Document généré le 12 oct. 2024 04:56

Philosophiques

Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes

Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêzis », 2001, 229 p.

Christian Nadeau

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : https://id.erudit.org/iderudit/008652ar
DOI : https://doi.org/10.7202/008652ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Nadeau, C. (2003). Compte rendu de [Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes / Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêzis », 2001, 229 p.] *Philosophiques*, *30*(2), 425–444. https://doi.org/10.7202/008652ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Étude critique

Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes[1]

Étude critique de Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'Histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêzis », 2001, 229 p.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal
christian.nadeau@umontreal.ca

Dans cet ouvrage, Maurice Lagueux présente le bilan de nombreuses années de recherche sur la philosophie de l'histoire. L'ambition de l'auteur est de prouver l'actualité de la philosophie spéculative de l'histoire. Il lui faut donc montrer comment les grandes réflexions sur le sens de la totalité, la question de la fin de l'histoire ou celle des cycles historiques sont toutes des problématiques vivantes. Il faut le dire d'emblée : le but ici n'est pas tant de prouver la présence de la philosophie de l'histoire dans la recherche d'aujourd'hui que de montrer en quoi les questions attachées à la philosophie spéculative de l'histoire sont toujours pertinentes.

Dans la première partie de cet article, je présenterai l'ouvrage et en discuterai les chapitres dans l'ordre. En plus de commenter les thèses du premier chapitre, consacré à la question de savoir ce que signifie une philosophie « spéculative » de l'histoire — cette analyse sera cependant très partielle, puisque j'y reviendrai longuement dans la deuxième partie de cet article —, je résumerai rapidement les thèses de Lagueux sur les sources religieuses de la philosophie de l'histoire et sur la question des cycles historiques. Je m'attarderai ensuite à la notion de « sens de l'histoire ». Toutes mes remarques dans cette première partie visent à expliquer les raisons pour lesquelles, si on peut accepter l'idée de la singularité d'une philosophie

1. Je tiens à remercier Maurice Lagueux pour ses commentaires sur ce texte et nos discussions sur la philosophie de l'histoire de manière générale, et sur son livre en particulier. Je remercie aussi Caroline Allard, Dave Anctil, Iain MacDonald et Dario Perinetti pour leurs commentaires sur ce texte ou pour nos discussions en philosophie de l'histoire. Enfin, je remercie les deux évaluateurs anonymes de *Philosophiques* pour leurs commentaires et suggestions.

spéculative de l'histoire, cette singularité apparaîtrait plus clairement si elle était comparée à d'autres modèles. La singularité du projet de la philosophie spéculative de l'histoire serait ainsi mise en valeur par contraste avec d'autres approches du problème philosophique de l'histoire.

Dans la seconde partie de cette étude critique, j'analyserai plus longuement les thèses soutenues au chapitre V sur la distinction entre les théories spéculatives de l'histoire et l'épistémologie de l'histoire et sur la question du constructivisme. L'étude de ce chapitre sera l'occasion pour moi de discuter plus librement des principales thèses du livre de Maurice Lagueux. J'y expliquerai pourquoi, selon moi, la distinction entre philosophie spéculative et épistémologie de l'histoire est peut-être plus problématique que l'auteur ne le suppose, même si cette distinction n'a pour lui de valeur que sur un strict plan méthodologique. En effet, nulle part dans l'ouvrage, Lagueux n'entend montrer que cette distinction *doit* être maintenue. Il n'en demeure pas moins qu'il la croit possible, et c'est bien le projet spécifique d'une philosophie spéculative de l'histoire, et non d'une épistémologie, dont il entend prouver l'actualité. J'espère expliquer ici pourquoi je doute que ces deux projets soient séparables.

Si je crois qu'il est difficile de faire une distinction nette entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire, il est néanmoins possible d'admettre que la philosophie de l'histoire suppose plusieurs domaines dont l'un est la philosophie spéculative de l'histoire. En affirmant une telle thèse, on ne suppose pas pour autant que la philosophie spéculative de l'histoire dispose d'une autonomie sur le plan conceptuel par rapport aux autres domaines de la philosophie de l'histoire. En tant que domaine de la philosophie de l'histoire, elle peut être circonscrite. En tant que domaine, elle n'est autonome qu'au sens où elle couvre un champ de recherche dont les autres domaines de la philosophie de l'histoire ne rendent pas compte. Mais la manière dont Maurice Lagueux entend montrer l'« actualité » de la philosophie spéculative de l'histoire me semble plus exigeante. La thèse de l'actualité de la philosophie de l'histoire semble entraîner pour Lagueux une autonomie théorique de la philosophie spéculative de l'histoire, comme si elle n'avait pas besoin de rien d'autre qu'elle-même pour produire des réponses satisfaisantes aux questions qui lui sont adressées. Encore une fois, la seule distinction que Lagueux entend maintenir entre une philosophie spéculative de l'histoire et l'épistémologie de l'histoire est d'ordre méthodologique. Mais cette distinction strictement méthodologique me semble malgré tout poser problème, non pas en soi, mais dans la démarche historiographique adoptée par l'auteur (sa présentation de l'histoire de la philosophie de l'histoire).

Les philosophies de l'histoire

La philosophie spéculative de l'histoire se distingue, selon Maurice Lagueux, de l'enquête de nature épistémologique sur les conditions du savoir

historique. La tradition de la philosophie spéculative de l'histoire se caractérise par son souci toujours réaffirmé de penser le « cheminement de l'humanité à travers les siècles ». Le but de la philosophie spéculative de l'histoire est donc d'abord et avant tout réflexif : il s'agit de revenir sur soi, c'est-à-dire sur l'expérience humaine, par l'intermédiaire du passé, pour penser les avenirs possibles. Dans l'ensemble de son livre, Lagueux semble définir la philosophie spéculative de l'histoire comme un ensemble de thèses sur les fins ultimes de l'histoire. En effet, Lagueux place la téléologie au centre de la philosophie spéculative de l'histoire. Mais, au chapitre v du livre, l'auteur donne cinq critères pour définir la philosophie spéculative de l'histoire, dont deux seulement sont relatifs à la téléologie. Toutefois, c'est cette dernière qui me semble dominer dans l'ouvrage.

Lagueux attaque son sujet par une explication du relatif oubli de la philosophie de l'histoire dans la recherche contemporaine. En fait, les historiens sont parmi les premiers à avoir attaqué les doctrines spéculatives de l'histoire : ils voyaient d'un mauvais œil les tentatives de réécrire l'histoire à l'aune de visions du monde souvent sans rapport avec la réalité des faits. Ce que l'on reproche alors à la philosophie spéculative de l'histoire est essentiellement cette manière de penser l'histoire en fonction de synthèses. Ces dernières sont souvent fausses, car elles impliquent que la singularité des événements soit effacée au profit de généralisations douteuses et imperméables au caractère contingent des phénomènes historiques.

On retrouve cette même critique, de façon plus dramatique encore, chez les philosophes eux-mêmes. Le meilleur exemple est peut-être celui de Karl Popper dans *Misère de l'historicisme*[2] ou déjà dans des textes comme *La Société ouverte et ses ennemis*[3]. Suivant Popper, les tentatives des philosophes pour penser l'horizon téléologique de l'histoire seraient l'une des origines des totalitarismes du XXe siècle. L'historicisme serait alors coupable d'avoir imposé des lois à l'histoire, et donc d'avoir soumis cette dernière à une fin ultime : l'accomplissement moral de l'humanité. C'est cette fin ultime que l'idéologie allemande du XXe siècle devait récupérer pour forger le nazisme, et que l'idéal d'universalité du communisme devait reprendre pour faire accepter les effets négatifs des mouvements révolutionnaires et l'embrigadement des peuples dans une doctrine politique où serait effacée toute trace d'individualité. Il s'agit d'abord pour Popper d'une erreur épistémologique, qui consiste à « oublier » les contingences et la singularité des faits pour sauver une explication globale de l'histoire. Mais cette erreur eut pour conséquence une catastrophe humaine, car, en raison

2. Karl Popper, 1956.

3. Les thèses de *Misère de l'historicisme* furent publiés sous formes d'articles vers 1944-1945. Ces mêmes thèses étaient déjà présentes dans *La société ouverte et ses ennemis*, dont la publication originale remonte à 1945. Je remercie un des commentateurs anonymes pour cette mise au point.

de ce modèle historique, certaines sociétés politiques du XXe siècle n'eurent plus la volonté de gérer la diversité des individus. D'abord simple erreur épistémologique, la tentation globalisante de la philosophie spéculative de l'histoire serait surtout coupable, selon Popper, d'avoir contribué à l'édifice idéologique du totalitarisme.

À la défense des grandes synthèses théoriques de l'histoire, Maurice Lagueux affirme que les philosophes n'ont jamais cherché à produire des lignes directrices pour la conduite des peuples. Ils ont plutôt tenté de comprendre le monde dans sa réalité historique. La tâche que s'assignaient les philosophes n'était en réalité pas très différente de celle des historiens eux-mêmes. Dans chaque cas, il s'agit de produire une explication aux choses « comme elles se sont effectivement passées », pour reprendre, avec Lagueux, le mot de Leopold von Ranke, le père de l'école historique allemande au siècle dernier[4]. Or, comme le rappelle Lagueux, l'analyse des faits historiques et la tentative d'en rendre compte et de les transmettre dans le but de les conserver en mémoire supposent en elles-mêmes une forme de jugement sur ces faits, lequel comporte une dimension spéculative difficile, voire impossible, à éviter. L'analyse des données historiques suppose qu'il faille « mesurer leur portée, et, de ce fait, évaluer leurs conséquences pour l'avenir[5] ». C'est cette dimension interprétative qui fait en sorte, on le voit, qu'on n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Tout en étant attentif aux dangers de cette dernière, il semble en effet qu'on ne puisse renoncer à comprendre l'histoire, de la même manière que nous essayons de comprendre ce qu'est le temps, l'esprit ou encore la matière. En dehors de la valeur intrinsèque de cette démarche, la philosophie de l'histoire apporte en outre une grille de lecture pour comprendre les phénomènes abstraits de l'expérience humaine, dont l'évaluation des manifestations matérielles est fort complexe. Ainsi, si nous pouvons désigner des œuvres littéraires ou un type architectural comme étant typiques de la Renaissance, encore faut-il s'entendre sur ce que signifie la Renaissance. Quelle rupture avec le passé nous permet d'employer ce terme pour cette époque ? Quelles sont les modifications politiques, idéologiques, artistiques, culturelles, économiques en jeu et quelles sont les raisons des analogies nous permettant de réunir sous une même épithète chronologique un ensemble de phénomènes aussi disparates ? Comme le dit bien Maurice Lagueux, les philosophies de l'histoire sont « le lieu privilégié où sont proposées les mises en perspective qui entraînent presque forcément un réalignement des faits jugés importants et un redéploiement parfois brutal des grands tournants de l'histoire[6] ».

---

4. Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, p. 9.
5. *Ibid*.
6. Lagueux, p. 27.

Le deuxième chapitre est consacré aux sources religieuses de la philosophie de l'histoire. Ces thèses sont plus connues, et il existe bon nombre d'études sur ce sujet[7]. Le mérite de Maurice Lagueux est d'avoir produit une synthèse des principes en fonction desquels nous pouvons mieux saisir l'importance de la théologie chrétienne pour l'élaboration des grands courants de la philosophie européenne de l'histoire. Cette lecture « christianocentriste » oblige toutefois à mettre de côté la tradition arabe[8]. Il aurait été intéressant de voir en quoi s'opposent les modèles spéculatifs issus du christianisme et ceux provenant d'autres religions. Peut-être alors aurions-nous mieux compris ce que la téléologie chrétienne offre que n'offrent pas des modèles spéculatifs au sujet de l'histoire issus d'autres courants spirituels. Mais le christianisme est privilégié en ce qu'il est une courroie de transmission du modèle spéculatif de la téléologie. C'est l'héritage chrétien que l'on retrouvera dans les œuvres de Hegel ou de Condorcet.

Lagueux souligne avec raison l'importance des doctrines de la grâce et de la Providence divine, dont les paramètres allaient inévitablement délimiter l'univers des possibles pour la réflexion sur l'histoire. Mais plus encore peut-être que la grâce, l'idée clef du christianisme pour cette question est le concept de totalité. D'Augustin à Bossuet jusqu'à Hegel, les philosophes intégrèrent à leur réflexion l'idée d'une histoire globale, dont il était possible de penser la fin puisque nous en connaissions le début. Si Dieu crée l'histoire en même temps qu'il crée l'homme, alors la mort de l'homme ne pourra être qu'un retour à Dieu. Ce que retiendront de cette doctrine des penseurs comme Hegel est moins la toute-puissance de Dieu que la possibilité de penser l'histoire comme une entité close. Par opposition à l'éternité de Dieu, l'homme comprend sa finitude et pense ainsi la réalité de l'histoire : parce qu'il est un être fini, l'histoire doit être, à son image, un univers clos. Il reste que l'histoire est compréhensible parce que Dieu ne saurait avoir créé une œuvre incompréhensible. Étant lui-même être de raison, Dieu ne peut avoir créé l'histoire sans que celle-ci ait un sens. Par opposition au caractère infini de la puissance divine, l'homme se pense comme un sujet historique. Mais cette contingence de son existence trouve malgré tout un sens dans l'histoire parce que Dieu assigne une fin suprême à cette histoire.

Cette même structure de l'argument allait être étrangement reprise par certains penseurs marxistes de l'histoire, dont Merleau-Ponty au moment où il se réclamait encore de Marx. La totalité de l'histoire, dit Lagueux, s'explique alors par une conception théologique sécularisée de la totalité : l'histoire est une totalité parce qu'elle est guidée par un principe

7. Cf. notamment R. A. Markus, 1970 ; François Laplanche, 1986.

8. On regrette notamment que soit complètement ignoré le fameux *Discours sur l'histoire universelle* d'Ibn Khaldûn dont il existe pourtant une bonne édition en français. Voir Ibn Khaldûn, 1997.

directeur, la dignité humaine. Il faut alors penser un Dieu humain capable de renverser le cours de l'histoire et d'achever enfin le parcours moral de l'humanité. Mais ce Dieu humain est malgré tout un être contingent : si l'avenir de l'humanité n'est pas déterminé par autre chose qu'elle-même, alors la responsabilité qu'elle a de se délivrer de ses chaînes — qui ne sont rien d'autre que les limites imposées à son action par la contingence des temps — lui incombe entièrement.

Le chapitre III de l'ouvrage est consacré à la question ontologique du temps et à la dichotomie existant entre deux modèles de temporalité, selon qu'elle est pensée comme progression linéaire ou comme une série de recommencements cycliques. D'Aristote à Marc Aurèle, les Grecs et les Romains s'intéressèrent beaucoup à la question des cycles de l'histoire, voyant dans la répétition des phénomènes historiques l'indice d'un sens de l'histoire ou parfois, au contraire, la preuve que les temps ne diffèrent en réalité que très peu entre eux. On s'étonnera cependant de ne rien voir sur l'idée des *metabolê politeiôn* qui désigne le changement (*metabolê*) de constitution (*politeia*). À cette idée des changements constitutionnels s'est greffée par l'intermédiaire de Polybe celle selon laquelle les cycles constitutionnels témoignaient de l'existence de cycles historiques ou de « révolutions » (*anakuklôsis*). Ainsi, à l'analyse métaphysique et théologique des cycles historiques, il aurait été intéressant de souligner l'importance et la récurrence de cette conception des cycles de l'histoire pour les doctrines politiques de l'Antiquité. Encore une fois, l'angle d'approche choisi par l'auteur — où la téléologie est le modèle privilégié de la philosophie spéculative de l'histoire — ne favorise pas l'intégration d'autres modèles spéculatifs ou d'autres modèles épistémologiques pour penser l'histoire. La comparaison entre ces modèles aurait pourtant permis de mieux saisir la spécificité du projet intellectuel d'une philosophie spéculative de l'histoire.

Dans une des meilleures parties de l'ouvrage, Maurice Lagueux présente une excellente analyse des enjeux de la thèse des cycles historiques chez les penseurs du XXe siècle. Il montre avec acuité pourquoi cette question ne disparaît pas dès lors que s'estompent ses origines mythologiques ou théologiques. « Toute la question revient, en effet, dit Lagueux, à déterminer si un phénomène qui se présente comme une "crise" doit être perçu comme le début d'une *désagrégation* ou comme l'occasion d'un *dépassement*[9]. » Qu'il existe des cycles historiques ou, au contraire, que l'histoire soit linéaire, il faut, dans un cas comme dans l'autre, expliquer ces moments charnières ou révolutionnaires. Celui qui aurait une conception de la temporalité comme histoire linéaire pourrait voir dans ces crises les jalons d'un progrès — on pense à l'*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* de Condorcet ; celui qui aurait une conception de la temporalité comme suite de cycles historiques pourrait y voir le signe d'une

9. Lagueux, p. 88. C'est l'auteur qui souligne.

dégénérescence, à la manière, par exemple, d'Oswald Spengler pour qui l'Occident moderne présentait tous les signes d'un déclin inexorable.

Le chapitre IV montre les différents avatars théologiques et philosophiques de la doctrine du « sens de l'histoire ». L'auteur commente d'abord les thèses selon lesquelles Dieu dirige le destin des hommes et est donc l'auteur de leur histoire, pour ensuite expliquer comment ce même schéma est conservé lorsqu'il s'agit de faire de l'homme un dieu, c'est-à-dire de voir en lui le maître d'œuvre de sa destinée. C'est alors qu'apparaissent les figures de Lessing et de Herder. Dans la même foulée apparaissent aussi plus tard les grandes utopies historiques du XIXe siècle, de Saint-Simon à Auguste Comte. Chez ce dernier, l'eschatologie n'est plus biblique mais rationnelle et épistémique : l'ordre de l'histoire est l'ordre du progrès des sciences, en ce qu'elles se dirigent vers l'état positif qui est leur destination finale. Or, cette finalité ultime de l'histoire, comme fin visée, est un accomplissement moral, même s'il est dépourvu de connotations spirituelles.

La particularité de la philosophie de Hegel, nous dit Lagueux, tient en ce qu'il a su éviter les pièges d'une idéalisation de la nature humaine pour penser le cheminement de l'humanité dans l'histoire. Avant lui, il est vrai, Mandeville et Adam Smith ont donné à Hegel les outils théoriques pour penser la convergence des intérêts particuliers. C'est cette convergence des désirs qui allait ensuite offrir à Hegel la possibilité de penser un sens de l'histoire indépendant d'une conception morale idéaliste de l'humanité. Si Hegel, à l'encontre de la philosophie française qui lui est contemporaine, voit dans les passions humaines « le facteur le plus puissant » dont il faille tenir compte pour penser le cours historique de l'activité humaine, il n'en lit pas moins cette histoire à l'aune d'un principe de raison. Il n'y a pas incohérence, puisque les passions font partie de la réalité et que, selon l'adage hégélien bien connu, « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel ». La dissemblance des passions dans l'histoire des hommes ne pourra être lue dans une perspective rationnelle que si on accepte l'idée d'une histoire universelle. Par ce processus d'universalisation, Hegel n'entend pas montrer les analogies entre différentes expériences ou divers phénomènes historiques, mais expliquer comment leur rencontre tisse la trame de l'histoire humaine. La raison rencontre alors les passions pour constituer l'histoire universelle.

Un raisonnement analogue est employé, on le sait, par Marx, pour qui la finalité de l'histoire est à trouver dans l'avènement du socialisme puis du communisme. À la différence de Hegel, nous rappelle toutefois Maurice Lagueux, Marx ne prétend pas avoir expliqué ainsi l'ensemble de l'histoire humaine, mais plutôt avoir décrit et exposé un processus permettant d'expliquer l'avènement du capitalisme et son déclin, ce qui est propre aux sociétés occidentales et à elles seules. Si je suis bien Lagueux, le modèle téléologique serait donc adéquat pour lire Marx, mais il ne le serait pas pour comprendre Hegel. Cela me semble vrai, mais on aurait alors aimé

savoir comment Hegel affronte une conception téléologique de l'histoire et qui sont ses adversaires philosophiques sur cette question : Condorcet ? Rousseau ? Kant ? Il y a tout un débat, notamment au XVIIIe siècle, sur la question de l'histoire universelle, dans une perspective non téléologique, dont il aurait été important de rendre compte[10].

Par le privilège accordé à la dimension spéculative de la philosophie de l'histoire, Maurice Lagueux a ainsi étudié les seuls auteurs qui, dans l'histoire des idées, lui semblaient proches de cette démarche. Du coup, il a esquivé toute la tradition philosophique qui voyait dans l'histoire un problème relatif aux limites de la connaissance humaine, ou encore qui tentaient de la penser comme « maître de vie » (*historia magistra vitæ*). Ces deux dernières dimensions de la philosophie de l'histoire ramènent au problème de l'histoire dite « universelle », c'est-à-dire une histoire qui soit serait inspiration de tout être humain, quelle que soit son appartenance culturelle, soit serait à même d'expliquer la nature humaine au-delà de la culture. Cette dimension de la réflexion philosophique sur l'histoire fut particulièrement importante à la Renaissance. Chez Guicciardini, par exemple, l'histoire est pensée dans ses relations tant avec la morale qu'avec la géographie. Un problème important de l'historiographie du XVIe siècle, et qui sera discuté au moins jusqu'à Montesquieu dans l'*Esprit des Lois*, est la question du naturel des peuples. Dans la mesure où une grande partie de son livre est consacrée à l'histoire des théories spéculatives de l'histoire, il aurait été intéressant de voir comment cette autonomie de la démarche spéculative fut contestée sur le plan philosophique et par la pratique des historiens. L'analyse de Lagueux en aurait été très modifiée, et peut-être cela l'aurait-il conduit loin de son projet initial. Mais cela aurait aussi permis un exposé moins lisse. À lire Lagueux, on a souvent l'impression que les différentes thèses en philosophie de l'histoire s'enchaînent les unes aux autres sans qu'il y ait eu de véritables débats entre les auteurs.

Il est dommage que l'auteur refuse d'expliquer comment les thèses spéculatives des Bossuet, Hegel, Herder ou Vico étaient concurrencées par les thèses des philosophes historiens qui, comme La Popelinière, par exemple, à la Renaissance, voyaient dans l'histoire une étude globale de l'humanité, où la question du devenir historique ne pouvait être indépendante d'un savoir géographique et anthropologique. C'est ce qu'on retrouve chez le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, où l'auteur montre que l'histoire est constituée par la nature humaine et non l'inverse. Une démarche spéculative du type de Bossuet pourrait s'accorder avec Rousseau, mais en cela seulement que la nature humaine est associée au péché, cette tare étant au fondement de l'histoire humaine. Mais alors que Rousseau ne voit pas de retour possible à l'état de nature, même s'il serait souhaitable d'en retrouver la

10. Voir Dario Perinetti, à paraître.

simplicité, le discours eschatologique d'un Bossuet ou d'un Pascal suppose un horizon à l'expérience humaine, le salut et le retour à une première nature non corrompue. Une démarche spéculative, où l'histoire, au contraire de ce que pense Rousseau, détermine la signification de la nature humaine, serait à trouver dans les théories du progrès, chez Condorcet, par exemple. Je ne suis donc pas sûr que la question dite spéculative ait été traitée par les philosophes comme une question à part de la question épistémologique ou d'autres types d'interrogations philosophiques au sujet de l'histoire.

Pour résumer, le tableau de la philosophie de l'histoire brossé par Lagueux est peut-être justifié par son choix de mettre l'accent sur les doctrines spéculatives. Il n'en demeure pas moins qu'il aurait été judicieux de juxtaposer les démarches spéculatives et les démarches de type plus épistémologique afin de faire mieux ressortir la spécificité de chacune. Cela aurait pu être fait, par exemple, en montrant les contrastes entre ces deux méthodes dans l'histoire des théories de l'histoire.

Maurice Lagueux prend le parti de ne s'intéresser qu'à la philosophie spéculative de l'histoire, ce qui l'amène à ne présenter principalement que les thèses pouvant se rapporter à cette approche. C'est ainsi qu'il entend montrer la spécificité et, de là, l'actualité de la philosophie de l'histoire. À supposer que l'on puisse prouver cette singularité des démarches spéculatives, il aurait été intéressant de montrer d'autres démarches possibles afin, précisément, de faire mieux comprendre la spécificité d'une approche spéculative. La juxtaposition des démarches aurait certainement pu aider à faire mieux comprendre leur valeur intrinsèque.

Tel était le sens général des remarques précédentes. Celles-ci me semblent cependant moins importantes que celle qui va suivre. Il me semble malgré tout, en dehors de simples considérations méthodologiques, que le pari de distinguer la démarche épistémologique et la démarche spéculative pose en elle-même problème. Je vais maintenant expliquer ma réserve en deux temps. Je vais d'abord revenir sur le débat entre constructivistes et réalistes, débat analysé dans la dernière partie du livre de Maurice Lagueux. La difficulté de soutenir une distinction forte entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire, distinction dont a besoin Maurice Lagueux pour défendre la thèse de l'actualité de la philosophie de l'histoire au sens où il l'entend, m'apparaît très clairement exposée par ce débat. Je vais ensuite, en m'appuyant sur les travaux de Reinhart Koselleck et Quentin Skinner, jeter les bases d'un débat possible avec Maurice Lagueux.

Philosophie de l'histoire et conditions du savoir historique

Le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage est à mon avis le plus stimulant et le plus novateur. Dans ce chapitre, Maurice Lagueux établit un dialogue entre la philosophie spéculative de l'histoire et l'épistémologie de

l'histoire. Après avoir passé en revue les principaux traits qui pourraient distinguer la philosophie de l'histoire d'une entreprise épistémologique ou d'une entreprise analogue dans le domaine des sciences sociales et des sciences politiques — mépris des faits, présumée connaissance du futur, dogmatisme, téléologie et conception globalisante de l'histoire — et après avoir montré les faiblesses de toutes ces critiques, Lagueux en déduit qu'à l'encontre de ce que l'on voudrait bien croire, il semble difficile de dissocier l'entreprise épistémologique en sciences sociales de l'entreprise spéculative au sujet de l'histoire. Pour penser cette question, Lagueux renvoie au débat opposant partisans du réalisme historique et partisans du constructivisme historique. Le débat entre réalistes et constructivistes en philosophie de l'histoire porte sur la nature et l'origine de la structure narrative dont on suppose qu'elle organise les éléments du récit historique. Pour les partisans du constructivisme, les faits bruts de l'histoire demandent, pour être intelligibles, une structure narrative qui est imposée à la réalité de l'histoire. Si les faits bruts appartiennent au domaine des réalités objectives, le récit de ces faits dans une suite cohérente est pour sa part une œuvre de construction. Il ne s'agit pas de dire que le travail de l'historien est indépendant des réalités objectives, mais que la présentation de ces dernières sous la forme d'une narration est, sur le plan scientifique, indépendante des faits bruts. L'école dite « réaliste » soutient au contraire que la structure narrative de l'histoire — dont l'historien a la charge — est tout aussi objective que les faits bruts. Plus encore, il n'y a pas de distinction fondamentale entre cette structure narrative et les faits bruts eux-mêmes : le récit de l'histoire est donné par les faits et ne se surimpose pas à ceux-ci de manière artificielle.

Pour les constructivistes, si l'histoire a un sens, c'est bien celui qui lui est assigné par la structure de notre connaissance et donc par les modèles d'interprétation de l'histoire. Pas de téléologie de l'histoire, donc, sans modèle épistémologique organisant les paramètres de la connaissance du domaine historique. Même la question du *telos* de l'humanité ne peut éviter d'avoir recours à une lecture de l'histoire humaine qui, elle, est d'abord et avant tout une interprétation de cette histoire. La thèse de la démarcation entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie du savoir historique, voire entre philosophie de l'histoire et histoire tout court, est donc fortement ébranlée par le constructivisme. Il n'est même pas nécessaire de soutenir une conception forte du constructivisme pour que soit remise en cause l'autonomie de la philosophie spéculative de l'histoire. Il suffit d'adhérer à la thèse selon laquelle la représentation des événements historiques au sein d'un discours ne peut éviter l'interprétation de ces événements par l'historien. À la réalité de l'histoire se mêlent donc la réalité de l'historien, ses préoccupations, ses motivations, etc. Certes, si la connaissance de l'histoire dépend des déterminations conceptuelles que nous octroyons aux objets historiques étudiés, il devient difficile de distinguer la connaissance de l'histoire de l'interprétation de cette dernière. Mais sans

aller jusqu'à dire qu'une telle distinction entre les faits historiques et leur interprétation n'est plus possible, il semble en revanche très discutable d'accorder une autonomie théorique à la connaissance des objets historiques et de faire de leur interprétation une étape ultérieure — et donc pas absolument nécessaire — du travail de l'historien. Or, si le discours théorique sur l'histoire ne peut se passer d'une épistémologie sur les conditions de possibilité du savoir historique, on voit mal comment la philosophie spéculative de l'histoire pourrait, elle, se passer de cette même dimension épistémologique. Voilà pour l'approche dite constructiviste. Mais l'historien ou le philosophe de l'histoire « réaliste » peut distinguer, sur le plan cognitif, la collecte des faits de l'histoire et leur interprétation sans que cela signifie qu'il accorde une importance secondaire au deuxième aspect du travail historiographique. Au contraire, l'historien « constructiviste » fait dépendre l'existence des faits, en tant que faits « historiques », de leur caractère épistémique. Là aussi, l'approche « réaliste » peut étoffer l'argumentation contre la prétendue autonomie théorique de la philosophie spéculative de l'histoire. Avant de poursuivre, il faut expliquer plus en détail ce que signifie chacune des deux approches historiques.

Lagueux voit dans les travaux de deux philosophes, Louis Mink et Hayden White, deux contributions particulièrement significatives de l'école dite « constructiviste ». Pour Louis Mink, l'impossibilité même de penser l'histoire en dehors de la narrativité implique l'impossibilité de la penser sans narrateur, ou, pour le dire autrement, de penser l'histoire sans le travail de mise en scène des faits par l'historien : « il ne peut tout simplement pas y avoir d'histoires non racontées, comme il ne peut pas y avoir de connaissance non connue[11] ». Ce qui est remis en cause n'est pas l'objectivité des faits appartenant au passé, mais leur indépendance conceptuelle en tant qu'objets historiques : sans entrer dans le débat sur la vérité des objets historiques, il est au moins possible d'admettre avec Mink que l'intelligibilité de ces derniers est tributaire de leur insertion dans une structure narrative. Celle-ci est alors vue comme un « outil cognitif » qu'il serait plus juste de concevoir comme une forme imposée du dehors à la réalité historique que comme une suite d'événements véritablement tirée du passé. Certes, Harvey ne pouvait pas avoir dessiné la carte de la circulation sanguine sans avoir au préalable disséqué un cadavre[12]. Certes, César ne pouvait pas devenir maître de Rome avant de franchir le Rubicon, et en ce sens, la suite narrative des faits historiques est tirée de l'histoire elle-même. Mais l'importance accordée au geste de César lorsqu'il franchit le Rubicon est le fait exclusif de la narration, et cela que l'historien soit le protagoniste

11. Louis Mink, 1987, cité par Lagueux, p. 191.

12. J'emprunte l'exemple à une discussion, qui a pour cadre un autre débat historiographique — celui entre « contextualistes » (l'école de Cambridge de Skinner) et adversaires de cette approche —, à Preston King, 2000, p. 193.

principal de sa propre histoire (César) ou non. Le scepticisme de Mink à l'égard des prétentions objectives du discours historique devient patent lorsqu'il explique les difficultés pour l'historien de justifier solidement les critères d'exclusion et d'inclusion des faits qui composeront la trame narrative de l'histoire. Il lui est alors possible d'affirmer, comme le souligne William Dray dans une lecture critique des travaux de Mink, que l'histoire n'est pas « découverte » mais bien « faite » (*histories are made, not discovered*[13]).

Pour Hayden White[14], la narrativité de l'histoire est moins un outil cognitif qu'un instrument de persuasion moral et politique. Tout comme Mink, White est sceptique à l'égard de la prétendue objectivité du discours historique, et plus encore de sa conformité avec « ce qui fut » effectivement dans le passé. Dès lors, il n'y a plus de différence fondamentale, dit White, entre le récit de l'historien et le récit du romancier, *a fortiori* si celui-ci écrit un roman à teneur historique. L'écriture de l'histoire, tout comme l'écriture du roman historique, est un acte poétique : comme l'auteur du roman aurait pu présenter d'une façon différente les événements qu'il entend décrire, l'historien aurait tout aussi bien pu présenter d'une autre manière les faits historiques qu'il entend faire comprendre par une structure narrative.

On ne peut pas voir dans l'approche constructiviste un pur subjectivisme : si tel était le cas, il serait alors facile de prouver comment le constructivisme peut tomber dans un solipsisme par définition incompatible avec l'idéal normatif que certains constructivistes entendent faire jouer à l'histoire. En outre, un pur subjectivisme, réduit au solipsisme, serait ainsi conduit à faire de l'historien l'auteur d'une histoire qu'il n'adresse à nul autre qu'à lui-même, puisque lui seul peut la croire vraie. Ce n'est évidemment pas le but du constructivisme. Mais il est néanmoins aisé de concevoir pourquoi les critiques adressées au constructivisme sont très proches de celles adressées aux doctrines spéculatives de l'histoire : dans chaque cas, on reproche une vision idéalisée de l'histoire, trop éloignée des données brutes.

Pour Mink tout comme pour White, la différence radicale entre le monde du passé et la narration de l'historien est que cette dernière suppose un ordre de réalité sans commune mesure avec notre expérience de la vie. Notre vie n'est pas vécue comme un récit. Aussi, il est évident que le récit historique n'est pas présent dans l'histoire, mais s'impose à elle afin d'en faire ressortir le sens pour nous. C'est précisément cette thèse qu'entendait remettre en question le philosophe David Carr en montrant au contraire, à partir d'une analyse proche de la phénoménologie husserlienne[15], com-

13. William H. Dray, 1989, p. 133.

14. Hayden White, 1973.

15. Proche de Heidegger et Ricœur aussi. Il faudrait montrer ce qui distingue ces types de phénoménologie pour voir quels sont les éléments qu'en retient Carr pour son propre travail.

ment ce que Husserl nommait *Lebenswelt*, le Monde de la vie, constituait en lui-même une expérience narrative. À la différence de ces derniers et, comme on le verra plus tard, de manière analogue chez Reinhart Koselleck, qui reprend les thèses de Gadamer, Carr entend montrer que notre expérience de la réalité n'est pas anhistorique et étrangère à la narrativité, mais est bien un récit composé des différents événements de notre histoire qui prennent un sens dès lors qu'ils se rencontrent. C'est la rencontre des différents événements de notre histoire qui fait de nous le sujet d'un récit et l'être d'une histoire. Plus encore — et c'est là que Carr et Koselleck prennent leurs distances par rapport à la phénoménologie pour le premier, l'herméneutique pour le second —, ce qui fonde la réalité de la trame historique de notre existence est qu'elle est la manifestation d'un échange social auquel nous sommes inéluctablement soumis dès lors que nous entrons dans l'existence.

N'étant pas du tout un spécialiste de la phénoménologie, je ne pourrai discuter en détail les thèses de Carr. Mais tel n'est de toute manière pas mon objet ici. Ce qui m'intéresse est plus précisément l'apport d'une réflexion sur la dimension sociale de l'existence humaine à l'étude du caractère historique de celle-ci. On peut résumer très grossièrement la thèse de Carr par l'idée selon laquelle le récit historique de l'expérience humaine est d'abord et avant tout un récit *social*. Chez Husserl et Heidegger, la compréhension de soi — théorétique ou préthéorétique dans le cas de Heidegger — est une tentative individuelle, isolée dans la sphère de la subjectivité. À la différence de ces derniers, Carr veut montrer l'importance, pour la narrativité historique des individus et de la temporalité humaine, de l'interrelation entre trois différents points de vue : le sujet de l'histoire, le narrateur et son audience.

Certes, ce que Husserl et Heidegger nommaient *Geschichtlichkeit* supposait une intersubjectivité sur laquelle ils ont beaucoup insisté. Husserl concevait l'*ego* comme se constituant lui-même dans l'unité de son histoire (*Geschichtlichkeit*). Il s'agit ici de l'unité narrative du flot de la conscience individuelle. Mais dans la mesure où cette histoire narrative est liée à la quête d'une compréhension théorétique du monde, l'histoire de l'*ego* est attachée à l'histoire de la quête de sens au sujet du monde.

L'*ego* se comprend donc lui-même comme l'héritier d'une quête de sens qui n'a pas commencé avec lui, même s'il se voit comme le principal objet de cette quête[16]. En ce sens, l'historicité du soi ou de la subjectivité dépend de la place qu'il occupe dans un cadre historique. Carr précise dans son analyse que la subjectivité n'est pas produite par l'histoire : une telle thèse serait un déterminisme historique. Il s'agit plutôt d'une thèse phénoménologique selon laquelle la compréhension de soi dérive elle-même d'un processus historique. Nous sommes malgré tout, chez Husserl au moins, en

16. David Carr, p. 115.

présence d'une analyse de la constitution d'un sujet singulier, et c'est précisément ce que Carr veut éviter en mettant l'accent sur le « nous » plutôt que sur le « je » de la conscience.

Cette idée selon laquelle l'histoire est constitutive de l'identité d'un « nous » me semble extrêmement importante pour le propos de Lagueux. Si, comme le pense Maurice Lagueux, la philosophie spéculative permet d'abord de comprendre les choses « comme elles se sont effectivement passées » et si l'analyse des données historiques implique une évaluation des conséquences de cette analyse pour l'avenir, il est alors clair qu'un élément important du processus de repérage ou de reconnaissance de ce qui est important pour l'histoire d'une société est déterminé par les impératifs présents de cette dernière. La question du sens de l'histoire est directement liée aux conditions d'accès au savoir historique, et ces conditions ne sont pas toutes relatives aux seules limites ou obstacles à la connaissance humaine.

On peut retrouver une approche analogue à celle de David Carr dans les travaux de Reinhart Koselleck[17], dont Lagueux ne parle pas, mais dont je discuterai pour bien faire comprendre mon argument au sujet des thèses développées dans l'*Actualité de la philosophie de l'histoire*.

Koselleck, maître d'œuvre d'une très importante entreprise historiographique collective en Allemagne sur l'histoire des concepts (*Grundbegriffe, Begriffsgeschichte*), a montré la dette qu'il avait lui aussi à l'égard de la conception heideggerienne de l'historicité de l'expérience humaine tout en prenant ses distances vis-à-vis de celle-ci. Koselleck prend également ses distances vis-à-vis de Gadamer, en montrant comment ce dernier et Heidegger réduisaient l'expérience historique de l'individu à la sphère de sa subjectivité, et ce, malgré leurs efforts pour mettre en évidence la dimension intersubjective de cette expérience, comme chez Husserl. Comme David Carr, Koselleck entend montrer comment l'expérience historique doit être pensée comme la conscience d'un « nous » plutôt que d'un « je ». L'argument principal de Koselleck tient en ce que la finitude de l'expérience humaine, ce que nous pourrions nommer les limites historiques de la conscience de soi, est tributaire d'une rencontre avec autrui. En d'autres termes, la naissance et la mort ne sont pas les seules catégories temporelles nous permettant de comprendre notre historicité. De même, notre expérience propre ne peut être comprise en référence seulement à la manière

17. Koselleck est le chef de file d'une école historique en Allemagne, dont le rôle et l'influence peuvent être comparés à ceux de la « nouvelle histoire » en France (Le Goff, Braudel, etc.) ou à l' « école de Cambridge » dont le chef symbolique serait Quentin Skinner. La coopération de Brunner, Conze et Koselleck a permis de constituer une grande encyclopédie d'histoire des concepts politiques pour l'Allemagne moderne, dont l'ampleur et la richesse est inégalée en Europe, même si elle est, chose assez étonnante, relativement peu connue du public anglophone et francophone. En revanche, les textes les plus importants de Koselleck ont été traduits en français et en anglais. Voir la bibliographie.

dont notre conscience dépend des modes de compréhension que les autres nous offrent pour nous comprendre nous-mêmes. L'intersubjectivité telle que la pensait Husserl ne suffit pas à penser la conscience historique du « nous ». Les limites de notre être nous sont aussi imposées par les différentes modalités de notre rapport à autrui. Et c'est ce rapport à autrui en tant qu'il est différent de nous qui détermine notre rapport aux individus dont nous sommes proches, auxquels nous voulons nous identifier pour nous reconnaître nous-mêmes. Dans le cas de Koselleck, c'est l'histoire sociale qui donne les éléments conceptuels nécessaires à l'élaboration de la conscience de soi des individus. L'histoire nourrit l'entreprise philosophique, et non l'inverse.

En un sens, il serait possible de dire que la naïveté du constructivisme, comme le laisse d'ailleurs entendre Maurice Lagueux, se traduit par sa tendance au subjectivisme ou au solipsisme historique : dans le cadre constructiviste, l'histoire est enfermée dans la réalité historique de l'historien. Selon une telle approche, l'histoire de la Révolution française pourrait être enfermée dans le paradigme du concept marxiste de révolution pour l'historien marxiste sans que cela semble poser problème. À cette naïveté s'oppose la naïveté du réaliste, pour qui semble manquer la distance nécessaire entre les faits et leur narration dans une suite causale, le récit. C'est cette distance sur laquelle insiste la méthodologie de l'école de Cambridge, plus spécifiquement les premiers écrits méthodologiques de Quentin Skinner.

Sans partager les présupposés théoriques des constructivistes, Quentin Skinner a montré dans ses textes méthodologiques l'importance cruciale de la distance entre l'historien et l'univers dont il entend rendre compte. Cette distance a été comparée récemment par Kari Palonen au *Verfremdungseffekt* brechtien[18]. Pour Brecht, faut-il le rappeler, il était nécessaire d'opérer une « distanciation » entre les spectateurs et la représentation théâtrale, les spectateurs ne pouvant comprendre le message politique de la pièce s'ils s'identifiaient trop à l'action qui s'y déroulait. De même, Skinner a beaucoup insisté sur l'importance de respecter la valeur intrinsèque de l'histoire. Il ne s'agit pas pour lui d'une volonté de laisser l'histoire à l'histoire : au contraire, l'histoire nous permet de penser le présent. Mais la seule manière d'apprendre quelque chose du passé pour le temps présent est de respecter l'altérité historique nous séparant aujourd'hui du monde d'hier. C'est l'altérité de l'histoire qui doit nous interpeller et non ce qui nous rapproche d'elle. Rien, jusqu'ici, qui semble compatible avec l'approche constructiviste, sinon cette distance nécessaire entre passé et présent que ne refuseraient pas les tenants du réalisme historique, mais sur laquelle les constructivistes mettent surtout l'accent. Mais il y a un autre point sur lequel l'approche skinnérienne et l'approche constructiviste se rejoignent.

18. Kari Palonen, 2003, p. 9.

Contre une philosophie spéculative et téléologique de l'histoire, comme on peut la deviner chez Arthur Lovejoy, qui est souvent considéré comme le « père » de cette discipline que l'on nomme l'histoire des idées[19], Skinner a montré l'importance de la contingence des faits historiques. La distance préconisée entre l'historien et le passé a précisément pour fonction d'empêcher de voir l'histoire comme un jeu de dominos où la formation d'une idée dans le passé ou l'acte de bravoure d'un chevalier du Moyen Âge, par exemple, auraient par un enchaînement causal un effet sur le monde d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas d'ouverture des temps historiques et que ceux-ci ne communiquent pas entre eux. Il s'agit de montrer comment une action ou une idée opère d'abord dans l'univers qui est le sien. L'accent mis sur l'action, il faut le rappeler, ne cantonne nullement le rôle de l'histoire à l'explication d'événements. Ce qui semble une évidence est avant tout une mise en garde épistémologique : notre manière de lire l'histoire doit d'abord tenir compte des préoccupations intellectuelles de l'univers historique que nous étudions avant de plaquer nos propres visions du monde sur un monde historique éloigné chronologiquement du nôtre. Inspiré par Wittgenstein mais aussi par la théorie austinienne des actes de langage, Skinner déduit de la contingence historique des idées et des actions l'impossibilité d'une histoire unitaire, globale[20]. L'histoire ne peut que rendre compte des différents usages de concepts qui sont alors pensés comme des actes de langage, d'où l'importance pour lui de la rhétorique pour l'étude de l'histoire des idées politiques[21]. L'important ici, par rapport aux thèses de Maurice Lagueux, est la critique indirecte qu'adresse à une philosophie spéculative de l'histoire, globalisante, détentrice d'une clef pour comprendre les choses « comme elles se sont effectivement passées », le programme méthodologique de Skinner. La primauté accordée à l'action est-elle un retour à l'histoire événementielle ? Peut-être, si nous prenons ce programme méthodologique à la lettre. Mais ce qui est sûr, c'est qu'elle exclut l'hypothèse d'une entreprise historique globalisante dont la philosophie spéculative de l'histoire, telle que pensée par Maurice Lagueux dans son livre, serait l'instrument théorique privilégié.

Chez Skinner, comme chez Koselleck, la réflexion épistémologique sur l'histoire, plus précisément sur l'histoire des idées politiques et l'histoire des concepts, dérive d'une conception du langage comme pratique sociale. Par l'enquête historique sur une problématique intellectuelle, l'historien a en fait pour tâche de mettre en lumière les différentes pratiques sociales qui donnent un sens au vocabulaire politique d'une société donnée. Je pense en effet que les principaux liens à établir entre la pensée de Skinner et celle de

19. Voir Arthur Lovejoy, 1936.
20. Voir James Tully (ed.), 1988 et plus récemment Quentin Skinner, 2002.
21. Cf. Quentin Skinner, 1996.

Koselleck tiennent à leur prise en compte du caractère social du langage. Il me semble loin d'être certain, contrairement à ce qu'affirme Melvin Richter, que Skinner et Pocock nient l'importance des théories du langage contemporaines des théories politiques qu'ils étudient. C'est précisément l'enjeu des derniers travaux de Skinner sur la rhétorique de Hobbes[22].

Par leur volonté de radicaliser la distance entre l'historien et l'histoire qu'il décrit, Koselleck et Skinner — surtout ce dernier — sont proches du constructivisme historique. Toutefois, par leur souci de montrer la réalité langagière et sociale en fonction de laquelle il faut penser le passé, ils sont aussi proches des thèses « réalistes » de David Carr. Il est alors impossible d'éviter la question épistémologique posée par les constructivistes : quelle valeur faut-il accorder, sur le plan ontologique, à l'« opération de configuration » — pour reprendre une expression de Paul Ricœur[23] — de la narration construite par l'historien ? Pour enfin revenir au problème central qui nous occupe ici, le plus important me semble pour le moment moins de répondre à cette question que de montrer qu'elle est présupposée par toute démarche sur le sens de l'histoire. Or, le premier enjeu de la philosophie spéculative de l'histoire n'est-il pas précisément de répondre à cette question du sens de l'histoire ?

Conclusion

Le sens de l'entreprise de Lagueux est, comme l'indique le titre de l'ouvrage, de prouver l'actualité de la philosophie spéculative de l'histoire. Toutefois, et il me semble que toute la discussion du dernier chapitre du livre de Lagueux le confirme, l'auteur a eu tort d'écarter de son enquête les questions relatives à l'épistémologie de l'histoire. C'est peut-être cette distinction qui l'a d'ailleurs amené à ne voir dans la philosophie spéculative de l'histoire qu'une téléologie.

Comme je l'ai dit plus haut, je ne suis pas sûr d'être d'accord avec la thèse de Maurice Lagueux selon laquelle il est possible de distinguer philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire ; du moins, je suis loin d'être convaincu de l'autonomie conceptuelle que nous pourrions accorder à la première par rapport à la seconde. Pour Lagueux, je l'ai dit, il ne s'agit pas d'une thèse philosophique : l'autonomie de la démarche spéculative est défendue pour des raisons méthodologiques. Cela n'en pose pas moins problème, me semble-t-il, pour la démonstration de l'argument d'une actualité de la philosophie spéculative de l'histoire, car elle suppose que nous pourrions montrer comment se démarque ce type de démarche d'une réflexion épistémologique, par exemple, ou d'une démarche où la philosophie de l'histoire serait tributaire d'une anthropologie ou, pour le

22. Skinner, 1996. Melvin Richter, 1990.
23. Paul Ricœur, 1983, p. 102, cité par Lagueux, p. 198.

dire autrement, d'un discours sur les passions humaines, comme il en existe au XVIIIe siècle[24].

Mais, plus important pour mon propos ici, la distinction entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire semble écarter d'emblée tout le débat théorique enclenché par la querelle entre réalistes et constructivistes. La partie du livre qui y est consacrée me semble en effet étrangère à la démarche adoptée par l'auteur pour les autres chapitres. En effet, cette distinction accorde en toute cohérence une autonomie théorique à la démarche spéculative, ce qui, dès lors, en fait une discipline indépendante de l'histoire elle-même en tant que discipline. Le refus d'inclure la démarche épistémologique au sein de la démarche spéculative suppose une fermeture de la démarche philosophique, une conceptualisation close de l'histoire où les questions que nous lui adresserions ne seraient pas informées ni ne pourraient l'être par les autres disciplines philosophiques ou par les autres discours des sciences humaines. En dehors du débat opposant réalisme et constructivisme, l'idée selon laquelle il y aurait une autonomie de la philosophie spéculative de l'histoire exige que la question du « cheminement de l'humanité à travers les siècles[25] » soit pensée pour elle-même et en elle-même. Lagueux ne soutient pas que cette question est indépendante, sur le plan philosophique, de la question épistémologique ou du problème métaphysique. Encore une fois, cette distinction est pour lui d'ordre méthodologique : ce qu'il entend prouver, c'est que la question épistémologique n'a pas effacé, en dehors des pratiques des philosophes, l'actualité et la pertinence de la philosophie spéculative de l'histoire. Mais encore faudrait-il pouvoir réussir à saisir ce que signifie, une fois dégagée des considérations épistémologiques, cette démarche spéculative. En d'autres termes, il me semble qu'on ne peut prouver, et tel était le sens de mes remarques sur le débat entre constructivistes et réalistes, qu'il est possible de penser la philosophie spéculative de l'histoire comme un projet distinct du projet épistémologique, puisque dans tous les cas, il s'agit de penser au présent le passé, c'est-à-dire d'interpréter le passé pour se comprendre soi-même, que ce soit dans l'identité ou dans l'altérité. Dans tous les cas, la question de l'histoire pose la question de l'interprétation et donc du statut de la distanciation nécessaire entre l'historien et l'histoire. La démarche spéculative me semble intimement liée à cette question de l'interprétation, et ce, même si elle est réduite, comme c'est souvent le cas dans la démarche adoptée par Maurice Lagueux, à une téléologie. Certes, il y a d'autres horizons que la téléologie pour la philosophie spéculative de l'histoire telle qu'elle est conceptualisée par Lagueux. Il ne semble pas moins que c'est d'abord et avant tout la téléologie qui est le modèle au cœur de sa réflexion. Enfin, de la même façon qu'il semble vouloir accorder, par

24. Cf. Dario Perinetti, *op.cit.*
25. Lagueux, p. IX.

pure commodité, il est vrai, une autonomie à la philosophie spéculative de l'histoire par rapport à l'épistémologie de l'histoire, Lagueux semble négliger l'importance des autres secteurs de l'activité philosophique pour la philosophie de l'histoire. Certes, encore une fois, il n'est pas possible de tout faire. Mais le projet était précisément de montrer l'actualité de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire de montrer « en quoi » la philosophie de l'histoire demeurait un objet de recherche toujours actuel et pertinent. Dans ce cas, n'aurait-il pas été souhaitable de montrer les liens possibles entre la philosophie de l'histoire et les autres secteurs de l'activité philosophique — la philosophie de l'économie, par exemple, ou les recherches en philosophie de la géographie ou en philosophie de l'art (sur l'évolution des jugements de goût notamment), ou encore l'éthique et la philosophie politique ?

Ces remarques ne visent aucunement à diminuer l'intérêt du livre de Maurice Lagueux. Au contraire, j'ai voulu montrer ici que la question qu'il pose au sujet de l'actualité et de la spécificité de la philosophie spéculative de l'histoire est cruciale, malgré ce qui d'après moi me semble problématique dans son approche. Il ne serait pas étonnant que la philosophie de l'histoire devienne un important champ d'activités dans les prochaines années, en raison de ses nombreuses connexions avec les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie.

Bibliographie

Brunner, Otto, Werner Conze et Reinhart Koselleck, dir., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historiches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett et J. G. Cotta, 1972-1997.

Carr, David, *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Dray, William H., *On History and Philosophers of History*, New York, Copenhague et Leyde, E. J. Brill, 1989.

Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, traduction et notes par V. Monteil, Arles, Actes Sud, 1997.

King, Preston, *Thinking Past as a Problem. Essays on the History of Ideas*, Londres, Frank Cass, 2000.

Koselleck, Reinhart, *L'Expérience de l'histoire*, trad. franç. d'A. Escudier, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Gallimard et Seuil, 1997.

J. Hook et Hoock, M.-C., *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. franç., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000 (1990).

Laplanche, François, *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au* XVII*e siècle*, Amsterdaam et Maarsen, APA Holland University Press et Presses Universitaires de Lille, 1986.

Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.

Markus, Robert A., *Sæculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Mink, Louis, « Narrative Form as a Cognitive Instrument », *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

Palonen, Kari, *Quentin Skinner, History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003.

Perinetti, Dario, « Philosophical Reflections on History », *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy* (sous la dir. de K. Haakonsen), Cambridge, Cambridge University Press.

Popper, Karl, *Misère de l'historicisme*, trad. franç. de H. Rousseau et R. Bouveresse, Paris, Plon, 1956.

Popper, Karl, *La Société ouverte et ses ennemi*s, trad. franç.de J. Bernard et Ph. Morand, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Richter, Melvin, « Reconstructing the History of Political Languages : Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe* », *History and Theory*, vol. 29, n° 1, 1990, p. 38-70.

Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Regarding Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

—— *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Tully, James (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.