

Marc Richir - « Réflexions pour une philosophie de l'Histoire - Filiations et Infidélités »,
Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques n°1-2/1992 - Académie
Royale de Belgique –1992-pp.33-49.

Exposé devant la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie
Royale de Belgique dans la séance du lundi 3 février 1992.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

92/88

EXPOSÉ

Réflexions pour une philosophie de l'Histoire. Filiations et infidélités

par Marc Richir
Correspondant de la Classe

Nul doute qu'aujourd'hui, bien plus encore qu'il y a dix ou vingt ans, nous ne soyons en train de vivre l'effondrement des philosophies et des idéologies de l'Histoire. La dislocation du plus vaste empire de la terre, aussi rapide qu'imprévue dans sa forme, va de pair avec la dissolution de la foi qui avait animé ses fondateurs, et qui était, en quelque sorte, de pousser la roue de l'Histoire pour la mener à son accomplissement. Peu nombreux ont été ceux qui, quel que soit le côté où ils se reconnaissaient dans l'espace politique, ont perçu et dénoncé le fossé gigantesque qui séparait l'ordre du discours de l'ordre des réalités. C'est que cette foi en l'Histoire, dérivée, à travers Marx, de Hegel, et monnayée en fabrications et « re-fabrications » idéologiques incessantes, aveuglait le plus grand nombre, comblant en quelque sorte les failles par des discours à mesure qu'elles apparaissaient. On dira qu'aujourd'hui ce comblement : véritable « rationalisation » au sens que la psychanalyse donne à ce mot : ratiocination dans l'imaginaire — est devenu impossible, à moins de ce ridicule qui, dans les choses humaines, ne tue que lentement. Nul doute que les événements que nous sommes en train de vivre ne laissent beaucoup d'hommes désemparés, en proie au désenchantement. Nous entrons dans une époque de peurs et d'angoisses, et ce ne sont pas les diverses idéologies du libéralisme apparemment triomphant qui sont propres à redonner sens à notre vie : toutes plus ou moins inspirées d'un « ékonomisme » plus ou moins unilatéral, assimilant l'être humain à un « agent économique » mû par des « désirs » et des « besoins » — ceux-ci paraissant pouvoir

être « créés » à l'infini —, elles voient dans « l'économie de marché » une sorte d'*automaton* auto-régulateur qui fonctionne, sinon comme un démiurge agissant de façon presque magique, du moins comme un processus quasi-naturel et en tout cas aveugle à ce qui fait notre condition d'hommes — en particulier à nos détresses. Il n'est que de jeter un regard un tant soit peu lucide sur ce qui nous entoure pour nous apercevoir que l'« économisme » — idéologie qui fait du développement économique, c'est-à-dire, le plus souvent, de la rentabilité du capital, la valeur ultime et incontestable de toute politique — conduit peut-être, par la « naturalisation » de l'économie qu'il implique, à l'augmentation tendancielle de l'entropie — à savoir du désordre — dans nos sociétés. On n'en aura jamais fini, sans doute, de faire le compte des « irrationalités » engendrées à mesure par la course aveugle au profit. Si j'en parle ici brièvement, me bornant à quelques trop rapides allusions, c'est pour suggérer qu'il s'agit sans doute, là, non pas tant d'une revanche posthume du marxisme — dont on a souvent dénoncé, à juste titre, l'« économisme » — que de la perpétuation par d'autres moyens de ce dont le marxisme lui-même portait la marque : la foi en le progrès historique, en cette identification symbolique du progrès matériel — lui-même incontestable, et en un sens, bénéfique — et du progrès humain.

On sait aujourd'hui que c'est cette identité symbolique qui se décompose et se défait. Et l'on commence peu à peu à savoir que ce qu'il y a de proprement effrayant dans tout « progressisme » unilatéral, c'est précisément la tendance à la « naturalisation » de la société, dont les signes manifestes sont subsumables par l'*inhumain*. Il y a un très profond paradoxe dans ces idéologies en ce que, prétendant amener les hommes à la maîtrise de ce qu'ils font et de ce qu'ils pensent ensemble, elles conduisent la société à se diviser par rapport à elle-même, en une instance quasi-naturelle par son apparence d'inexorabilité, et une instance plus ou moins mystifiée par la représentation qu'elle se propose d'elle-même. Dans ce contexte, les totalitarismes dont on sait combien ils ont ravagé le siècle, ont sans doute été ces tentatives véritablement forcenées et furieuses de faire coïncider ces deux instances. Fureur génératrice de terreur puisque la division se creuse en un abîme d'autant plus profond que l'on croit être près de la résorber. Les « lendemains qui chantent » ou « l'empire millénaire »

sont d'autant plus inaccessibles et lointains que les discours proclament leur imminente réalisation.

C'est dire qu'il y a, dans les philosophies de l'Histoire — et les idéologies qui en dérivent —, cette Grande Tromperie, véritable Malin Génie de notre époque, selon laquelle l'Histoire fonctionnerait comme une Providence — que Hegel, tout au moins, avait encore la sagesse de placer en Dieu. On pourrait dire que ce sont les masques de cette Providence qui, dans l'immanence, sont effrayants et inhumains. On pourrait, mais on ne le doit pas, car ce serait encore, d'une certaine manière, y croire. Et ne plus y croire, c'est s'ouvrir à l'Histoire comme *énigme* : énigme de ce que nous faisons ensemble, à chaque génération, et à travers les générations ; de ce qui, pourtant, pour sa part la plus profonde et dès lors la plus significative, nous échappe. Certes, la vie humaine est brève, trop brève, sans doute, pour s'installer dans la durée, et pourtant les institutions — l'ensemble des pratiques et de ce qui les codifie — ont la peau souvent très dure. Certes, H. Arendt a eu raison de le souligner, chaque génération refait le monde à sa manière, mais c'est à partir de celui qui l'a précédée, et c'est souvent de manière si infinitésimale qu'il faut le regard patient et attentif de l'historien pour en déceler les motifs. L'enchaînement des générations suppose, donc, à la fois, des fidélités et des filiations historiques — l'enracinement dans une ou des traditions — et des infidélités plus ou moins grandes, comme si, au fil des premières et des secondes s'insinuaient une *dérive* qui n'est pas sans aller parfois — comme en la *dérive* souterraine des continents — jusqu'à des ruptures — crises ouvertes, ou plus récemment, Révolutions.

L'Histoire, ai-je dit, se fait *ensemble*. C'est dire qu'elle est *eo ipso politique*, à condition de ne pas entendre par là le réseau compliqué des calculs, des manœuvres, des machinations ou des compromis « politiques », mais ce qui institue proprement les hommes dans un *espace public* où les pratiques acquièrent un statut plus ou moins immédiatement perceptible et intelligible par tous. En ce sens, l'espace public, expression que je reprends d'H. Arendt, est en tant que champ *du* politique, la condition de possibilité de *la* politique au sens restreint, et celle-ci peut souvent porter atteinte au premier, comme c'est visible dans les formes dégénérées de démocratie, dans les diverses formes de despotisme, et, de manière radicale, dans les totalitarismes. Prendre conscience de ce que l'Histoire est une énigme, et non pas le processus aveugle et démiurgique qui tend à « naturali-

ser» la société, c'est donc prendre conscience de ce que *toutes* les pratiques sociales, parmi lesquelles les pratiques économiques, sont des pratiques *humaines*, et en ce sens toujours susceptibles d'un débat portant sur la manière d'être ensemble comme des êtres humains, et non pas comme des choses ou des agents manipulables à volonté. Or c'est là, proprement, un débat *politique*. Ce n'est que lorsque ce débat s'étend, énigmatiquement, que point, non pas le risque de manipulation, car c'est déjà trop tard, mais la manipulation elle-même : manipulation elle-même politique, car non pas seulement agencée par des hommes ou des groupes qui en tirent cyniquement profit, mais surtout agencée, de manière toujours extrêmement subtile et complexe, à la manière dont il est précisément *possible* de tirer du profit de la corruption des mœurs, en réalité corruption de l'espace public. Nul mieux que Machiavel n'a décrit les ruses et les jeux de la politique sur le fond du politique. Aucun régime n'est à l'abri de la corruption de l'esprit public — c'est là, pourrait-on dire, l'énigme de l'Histoire vue du côté de l'histoire des mentalités —, pas plus les nôtres, on ne le sait que trop bien, que les autres. À cet égard, on pourrait encore ajouter que le cynisme politique consiste à tirer parti de, et à accroître la désagrégation de l'espace public, et que l'humanisme politique, subtilement défendu par Machiavel, consiste à tenter de renverser la tendance, à dénoncer tout au moins l'absorption du politique par les calculs à court terme de la politique. *Virtù*, au sens machiavélien, et « sans aucune résignation »¹.

C'est ainsi, à peu près, que Merleau-Ponty conclut, en 1960, sa longue Préface au recueil, *Signes*, d'articles philosophiques et politiques qu'il publie, et où il fait le point, non seulement sur son évolution intellectuelle, mais sur la manière dont les choses et le monde ont changé depuis la Libération — il commente en particulier les raisons de son abandon d'un marxisme qu'il n'avait jamais fait, en réalité, que frôler. Cette Préface est particulièrement précieuse, d'une part parce qu'elle est un très vivant témoignage d'un homme, et d'un philosophe, qui a beaucoup compté pour sa génération, et dont l'œuvre restera dans ce qu'il est convenu d'appeler « le mouvement phénoménologique », mais aussi, d'autre part, parce qu'elle met à jour, dans sa première page, une différence fondamentale entre le rapport du philosophe à son Histoire — l'Histoire plus que bimillénaire de

la philosophie — et le rapport des hommes à l'Histoire. Il faut être conscient de cette différence, surtout quant à moi dont la pratique est essentiellement celle de la philosophie, pour aborder une réflexion philosophique sur l'Histoire, et en particulier sur l'irréductible dérive qui en paraît coextensive au fil des filiations et des infidélités historiques. Lisons ce passage, entre tous remarquable :

« En philosophie, le chemin peut être difficile, on est sûr que chaque pas en rend possibles d'autres. En politique, on a l'accablante impression d'une percée toujours à refaire. Nous ne parlons même pas des hasards et de l'imprévu [...] Le cas est bien plus grave : c'est comme si un mécanisme malin escamotait l'événement à l'instant où il vient de montrer son visage, comme si l'histoire exerçait une censure sur les drames dont elle est faite, comme si elle aimait à sa cacher, ne s'entrouvrant à la vérité que dans de brefs moments de désarroi, et, le reste du temps, s'ingéniait à déjouer les « dépassements », à ramener les formules et les rôles du répertoire, et à nous persuader en somme qu'il ne se passe rien. Maurras disait qu'il avait connu en politique des évidences, en philosophie pure jamais. C'est qu'il ne regardait qu'à l'histoire résolue, et rêvait d'une philosophie elle aussi établie. Si on les prend en train de se faire, on verra que la philosophie trouve dans l'instant du commencement ses plus sûres évidences et que l'histoire à l'état naissant est songe ou cauchemar. Quand il lui arrive de poser une question, quand les angoisses et les colères amoncelées ont fini par prendre dans l'espace humain une forme identifiable, on s'imagine qu'après cela rien ne pourra plus être comme avant. Mais s'il y a des interrogations totales, la réponse, dans sa positivité, ne peut l'être. C'est plutôt la question qui s'use, un état sans question qui survient, comme une passion un jour s'arrête, détruite par sa propre durée. Ce pays saigné par une guerre ou par une révolution, le voilà soudain intact, entier. Les morts sont complices de l'apaisement : ce n'est qu'en vivant qu'ils pourraient recréer le manque et le besoin d'eux qui s'effacent. »²

Vision « pessimiste », dira-t-on, sur laquelle nous revenons, et où, on l'aura remarqué, la « naturalité » du « processus » historique est entièrement placée sous l'exposant du « comme si » — qui, au lieu de dissimuler l'énigme, la renforce. Méditons d'abord sur la différence de rapport au commencement qu'il y a dans la philosophie et dans l'Histoire — ou dans le politique : Merleau-Ponty les assimile de la manière que nous avons ébauchée. Cela nous permettra d'envisager, dans le même mouvement, la différence de rapport à la tradition qu'il y a entre les deux.

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, Préface, p. 47.

² *Signes*, Préface, pp. 7-8.

« La philosophie trouve dans l'instant du commencement ses plus sûres évidences » et « l'histoire à l'état naissant est songe ou cauchemar », écrit Merleau-Ponty, en soulignant qu'il s'agit là de la philosophie et de l'Histoire *en train de se faire*. Contrairement aux apparences, la proposition concernant la philosophie ne vise pas quelque moment « cartésien » qui, sur la base d'une *tabula rasa*, délivrerait des « évidences » jusque-là embrouillées dans la tradition, mais les premiers pas « qui en rendent possible d'autres », cette remise en jeu de grandes questions philosophiques que l'on retrouve chez tout grand philosophe, et où c'est *comme si* la philosophie repartait de ses origines, mais autrement, selon un autre fil conducteur et avec un autre regard. On a souvent souligné, et souvent déploré, la pluralité des philosophes, et leurs oppositions, voire leurs contradictions mutuelles. Étrange république, en effet, composée d'individus sauvages, n'ayant que peu de respect les uns à l'égard des autres, refaisant chaque fois le tout depuis leur singularité, et néanmoins « surcivilisés », pétris de ce qu'ont dit, sinon pensé, leurs prédécesseurs ou contemporains, et reprenant à leur compte, chaque fois, un faisceau de questions dont l'authenticité est garantie, non pas seulement par leur antiquité, mais surtout par le sérieux d'un souci qui paraît bizarre, sinon plus, aux non-philosophes. Les « évidences » sont donc à prendre, ici, dans leur inchoativité, plus comme la conviction intime qu'il faut décidément tout refaire, et que, pour cela, on tient « le bon bout », que comme les « évidences positives » qui, dans la science classique, étaient censées être condensées dans des axiomes. Aucune grande philosophie n'est un « système » logique, et pourtant, il n'y en a pas qui ne vise à une cohérence à la fois plus forte et plus subtile que celle de la logique. Aucun philosophe qui ne soit profondément infidèle, et souvent injuste, à l'encontre même de ses prédécesseurs à l'égard desquels il se reconnaît une véritable filiation : les exemples abondent, et j'en cite quelques-uns : Platon par rapport à Parménide, Aristote par rapport à Platon, Epicure par rapport à Démocrite, Spinoza et Leibniz à l'égard de Descartes, Fichte et Schelling à l'égard de Kant, Hegel à l'égard de Schelling, Husserl par rapport à Brentano, Heidegger par rapport à Husserl, etc. Longue suite de « trahisons », dira-t-on, mais c'est sans doute que, chaque fois, la question qui, à tel moment de l'Histoire et chez tel philosophe, paraissait, dans sa vivacité, comme la question *cruciale* de la philosophie, a vite paru, du même coup, prématurément vieillie,

et nécessiter, par là, une sorte de parricide. Et ce paraître, précisément, est de l'ordre de ces « évidences » dont parle Merleau-Ponty. C'est comme si, en d'autres termes, l'ancêtre et son œuvre y paraissaient ne pas avoir été à la hauteur de la question, par là plus ancienne, énigmatiquement, que la tradition elle-même. Le parricide philosophique et les infidélités des philosophes ne procèdent donc pas, pour l'essentiel, d'une sorte de calcul de pouvoir visant à changer de dynastie — même s'il y a parfois de tels calculs, et surtout chez les disciples —, mais procèdent de l'exigence d'être encore plus fidèle à la question, et à sa vivacité, changeante dans la tradition. La République des philosophes est une sorte d'anarchie d'institution, parce qu'elle va chercher son *arché* plus loin ou en amont, et que chacun l'entre-aperçoit dans les « évidences » inchoatives d'un commencement qui ne cesse, énigmatiquement, de se dérober. Car après, quand une philosophie se fait et s'élabore, elle ne peut le faire que dans la langue commune des philosophes, en remaniant et en refondant ses tournures, ses concepts et ses idées, en s'efforçant de les recharger de la vivacité qui paraît leur manquer, au fil d'un travail de l'esprit extrêmement subtil et complexe, tellement subtil et complexe que, le plus souvent, il ne sera compris ni des contemporains, ni des disciples, ni des successeurs, trop enclins à se précipiter, pour s'y retrouver, sur la positivité de tels ou tels énoncés. À sa manière, chaque grand philosophe redit la même chose, reconquiert le sens de la question sur la pseudo-évidence de ce qui paraît aller de soi, mais comme il le redit chaque fois selon la singularité, à la fois de sa sensibilité à la langue et de son regard sur la chose, le travail est incessant et toujours à refaire, la vivacité toujours à reprendre sur l'usure. Les philosophes sont pour ainsi dire voués, dirait-on dans le langage d'aujourd'hui, à être « révolutionnaires », et c'est ce qui les a toujours plus ou moins rendus suspects aux yeux de la communauté humaine. Sorte très étrange et très spécifique de « Révolution permanente », qui n'est là, paradoxalement, que par une fidélité excessive et sauvage à la République des philosophes. République au demeurant très pacifique, malgré son ouverture aux disputes et aux conflits incessants, et que l'on a parfois rapprochée de la démocratie. Paradoxe qu'il faut penser jusqu'au bout, car il ne s'agit nullement, dans cette « paix », de respecter, de manière très civile, les « opinions » des autres, ni de convaincre ou de persuader : la chose même à penser est trop sérieuse pour qu'on puisse se contenter

d'opinions ; elle relève, pour reprendre les catégories grecques, de l'*épistémè* et non de la *doxa*, ce qui ne signifie pas, et c'est là tout le problème, que la « science » philosophique soit réductible à un corps méthodique de procédures reconnaissables et reproductibles par une communauté de savants. Ce sont précisément le sérieux philosophique — qui paraîtra toujours naïf ou infantin à l'homme d'expérience — et la « science » philosophique inaccessible car principiellement incodifiable, qui font l'irréductible anarchie et sauvagerie des philosophes. C'est de cette enfance sauvage, débordant largement et énigmatiquement son enfance empirique, que le philosophe, dans ce qui le met dans le mouvement même de philosopher, tire, selon le mot de Merleau-Ponty, ses « évidences les plus sûres ». Car c'est là que, paradoxalement encore, il est appelé à être lui-même. Il y a donc, dans la philosophie à son « commencement » — qui n'est certes pas empirique —, c'est-à-dire dans la philosophie en dehors de ou avant son élaboration dans la langue qui requiert un extraordinaire travail de raffinement dans le labyrinthe des mots et des concepts, une sorte d'enchantement ou de ravissement qui la rapproche parfois, aux dires d'Aristote (et de Hegel) de l'enchantement ou du ravissement divins.

Tout le contraire de ce qui se passe dans l'Histoire tout court quand elle paraît commencer ou recommencer — nous avons vu Merleau-Ponty y insister. Énigme de l'Histoire tout court pour le philosophe, qu'à l'enchantement encore innocent des commencements se substituent la frayeur, l'angoisse, la peur : temps, aussi, des violences, des dévastations, où les rapports de la vie à la mort sont bouleversés, non seulement par un enthousiasme qui paraît aveugle, mais aussi par des fanatismes ravageurs ou des cynismes particulièrement cruels. *Comme si*, mais c'est un point de vue unilatéral de philosophe, les hommes n'étaient pas à la hauteur de la tâche historique que se pose comme question majeure à tel ou tel moment de crise profonde de la société. Le philosophe, en effet, aurait tort de tirer de son apparente supériorité à l'égard des commencements — le fait qu'il ne bronche pas devant eux, tout au contraire —, quelque raison de mépris pour les autres. Car, outre que cette apparence pourrait fort bien ne venir que d'une situation spécifique, voire singulière, à l'égard des commencements — situation qui serait en quelque sorte « de position », et non exclusive d'autres —, elle se convertirait rapidement en fanatisme politique si elle se prenait pour la seule vérité. Peut-être y a-t-il, au reste, comme

un résidu de cette attitude philosophique dans la manière dont Merleau-Ponty appréhende l'Histoire ; on peut le critiquer en remarquant qu'il oppose les crises — guerres, Révolutions — à l'habitude, comme si, dans les longues périodes où la crise est latente et plus ou moins bien « gérée » par les acteurs politiques et sociaux, il ne se passait quasiment rien, tout étant ou paraissant réglé par la routine, dont on sait qu'elle encrasse — nul doute que tout bon historien contestera cette « vision » de l'Histoire, mais Merleau-Ponty eût sans doute rétorqué que l'historien, sans être en rien assimilable à Maurras, s'intéresse lui aussi, « par position », à l'Histoire faite. Cela soulève d'immenses problèmes méthodologiques que je ne prétends pas traiter ici. Merleau-Ponty parle d'ailleurs très explicitement de la tranche d'Histoire qu'il a vécue, et en particulier des espoirs déçus, mais immenses, qu'il avait entretenus comme bien d'autres à la Libération. Qui n'eût pu voir, dans les années d'après-guerre — sans parler d'aujourd'hui — le retour des « formules » et des « rôles du répertoire » ? La résurgence d'un pays « soudain intact, entier » ? Et la « censure », en effet, sur les « drames » innombrables dont l'histoire est faite ?

Plutôt que de discuter la question de savoir si une telle appréhension ne vient que d'un philosophe se penchant, par surcroît, sur une durée trop brève pour avoir une signification historique, je m'interrogerai sur ce qui en est véritablement le centre, et dont les horreurs sans précédent de notre siècle ont, hélas, administré la preuve : « L'Histoire à l'état naissant est *songe* ou *cauchemar* ». *Songe* ou *rêve*, pourrait-on dire, dans les moments commençants des Révolutions — Merleau-Ponty pense peut-être aux pages admirables de Michelet sur l'enthousiasme révolutionnaire de 1789/92 —, *cauchemar* quand la peur des bouleversements — « la peur de la Révolution » comme disait Quinet — se retourne en machination aveugle de la Terreur, voire, en notre temps, en machination aveugle des totalitarismes. C'est en philosophe, certes, que je me propose de réfléchir sur cette énigme du commencement — ou du re-commencement : révolution — de l'Histoire, mais pour ainsi dire dans l'étonnement, lui-même fécond s'il entreprend de réfléchir la différence de situation ou de position par rapport au commencement. L'étonnement s'accroît si l'on remarque qu'ici les Révolutions ne paraissent porter nulle marque de fidélité autre qu'imaginaire — je pense aux discours révolutionnaires français sur les Grecs et les Romains —, et que la fidélité paraît bien plutôt

s'ancrer dans la convention, sinon la routine — je pense à Tocqueville qui était fort près de penser que la Révolution avait été sinon désastreuse, tout au moins inutile. Et la question ne peut manquer de surgir : Les révolutionnaires seraient-ils pris d'une sorte de « fanatisme philosophique » où bien peu de philosophes se seraient aventurés ? Ce serait là méconnaître que ce qui fait les Révolutions n'est nullement le « discours révolutionnaire » — qui est toujours tentative de légitimation après coup, au reste plus ou moins honnête, de ce qui est en train de se faire —, mais la « crise ouverte » d'une société, « des angoisses et des colères amoncelées qui ont fini par prendre dans l'espace humain une forme identifiable », et qui ont fini par faire éruption, comme un volcan, de façon imprévisible et *quasi*-naturelle, chacun, hommes et groupes, courant en quelque sorte après l'événement comme pour le rattraper, en faire du sens susceptible de se stabiliser. Et en effet, cela s'éteint, comme une passion qui finit, par exténuation, mais aussi par disparition physique des acteurs.

Aucune Révolution, cependant, ne se fait à partir de rien — sans quoi elle se réduit au trouble, au désordre, à l'« émotion », au « tumulte » ou à l'émeute. Si « les angoisses et colères amoncelées » prennent « forme identifiable », c'est que, précisément, derrière des revendications de filiations historiques qui sont quasiment toujours idéologiques ou imaginaires — propres, en tout cas, à faire sourire ou enrager l'historien —, se profilent des exigences qui paraissent venir au fond des âges, fond ayant l'apparence d'être antérieur à toute société reconnaissable, et donnant, de cette apparence, l'impression qu'en effet l'Histoire recommence, que « rien ne pourra plus être comme avant ». Comme si l'humanité y retrouvait une jeunesse qu'elle croyait perdue dans l'usure des siècles, quelque chose, en tout cas, qui apparente les périodes révolutionnaires dans leur éclosion au « moment » philosophique du commencement, et où chacun se découvre, pour le Bien ou pour le Mal, mais dans une innocence initiale coextensive de l'inchoativité, des ressources insoupçonnées. « Moment » du songe ou du rêve qui peut aller jusqu'au sacrifice ultime de soi, mais aussi jusqu'à une créativité sociale et historique autrement impossible : que l'on pense au peu de temps qu'il a fallu, et par surcroît dans l'agitation des circonstances, aux constituants de 89 pour rédiger la *Déclara-*

tion des droits de l'homme et du citoyen³. Ces hommes étaient certes « philosophes » au sens que le XVIII^e siècle donnait à ce mot — mais pas au sens où je l'entends ici. Le reproche de « métaphysique » adressé à l'époque à ce texte fondateur n'était inspiré que par la mauvaise foi d'idéologues conservateurs.

Il y a donc bien, dans le « moment » fondateur d'une Révolution, quelque chose comme une fidélité à la cause de la *res publica*, à la question du politique comme question de l'être-ensemble *partagé* des hommes. Et peu importe que les filiations affichées soient celles de la démocratie athénienne, de la République romaine, ou encore, comme dans la Révolution américaine, des filiations bibliques ou évangéliques. La chose publique est en débat, *en meson*, et la difficulté, extrême au point de paraître impossible, est de se mettre d'accord ensemble sur la manière de la comprendre, de condenser cette compréhension dans un texte qui n'hypothèque pas l'avenir, mais y ouvre, de sa fondation même. « Moment » qui est bien philosophique, mais au second degré, puisque trop d'abstraction dans les principes conduit à un « contrat social » et politique trop coupé des réalités pour être sage — soit qu'il doive être nécessairement transgressé par le cours des choses, soit qu'il serve de ressource au fanatisme qui voudrait y plier coûte que coûte les pratiques et les mentalités — ; et puisque, d'autre part, une force et une clarté insuffisantes dans l'énoncé des principes laisseraient le champ libre aux calculs et aux corruptions politiques. Énigme de la sagesse ou de l'« esprit » d'une Assemblée, toujours sujette à interprétation — dont on sait toute la finesse qu'elle demande au juriste quand il s'agit d'arbitrer un litige. Sagesse *pratique* que les Pères fondateurs, à tout le moins, visaient ou « aimaient », selon le sens étymologique du mot « philosophie ». En ce sens, donc, il y a bien une parenté profonde entre l'esprit qui inspire l'énoncé de la loi fondamentale et l'esprit philosophique : fidélité transhistorique à la cause publique, dont nul ne détient à part soi la définition, et infidélité en rupture avec ce qui paraît, dans la continuité des âges, comme le poids de la servitude et de la routine — d'une administration quotidienne, devenue insupportable parce qu'elle apparaît comme celle de la mort. Par là, il doit bien y avoir une parenté non moins profonde, au point de vue historique, entre la naissance de la

³ Voir M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1989.

démocratie et la naissance de la philosophie en Grèce : non pas que les philosophes soient *eo ipso* démocrates, ni les démocrates *eo ipso* philosophes, car c'est une parenté complexe, généalogiquement inextricable, qui s'ancre sans doute à un fond commun d'anarchie et de sauvagerie, véritable abîme où se dissolvent les repères symboliques d'identification, mais sur lequel, paradoxalement, tant les Législateurs que les philosophes ont à fonder. Et à fonder, non pas pour l'éternité, même si le désir en est repérable, mais en quelque sorte, vaille que vaille, car l'Histoire, comme l'enseigne la sagesse élémentaire, ne s'arrêtera pas pour autant.

Elle peut même, nous avons vu Merleau-Ponty le souligner, virer au cauchemar — cela même dont, sans nul doute, la convention protège. Il ne suffit pas de dire, nous l'avions suggéré, que ce revirement n'est dû qu'au fait que les hommes ne seraient pas « à la hauteur » de la question mise en débat. Ni qu'il est dû à ce que l'Histoire est pour ainsi dire « œuvre collective » — alors que la philosophie est toujours plus ou moins œuvre solitaire. Car l'élaboration d'une Loi fondamentale est aussi œuvre solitaire. Car l'élaboration d'une Loi fondamentale est aussi œuvre collective, puisant aux racines obscures de l'Histoire et du politique, par-delà ce que les codifications séculaires paraissent en avoir condensé. Il faut donc se résoudre à penser que le revirement du songe au cauchemar est lui aussi une énigme, mais, en tant qu'énigme de l'Histoire, énigme, tout autant, de l'humanité. Si le songe est coextensif de l'amitié entre les hommes, le cauchemar l'est de leur inimitié — et celle-ci est tout aussi fondamentale. On pourrait aller plus loin en disant que si l'amitié va de pair avec la confiance, l'inimitié est liée à la défiance et au soupçon — il est caractéristique que les moments de Terreur le soient toujours du soupçon universel de tous contre tous, et que la recherche de la pureté insoupçonnable, quand elle existe encore, soit frénétique et furieuse, s'alimentant finalement de sa propre course à l'impossible, dont profitent les habiles et les cyniques. Revirement d'une créativité vivante, alimentée aux sources profondes et invisibles d'un corps social en ébullition, en l'œuvre ouverte de la mort, à l'égard de laquelle tout sera préférable — c'est tout le mouvement qui fait passer de la Terreur jacobine au despotisme napoléonien puis à la Restauration.

Il y a donc, sans nul doute, dans ce que Merleau-Ponty nomme l'Histoire « à l'état naissant », une remise en jeu, non

seulement du « vivre ensemble », mais aussi, du même coup, du rapport à la mort. La vie et la mort n'ont plus, si l'on veut, la même « valeur », et c'est ce qui donne l'apparence du déchaînement des « passions ». Comme si le retour à l'état naissant ne pouvait redonner vie, et espoir, qu'en touchant de si près à la mort que le retour en paraît effrayant. Et comme si cette proximité de la mort — dans le sentiment diffus et indéfini d'un danger encore plus ultime que celui du sacrifice de l'acquis — en libérerait les effrayantes puissances, portant les conflits politiques à leur paroxysme. L'« état naissant » de l'Histoire montre à sa manière que ce qui a tenu un corps socio-politique de son tissu complexe est bien plus que l'habitude et la routine, bien plus que la convention et la prescription d'avance des « rôles du répertoire ». Dans mes termes, cela tient de ce que je nomme une *institution symbolique* dont personne, pas même la société, ne détient la clé, mais qui codifie, au fil des siècles et de leur entassement, les mentalités, les pratiques, le savoir, les croyances, et en particulier les rapports de la vie et de la mort. C'est cela, je pense que « sent » aussi un historien quand il étudie une époque. Mais c'est cela aussi qui vacille, se déchire, dans l'irruption qui ne peut être à cet égard que sauvage, de l'Histoire « à l'état naissant » : vacillation, déchirure du tissu de l'institution symbolique, où les repères identificatoires se brouillent, et où l'institution fait retour à son *instituant*. Il y a toujours aussi, dans ces « moments », quelque chose de religieux, de l'ordre de la rencontre de ce qui fait la vie et la mort, le sens même de la condition humaine. Le combat pour la chose publique et politique est toujours indissociablement combat pour ce sens même, sans lequel *plus rien* n'aurait de sens. Tout se joue dans les fidélités et les infidélités à ce sens même, qui est là, quelque part, en jeu, mais que personne ne peut s'approprier sans usurpation plus ou moins manifeste. L'amitié, la confiance et la foi le sont en ce sens même dont chacun est censé, comme en un concile idéal, posséder une parcelle. L'inimitié, la défiance et le soupçon le sont à l'égard de l'usurpateur potentiel et de l'usurpation, de l'imposture : quand le sens même, donc, s'est évanoui, n'est plus rencontré dans l'extrême subtilité de sa teneur, mais incorporé, identifié, recodifié ou plutôt recodé. Cet évanouissement est de la sorte mort du sens, et c'est porter cette mort encore plus loin que d'administrer la mort physique à ceux qui sont soupçonnés de l'usurper. L'enchaînement est dès lors fatal, le revirement du songe au cauchemar dès lors inexorable.

Paradoxe, donc, de l'*instituant symbolique*, dans son double visage d'être à la fois puissance, mais sans pouvoir effectif, de ce qui est seul susceptible d'éclairer de son sens insaisissable l'énigme de la condition humaine, et puissance effrayante de le dérober dans les œuvres de la mort. La fidélité à la cause publique apparaîtra vite comme l'infidélité furieuse et fanatique à la sagesse de l'Histoire, c'est-à-dire à ce qui remet « en ordre » — et proprement, en ordre symbolique. Au contraire des philosophes dont on a vu que la République est an-archique au fil des âges — et quelles que soient ses interruptions plus ou moins longues —, les hommes en général paraissent « pris de folie » au contact de l'« état naissant », et cela, sans doute, parce que celui-ci en vient toujours plus ou moins vite à leur faire *peur*, et parce que, peut-être, ils préfèrent la servitude — qui est avant tout symbolique — à cette peur-là. Du moins est-ce l'apparence. Car il faudrait s'interroger sur ce qui articule symboliquement cette peur — peur panique de la dissolution des repères traditionnels, peur de la perte du sens qui est là comme question publique, peur de l'usurpation, c'est-à-dire de la tromperie, etc. — ; il faudrait scruter sa teneur et son économie signifiantes, pour en dévoiler à la fois l'incroyable persistance à travers les millénaires — la fondation de l'État, de la structure dominant/dominé, et de ce que La Boétie nommait génialement la servitude volontaire, sont datables historiquement —, et son caractère non inexorable, ou pour ainsi dire, non-ontologique. Mais cela, que je ne puis entreprendre ici, nous pousserait peut-être à l'ultime de l'interrogation philosophique et anthropologique : non seulement cette incroyable persistance fait que l'Histoire « à l'état naissant » recommence, précisément, c'est-à-dire ramène dans la société les divisions que l'on avait crues abolies ou disciplinées pour un temps ; mais encore, plus profondément, il semble bien que l'Histoire elle-même ne puisse pas naître ailleurs que dans des sociétés divisées de cette manière. Ce serait alors l'« anarchisme » philosophique — peut-être très énigmatiquement nostalgique d'un autre âge, âge d'or d'une société sans État ou contre l'État —, et cet « anarchisme » seul, qui serait amené à poser la question jusqu'à ce point ultime — jusqu'auquel jamais ne pourrait atteindre l'an-archie inchoative de l'Histoire « à l'état naissant », dont la naissance, dans le suspens de l'État et de ses structures symboliques, donc l'origine, s'éclipserait aussitôt qu'elle serait apparue.

L'Histoire serait-elle donc, en ce sens, cauchemar, et seul son

suspens dans son éclipse en un bref moment de non-Histoire, serait-il songe ou rêve ? La question des filiations et des infidélités historiques ne s'en distribue-t-elle pas autrement ? Tant la prudence que la sagesse imposent de ne pas répondre à la première question, de la laisser en suspens comme interrogation, et pas nécessairement comme interrogation réservée aux philosophes par ce qui serait pour le coup une véritable usurpation. Je me bornerai, pour conclure, à ébaucher une réponse à la seconde question. La difficulté de la vie historique, pour ainsi dire de la vie « dans l'Histoire », est que, en tant que vie humaine — et non pas, en aucun sens, vie « naturelle » —, elle est toujours déjà prise dans une culture, dans une institution symbolique, et que la manière dont les acteurs historiques sont amenés à comprendre, mais aussi à légitimer leurs actes suit toujours, peu ou prou, des filiations symboliques, au prix, très souvent, d'infidélités aux références ou aux modèles invoqués. Il y a toujours dans l'Histoire au moins l'ébauche de *généalogies symboliques* — dont, par exemple, la continuité dynastique n'est qu'une manière, parmi d'autres, de codage. Rien ne paraît jamais absolument neuf dans l'Histoire — et l'on sait, dans notre siècle, à quelles tragédies sans nom conduit l'idéologie du nouveau pour le nouveau. Mais alors que, pour les philosophes, cela va de soi que la généalogie symbolique passe, en quelque sorte, par l'*hybris* sauvage de « parricides » symboliques et successifs, et cela, sans doute, parce que tout philosophe incarne à sa manière des questions dont il sait plus ou moins obscurément qu'elles le dépassent, pour le politique et l'Histoire, les généalogies symboliques ont quelque chose de « forcé », dissimulent l'abîme de la fondation — l'abîme où surgit la *question* de l'instituant symbolique —, et alimentent, de la sorte, le conservatisme, qui n'est précisément jamais sans légitimité. Si le « moment » fondateur paraît toujours en rupture, il se cherche aussi des ancêtres, mais dans un contexte socio-politique si différent et si décalé que la référence aux grands Législateurs de société paraît non moins forcée. L'œuvre de Clithène, des fondateurs américains ou français, n'est pas une œuvre philosophique, qui garderait la même fraîcheur que celle de Platon ou de Kant. Et cela, je l'ai indiqué, parce que le rapport de l'instituant à ce qui s'institue obscurément dans l'Histoire « à l'état naissant » est un rapport qui excède toute généalogie symbolique. En toute rigueur, il n'y a que des « frères en esprit », mais pas de véritables pères. C'est très énigmatiquement que la fidélité à la

chose publique et politique, quand le tissu social se déchire, est fidélité à une cause, et non à un homme ou à des hommes, ni à un dieu ou à des dieux — car nulle part n'y paraît mieux, même quand leurs noms sont invoqués, que Dieu ou les dieux sont affaires humaines. Poussant les choses à l'extrême, et les forçant sans doute quelque peu, on pourrait dire que c'est la fidélité des philosophes à la philosophie qu'ils ont *appris à lire* chez leurs Pères qui les pousse à l'infidélité — la fidélité scrupuleuse ne l'étant qu'à la lettre, et non à l'esprit, et dégénérant rapidement en scolastique, c'est-à-dire en la suprême infidélité —, alors qu'en Histoire et en politique, *tout* est chaque fois à réapprendre, et par surcroît au fil d'une vie trop brève, et non pas dans des textes, mais dans la pratique, ce qui donne le plus souvent l'impression que la fidélité, généalogiquement codifiée, est manière d'occulter le nouveau, de conserver l'ordre existant, de faire en sorte que dans l'Histoire et la société il ne se passe plus rien. Paradoxe, d'un côté, celui de la philosophie, d'une fidélité généalogiquement codée mais qui *ne* peut être fidèle *que* dans l'infidélité, et de l'autre côté, celui du politique, d'une fidélité, passant aussi par des généalogies, mais qui ne perpétue l'Histoire qu'en paraissant l'occulter, et sans que pour autant, même si cela peut toujours se produire, la fidélité ne dégénère en scolastique — nous disons aujourd'hui : en bureaucratie. Comme si la philosophie était cette discipline très particulière où l'esprit humain arrive plus ou moins clairement à mesurer sa fondation, et donc son rapport à l'abîme, alors que l'Histoire et le politique ne pourraient vivre durablement que de son oubli — l'oubli est peut-être la « faculté première » de l'Histoire, seulement hanté, parfois, par la frayeur de l'abîme. C'est peut-être en ce sens qu'aux yeux du philosophe, les hommes ne paraissent décidément pas philosophes. Et il appartient, de façon irrémédiable, à l'*ethos* du philosophe de le regretter. Mais il doit appartenir à son *éthique* de concéder que ce regret est la marque, sans doute, de son indéterminable naïveté. Naïveté ne veut pas dire bêtise, encore qu'elle le puisse, même chez les philosophes, mais proximité immémoriale avec une jeunesse de l'esprit, une immaturité néanmoins extraordinairement cultivée chez les meilleurs, dont provient cette part du *thaumazein* philosophique qui est forcée de constater qu'il n'en va pas de même chez tous les autres, que ce qui va de soi pour les autres est très loin d'aller de soi pour soi. Les philosophes sont inutiles, en ce qu'ils ne sont pas interchangeables. Et ils sont parfois dangereux. Mais

peut-être convient-il de rappeler aujourd'hui, dans notre époque d'« utilitarisme généralisé », qu'une société qui se priverait de philosophes serait une société menacée de sénescence. Elle ne peut certes pas le faire d'un trait de plume. Mais elle peut le faire, dans les discours et les pratiques sociales, en les considérant comme des « Indiens », témoins d'âges antérieurs et révolus. Y aurait-il encore, dès lors, la chance d'une Histoire ?