

II) La vérité dans les sciences humaines et l'interprétation : le cas de l'Histoire

A) Qu'est-ce que l'histoire ?

1) Les trois sens du mot histoire

La notion histoire peut être prise en trois sens : il s'agit d'abord de l'histoire (que l'on peut éventuellement écrire avec un grand « H ») comme l'ensemble des événements passés ; cette définition, simple, doit cependant nous mettre en garde contre la représentation de l'Histoire comme un « axe chronologique » (de la préhistoire à nos jours...) ; d'abord parce qu'une infinité d'événements se passent *en même temps* (il faudrait donc remplacer la ligne par un espace infini...), et ensuite parce que cela suppose que tous les événements s'enchaînent les uns les autres de façon linéaire, comme s'ils allaient « quelque part », selon un schéma évolutif. Or s'il est une chose que nous apprend l'Histoire, c'est que, même en supposant que l'on puisse y trouver un « sens » (une orientation ou une signification), l'Histoire n'est *jamais* linéaire : elle n'est faite que de détours, de voies de garage, de tentatives, de retours, de révolutions, etc. L'Histoire, c'est donc un ensemble infini de **faits**.

En second lieu, le terme d'histoire désigne un récit ; c'est une narration, avec une intrigue, des péripéties, une fin et, éventuellement, une morale. Le propre d'une histoire est qu'elle n'est pas un « tas » d'événements (on ne lit pas des chronologies aux enfants pour qu'ils s'endorment), mais une *structure* événementielle, dotée d'un **sens**, dont les événements sont les constituants. Une histoire possède à la fois un sens-orientation (on ne peut pas mettre les événements du récit dans le désordre) et un sens-signification (un ensemble de faits qui « n'a pas de sens » ne constitue pas une histoire).

En dernier lieu, l'histoire est une discipline, celle de l'*historien* ; ce dernier sens est en fait la synthèse des deux autres : l'historien est celui qui fait de l'Histoire une histoire, il est celui qui « raconte l'Histoire ». L'historien, c'est celui qui nous conduit de la restitution des faits à la saisie d'un sens.

Les deux problèmes fondamentaux de la notion d'histoire sont donc : a) *comment* fait-on de l'Histoire une histoire (comment fait-on, peut-on le faire de façon objective, etc.) ? b) *pourquoi* fait-on de l'Histoire une histoire (est-ce uniquement pour le plaisir d'accumuler des connaissances) ? A quoi l'on pourrait rajouter une troisième question : peut-on séparer les deux premières ? Peut-on dissocier *la manière* dont on écrit l'histoire du *but* que l'on vise en l'écrivant ?

b) Ce que fait l'historien : connaissance et compréhension, chronologie et causalité

Comment l'historien fait-il pour construire une interprétation de l'histoire qui « fasse sens », c'est-à-dire pour proposer une interprétation ? Il s'agit, nous l'avons dit, de proposer une construction par laquelle les événements et les relations ne sont plus seulement **connus**, mais **compris**. L'historien est beaucoup moins quelqu'un qui permet de connaître les événements que celui qui permet de les *comprendre*.

On peut ainsi « connaître » les grandes dates du XIX^e siècle : 1815 = Restauration ; 1830 = Monarchie de Juillet ; 1848 = deuxième République, élection de Louis-

Napoléon Bonaparte à la Présidence de la République ; 1851 = coup d'Etat de Louis-Napoléon ; 1852 = LNB devient Napoléon III ; 1870 = Troisième République... et ne strictement rien *comprendre* au XIX^e siècle. Par exemple : comment se fait-il que l'on passe, en 4 ans, d'une République à un Empire ? Comment un Président peut-il faire un coup d'Etat ???

Le travail de l'historien est alors de sélectionner et d'agencer des événements qui permettent de ressaisir une « logique » des événements, de faire comprendre *comment* ils se sont enchaînés. Un historien pourra ainsi construire une interprétation selon laquelle ce qui explique l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte à la Présidence de la République en 1848, c'est le *suffrage universel* (masculin), qui a donné, d'un coup, le droit de vote à des millions d'individus auxquels on n'avait pas pris soin, au préalable, de donner les moyens de construire un jugement politique rationnel, et qui par conséquent ont voté pour celui dont le nom résonnait comme un symbole de la grandeur de la France... Ici, la mise en lumière de certains événements et de leurs relations avec les autres ne permet plus seulement une « connaissance » de l'histoire : il permet de la *comprendre*. Quand on comprend comment la seconde République a conduit à l'élection de Louis Napoléon Bonaparte comme (premier) Président de la République, il devient plus facile de comprendre comment la République la plus démocratique a pu conduire, en 4 ans, au rétablissement de l'Empire... *justement* par ce qu'elle avait de démocratique : le suffrage universel !

Ici encore, il existe d'*autres* manières d'interpréter l'histoire, en choisissant d'autres événements-clés, d'autres relations (Louis-Napoléon est considéré par l'élite comme un individu peu dangereux et manipulable, un rempart contre certains courants socialisants... comme le sera Hitler moins d'un siècle plus tard, etc.), qui toutes sont influencées par les convictions (sociales, politiques, etc.) de celui qui les propose. Mais toutes ont en commun d'essayer de *donner sens* à l'histoire : **de l'interpréter**.

3) De quoi peut-on faire l'histoire ?

a) Entre hasard et nécessité.

Selon **Cournot**, mathématicien, économiste et philosophe du XIX^e siècle, on ne peut pas faire l'histoire d'une suite d'événements qui s'enchaînent de façon *nécessaire* : si la suite des événements est entièrement déterminée par une *loi* (comme c'est le cas des réactions chimiques, ou d'un processus mécanique), il n'y a pas « d'histoire », puisque tout ce qui se produit peut être **déduit** logiquement de ce qui précède. On ne raconte pas les aventures d'un solide soumis à une force de vecteur *g* dans un espace galiléen. Il manque l'*indéterminé*.

En revanche, toujours selon Cournot, on ne peut pas non plus faire l'histoire d'une suite d'événements qui n'auraient, entre eux, *aucun lien*, c'est-à-dire qui se suivraient de façon purement *aléatoire*. On ne fait pas l'histoire des tirages d'une loterie : chaque événement est *indépendant* du tirage qui précède, il n'existe pas de « lien » entre eux, ce qui empêche d'en faire l'histoire.

Par conséquent, il n'y a d'histoire que lorsque la suite de phénomènes envisagée : a) n'obéit pas à une logique *déterministe* (chaque événement est entièrement déterminé par ceux qui le précèdent), b) n'obéit pas à une... absence totale de

logique, c'est-à-dire n'est régie que par le *hasard*. En d'autres termes, le domaine de l'histoire, c'est celui qui se situe **entre le hasard et la nécessité**, celui dans lequel les événements sont liés, sans que l'on puisse pour autant déduire logiquement les suivants des précédents. Nous avons proposé d'appeler ce type de causalité : « **causalité non déterministe** ». Par exemple, on peut raconter une partie d'échecs : chaque coup est évidemment *influencé* par les coups précédents, et pourtant il reste impossible de *déduire* avec certitude un coup de ceux qui le précèdent. Ce qui fait ici à la fois le lien entre les phénomènes, c'est l'intelligence du joueur ; ce qui casse le déterminisme, c'est sa liberté.

b) Liberté et historicité de l'homme

Ce qui fait de l'homme l'être « historique » par excellence, c'est en effet sa liberté, et donc le fait qu'il soit doté de raison et de conscience. En tant qu'être intelligent, l'homme fixe son comportement en fonction des données de la réalité extérieure, laquelle influence donc son comportement (comme les coups de l'adversaire influencent le jeu du joueur d'échecs). Mais en tant qu'être libre, le comportement de l'homme n'est jamais entièrement prévisible : on ne peut jamais prédire le comportement d'un homme dans une situation, comme on prédit la trajectoire d'une balle de golf. Et ce, pas seulement parce qu'il est aussi un être de « passion » (encore que la passion joue, sans conteste, un rôle prépondérant dans l'Histoire...) ; mais aussi parce que sa liberté implique le fait qu'il est capable de poursuivre des fins, des objectifs qui lui sont propres. L'homme ne « réagit » pas seulement à des causes extérieures, il se détermine également en fonction de *raisons* intérieures.

Ainsi, il est impossible de comprendre le fait que Franco, durant la guerre d'Espagne (1936), alors qu'il est en position de force, renonce à attaquer dès qu'il le peut la capitale (Madrid), ce qui signerait la victoire du camp des « nationaux » (opposés aux « républicains »). S'il dévie ses troupes vers Tolède, c'est que le Colonel Moscardo, personnage éminent, s'y trouve enfermé ; or en libérant Moscardo, Franco ne gagne certes pas la guerre, mais il gagne un statut de « libérateur » qui lui est nécessaire pour prendre le pouvoir quand la guerre sera terminée. L'élément explicatif majeur est ici lié aux motivations de Franco, à ses ambitions, à ses calculs stratégiques : à ses raisons, à sa liberté. C'est cette liberté qui permet ici de comprendre pourquoi les événements historiques, dans la mesure où ils font intervenir l'homme, repose sur une logique au sein de laquelle les événements antérieurs *influencent* de façon causale les événements ultérieurs, sans pourtant les déterminer totalement ; en ce sens, on peut dire que Franco jouait à la guerre comme on joue aux échecs... ce qui rend son comportement compréhensible, mais non prévisible, bref : historique.

c) Les temps de l'histoire

Comme le montre Fernand Braudel, le temps historique peut et doit être ressaisi à plusieurs échelles. Le temps le plus « lent », celui qui permet de ressaisir les processus les plus longs à l'œuvre dans l'histoire des hommes, c'est le temps « géographique » ; c'est un temps au sein duquel se déploient des processus qui ne peuvent être perçus qu'à l'échelle de plus d'un siècle, comme les transformations des espaces naturels, les cycles écologiques. Sans aller jusqu'à la dérive des

continents (qui exigerait sans doute un référentiel encore plus grand, et qui n'a peut-être pas un impact régulier sur l'histoire des hommes), il faut prendre en compte ces lents processus qui permettent de faire apparaître la façon dont les sociétés humaines interagissent avec un environnement naturel lui-même en perpétuelle évolution.

Plus rapide est le temps « social », celui qui permet de mettre en lumière les dynamiques et les processus sociaux et politiques qui animent l'histoire humaine. Les mutations économiques (transformations des modes de production, des échanges commerciaux, etc.), sociales (mutations de l'ordre familial, exode rural, démographie, etc.), politiques (transformations institutionnelles, centralisation, etc.), culturelles (sécularisation des sociétés, changements de normes éthiques, etc.) ne peuvent être appréhendées qu'à l'échelle de plusieurs décennies, de quelques générations. Aux yeux de Braudel, ces transformations « structurelles » des sociétés humaines, qui échappent au contrôle des individus et dont ils ne sont pas nécessairement conscients, sont décisives pour la compréhension historique.

Vient ensuite le temps de l'histoire individuelle : c'est le temps des chroniqueurs, des biographes (mais ce n'est pas le temps des « journalistes » d'aujourd'hui qui, pour la plupart, n'ont pas de temps du tout, puisqu'ils sont condamnés à « l'actualité »). C'est l'échelle de temps qui permet de mettre en lumière le comportement des individus, leurs choix, leurs réactions aux événements etc. Ce temps a aussi son importance pour l'historien : c'est lui qui permet au discours historique de ne pas oublier les individus, c'est lui qui permet de passer des registres d'état civil (archive notoires de l'histoire sociale) aux biographies. Mais, pour Braudel, il faut s'en méfier dans la mesure où ceux qui écrivent les récits dont s'empare l'histoire individuelle sont eux-mêmes des individus qui sont emportés par le cours de l'histoire qu'ils racontent. L'histoire des chroniqueurs et des biographes est souvent bien plus « vivante » que l'histoire que nous « racontent » les registres d'état civil, de recensement ou de conscription ; mais elle est aussi beaucoup plus subjective, traversée par les espoirs, les idéaux, les frustrations des chroniqueurs eux-mêmes.

Pour Braudel, ces trois temps ne sont pas séparés : les événements qui ont lieu au sein de l'histoire individuelle s'inscrivent dans la trame des transformations sociales, etc. Mais ils ne peuvent pas non plus être fusionnés : on ne peut pas « déduire » l'histoire sociale de l'analyse des processus du temps géographiques, pas plus qu'on ne peut « déduire » les actions individuelles d'une dynamique sociale. Il est tout aussi absurde de vouloir dissocier « l'appel du 18 juin » de son contexte socio-politique, de l'ensemble des conditions économiques, politiques et culturelles qui ont permis à cet appel de résonner, d'être *efficace*. Mais il est tout aussi stupide de vouloir « déduire » cet appel des conditions, ou de nier le caractère décisif de ce geste politique de de Gaulle. Trois temps, donc, qui interagissent sans fusionner : on retrouve donc ici un entrelacement complexe des temporalités qui interdit à l'historien de dire « il ne pouvait en être autrement », mais dont le jeu permet néanmoins d'éclairer *pourquoi* il en a été ainsi.

B) Comment fait-on l'histoire ? Le travail de l'historien : analyse du texte de Duby

Le texte de Duby que nous avons décortiqué ensemble est une petite mine d'or (philosophique) pour la notion d'histoire. Le mieux est donc ici d'en rappeler les différentes thèses.

a) l'historien travaille à partir d'un matériau parcellaire. Les « traces » à partir desquelles il travaille sont toujours à la fois *partielles* et *partiales* : partielles, car « tout » le passé n'a jamais été conservé. Plus le passé s'éloigne, et plus les traces sont fragmentaires. Partiales, car ce caractère morcelé des sources est toujours déterminé par ce qu'une époque a jugé *digne* d'être conservé, archivé : les sources accessibles sont donc déjà le produit d'un processus de sélection non neutre, par lequel une époque a sélectionné les données qui *lui* ont semblé importantes, c'est-à-dire qui ont semblé importantes à ceux qui, dans le corps social, détiennent le pouvoir d'archivage (= de collection des informations, de transcription des données et de conservation des archives), c'est-à-dire les classes sociales dominantes. L'exemple le plus marquant est peut-être le fait que nous ne connaissons de la vie des paysans du Moyen-Âge que ce qu'en disent les nobles de la même époque...

b) L'écriture de l'histoire constitue toujours un enjeu *politique*. Si ce sont toujours (cf. point précédent) les classes dominantes qui l'écrivent, la raison pour laquelle elles l'écrivent est d'abord que c'est un moyen pour elles de maintenir leur domination. Être maître de l'histoire d'une nation, être le gardien de cette histoire, c'est détenir un pouvoir fort concernant l'identité de cette nation, et par conséquent en ce qui concerne les voies de *justification* des décisions politiques. Le fait qu'une politique soit ou ne soit pas en accord avec « l'identité nationale », avec l'identité « historique » d'une communauté, est un critère non négligeable de légitimation des décisions politiques (depuis fort longtemps ; je vous renvoie aux exemples vus en cours, qu'il s'agisse d'exemples fictifs (1984, et la réécriture constante de l'histoire) ou réels (les manuels d'histoire distribués aux enfants des colonies, etc.). De même que la mémoire d'un individu est indissociable de son identité, la mémoire d'un peuple est ce qui lui permet de « se reconnaître » dans son identité collective : mémoire collective et identité nationale ne sont que les deux faces d'une même réalité. Duby reconnaît donc explicitement que l'écriture de l'histoire est, dès son origine, liée à des enjeux politiques, qui font que la « vérité » n'est pas le (seul) but de l'historien.¹

¹ : Ce qui vaut pour l'écriture de l'histoire vaut tout autant pour *l'apprentissage* de l'histoire, ce qui fait des manuels d'histoire un enjeu assez fondamental dans l'éducation *politique* des futurs citoyens. Supposons un enfant auquel on a raconté que, au Moyen-Âge, les nobles et le clergé exploitaient la masse des pauvres (paysans), mais que ce funeste état de choses avait pris fin avec la Révolution Française en 1789, laquelle avait déclaré que « tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », et donc mis en place la « démo-cratie », du grec « cratos », qui veut dire pouvoir, et de « demos », qui veut dire peuple, autrement dit : le pouvoir au peuple. Il y a de fortes chances que cet enfant se dise que la démocratie est une chose absolument formidable, à laquelle on doit le respect des libertés des citoyens, et qui constitue un sommet de l'évolution.

Supposons un autre enfant, auquel on aura raconté que, suite à l'avènement du suffrage universel en 1848, c'est le futur Napoléon III qui a été élu par les masses, lequel s'est empressé de mettre fin à la République, et que l'arrivée de Hitler au pouvoir fut on ne peut plus démocratique. Cet adolescent-là se dira que, peut-être, on aurait mieux fait de ne pas inventer la démocratie.

c) La constitution d'un *récit* historique, unifié et compréhensible, à partir des « morceaux épars » que sont les traces historiques n'est pas un pur acte de raisonnement : il a nécessairement recours à l'imagination de l'historien. Dans sa fabrication de l'histoire, l'historien est toujours aussi un *inventeur* de l'histoire : les faits ne s'imbriquent en un récit cohérent que si l'imagination intervient pour combler les manques établir des relations, faire apparaître des corrélations, etc. Attention : l'imagination s'oppose bien à la simple « déduction » logique, mais elle ne signifie pas que l'historien invente de façon *arbitraire*, n'importe comment. Le travail de l'historien apparaît comme un travail « d'imagination liée », dans la mesure où ce qu'il « invente » reste régi par un impératif de cohérence, de correspondance avec les traces effectivement établies.²

d) Il ne faut cependant pas sacraliser cette importance de la trace historique. Certes, le discours de l'historien doit rester cohérent avec les faits établis. Mais aucun discours, aucun récit ne sera jamais cohérent avec la *totalité* des faits : l'historien sélectionne les faits qu'il mobilise dans son récit, et il le fait... en fonction d'un récit qu'il projette déjà sur le passé. Il n'y a pas *d'abord* un ensemble de faits, et *ensuite* un récit interprétatif : la sélection des faits retenus, leur mise en valeur, leur articulation s'effectue déjà à la lumière des hypothèses interprétatives de l'historien. On retrouve ici une thèse importante de Lucien Febvre, le maître de Duby, selon lequel, loin de séparer l'historien des autres « scientifiques », cette démarche les rapproche : nous avons vu que, pour Claude Bernard, « celui qui ne sait pas ce qu'il cherche ne comprend pas ce qu'il trouve » ; de la même façon, un historien qui n'aurait aucune hypothèse de départ concernant la logique, le sens de la période qu'il étudie serait incapable d'y « trouver » une cohérence.

e) Mais Duby va plus loin : si l'interprétation de l'histoire qui est, *dès le départ* celle de l'historien n'est pas seulement « tirée » des faits, alors d'où vient-elle ? Duby n'hésite pas à dire que cette pré-interprétation est tributaire de la *subjectivité* de l'historien, de son histoire, sa personnalité, ses croyances, sa représentation du monde, etc. Duby assume donc pleinement la dimension subjective du discours de l'historien : le récit qu'il construit n'est pas plus dissociable des *traces* dont il dispose que de son identité personnelle : le récit se construit au point de rencontre entre la subjectivité de l'historien et l'objectivité des faits, il repose sur leur entrelacement.

f) A la question de savoir si l'histoire que l'on écrit aujourd'hui serait « plus vraie » que celle d'hier, la réponse de Duby est catégorique : non. Certes, l'historien d'aujourd'hui possède des moyens plus perfectionnés (techniques d'étude statistique, etc.) mais cela ne change pas la *nature* de ce qu'il fait, qui est avant tout d'exprimer, de formuler, de communiquer *sa* vision du passé. Cette vision du passé est une interprétation, qui comme telle n'est pas *plus vraie* que

² : Ce point est très important. Dire que le travail de l'historien repose sur des choix qui impliquent une dimension subjective n'implique pas — du tout — que le travail de l'historien relève du roman pur et simple. Au contraire : ce qui fait le propre de la démarche de l'historien, c'est cette tension entre la *véracité* du discours, qui doit prendre en compte le maximum de faits établis, proposer une interprétation qui *concorde* avec des faits soigneusement étudiés et confrontés, et les *choix* qu'il opère pour effectuer ce travail, choix qui lui appartiennent et qui ne peuvent jamais être « neutres ».

les autres interprétations dans la mesure où elle ne restitue pas davantage « la » réalité. Le but de l'historien est de construire une interprétation du passé, pas de donner accès à une réalité qui est définitivement hors d'accès. Penser que le « progrès » de l'histoire permettrait de passer peu à peu de « l'interprétation » de l'histoire à « la réalité » historique est une absurdité : il n'y a *que* des interprétations. L'écart entre réalité et interprétation est irréductible : ce n'est pas le progrès des techniques de l'historien qui peut l'abolir

g) La fin du texte tire les conséquences de cette thèse : le passé est bien « l'objet » du discours de l'historien, « ce sur quoi » il porte. Mais ce qu'*exprime* ce discours, ce qu'il rend manifeste, c'est bien la réalité... de l'historien et, à travers lui, de son époque. En ce sens, le discours historique nous renseigne moins sur le passé que sur le présent : non que le passé « éclaire » le présent, mais *la manière dont on décrit et interprète le passé* nous renseigne sur la manière dont *notre* époque pense, et se pense. La manière dont les historiens de l'après-guerre en France nous « racontent » la France pendant la guerre est (très) loin de nous donner accès à ce que fut la France pendant la guerre : en revanche, le résistancialisme nous donne beaucoup d'indications sur ce qu'étaient les enjeux politiques de l'après-guerre, la nécessité d'une réconciliation nationale, etc.

C) L'histoire a-t-elle un sens ?

Cette question exige de prendre en considération les deux sens du mot « sens » ; avoir un sens c'est, d'une part, avoir une signification, être compréhensible ; mais c'est aussi être orienté, avoir une direction, suivre une trajectoire.

1) l'histoire a-t-elle une signification ?

En ce qui concerne le premiers sens, nous avons déjà répondu ; l'Histoire en elle-même n'a pas de sens, elle est un ensemble de faits ; c'est l'historien qui, intégrant les faits dans un *récit* historique, en donne une *interprétation* qui permet de les comprendre. C'est donc l'historien qui donne un sens à l'histoire par son travail d'interprétation.

2) l'histoire est-elle orientée ?

En ce qui concerne le second sens, la réponse découle de ce qui précède. On peut en effet adopter des points de vue fort différents sur l'Histoire, intégrer les faits historiques dans des structures tout à fait divergentes. Parmi ces grandes structures, on peut citer :

_ la structure *chaotique* (c'est-à-dire : absence de structure) : dans cette optique, l'histoire part perpétuellement dans tous les sens, sans progression globale, sans cycle déterminé, sans évolution ou régression. De ce point de vue, on peut dire de l'histoire ce que MacBeth dit de la vie dans la pièce éponyme de Shakespeare : « une histoire, racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, qui ne signifie rien. » – (MACBETH V, 5) Ici, les deux sens du mot « sens » se rejoignent dans l'absurdité : l'histoire n'est ni progressive, ni régressive, ni cyclique, ni même statique : elle est chaotique, et donc inintelligible.

_ la structure *statique*. Dans cette optique, l'histoire a bien un commencement et une fin, mais il est impossible de considérer l'espace qui sépare le début et la fin comme un chemin qui mènerait de l'un à l'autre. C'est l'optique adoptée par le christianisme classique : entre la Chute qui suit le Pêché originel et l'Apocalypse qui précède le Jugement Dernier, il n'y a ni progression, ni régression du genre humain. Certes, d'un point de vue chrétien, il y a bien une coupure décisive dans la trame de l'histoire (la venue du Christ) mais on ne peut guère considérer l'histoire comme un progrès, ni comme une régression. Le temps de l'histoire est celui d'une épreuve, et les hommes qui précèdent la venue de l'Apocalypse ne sont pas plus saints — ni plus diaboliques — que ceux qui les ont précédés.

_ la structure *cyclique*. C'est cette structure que l'on trouve chez certains des pères de l'histoire, comme Thucydide (historien grec de l'Antiquité) ou Ibn Khaldoun (historien arabe du XIV^e siècle.) Ces historiens analysent l'histoire comme le lieu de répétition d'un cycle au sein duquel une Cité ou une civilisation émergent, croissent, resplendissent et dépérissent, laissant la place à une autre Cité ou civilisation. Dans cette optique, l'histoire n'a rien d'un chaos, mais elle n'est pas non plus orientée : elle est régie par un mouvement circulaire.

_ la structure *régressive*. On en trouverait une illustration dans la manière dont Platon représente l'évolution globale de l'humanité, qui semble s'éloigner toujours davantage d'une situation originelle qui peut être considérée comme une *référence*. Cette présentation prend généralement la forme du *mythe* chez Platon, il est donc discutable de considérer ce propos comme un discours d'historien ; mais cette approche régressive de l'histoire apparaît de façon récurrente dans l'histoire de la pensée occidentale... et notamment dans les propos de ceux qui s'épouvantent d'une évolution récente (on la retrouve dans les textes de nombreux fidèles du système monarchique, désespérés par la Révolution.) Dans cette optique, l'histoire a bien un sens... mais elle ne va pas dans le « bon » sens !

_ la structure *progressive*. C'est la représentation dominante au sein des mouvements liés au rationalisme : l'histoire est un long processus qui conduit de la barbarie primitive à la civilisation, du fait d'un progrès global de la *raison*, qui se décline en progrès de la science, progrès de la technique, mais aussi progrès économique, social, politique — et moral. L'histoire a donc bien un sens, une direction, une orientation, et c'est ce qui lui donne sa signification : celle d'un cheminement par lequel l'homme doit tirer de lui-même, de l'usage de ses facultés, les moyens qui lui permettront de réaliser son humanité.

On peut donc donner à l'histoire des « sens » bien différents. Et, bien évidemment, c'est à l'historien qu'il revient de choisir l'une de ces structures pour intégrer les faits historiques dans un récit cohérent. L'Histoire en elle-même n'a pas plus de signification que d'orientation : c'est l'historien qui interprète l'histoire, c'est lui qui permet de la comprendre ; et c'est notamment en intégrant les faits dans une structure globale déterminée (progressive, régressive, cyclique...) qu'il construit son interprétation. L'historien ne « découvre » pas l'orientation de l'histoire par son étude des faits : il *part* d'une vision (progressive, cyclique, etc.) de l'histoire, et il construit ses interprétations au sein de cette perspective globale.

Cela implique-t-il que l'on doive considérer toutes les structures comme également valables ? N'y a-t-il pas une vision de l'histoire qui est plus « raisonnable » que les autres ?

3) Toutes les histoires se valent-elles ?

Il est intéressant de prendre appui ici sur le point de vue de Kant. Pour Kant, il est impossible de prouver *théoriquement*, scientifiquement que l'une des perspectives est plus « vraie » que les autres. Nous sommes ici renvoyés à un *choix* : l'étude des faits ne permet pas, par elle-même, de trancher entre les différentes visions de l'histoire.

Cela veut-il dire que nous n'avons aucune *raison* d'adopter l'une ou l'autre de ces structures, l'un de ces *points de vue* sur l'histoire ? Pour Kant, ce n'est pas parce que la raison *théorique* (appuyée sur l'analyse rationnelle des faits) est incapable de trancher entre les différentes interprétations, qu'elles sont équivalentes aux yeux de la raison *pratique*. La raison pratique, pour Kant, c'est celle qui nous permet de déterminer ce qui est bien ou mal, c'est cette raison dont la « loi de la raison » est la « loi morale ».

Or les différents points de vue *n'ont pas* la même valeur morale pour Kant. En effet, c'est en considérant l'histoire *comme* un progrès, en l'interprétant *à partir* de ce point de vue global, que nous sommes le plus susceptibles de *faire* de l'histoire un progrès, de participer à la rationalisation croissante du genre humain. Pour user d'une formule que tous les kantien(ne)s connaissent bien : c'est en faisant « comme si » l'histoire était le lieu d'un développement perpétuel de la raison humaine qu'elle a le plus de chances... de le devenir !

Pour prendre l'exemple de Kant, c'est en voyant dans la Révolution française le signe d'une marche de l'histoire vers la liberté, c'est en l'interprétant comme une étape au sein d'un processus global de progrès de la raison, que l'on participera le plus efficacement à ce progrès. Pour Kant, une lecture « optimiste » de la Révolution française, qui en fait un moment clé de la marche de l'humanité vers l'obéissance à la raison, est beaucoup plus favorable au progrès réel de l'humanité qu'une lecture « pessimiste », qui y verrait le surgissement chaotique et anarchique des passions populaires, détruisant périodiquement l'ordre établi pour aboutir, non à un ordre plus juste, mais à une Terreur sanglante...

Nous ne sommes donc pas « raison-théoriquement » contraints d'adopter le point de vue progressiste sur l'histoire, de raconter l'histoire « en » optimiste ; mais nous sommes néanmoins « raison-pratiquement » obligés de le faire, car c'est en adoptant cette perspective sur l'histoire que nous sommes le plus à même d'*orienter* l'histoire dans le sens d'un progrès de la raison.

D) Quel sens y a-t-il à faire de l'histoire ?

Nous avons déjà donné des raisons qui peuvent sous-tendre la démarche des historiens : nécessité pour un peuple de s'approprier sa propre histoire pour forger son identité, enjeux politiques, etc.

Nous allons nous tourner à présent vers ce que l'histoire peut apporter à l'individu. Si un peuple doit devenir l'auteur de son histoire pour s'approprier son identité nationale (ce qui explique, par exemple, l'enjeu de l'histoire pour tous les mouvements indépendantistes) en quoi l'histoire peut-elle aider l'individu à

s'approprier *son* identité ? Comment l'Histoire permet-elle à l'homme de se comprendre en tant qu'individu ?

a) Les types d'histoires : le triptyque nietzschéen

Pour **Nietzsche**, la fonction de l'histoire dans la construction de l'identité est triple, comme est triple l'histoire elle-même. « L'histoire monumentale », c'est-à-dire l'histoire des grands hommes et des grands événements (Jeanne d'Arc a bouté les Anglois hors de France), nous fournit un ensemble de modèles, d'individus et de comportements idéaux, par identification avec lesquels nous forgeons notre propre personnalité : si Jeanne d'Arc constitue, encore aujourd'hui, une figure de référence pour une partie (déterminée) de la population, Che Guevara en constitue une autre... pour une *autre* partie de la population. Pour Nietzsche, sans ce type d'histoire, l'individu se flétrit mentalement, faute d'idéaux vers lesquels se déployer. Le rôle de l'histoire monumentale est donc avant tout de fournir des *modèles* à contempler, des incarnations de la *grandeur*.

Un autre type d'histoire est l'histoire « traditionnelle » (ou traditionaliste), qui permet à l'individu de se reconnaître comme membre de la communauté à laquelle il appartient, dont il s'approprie l'héritage, les rites et les coutumes. Être « citoyen du monde » est un beau concept, mais nul ne peut se sentir d'emblée membre de la « communauté des humains ». Se sentir membre d'une communauté exige que l'on passe par la médiation de collectifs plus restreints, tels que le clan, le village, la ville ou la région ; à l'évidence, il est plus facile de se sentir « lyonnais » ou « caladois » que « citoyen européen »... or cette identification passe par la connaissance des coutumes, des symboles et des rituels du groupe, qui constituent l'objet de « l'histoire traditionnelle ».

Enfin, le dernier type d'histoire est l'histoire *critique*, celle par laquelle une période de l'histoire est posée, cette fois, comme *ce qu'il ne faut pas* imiter, ce qui ne devra plus être, ce que l'on ne devra jamais reproduire. Pour Nietzsche, ce type d'histoire est nécessaire dans la mesure où il permet de *se libérer* du passé : aucun individu ne peut considérer qu'il doit assumer, de par son appartenance communautaire, la totalité des abominations commises par ses prédécesseurs ; sans quoi il sombrerait dans la culpabilité. Pour ne pas avoir à endosser la responsabilité des atrocités commises par nos ancêtres (ou nos aînés), il faut savoir construire une image de l'histoire qui pose certaines périodes comme *définitivement révolues* : les Allemands de 1960 n'ont pu reconstruire leur identité « allemande » qu'en construisant une histoire de l'Allemagne au XX^e siècle construite sur le mode du procès, de la condamnation ; de même que les Français d'aujourd'hui ne peuvent assumer leur héritage « national » qu'en présentant la collaboration et la colonisation sous la forme d'anti-modèles, des choses que *nous ne sommes plus*.

Pour Nietzsche, l'histoire est donc un support fondamental pour la construction, par l'homme, de son identité, en ce qu'elle lui fournit des modèles et lui permet de se reconnaître en tant que membre de la communauté à laquelle il appartient. C'est en ce sens que l'histoire est un support pour le plein épanouissement de la personnalité, et qu'elle est donc favorable à la *vie*.

b) La vérité doit-elle être le but de l'historien ?

Oublier ce but de l'histoire, c'est faire un contresens fondamental sur sa raison d'être. Car à quoi aboutirait une histoire qui ne se préoccuperait que de vérité, de connaissance, sans se soucier de fournir à l'individu un support d'identification ? Elle se perdrait dans une masse de recherches sans aucun intérêt, dans un amoncellement de détails insignifiants, et noierait ainsi l'individu sous une masse de connaissances qui ne lui servent à rien. C'est exactement ce à quoi aboutit, pour Nietzsche, ce quatrième type d'histoire, qui apparaît au XIX^e siècle : l'histoire « scientifique ».

Le propre de l'histoire scientifique, c'est de poser comme but « la vérité » — et non la vie. L'historien scientifique cherche... pour le seul amour de la vérité, ou plutôt de la *connaissance*, sans se demander si cette recherche « objective » est compatible avec l'utilité de l'histoire *pour la vie*.

Or si l'on examine les trois premiers types d'histoires, on s'aperçoit qu'ils ne sont utiles que parce que, précisément, *ils ne posent pas* la vérité comme le but suprême, et qu'ils acceptent donc de s'affranchir des contraintes de l'exactitude et de l'impartialité. L'histoire monumentale est nécessairement « myope » : elle ne peut voir les choses que de loin (il n'y a que de loin qu'on peut contempler un « grand » homme ou un grand événement), ce qui l'empêche de voir les détails. Comme le disait Napoléon, il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre ; car le valet de chambre voit le « grand homme » de près, et il connaît de lui tout ce que la postérité oubliera. Certes, répond Hegel ; mais ce n'est pas parce que le grand homme n'est pas grand, mais parce que le valet de chambre... est un valet de chambre ! C'est-à-dire qu'il ne voit que ce qui, précisément, est inessentiel, ce qui se laisse percevoir à travers le trou d'une serrure. Certes, Freud était un homme un peu paranoïaque et radin ; certes, Che Guevara avait tendance à se complaire dans la crasse durant les épisodes de guérilla... et alors ? Quel intérêt y a-t-il à le savoir ? Cela remet-il en cause *ce qu'il y a* en eux de réellement intéressants, ce qui en eux constitue un modèle dont s'inspirer ? Absolument pas. Ce genre de « détails » n'a d'intérêt que pour ceux qui, justement, aiment bien saper la grandeur des autres, plutôt que de travailler à s'élever eux-mêmes. Et qui, ce faisant, cherchent à déconstruire les modèles dont d'autres pourraient au contraire se servir comme marchepieds pour s'élever... jusqu'à eux-mêmes (cf. cours sur le bonheur). L'histoire monumentale ne peut donc jouer son rôle que si elle accepte de se détourner de la « stricte » vérité, d'un souci d'exactitude dans le détail qui détruit la dimension *mythique* du grand homme et du grand événement.

Il en va de même pour l'histoire traditionaliste (que devient une légende quand on ne l'examine que sous l'angle de sa *vérité* ?) et de l'histoire critique (qui, pour atteindre son but, ne doit pas plus chercher à être « impartiale » que ne doit l'être l'avocat de l'accusation.) On peut donc dire que l'utilité pour la vie des trois premiers types d'histoire vient précisément du fait qu'elles ne visent pas « la vérité » pour elle-même, mais qu'elles sont prêtes à s'affranchir des exigences de l'exactitude ou de l'impartialité pour mieux se montrer utiles à la vie.

L'histoire scientifique, au contraire, fait de la connaissance de la vérité son seul but ; et c'est pourquoi elle étouffe en elle tout ce qui faisait l'utilité des trois autres. Et, ce faisant, elle ne devient pas seulement — selon Nietzsche — inutile pour la vie, elle lui devient *hostile*.

Car loin d'aider l'individu à se construire, elle fait de son esprit un grand réceptacle d'événements dont il ignore même *pourquoi* on les lui apprend : elle fait de lui, non plus un être « cultivé », auquel ses connaissances historiques permettent de s'identifier en tant que membre critique d'une culture, mais un être « cultivé », un singe savant de l'histoire dont la mémoire est d'autant plus impressionnante que sa capacité à en *mobiliser* les contenus de façon constructive a disparu. Le produit de l'histoire scientifique, ce n'est pas l'individu qui prend appui sur des modèles et une appartenance pour construire son identité, c'est « l'érudit » tel qu'il apparaît dans la littérature allemande du XX^e siècle : celui qui sait tout sur tout, mais qui ignore *qui* il est ; celui qui connaît toutes les inventions, mais qui n'invente jamais rien ; le détenteur totalement anonyme et impersonnel d'une culture *générale*.

Pour Nietzsche, oublier la fonction identitaire de l'histoire, c'est faire de l'histoire un non-sens. C'est en faire, non plus un support d'éducation, aidant l'individu à connaître et devenir ce qu'il est, mais un simple contenu « d'instruction ». On retrouve ici la thèse majeure de Nietzsche selon laquelle toute connaissance doit être liée à cet objectif ultime qu'est *la vie*. Toute démarche qui prétendrait sacraliser la vérité, faire de la connaissance de « la vérité » son seul but, d'une part oublierait que « la vérité » n'existe pas, qu'il n'y a que des *interprétations* de la réalité, et d'autre part se retournerait *contre* la vie.

c) La vérité pour la vie : la connaissance comme résistance

J'ai insisté en fin de cours sur la nécessité d'*articuler*, dans le discours historique, la recherche de la vérité et les autres finalités du discours historique. Encore une fois, si le fait de faire de « la vérité » le *seul* but est dangereux, cela n'implique pas qu'on puisse abandonner cette tension du discours *vers* la vérité. Comme nous l'avons indiqué précédemment, lorsque la vérité n'est plus un objectif de l'historien, son discours se fait propagande, ou mythe. Or les mythes *aussi* sont dangereux, même pour la vie : les délires nazis concernant « l'histoire » sont là pour nous le rappeler.

Dans cette optique, le souci de vérité apparaît moins comme le produit d'une sacralisation de la vérité que comme une démarche de *résistance* contre les instrumentalisation idéologiques de l'histoire. Chercher la vérité, c'est parfois s'opposer au mensonge de ceux qui cherchent à tordre le passé mieux cautionner des idéologies délirantes. En ce sens, Thomas Mann faisait bien œuvre « d'historien » lorsqu'il relisait Nietzsche, ou Goethe, pour montrer que, contrairement à ce que laissait entendre leur « relecture » par les nazis, ils ne peuvent en rien être considérés comme des « précurseurs » du nazisme ; ou lorsqu'il rappelait le *véritable* sens, le sens *historique* de la formule « Deutschland über alles », laquelle ne signifie pas du tout à l'origine « l'Allemagne au-dessus des autres pays », mais « l'Allemagne au-dessus des querelles des seigneurs locaux », c'est-à-dire *l'intérêt national au-dessus des intérêts particuliers*.

Lutter pour la vérité, c'est ici lutter contre les représentations mythiques du passé dont la finalité est la légitimation d'idéologies délirantes. Pour Thomas Mann, si la vérité doit rester l'un des buts de la démarche de l'intellectuel, c'est précisément du fait du rôle politique de l'intellectuel, qui doit faire de la connaissance une arme contre la bêtise et l'aveuglement, alliés naturels du fanatisme.