donc en omettant les rapports de domination, en biffant la société, et ne peut dès lors manquer d'être par son aveuglement un des supports de la domination dans la société.

Cependant, la théologie de la libération n'est pas une doctrine politique, ce n'est pas elle qui va transformer la société¹¹¹. Elle a pour sujet et pour objet la théologie. La théologie, quand elle va entrer dans le domaine de l'histoire, va en effet comprendre que comme discipline scientifique sa position rationnelle est d'être à la fois sujet et objet de son acte intellectuel. Toute la tradition philosophique n'avait pourtant pris l'histoire que comme objet. C'est donc une des forces des réflexions théologiques sur l'histoire que de percevoir que pour se construire comme théologie de l'histoire, elle doit être dans sa pensée de l'histoire à la fois le sujet et l'objet de son acte de pensée. Et cela elle le comprend parce qu'elle a été le support de la domination en ne rendant pas problématique son pouvoir de sujet créateur de mythes et d'utopies.

2.2. La portée des conditions épistémologiques de la théologie de l'histoire pour une nouvelle philosophie de l'histoire

La théologie est donc face à trois conditions épistémologiques pour entrer dans l'histoire :

- 1. être sujet et objet de l'acte par lequel elle pense l'histoire ;
- 2. problématiser le rapport au concept de mythe qui se maintient dans la relation à l'originnaire, à la potentiation, au pouvoir-devenir sur lequel se constitue une pensée de l'histoire (une phénoménologie de l'histoire) ;
- 3. problématiser le concept d'utopie comme rapport à la fin, la nécessité dialectique d'un concept d'utopie pour envisager la réalisation d'une fin. Le marxisme va être un interlocuteur important comme témoin d'une conception dialectique de l'histoire.

Reprenons plus longuement ces trois conditions en saisissant leur portée et leur signification pour une nouvelle philosophie de l'histoire.

La première condition est la plus affinée pour être transposée en philosophie. Dans l'acte par lequel on pense une philosophie de l'histoire, la philosophie doit se transformer. Traduit dans les termes de l'enjeu d'une philosophie de l'histoire tel que nous l'avons déjà exposé, cela signifie une auto-transformation ou une auto-éducation de la philosophie dans son auto-déplacement dans l'histoire. Si l'histoire est l'auto-déplacement de l'esprit qui s'auto-éduque, c'est aussi l'auto-éducation de

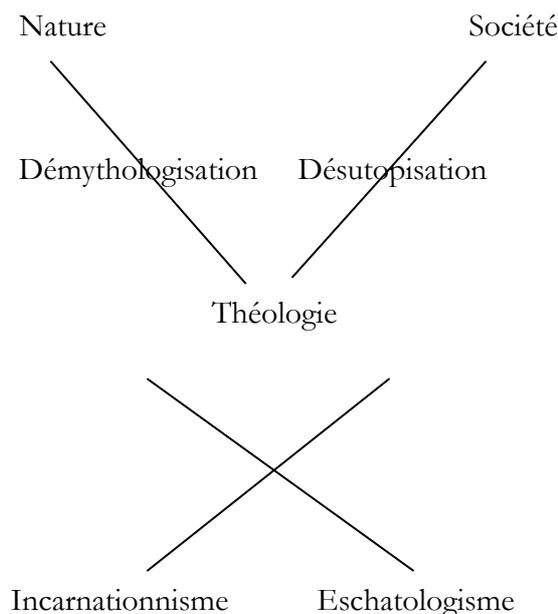
¹¹¹ C. Boff, *Théorie et pratique, La méthode des Théologies de la Libération*, Cerf, Paris, 1990.

la philosophie. Ce point n'a pas été pensé par Hegel et Schelling, et les mariages de raison qui s'inaugurèrent dans leur tradition respective rendirent cette auto-éducation de la philosophie elle-même impensable. La seule possibilité pour penser l'auto-transformation de la philosophie apparaissait au contraire comme impliquant une sortie de l'histoire. Dès le point de départ, il y avait donc une occultation de l'opération sujet/objet par laquelle on pense l'histoire.

Les deux autres conditions (la démythologisation et la désutopisation) doivent amener la philosophie à sortir du rapport idéalisme/matérialisme, des mariages de raisons. La philosophie de l'histoire doit donc éviter de construire une philosophie matérialiste de l'origine et une philosophie dialectique de la fin. Son objectif est au contraire de se transformer dans son rapport à l'origine (potentiation de l'histoire) et dans son rapport à la fin (relativisation de la fin).

Ce que va chercher la théologie est non seulement d'agir sur elle-même mais dans cette action sur elle-même, elle va chercher une transformation de son rapport à l'origine et à la fin (à l'Archi-communauté, au faire-pouvoir). Comment va-t-elle faire ? Par deux opérations sous le sceau du négatif qui vont avoir pour enjeu une modification de l'attention rationnelle. Elle pose deux questions : que signifie se rapporter au commencement ? Que signifie se rapporter à une fin ?

En prenant conscience qu'elle n'a pas de texte sur le commencement avant l'histoire, et qu'elle n'a pas d'information sur l'Eglise primitive, le rapport de la théologie au commencement devient problématique. Le rapport au commencement est problématique et non catégorique.



2.3. Un rapport problématique et relatif à la fin

Le premier travail que la théologie doit faire est la désutopisation qui rend problématique le rapport à la fin qui s'oppose à un processus intellectuel d'absolutisation de la fin. L'utopisation est le processus qui consiste à déterminer une fin pour tous qui serait l'expression du bien en termes d'absolu. Ce que vise la désutopisation n'est pas le contenu de l'utopie, mais le processus intellectuel qui consiste à faire de l'utopie un processus absolu. Est-ce que le retour du Christ est un bien pour l'humanité entière ? Est-ce que la signification eschatologique du Christ passe par l'utopisme chrétien ? N'y a-t-il pas d'autre choix que d'en faire une utopie pour tous ? Le christianisme pourrait se reconnaître dans de multiples représentations de la fin et éviterait ainsi que son utopisation soit à la base d'un viol des cultures. Pour avoir une pensée de l'histoire, il faut un rapport problématique à la fin, il faut les conditions d'un rapport relatif à la fin.

Comment ce rapport relatif à la fin se problématise-t-il dans la théologie de Metz ? Pour commencer la question d'un rapport relatif à la fin est le résultat d'une opération négative selon laquelle il est postulé qu'il ne faut pas de rapport absolu à la fin. Pour Metz, si la théologie veut sortir de son enfermement dans le débat entre le corps et l'esprit et introduire les réalités terrestres, elle doit refuser d'absolutiser la fin comme le fait le marxisme. En désabsolutisant la fin, il sort de la perspective eschatologique. Cette opération est avant tout méthodologique pour la théologie de l'histoire qui permet une réponse positive à cette tâche de déconstruction, construire un rapport relatif à la fin. Cette méthode va donner une invention importante en théologie : la *réserve eschatologique*¹¹². Metz introduit quelque chose de neuf dans la méthode théologique : la réserve est un concept *pragmatique*. Pour être théologien dans l'espace public, on ne peut être militant d'une vérité absolue, il faut sortir de l'apologétique. Metz déplace la question du sens (épistémologique) vers l'attitude pragmatique de l'acteur. Si l'humain veut être dans une recherche de solutions, il doit adopter une attitude de réserve par rapport à toutes les formes d'énonciation de l'absolu. Croire en l'absolu est une chose, l'énoncer autre chose. C'est cette différence que le pragmaticien peut construire et qui n'appartient pas à l'absolu. Le droit à chercher un sens absolu à la vie est une chose, prétendre en donner une énonciation correcte et définitive est autre chose. La condition du passage du sémantique au pragmatique travaillée par les théologiens aboutit à la réserve eschatologique. Il s'agit d'interrompre l'énonciation de l'absolu pour pouvoir participer méthodologiquement à la réserve de non-énonciation de l'absolu par rapport aux autres formes d'absolus présents dans la société. La théologie doit se mettre en réserve en premier lieu par rapport à sa propre discipline.

¹¹² Ce concept est inventé par J. B. Metz.

Méthodologiquement, donc, la théologie est impossible sans une pratique de la réserve eschatologique.

Cette attitude va conduire à un dialogue au sein d'un mouvement tel que « *Chrétiens pour le socialisme* ». Ce mouvement faisait une différence entre la discussion sur les moyens d'action et le refus de mettre en cause toute forme d'absolutisation d'une lutte sociale. Quand un mouvement social essaie de donner une réponse de manière pragmatique à un problème ici et maintenant, il est dans l'actualité d'une résistance historique. Quand, au contraire, la lutte sociale se propose comme solution absolue, nécessaire à ce problème, elle franchit un pas qui va d'une expérience relative à l'historicité vers l'annulation du travail de l'historicité. L'expérimentation n'est plus nécessaire, son processus historique est annulé. Ce passage est ce que Ricœur a appelé le 'faux pas du total au totalitaire'. Dans le langage théologique, ce moment est millénariste. Le millénarisme consiste en une solution absolue à un problème actuel. Il supprime la dialecticité de l'histoire. Cette dialecticité de l'histoire est l'apprentissage considéré pragmatiquement comme une expérimentation passant par la recherche de la solution dans la lutte contre les résistances.

En résumé, pour que la théologie introduise les réalités terrestres dans sa conception de l'histoire, il faut deux conditions pour Metz : d'une part une méthodologie qui consiste à arrêter, dans l'énonciation théologique, l'énonciation d'un absolu, et d'autre part, une solution pragmatique où la théologie peut participer à la levée d'autres énonciations de l'absolu parce qu'elle se l'est imposé dans sa propre discipline. La théologie peut alors formuler la possibilité d'une contre-résistance à l'absolutisation d'une résistance sociale.

2.4. Un rapport problématique et **particulier** à l'origine

Démythologiser, c'est rendre problématique ce qu'on avait posé comme catégorique. Car une théologie qui rendrait son rapport au commencement catégorique peut-elle être suffisamment sensible quand le monde commence à comprendre de façon évidente que le rapport de toutes les réalités terrestres à l'origine est problématique ? Rendre problématique le rapport à l'origine, cela veut dire aussi rendre problématique le rapport au fondateur du christianisme, rendre problématique le rapport à une figure humano-divine de l'origine. C'est accepter le passage d'une relation catégorique à une relation problématique à une évidence non donnée d'emblée. Ce ne sont pas les contenus qui sont en cause car ils ne sont en fait que des conséquences. Il n'y a pas de point de départ général, le commencement est au contraire particulier. La démythologisation problématise le rapport au commencement, comme un *rapport particulier* au commencement.

Comment penser de manière particulière et non générale le rapport au commencement, grâce à la théologie de Bultmann ? Pour commencer la question d'un rapport particulier à l'origine est le résultat d'une opération négative selon laquelle il est postulé qu'il ne faut pas de rapport général à l'origine. Pour Bultmann, si la théologie veut sortir de son enfermement dans le débat entre le corps et l'esprit et introduire les réalités terrestres, elle doit refuser de généraliser l'origine comme le fait l'évolutionnisme. Elle doit cesser de prendre l'origine comme objet de son discours et accepter la position de sujet du discours qui est la sienne, dans sa particularité. En dégénéralisant le rapport à l'origine, Bultmann sort de la perspective incarnationiste. Cette opération est avant tout méthodologique pour la théologie de l'histoire qui permet une réponse positive à cette tâche de déconstruction, établir un rapport particulier à l'origine. Il faut donc un déplacement méthodologique par rapport à une théologie enfermée dans un schéma métaphysique : « Dieu n'est plus Dieu s'il est pensé comme objet » ! « L'idée de l'inaccessibilité de Dieu ne fait qu'un avec l'idée que l'homme ne peut pas disposer de soi-même ».¹¹³ L'idée de Bultmann est de passer d'une notion *apodictique* (discursive, médiate) de la vérité à une notion *apophantique* (phénoménologique, immédiate, basée sur l'*Ur-doxa*, l'évidence) de la vérité. Si le rapport à l'origine n'est pas médié, discursif, nous sommes renvoyés au domaine de l'immédiat, de l'évident, du manifeste dans le rapport à l'origine. Il y a des vérités qui nous concernent parce que nous avons travaillé pour les élaborer mais aussi d'autres qui nous concernent parce qu'elles nous atteignent, elles nous constituent, qui ne sont donc pas apodictiques, construites. Cette vérité constitutive touche, affecte dans l'immédiateté.

Dès lors, si la théologie veut prendre la parole dans un débat collectif, ce n'est pas pour imposer à autrui une vérité construite face à laquelle l'autre doit déposer les armes. Nous sommes ici dans le registre de l'originnaire, de la source de ce qui affecte immédiatement et non une construction apodictique de la raison.

Le théologien devrait apparaître comme modeste, pauvre dans le débat collectif. Il n'a d'abord qu'à faire valoir que ce qui l'affecte, le constitue. « A côté des dire également objectivant de la science et du mythe, il existe bien un langage dans lequel s'exprime naïvement l'existence »¹¹⁴. Une croyance ouvre sur un registre d'énonciation particulier, sémiotique, qui met en évidence la situation de l'expérience, d'affect, le désir de l'énonciateur¹¹⁵. La théologie sémiotique de l'énonciation est basée sur l'expérience constitutive de l'immédiat. La particularité de l'origine est la seule trace possible de la vulnérabilité de l'être humain. Au cœur

¹¹³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 55, cité par R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier Montaigne, 1966, p. 74, note 7.

¹¹⁴ R. Marlé, *op. cit.*, p. 79, citant R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, t. II, p. 187.

¹¹⁵ Denis Vasse travaille cette discussion à l'aide d'une approche psychanalytique (*L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris, 1991). On peut également se référer aux travaux de Anne Fortin (« De la sémiotique à la lectio divina », in Abadie Philippe (dir.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon, Éditions PROFAC, 2008, p. 145-170.)

de l'énonciation, il faut poser l'expression de la vulnérabilité. L'attention à la particularité de l'origine est la possibilité d'un discours sur la souffrance.

Comment adopter une attitude dans la société qui rende possible une parole de la souffrance sociale. Les souffrances sociales ont une origine particulière ; sans quoi tous les systèmes de providence institutionnalisés seraient pleinement efficaces. On peut reconnaître la résistance mais pas dans le même discours qui voit la souffrance à l'origine de la résistance. L'un parle, il dit la résistance mais il ne peut être énoncé et énonçant. Celui qui souffre doit pouvoir exprimer sa souffrance dans sa particularité. Le rapport particulier à l'origine va amener une nouvelle compréhension des conditions d'énonciation de la théologie. La théologie est traitée dans la particularité de son rapport à l'origine.

En résumé, pour que la théologie introduise les réalités terrestres dans sa question de l'histoire, il faut deux conditions pour Bultmann : d'une part une condition méthodologique qui consiste à énoncer la théologie dans sa particularité et d'autre part, une immédiateté de l'affect dans l'expérience théologique¹¹⁶, une coïncidence immédiate entre le *Denkakt* et le *Lebensakt*¹¹⁷. La théologie procède toujours d'un avis particulier. Il s'agit ici d'un passage de l'apodictique à l'apophantique, c'est-à-dire la manifestation de l'expérience de l'énonciation dans la sémiotique du discours théologique qui permette à autrui de se reconnaître dans la vulnérabilité de mon énonciation.

Cette sémiotique est à l'origine d'un nouveau mouvement dans la réflexion théologique. Son contenu méthodologique, ce geste positif de l'apophantique du discours théologique, va mettre longtemps avant d'être travaillé dans la théologie catholique du XXe siècle.

Le concept central est le concept de vulnérabilité dogmatique. L'affirmation d'une croyance est un acte sémiotique qui manifeste la souffrance constitutive de celui qui l'énonce dans son désir de reconnaissance et d'identification. Dès que le discours théologique n'est pas construit méthodologiquement sur ce fondement apophantico-sémiotique mais qu'il devient la défense de la généralisation d'une position de vérité qui peut lever les doutes, il se transforme en *messianisme* social. Le messianisme n'est donc pas une construction eschatologique mais la référence à la puissance de l'origine. Le discours messianique est celui qui s'empare de l'origine pour éliminer la souffrance, la particularité. Il est la saturation de la particularité de l'origine¹¹⁸. A travers cette condition théologique, la théologie peut s'énoncer dans sa faiblesse et être reconnue dans sa vulnérabilité pour être en mesure de contribuer à l'élaboration de l'attention aux souffrances.

¹¹⁶ Cette thèse est énoncée par Michel de Certeau dans *La faiblesse de croire*, 1993.

¹¹⁷ R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, t. II, p. 188, cité par R. Marlé, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁸ Jean Greich, quand il nous invite à se méfier des métaphysiques de la charité, fait référence à cette saturation.

Conclusion

POUR UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Il ressort de nos réflexions précédentes que la pensée de l'histoire se joue dans l'actualité de l'histoire qui permet un rapport *particulier* à l'origine et *relatif* à la fin. Ce déplacement va nous aider à penser une nouvelle base de la pensée de l'histoire.

Quel est donc l'impact de ce déplacement ?

D'un côté, nous avons un mouvement vers une critique nécessaire avec un outil pragmatique pour constituer une philosophie de l'histoire qui s'oppose à un millénarisme social. Rorty va poser cette problématique dans sa critique des langages finaux. Toute la théorie de l'espace public contemporain doit rencontrer cette question du langage final. Il s'agit de la question du rapport relatif à la fin.

De l'autre côté, dans la filiation de Habermas, nous avons la question de la critique du monde vécu et, à travers elle, une critique des particularismes comme source des messianismes sociaux.

A la fois le pragmatisme rortien et le procéduralisme habermasien doivent être renvoyés à ce qui les différencie de leurs sources prédominantes en apparence, à savoir pour Habermas la phénoménologie (plutôt que la dialectique) et pour Rorty la théorie kantienne de la finalité et des valeurs (la dialectique transcendantale plutôt que la phénoménologie).

L'enjeu d'une philosophie de l'histoire est la relation construite par le philosophe entre deux régimes de discours pragmatique et sémiotique à partir de l'actualité ; de la vulnérabilité humaine et de la contre-résistance qu'elle engendre dans les tentatives de réponses collectives, institutionnelles. A la jonction de ces deux mouvements, se joue la possibilité d'un faire histoire. La transformation du collectif s'opère à partir de l'énonciation de sa souffrance et en réponse aux contre-résistances qu'engendrent les résistances vécues. En pensant cette jonction, on parvient à construire une philosophie de l'histoire qui ne soit ni millénariste, ni messianique mais qui est dans un rapport particulier à l'origine et un rapport relatif à la fin, lequel renvoie la transformation historique à source métahistorique : l'actualité de la vie dans sa métarésistance.

1. Rorty, la potentiation du langage public

La philosophie sociale procède à une critique du rôle de l'imaginaire religieux à l'intérieur d'une justification des valeurs dans la société. A la fin XX^{ème} siècle, on trouve ainsi des positions radicales sur la présence toujours active des imaginaires religieux de l'ordre d'une survivance anachronique alors même que les religions ont procédé à leur auto-critique et ce sont disciplinées selon les règles de l'ordre démocratique. Les institutions religieuses sont devenues – confrontées à la

démocratie – moins radicales et moins ambiguës que les imaginaires religieux. Les philosophes sociaux vont d'ailleurs moins s'en prendre aux institutions ou aux idéologies religieuses qu'aux croyances qui annulent l'accord entre la règle religieuse et la règle civile sur base d'une défiance face à une renaissance possible d'un militantisme religieux.

Ce faisant, la philosophie tend à accroître un écart entre religion privée et religion publique. Or cette soumission de la religion privée à la religion publique qu'à réussi à poser la modernité pourrait se retourner contre elle. Ce travail de l'histoire est-il en effet définitif ou n'aurait-il pas posé dans sa *dialectique* même le principe d'une réversibilité ? N'a-t-il pas rendu possible une prise de conscience de la valeur de la religion privée par rapport au vide de la religion civile domestiquée ? La religion civile peut-elle continuer à exister sans la résistance de la religion privée ? Demandé encore autrement, les conditions d'existence de la religion publique qui contient la religion privée ne résident-elles pas justement dans la résistance de la religion privée, faisant dès lors de la religion publique la contre-résistance de la démocratie à la religion privée ? Comment penser une philosophie sociale qui parvienne à concevoir de manière immanente cette tension entre la résistance de la religion individuelle et la contre-résistance de la religion publique ?

Si on adopte un point de vue d'immanence par rapport à cette tension, on renoue en même temps avec l'hypothèse d'une contingence du devenir historique de nos sociétés construites sur des rapports de forces, des oppositions. Ces oppositions ne sont pas fixées une fois pour toutes, elles sont le résultat d'un état de la culture sociale.

La question de Rorty est celle de savoir si le maintien de force des croyances religieuses dans la sphère privée ne pourrait pas – à l'occasion d'un événement par exemple – s'inverser et réinvestir l'espace dont elles ont été évacuées sous la forme de *conversations stoppers*¹¹⁹. C'est par un rapport de force qu'elles ont été maintenues dans le privé, un rapport de force différent pourrait donc les ramener dans l'espace public. C'est pourquoi des philosophes comme Rorty et Habermas veulent comprendre ce qui avait été gagné et inventé dans l'histoire des démocraties. Qu'avait réussi à créer de manière immanente la société dans son histoire ? Qu'est-ce qui est passé ? Qu'est-ce qui est potentialisé dans l'histoire ?

Pour Rorty ce qui s'est potentialisé, c'est une manière de construire collectivement le langage qui nous permet de vivre ensemble, c'est donc l'invention d'une relation publique, collective à la parole. On s'est donné les conditions d'un vocabulaire qui

¹¹⁹ RORTY R., *Religion as Conversation-Stopper, Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, England, 1999, pp. 168-174. Voir Michael Olumba, *The Voice Of Religion In The Public Square. A Reconsideration Of Rorty's Article. "Religion As A Conversation-Stopper"*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit* n°128, 2007, 25 pp.

permet de construire un espace d'entente publique entre les être humains. Potentier un *vocabulaire public*, c'est repousser dans la sphère privée les langages religieux. L'histoire des démocraties est l'histoire de la potentiation de vocabulaires qui rendent possibles une entente publique dont la caractéristique concrète est de suspendre tout langage eschatologique (les langages finaux). Un langage final est en effet un langage qui prétend avoir un langage adéquat pour exprimer la finalité de l'humanité. La condition d'un langage public est au contraire de recourir à des vocabulaires qui ne peuvent pas avoir le dernier mot.

Rorty renvoie ainsi la démocratie à sa propre histoire dans un geste similaire à celui que les théologiens avaient posé face à la théologie. Il va traduire dans sa philosophie politique et sociale, un langage public compris comme rapport relatif à la fin.

2. Habermas, la potentiation des identités reconstructives

On trouve chez Habermas un mouvement semblable mais cette fois portant sur un autre aspect fondamental qu'est la relation de nos démocraties aux mondes vécus, aux identités culturelles, religieuses, régionales ou sectorielles que le système bureaucratique de la démocratie peine à reconnaître et à gérer car il est le système de l'universalisme contre les particularismes. Le système démocratique lorsqu'il traite une particularité tente de l'incorporer à sa politique générale. Le système démocratique, c'est la gestion de l'universalité, c'est la soumission des conditions particulières du monde vécu à l'universel. L'idéal serait d'arriver à ce que les personnes relativisent leurs particularités pour favoriser l'intérêt général. Tout ce qui rappelle le particularisme menace donc un système construit sur la gestion de l'universel dominant les particularismes.

Habermas pose également la question de savoir qu'elle a été le résultat de nos histoires démocratiques ? Or, il apparaît que ce qui a été au centre de la potentiation historique de la démocratie, ce sont *les apprentissages réalisés dans le monde vécu*. Le monde vécu est le lieu des apprentissages. Ce qui rend possible le système universaliste, c'est la variation, la souplesse acquise dans les mondes vécus. L'histoire de la démocratie n'est pas seulement l'installation dans un système universaliste, mais la transformation du monde vécu. Ce qu'on a gagné avec la démocratie, c'est un nouveau type de la relation à la quotidienneté, c'est une transformation des structures des religions, des familles, de l'éducation de base, bref une transformation des valeurs¹²⁰. L'idée même de l'organisation démocratique

¹²⁰ Le débat entre Habermas et Ratzinger indique bien cet intérêt de Habermas. Il s'intéresse à la transformation de l'identité religieuse, c'est-à-dire par apprentissage dans un travail de potentiation du vécu de ce qu'est l'autorité religieuse. Pour Habermas, une religion qui a renoncé à une vision finale de l'humanité devrait avoir plus de place pour exprimer ces valeurs. Cf. J. HABERMAS et J. RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », in *Esprit*, 306 (2004), pp. 5-28. Pour Rorty, la laïcité qui

a transformé les conditions du monde vécu. Le système n'est que le miroir de cette potentiation de la transformation du monde vécu. On vit dans des sociétés de la tiercéité, des tiers sont apparus dans le monde vécu. Quand une société institue des droits de l'enfant, c'est parce que le monde vécu s'est transformé dans ses « régularités pratiques », pour reprendre ici une expression de Bourdieu¹²¹.

Habermas à travers la notion d'apprentissage va montrer qu'aujourd'hui ce qui a été potentié par la démocratie, ce sont des *identités reconstructives*, non données par l'autorité¹²². Cela montre la possibilité d'une transformation du rapport à l'autorité. La démocratie dans son processus d'institution sociale a été le point de départ de la transformation du monde vécu. C'est la transformation d'un rapport particulier à l'origine qui rend possible la création d'un universel. C'est là que se joue le rapport particulier à l'origine car il est la trace des apprentissages qui constitue l'auto-potentielle de l'histoire, de l'effet de miroir entre le système et le monde vécu faisant apparaître de nouveaux tiers dans l'histoire sociale.

3. Pour une nouvelle philosophie de l'histoire

De nos réflexions, il ressort qu'il n'y a aucune origine générale absolue, définitive, irréversible d'un universel qui mettrait de l'ordre dans les particularités. Ce qui potentié l'histoire, c'est un rapport particulier à l'origine et relatif à la fin. Ces deux constructions – phénoménologique des identités reconstructives et dialectique des vocabulaires publics – est qui permet aujourd'hui une nouvelle philosophie de l'histoire.

La nouvelle philosophie de l'histoire à la suite de Habermas et de Rorty pourrait se construire sur le rapport relatif à la fin et particulier à l'origine, c'est-à-dire selon les deux conditions de potentiation du devenir historique. Ce qui fonde l'histoire est le moment de la potentiation de l'humanité, son rapport particulier au monde vécu et relatif au vocabulaire de la souffrance sociale. Pour réconcilier ces deux termes, il manque le terme du milieu qui créerait le point constitutif même d'une philosophie de l'histoire. Avec cette double relation on perçoit comment l'histoire est la potentiation du devenir humain en mettant en évidence un point de jonction qui correspond au moment de l'auto-éducation dans la tradition. Ce qui a été manqué depuis le début, c'est l'actualité du moment historique, l'« événement » comme l'appelait Ladrière.

Qu'est-ce qui se potentié dans l'histoire ? L'histoire est la structure de potentiation et pas strictement le potentiand. L'histoire est le *potentiant* (l'acte de la potentiation)

se présenterait comme un langage final pourrait être une *conversation stopper* bien plus qu'une croyance religieuse.

¹²¹ BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, 1980.

¹²² LAROCHE J.-M., *La religion dans les limites de la cité*, Liber, Montréal, 2008.

mais pas le *potentiand* (ce qui doit être potentié). L'histoire c'est ce qui *ae* qui potentialise et pas ce qui *se* potentialise. L'histoire potentialise la vie, ce en quoi l'humanité existe. L'histoire potentialise par un rapport relatif à la fin et particulier à l'origine, en étant un apprentissage et une prise de parole. Une parole qui relance les expériences d'autrui, l'histoire de l'humanité dans son actualité.

D'où trois thèses :

- 1/ L'histoire ne potentialise rien, c'est la vie qui se potentialise dans les structures de l'histoire.
- 2/ La dépotentialisation de l'histoire n'est pas une catastrophe mais le signe d'un extérieur aux blocages. La conséquence est que le salut n'est pas dans le blocage mais bien dans l'extérieur à l'histoire comme structure de potentialisation. Cela nous amène à nous interroger sur ce qui bloque le rapport à la vie. C'est en revenant à la vie. Quand l'histoire est bloquée cela fait signe vers l'extérieur de l'histoire, c'est-à-dire la vie, cela met en question pour l'histoire un repli sur la répétition de l'histoire, une suractivation qui tourne à vide.
- 3/ La reconnaissance de la dépotentialisation de l'histoire peut seule donner accès à la question du faire-pouvoir-avec en l'opposant à une pensée politique toujours limitée à la question du pouvoir-faire-avec. Tant qu'on est dans la potentialisation de l'histoire, on est dans le pouvoir-faire-avec. Or, par la dépotentialisation, la philosophie de l'histoire nous ramène à la question de la vie dans l'archi-engendrement de son faire-pouvoir, c'est-à-dire à la relance de la structure d'auto-potentialisation du *potentiand*, cette structure qu'est l'histoire.

