

B. Binoche, R. Bizzocchi, A. M. Iacono,  
Ch. Jaquet, G. Paoletti, J.-P. Schandeler

# Que faire de l'histoire?

Philosophie et conscience historique  
au siècle des Lumières

sous la direction de Giovanni Paoletti

*vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*

VRIN    ETS  
PARIS    PISE



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa*

© Copyright 2015  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

ISBN VRIN 978-271164379-0

ISBN ETS 978-884674150-9

## INTRODUCTION

Dans un chapitre bien connu de sa *Philosophie des Lumières*, Cassirer a indiqué dans « la conquête du monde historique » la contribution majeure du XVIII<sup>e</sup> siècle au programme du rationalisme moderne, qui s'était jusqu'alors arrêté au seuil de l'histoire. Dès lors, on ne manque pas, et à juste titre, de se référer à ce texte chaque fois qu'on entreprend de dégager les Lumières de l'image, façonnée par les Romantiques, de « siècle sans histoire »<sup>1</sup>. La métaphore de Cassirer se prête d'ailleurs à plusieurs lectures. Elle évoque une entreprise agonique, polémique : la conquête d'un monde n'est pas la même chose que sa découverte, aussi bien parce que le monde à conquérir peut être déjà connu, que parce que la conquête présuppose un ennemi à vaincre ou un obstacle à franchir. Cet ennemi ou cet obstacle, on peut l'entendre de différentes façons. Pour Cassirer, ce fut essentiellement un obstacle épistémologique : la mission des hommes des Lumières face à l'histoire, d'un Voltaire ou d'un Montesquieu par exemple, fut la recherche d'un principe à même de donner unité à une matière (de faits, d'événements) qui aurait été autrement impossible à connaître. La « conquête » exprime dans ce cas l'effort pour surmonter une opacité cognitive. Si cet effort fut enfin victorieux, on le dut à la démarche que les philosophes empruntèrent à la science moderne. Elle consista d'abord dans l'acquisition d'un regard neutre sur l'histoire, par la neutralisation de tout conditionnement subjectif : « Un historien en tant que tel, écrit Bayle, est comme Melchisédech, sans père, sans mère et sans généalogies ». Elle se poursuivit ensuite dans l'individuation des conditions d'intelligibilité de la réalité observée, c'est-à-dire des lois qui permettent d'unifier cette réalité et de

<sup>1</sup> Cf. notamment les suivants travaux collectifs : *Les Lumières et l'histoire*, numéro spécial de la revue *Kairos*, 14, 1999, articles rassemblés par E. Martin-Haag ; *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, sous la direction de B. Binoche et F. Tinland, Champs Vallon, Seyssel 2000 ; *Les Songes de Cléo. Fiction et histoire sous l'Ancien Régime*, textes rassemblés et édités par S. Vervacke, E. Van der Schueren et Th. Belleguic, Presses de l'Université Laval, 2006.

l'expliquer selon « un petit nombre de principes invariables » – cette fois l'expression est de Voltaire, dans la conclusion de *l'Essai sur les mœurs*. On conquiert de la sorte le monde historique comme on arrache de la terre à la mer ou à un marais. Une fois l'obstacle enlevé, le chemin de la conquête peut suivre un avancement régulier.

Mais la métaphore de la conquête peut suggérer également que le monde à conquérir est moins une réalité chaotique à ordonner qu'un continent déjà habité. C'est-à-dire un domaine du réel complexe et stratifié, non fixe mais soumis au changement et ayant déjà fait l'objet de narrations ou de mises en ordre alternatives. Face à cette complexité, l'observateur neutre ou les 'principes simples et invariables' risquent de se révéler être des objectifs illusoire. La conquête d'un monde habité oblige à des affrontements violents – des batailles plus sanglantes que celles des mercenaires dont parle Machiavel, étudiées ici par Roberto Bizzocchi –, mais peut également donner à des phénomènes de contamination aux issues parfois fécondes et en tout cas non prévisibles. Autrement dit, l'histoire sacrée, l'histoire des érudits, les fables anciennes, etc., ne furent pas seulement des têtes de turc pour les philosophes, mais aussi des réservoirs de sens, où puiser parfois, et parfois à la dérobée, des clés d'intelligibilité du passé historique. Penser l'histoire ne fut donc pas uniquement l'affaire d'un sujet connaissant confronté à des faits, mais aussi, et peut-être surtout, le résultat d'une confrontation entre des approches, des pratiques et des représentations concurrentes, aux lignes de démarcation souvent plus perméables qu'on aurait tendance à le croire. Si la conquête du monde historique marqua le programme des Lumières, la rationalisation de l'histoire décrite par Cassirer ne fut pourtant pas le seul chemin suivi pour investir ce monde-là d'un sens nouveau.

Ce serait toujours un leurre, observe Bertrand Binoche, d'associer univoquement au nom d'un philosophe ou d'une époque celui d'une seule historicité. Ce que se sont proposés d'abord les auteurs de ce livre, issu d'une journée d'étude organisée à l'Université de Pise en mai 2013, est de restituer, par un échantillon de parcours et d'exemples, cette pluralité d'approches à l'histoire, la multiplicité des modalités de faire de l'histoire expérimentées par le siècle des Lumières, après la Révolution scientifique et avant les grandes Philosophies de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle. De ces modalités, certaines nous sont plus familières, dans la mesure où elles partagent quelques traits de ce qu'est pour nous le métier d'historien ; d'autres offrent des regards sur l'histoire qui, n'ayant apparemment pas eu de postérité directe, peuvent nous paraître

aujourd'hui désuets ou décidément bizarres. Mais même dans les pratiques les plus semblables aux nôtres, comme la critique des documents et des sources, les choses ne sont pas si simples, et la frontière entre l'histoire et ce qui ne l'est pas ne fut pas tracée avec netteté, ou bien fut tracée différemment que nous le ferons aujourd'hui. C'est ce que montre notamment dans ce livre Roberto Bizzocchi, à travers le cas des « nombres » : le nombre des années (la chronologie), celui des individus et de la population (la démographie), celui des morts sur les champs de bataille. Les hésitations des hommes des Lumières face au « prestige des Anciens », le degré variable de fiabilité qu'ils concédèrent à cet élément éminemment objectif que sont les nombres, montrent l'impossibilité de réduire l'ensemble des attitudes de l'époque face à l'histoire au seul critère de l'affinement de l'esprit critique. Au siècle des Lumières, la formulation de « doctes absurdités » (le mot est encore de Voltaire), comme la descendance des Chinois des Egyptiens, philologiquement établie par un érudit comme de Guignes, ou la populosité du monde ancien (dix ou cinquante fois plus grande selon Montesquieu que celle du monde moderne...), signalent moins les équivoques d'un rationalisme encore fragile, que l'existence d'une pluralité de programmes de connaissance, qu'il serait réductif de juger uniquement dans la perspective d'une histoire linéaire du progrès de la méthode critique.

Un savant comme Joseph de Guignes (1721-1800) est justement emblématique de la complexité épistémologique du problème de l'histoire au siècle de Lumières. Considéré encore aujourd'hui comme l'un des plus grands orientalistes de son époque, pionnier des études sur les Huns, il fut néanmoins la cible de railleries de la part de Voltaire pour son hypothèse mal fondée sur l'origine égyptienne des Chinois : « Un ancien a conté que l'Égyptien Sésostris alla jusqu'au Gange : or, s'il alla vers le Gange, il put aller à la Chine, qui est très loin du Gange ; donc il y alla : or la Chine alors n'était point peuplée ; il est donc clair que Sésostris la peupla... De plus, les Egyptiens ont un grand fleuve : les Chinois en ont un... » (*Préface à l'Histoire de l'Empire de Russie*). D'un côté, Guignes est devenu ainsi un emblème des fausses pistes prises par une érudition attardée et trop crédule ; de l'autre, on le trouve actif à l'intérieur de cette Académie des belles lettres, dont Jean-Pierre Schandeler met en lumière le rôle inventif qu'elle joua dans la production de nouveaux usages de l'histoire. Ce que les Académiciens mirent en œuvre tout au long d'un siècle entier d'activité institutionnelle fut une série d'opérations théoriquement remarquables : remaniement disciplinaire, définition de nouvelles nomenclatures pour les époques et les

branches de l'histoire, organisation du travail collectif et de la circulation des recherches. Une fois qu'on prend la peine de pénétrer dans les anciennes sales d'une institution de telle sorte, on voit à l'œuvre la laborieuse mais féconde élaboration d'un type d'histoire différent des modèles consacrés de l'érudition, de la narration historique et de la philosophie de l'histoire. C'est un type d'histoire moins facile à reconnaître, tant parce qu'il faut être prêt à saisir la signification qu'un savoir ancien avait au moment de son élaboration, que parce que le champ nouveau, entrouvert par les Académiciens, à l'époque n'avait pas encore de nom : il s'agit de cet ensemble de systèmes de morale et de droit, de conceptions religieuses, de pratiques et d'institutions montrant l'action de mécanismes indépendants des volontés individuelles, qui deviendra au siècle suivant l'objet de la « science sociale ».

La relation entre le sujet et les faits, et entre les faits et la théorie, est un deuxième trait de la conquête du monde historique que les chapitres de ce livre aident à explorer. Un sujet apparemment marginal et technique comme la réflexion sur l'usage de la conjecture en histoire montre non seulement la conscience que les philosophes eurent de la complexité épistémologique de la connaissance historique, mais aussi l'inventivité et le courage intellectuel avec lesquels ils en explorèrent les possibilités théoriques. On est en effet frappé de voir le rôle que des « histoires conjecturales », ainsi qu'on les appelait à l'époque, jouent dans le parcours de philosophes aux orientations par ailleurs si différentes comme Rousseau, Hume et Kant<sup>2</sup>. Loin de voir dans la conjecture un savoir faible – « un jugement probable, qui n'est fondé que sur des vraisemblances », selon une définition de l'époque<sup>3</sup> – ils y firent recours pour donner lieu à des reconstructions ou à des représentations du passé qui mettaient délibérément en question toute distinction tranchée entre l'histoire et la fiction, le vrai et le vraisemblable, les modèles théoriques, les événements et les fables.

La réflexion sur le rapport entre conjecture, histoire et philosophie suivit deux axes principaux, auxquels sont consacrées ici respectivement les études à plusieurs égards complémentaires d'Alfonso M. Iacono et de Chantal Jaquet : un premier axe, allant des Lumières françaises à l'*Enlightenment* écossais, et un autre reliant Emmanuel Kant à

<sup>2</sup> Nous pensons évidemment au deuxième *Discours*, à l'*Histoire naturelle de la religion* et aux *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*.

<sup>3</sup> J.-F. FERAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, Mossy, Marseille 1787-1788, entrée « conjecture ».

Francis Bacon. L'instrument théorique de la conjecture s'insère à plusieurs niveaux dans l'écart qui sépare les « faits historiques » et « les opinions spéculatives », pour reprendre une expression de David Hume : la conjecture tient des uns et des autres, sans pouvoir être réduite à aucun des deux. À un niveau élémentaire, la conjecture peut être admise en l'absence de faits, pour combler les lacunes de l'expérience directe dans la chaîne des causes et des effets. Mais déjà l'affaire se complique pour ce genre de séquences causales dont le premier anneau est inconnu : par exemple, pour ces temps obscurs de l'origine de l'humanité, à la frontière du roman et de l'histoire, où un usage philosophique de la conjecture permet, selon Bacon et Kant, de reculer les limites de l'impossibilité de connaître. La conjecture intervient ensuite en présence de faits transformés en mythes. C'est notamment le cas de cette conjecture philosophique majeure de l'époque, qui fut l'analogie entre les « sauvages » et les « primitifs ». L'insertion de la conjecture entre les faits (constatés chez les sauvages) et les mythes (restituant l'écho de la vie des hommes des premiers temps), déclencha un double mouvement. D'une part, elle permit de supposer des faits derrière la transposition fictionnelle des fables. De l'autre, elle permit d'expliquer l'altérité des sauvages à partir de leur appartenance à un stade de développement analogue à celui où se trouvaient les sociétés occidentales aux temps primitifs. L'assimilation des différences géographiques aux différences temporelles et l'élaboration d'une vision universalisante de l'histoire humaine sont les fruits de cet usage philosophique de la conjecture, dont nous sommes encore les héritiers.

La conjecture se prêta enfin à un geste philosophique encore plus radical, dont notamment Rousseau et Hume donnent l'exemple. Les conjectures qui sont à la base du deuxième *Discours* et de l'*Histoire naturelle de la religion* ne se limitent pas en effet à compenser une absence de faits, ni à reconstruire des faits déformés. Pour étrange que cela puisse sembler, la conjecture sert dans ces cas à commencer une « histoire » en mettant les faits historiques entre parenthèses : à « écarter tous les faits » (Rousseau) ou à remplacer les témoignages douteux des faits historiques par l'explication des opinions spéculatives (Hume). Issues paradoxales du discours philosophique sur l'histoire, ces démarches mettent en lumière l'impossibilité de séparer les faits, y compris les faits historiques, du cadre théorique de leur observation et donc l'exigence, si l'on veut s'émanciper d'un certain modèle d'observation et de narration, de commencer par une *épochè* de tous les faits qui en dépendent. La conjecture, de ce point de vue, loin de n'être qu'une forme mineure de connais-

sance, se présente comme un savoir audace, qui met en pratique à plein titre l'idéal d'autonomie de la raison qui caractérise les Lumières.

Le cas de Rousseau, d'ailleurs, pousse pour ainsi dire à l'extrême les limites du discours sur l'histoire de cette époque. D'une part, comme le souligne ici Bertrand Binoche, Rousseau n'écrivit jamais, malgré quelques tentatives vite avortées, un ouvrage d'histoire proprement dit. De l'autre, on peut repérer dans son œuvre un dispositif très complexe, où s'agencent plusieurs façons de connecter passé, présent et futur : une histoire hypothétique des gouvernements, une histoire exemplaire des Anciens, et finalement, dans les *Confessions*, une histoire sincère du moi. Chacune de ces histoires a sa propre fonction, et ses propres paradoxes : pour penser l'historicité de l'homme Rousseau fait recours à une histoire empiriquement inassignable, pour montrer sa dégradation dans le temps il se sert d'exemples tirés du passé qui présupposent une nature humaine immuable. Comment ces paradoxes nous aident enfin à comprendre le genre très particulier d'histoire philosophique du moi, qui fut le sien ?

Or, il est difficile de saisir la signification et la portée philosophique de ce réseau d'historicités, si l'on n'élargit pas la problématique de l'histoire jusqu'à y insérer, à côté des méthodes et des théories, l'ensemble des effets que la relation avec l'histoire est censée produire sur le *sujet* qui l'observe ou qui en fait l'expérience. Autrement dit, il s'agit de relire les théories philosophiques sur l'histoire à la lumière de cette notion plus vaste, que Reinhart Koselleck a appelée « conscience historique », c'est-à-dire l'ensemble des façons dont un sujet (individuel ou collectif) peut produire du sens à travers l'expérience du temps, selon les deux dimensions entrelacées de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente.

C'est sur ce terrain plus vaste que l'histoire peut rencontrer d'autres modalités d'expérience et d'autres représentations collectives du temps. La religion en est une, et à plusieurs égards la principale. La théorie anthropologique de l'origine de la religion de la peur, remise en honneur par Hobbes et reprise maintes fois au siècle des Lumières, est un exemple de cette rencontre. L'élaboration philosophique moderne de la thèse selon laquelle *primus in orbe deos fecit timor* présente en effet deux dimensions. D'une part, la religion consisterait en une sorte de recherche, préscientifique et conditionnée par l'ignorance, des causes des événements, surtout si extraordinaires. De l'autre, moyennant une tension inquiète vers l'avenir, la religion est liée à une certaine expérience du temps, dont elle dépend et qu'elle contribue en retour à façonner.

Selon l'analyse que nous avons proposée ci-dessous, la tonalité particulière de peur d'où la religion serait née se trouve précisément au croisement de ces deux dimensions, causale et temporelle. Cela permet de comprendre pourquoi religion et histoire semblent partager parfois – au siècle des Lumières et peut-être au-delà – une fonction de structuration de la conscience historique : qu'il s'agisse de concevoir l'histoire comme une sorte de prolongement de l'expérience originaire de l'appréhension du temps, véhiculée par l'« idée épouvantable de la divinité », comme chez Vico ; ou qu'il s'agisse plutôt, avec Hume, de voir dans l'étude de l'histoire, « which extends our experience to all past ages, and to the most distant nations », une sorte d'antidote au rétrécissement angoissé de l'horizon temporel qui enfante et qui accompagne dans sa perspective la religion.

Ce sont donc aussi des questions « généalogiques », pour ainsi dire, que les auteurs de ce livre ont posées aux philosophes et à leurs ouvrages : d'où vient le besoin (ou le plaisir) de connaître l'histoire ? quels sont les présupposés et les enjeux d'une telle pratique ? A l'époque des Lumières, comme à la nôtre, l'émergence de cette question : « Que faire de l'histoire ? », annonce que la conscience historique traverse une crise, et qu'elle demande à être définie d'une façon nouvelle.

G. P.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Nombres : le prestige des Anciens <i>Roberto Bizzocchi</i>	15
Histoire savante et connaissance des sociétés. L'Académie des belles-lettres (1701-1856) <i>Jean-Pierre Schandeler</i>	35
De l'« histoire théorique ou conjecturale » <i>Alfonso M. Iacono</i>	63
L'usage de la conjecture en histoire chez Bacon et Kant <i>Chantal Jaquet</i>	77
<i>Primus in orbe deos fecit timor</i> : religion, temporalité et histoire chez Vico et Hobbes <i>Giovanni Paoletti</i>	93
Rousseau : histoire hypothétique, histoire exemplaire, histoire sincère <i>Bertrand Binoche</i>	117
Les auteurs	133
Index des noms	135

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di febbraio 2015