

Bertrand BINOCHE, *La Raison sans l'Histoire. Echantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF, 2007, 420 p.

Cet ensemble d'articles et de conférences fait écho, comme l'indique son titre, aux cours de Hegel introduisant à la philosophie de l'histoire (cours réunis sous le titre *La raison dans l'histoire*). B. Binoche part de ce qui s'apparente désormais à un truisme : la raison n'ordonne pas l'histoire et ne s'accomplit pas en elle. Tout son travail consiste dès lors à clarifier le sens de cette expression : que signifie *ne plus croire à l'Histoire*, c'est-à-dire pour l'essentiel au Progrès ou à la Civilisation ? En se livrant à une histoire comparée des philosophies dans trois espaces – français, anglo-écossais, allemand – qui donnèrent lieu à trois figures distinctes du mouvement d'émancipation et de croyance au progrès – *Lumières*, *Enlightenment*, *Aufklärung* –, B. Binoche se propose de mettre à jour des « historicités » singulières, tout en étudiant les points de passages de l'une à l'autre sur la base d'un choix très judicieux de traductions et de recensions.

Les Lumières françaises forment le premier moment de l'élaboration. Il s'agit d'y découvrir, avant l'invention de la philosophie de l'histoire, un autre rapport de la philosophie aux histoires : une tentative de rationalisation, certes, et même une science ayant pour objet la légalité des sociétés ; mais une philosophie respectueuse de leur diversité empirique, qui tente d'expliquer les institutions des nations sans les résorber dans une histoire universelle. Montesquieu, plus encore que Vico, joue ici un rôle déterminant (B. Binoche lui avait d'ores et déjà consacré une remarquable *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998), mais Rousseau ou Diderot ne proposent pas davantage l'idée d'un processus « typique » de civilisation. La question se pose donc : pourquoi avoir éprouvé le besoin d'inventer l'Histoire comme processus universel et homogénéisant ?

La réponse à cette question se découvre chez les disciples de Montesquieu, en Angleterre, en Ecosse et en Allemagne plus encore qu'en France. Théorisant désormais la civilisation ou la perfectibilité indéfinie du genre humain, ils introduisent l'idée d'une histoire naturelle de l'humanité associée à une nouvelle conception de l'art de gouverner – selon la nature, de façon graduelle. Plus qu'à l'école historique écossaise (Ferguson, Smith, Millar...) que B. Binoche a étudiée ailleurs, l'ouvrage se réfère à Godwin, Price ou Priestley : chez eux, le libéralisme trouve un appui dans une nouvelle figure de la philosophie de l'histoire. La perfectibilité indéfinie du genre humain justifie une forme d'autorégulation des mœurs, sans que le gouvernement ou la loi soient requis. A cette voie anglo-écossaise s'oppose enfin une voie allemande : ici, l'invention de la philosophie de l'histoire prend une tournure idéaliste et non empiriste (Fichte). A titre d'exemple, la recension que propose Schlegel de l'*Esquisse* de Condorcet (1795) éclaire le passage du « tableau historique » à la « philosophie de l'histoire », nouveau nom de l'histoire universelle : d'un côté, Schlegel s'enthousiasme pour l'homogénéisation de l'histoire, la découverte de son moteur (l'éducation ou la culture), la conscience de son orientation vers un progrès constant et une émancipation sans fin. De l'autre, il déplore que Condorcet ait plaqué l'Idée de perfectibilité indéfinie sur le processus historique et n'ait pas achevé la compréhension des lois de l'histoire, si bien que dans son œuvre « le concept de l'histoire est très incorrectement déterminé » (p. 230). La référence ambivalente de Hegel à Montesquieu fournit un autre indice de ce qui se joue dans la figure allemande de la philosophie de l'histoire : si l'auteur de *L'Esprit des lois* a fort bien compris que tout produit de l'esprit d'un peuple n'est intelligible que rapporté à la totalité de la société, il a méconnu la nature de cette totalité et les modalités organiques en fonction desquelles s'agencent ses principes constitutifs pour acheminer l'esprit du monde vers son accomplissement ou sa fin.

Dans cet ouvrage majeur, B. Binoche poursuit donc le travail amorcé dans *Les Trois sources de la philosophie de l'histoire* (Paris, PUF, 1994). Le tableau historique français, l'histoire naturelle de l'humanité chez les Ecossais et la théodicée idéaliste de l'histoire allemande, formées à partir des années 1760, sont de nouveau convoqués. Tous trois ne purent s'instituer qu'à partir d'un éloge de Montesquieu et d'une critique de Rousseau : en refusant « d'écarter tous les faits » pour élaborer une genèse hypothétique de la société civile, il s'agissait de les ordonner dans un espace et une temporalité historiquement assignables – celle de la civilisation et de sa rationalité immanente. Mais *La Raison sans l'Histoire* constitue le prolongement théorique et non la simple réitération des *Trois Sources de la philosophie de l'histoire* : ce qui importe ici est de découvrir, dans une histoire comparée des philosophies, les « schèmes » qui mettent en œuvre l'unification : la « civilisation » et la « perfectibilité indéfinie » (auxquelles l'auteur a consacré plusieurs publications : *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières* (avec F. Tinland éd.), Seyssel, Champ Vallon, 2000, *L'Homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005) – schèmes qui finiront par converger au XIX^e siècle (p. 310). En étudiant les aléas des signifiants, les reconfigurations des arguments et les équivoques associées aux concepts, B. Binoche saisit avec rigueur les différences entre paradigmes nationaux et identifie les apories. Ainsi à propos de la perfectibilité indéfinie du genre humain ; celle-ci apparaît comme la solution apparemment rationnelle d'un problème théorique majeur : si le possible est irréductible à l'existant (ce qu'affirmait déjà Rousseau), ne doit-on pas projeter dans un avenir jugé nécessaire sa réalisation effective ? Mais alors la philosophie de l'histoire bascule dans l'utopie, où elle sombrera aussi – s'ensevelissant, selon l'auteur, sous les décombres du Mur de Berlin. Si l'on ne souhaite pas en finir avec le concept même d'Histoire et s'en tenir au constat du chaos, si l'on ne souscrit pas au thème hégélien de la « fin de l'Histoire » (négation catégorique de la perfectibilité indéfinie), seule reste alors en lice la possibilité d'une philosophie des historicités et d'une histoire comparée des philosophies, que l'auteur entend lui-même accomplir : une histoire qui cherche son objet « dans l'hétérogénéité des histoires, des langues, des modes d'argumentation, dans leurs écarts et dans leurs enchevêtrements » (p. 329).

Il s'agit sans aucun doute d'un beau projet, dont l'enjeu contemporain est évident : contre le discours éculé sur la vocation universelle et spirituelle – universelle parce que spirituelle – de l'Europe, qui masque sous d'artificielles synthèses des contradictions réelles, le philosophe doit mettre à jour les obstacles à la réalisation de l'Europe empirique. B. Binoche poursuit son enquête jusqu'à une figure récente de cette pensée de l'Europe, qui entretient avec les Lumières un rapport ambigu (Husserl, l'historicité européenne de la *Krisis* n'étant autre que l'hypostase transcendante de la perfectibilité indéfinie). Il ouvre ainsi un chantier immense : celui de la construction effective, non utopique, de l'Europe des nations. En démontant, à la manière de Hume, les mécanismes de la croyance et la genèse des illusions, il opère un travail salutaire. Mais comme souvent, le lecteur reste sur sa faim lorsqu'il voit le philosophe passer de la critique lucide à la théorie positive : si une nouvelle croyance s'est substituée à l'ancienne, et si, comme l'auteur le prétend, nous croyons désormais à un monde fait d'événements, quel sera désormais le ressort de la prise en main de notre destin collectif ? Cette première interrogation n'est pas sans lien avec le choix du corpus. Étrangement, l'auteur ne fait aucun sort à l'une des figures majeures (allemande quoiqu'à l'évidence non idéaliste) de la philosophie de l'histoire. Le spectre de Marx hante cette *Raison sans l'Histoire* : n'est-ce pas d'abord lui qui a été enseveli sous les décombres du Mur de Berlin, et tenté de penser une légalité « scientifique » et prétendument non utopique ? Le silence sur cette figure, héritière à sa façon des Lumières et de son projet d'émancipation, surprend, d'autant qu'il s'agit ici d'écrire une histoire dite matérielle de la pensée sans convoquer le contexte économique, social et politique de production des œuvres. Or la réflexion sur la philosophie de l'histoire peut-elle faire

l'économie d'une attention à l'histoire? Les réponses données par B. Binoche aux objections qui peuvent lui être adressées (résurgence insidieuse d'une forme de « nationalisme », conception exiguë de l'Europe philosophique...) ne permettent pas non plus de lever un doute : à vouloir marquer à tout prix les différences – jusqu'à figer les caractères nationaux et à pétrifier les « historicités » –, ne risque-t-on pas d'en rendre l'avènement improbable? A trop démystifier les illusions de la philosophie de l'histoire, dupe de sa propre ruse, prise au piège de ses maîtres-mots (civilisation, perfectibilité indéfinie), ne finit-on pas par abolir toute croyance possible en une construction non messianique? En se dissolvant dans la poussière des événements et la platitude des signifiants, l'analyse de l'histoire ne risque-t-elle pas d'occulter la réflexion contemporaine sur les civilisations (dialogue ou confrontation) et de rendre impossible l'avènement d'un universalisme européen conséquent?

Céline Spector