



HAL
open science

La Raison dans l'Histoire : histoire d'une déraison

Jean-Philippe Watbled

► **To cite this version:**

Jean-Philippe Watbled. La Raison dans l'Histoire : histoire d'une déraison. Travaux & documents, 2008, Récit, mémoire et histoire, 34, pp.31–57. hal-00906882

HAL Id: hal-00906882

<https://hal.science/hal-00906882>

Submitted on 31 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Raison dans l'Histoire : histoire d'une déraison

Jean-Philippe WATBLED

L'objet de ce travail, en liaison avec le 10 mai, journée nationale de commémoration de l'abolition de l'esclavage, est de montrer que les théories philosophiques les plus élaborées, et parfois même les plus prestigieuses, ne sont pas toujours exemptes de failles idéologiques ou morales graves, et notamment concernant la question de l'esclavage.

Il sera plus précisément question ici d'historicisme et d'anti-historicisme. Pour Karl Popper¹, l'historicisme² consiste à essayer de saisir la signification d'une pièce qui est représentée sur la scène de l'histoire, autrement dit, de comprendre les lois historiques. Comprendre et découvrir ces lois, c'est prédire le destin de l'homme. Dans ce cadre, Popper combat diverses idées qu'il réunit³ :

- l'idée d'un peuple élu, cette idée étant le produit d'une forme tribale de la société ;
- l'idée d'une race élue, qui mène au fascisme ;
- l'idée d'une classe élue (on pense évidemment au marxisme).

Suivant la ligne générale de l'argumentation de Popper, je défends ici l'idée que les théories historicistes, qui non seulement privilégient la diachronie à la synchronie, mais accordent à l'histoire un *sens*, ou pire encore, y voient l'œuvre d'une raison transcendante, voire divine, dont il conviendrait de mettre au jour les mécanismes profonds, sont susceptibles de contenir des zones d'ombre, telles que la défense du système esclavagiste, par exemple, et peuvent même être à l'origine

¹ Karl Popper (1902-1994), philosophe britannique d'origine autrichienne, a été proche du Cercle de Vienne avant de s'en démarquer nettement. Il a été l'un des plus grands spécialistes d'épistémologie du siècle dernier. Son ouvrage le plus connu dans ce domaine est *La logique de la découverte scientifique* [1934], Paris : Payot, 1973.

² Popper développe sa critique de l'historicisme dans *La Société ouverte et ses ennemis* (tome 1 : *L'ascendant de Platon*, tome 2 : *Hegel et Marx*), Paris : Seuil, 1979 (le texte original est de 1945). Il semble difficile de nier le caractère en partie polémique de ce texte, qui est parfois au bord de l'erreur d'interprétation : néanmoins, il me paraît tout aussi difficile de rejeter en bloc l'argumentation de Popper, qui a le mérite de ne pas craindre de s'attaquer à des « monuments » de l'histoire des idées philosophiques. J'essaierai, en m'appuyant sur les textes, de montrer le bien-fondé de l'essentiel de l'analyse critique de Popper sur les points les plus cruciaux.

³ Voir Karl POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. 1, *op. cit.*, p. 15-16.

de systèmes totalitaires ou présenter des affinités avec ces systèmes. En outre, comme il apparaîtra plus loin, ces zones d'ombre ne sont pas fortuites : elles sont les conséquences d'une logique interne des systèmes historicistes, ou du moins de certains d'entre eux.

Devant l'ampleur du problème et du corpus philosophique et politique, il fallait faire un choix : j'ai en partie suivi celui de Popper qui, dans *La Société ouverte et ses ennemis*, se livre à une critique d'Héraclite, de Platon et d'Aristote, ainsi que de Hegel et Marx, philosophes de lieux différents et surtout d'époques différentes, mais qu'il considère comme les représentants les plus typiques de l'historicisme. Popper voit en Hegel le père moderne du totalitarisme, mais ce courant de la philosophie allemande du XIX^e siècle prendrait lui-même sa source dans l'Antiquité, avec Héraclite, Platon et Aristote, ce qui explique le choix de l'ensemble des auteurs visés.

Dans l'esprit de Popper, je me suis intéressé dans la première partie de cet article à Platon, à Aristote, puis à Hegel. J'ai ensuite, dans une seconde partie, exposé les principes défendus par deux penseurs français du XX^e siècle, Léiris et Lévi-Strauss : le relativisme de l'un, l'anti-historicisme de l'autre, et leur dénonciation commune de l'ethnocentrisme, m'ont paru constituer une excellente opposition aux philosophes historicistes mentionnés ci-dessus.

CRITIQUE DE L'HISTORICISME

Popper et le rationalisme critique

Popper a été le chef de file du rationalisme critique. Il a été le promoteur en épistémologie de la doctrine de la falsifiabilité ou réfutabilité, opposée à ce qu'on pourrait appeler la doctrine de la vérifiabilité. Anti-inductiviste et partisan de la méthode hypothético-déductive, il a été en faveur de la formulation de *l'hypothèse*, suivie par un contrôle empirique au moyen de faits d'expérience eux-mêmes formulés à l'aide d'énoncés de base. Si ces derniers sont en désaccord avec l'expérience, la théorie est dite falsifiée, et modifiée ou abandonnée. Toute théorie est ainsi par nature provisoire. La science est hypothétique et conjecturale⁴.

On pourrait s'étonner de ces remarques préalables sur l'épistémologie de Popper dans le cadre du thème de cet article. Elles se justifient pourtant par le fait qu'elle est à mon sens radicalement inséparable des prises de position politiques de ce philosophe. En effet, pour Popper, si une doctrine prétendument scientifique est irréfutable ou infalsifiable, elle ne relève pas de la science. Dans le même esprit,

⁴ Voir (entre autres) Karl POPPER, *La Logique de la découverte scientifique* [1934], Paris : Payot, 1973, et *La Connaissance objective* [1972], Paris : Flammarion, 1991.

si une doctrine politique a toujours en quelque sorte « raison », elle contient en elle-même le germe du dogmatisme et de l'irréfutabilité, et doit de ce fait être rejetée. C'est ainsi que l'œuvre de Popper se caractérise par le refus de la dialectique hégélienne et marxiste – qui donne toujours gain de cause à qui y a recours – ainsi que par le rejet des prévisions sur le cours de l'histoire. Sa philosophie est donc foncièrement anti-historiciste.

Littérature philosophique et sophocratie : la lecture de Platon par Popper

Dans le premier tome de *La Société ouverte et ses ennemis*, consacré à Platon, Popper propose une fort intéressante lecture critique de la pensée politique de celui-ci, telle qu'elle est exposée dans trois ouvrages⁵ : la *République*, le *Politique* et les *Lois*.

Il est inutile de présenter longuement Platon, qui est généralement considéré comme le père de la philosophie occidentale ; son disciple principal le plus connu est évidemment Aristote. Platon et Aristote ont été des phares de la philosophie pendant des siècles, et leurs œuvres ont influencé et façonné la doctrine chrétienne qui, à bien des égards, est le point de rencontre entre un avatar du monothéisme juif et la philosophie grecque. Mais mon propos sera ici politique, et non pas religieux.

Popper voit dans l'auteur de la *République* non pas un vrai disciple de Socrate, mais le partisan d'une doctrine qui préfigurerait selon lui le totalitarisme du XX^e siècle⁶. Il postule en fait une filiation depuis Héraclite jusqu'à Hegel et Marx, en passant par Platon et Aristote. Cette vision s'oppose à une approche sans doute trop convenue de Platon et à une idéalisation de ses conceptions philosophiques.

Chacun sait que la doctrine d'Héraclite met l'accent sur le caractère changeant du monde et sur son instabilité : « Tout est devenir ». Héraclite est pour Popper à la source de l'historicisme dans la mesure où il croit en une loi du destin, le monde changeant n'étant qu'illusion. Cela entraîne la question suivante : existe-t-il un monde immuable et plus vrai que celui que nous connaissons ? Le cosmos n'est certes pas un « édifice » pour Héraclite, mais il existe néanmoins un ordre. Or cet ordre ne peut se trouver que dans l'histoire et dans le destin. Héraclite est ainsi un philosophe du devenir et du destin caché.

Venons-en à présent à Platon et à la théorie des Idées. Platon est rendu inquiet par l'instabilité politique dont il est le témoin à son époque. Il constate, comme Héraclite, que l'univers est en perpétuel changement et il propose des lois

⁵ Il est bien connu que la doctrine de Platon a évolué et que les *Lois* ne sont pas une redite de la *République*. Je me limiterai quant à moi ici au Platon de la *République*.

⁶ La thèse de Popper fait évidemment souffrir les admirateurs du grand Platon, qui prennent en général sa défense en invoquant ses bonnes intentions : mais de quoi l'enfer est-il pavé ?

du développement historique. Selon Popper, Platon vit tout changement dans l'ordre social comme une corruption.

Les forces qui animent l'histoire sont d'origine cosmique. La dégénérescence politique suppose la dégénérescence morale, qui suppose elle-même la dégénérescence raciale. L'objectif de Platon est un État exempt de maux, de décadence et de changement. C'est l'État de l'âge d'or, définitivement immobile. Il est donc à la fois un successeur d'Héraclite et un théoricien de l'immobile, alors qu'Héraclite était uniquement le théoricien du devenir. Le monde d'Héraclite en devenir a comme équivalent dans le modèle platonicien le monde sensible, le monde des choses imparfaites, des choses qui déclinent, le monde de la dégénérescence. À ce monde du sensible s'oppose celui de l'intelligible, des choses parfaites et incorruptibles, autrement dit, le monde des Idées.

On a ainsi, d'un côté, le devenir héraclitéen dans le monde sensible et, de l'autre côté, le fixisme proprement platonicien, avec les Idées. Ce fixisme distingue Platon d'Héraclite. La théorie des Idées permet de briser la loi du destin en suspendant tout changement, ce qui suppose la mise en place de ce qui se rapprocherait du modèle idéal : l'historicisme allié à une possibilité, par la volonté, d'infléchir le destin en inhibant toute évolution.

Historicisme et construction sociale vont de pair chez Platon. Il s'agit d'échapper au flux héraclitéen par la fondation d'un État parfait échappant au devenir. On se demande souvent si le programme de Platon est utopique et progressiste. Or la question est peut-être mal posée, car pour Popper, *La République* propose moins une description de l'avenir qu'une réminiscence d'un âge d'or perdu.

Le modèle est en fait double : il s'agit de cet âge d'or ancien – car le monde s'est dégradé au fil du temps – et il s'agit également du monde intelligible, celui des Idées. L'histoire est vue comme le déclin, comme la décadence, alors que l'État « idéal » est au contraire vu comme bien « réel ». La théorie du monde des Idées est en effet en quelque sorte réaliste : les Idées existent et sont impérissables⁷, chacune étant l'original d'une chose sensible qui n'en est que la copie imparfaite. On peut établir les rapports suivants : l'Idée est à la chose sensible ce que l'État parfait est à ses successeurs, et ce que l'original est à la copie.

Popper voit un lien étroit entre la théorie des Idées chez Platon et son historicisme. En effet, l'histoire des hommes, caractérisée par l'instabilité et un flux incessant, ne permet pas la connaissance, selon Platon : pour avoir accès à celle-ci, il faut au contraire de la stabilité, sans laquelle tout savoir véritable est impossible. La connaissance est la recherche des essences, c'est-à-dire la recherche de la nature

⁷ Les Idées rendent aussi compte de la similitude entre les choses sensibles d'une même catégorie.

véritable des êtres. Et il faut pour cela le modèle des Idées, qui seul permet d'envisager de mettre fin à l'histoire.

Nous en arrivons à présent au point clé de la critique de Popper à propos de la théorie platonicienne : il y voit une tendance totalitaire, et même l'ancêtre du totalitarisme moderne. Nous allons examiner les raisons qui amènent Popper à ce verdict.

Tout d'abord, le changement est l'ennemi. Chaque changement favorise la corruptibilité, qui nous éloigne de l'Idée initiale. À l'inverse, l'immobilité et l'état de repos sont vus comme un bien. La participation aux Idées est à l'origine des choses, mais le changement introduit une désagrégation : c'est cette conception négative du changement qui caractérise le mieux l'historicisme platonicien.

Pour l'auteur de la *République*, le point de départ de toute évolution, c'est une cité parfaite et incorruptible. L'histoire est ensuite celle d'une chute, d'un déclin, avec correspondance entre la dégénérescence de l'État et celle de la nature humaine. Comment expliquer le changement historique initial qui a déclenché le déclin de l'État parfait des origines ? L'explication est la suivante : les gardiens de l'époque des origines avaient une connaissance purement empirique, alors qu'il faut une connaissance rationnelle appliquée au monde des Idées ; autrement dit, les gardiens de l'âge d'or n'étaient pas « initiés » et la dégradation était inéluctable. Dans une telle logique, l'histoire ne peut être que déclin.

On peut distinguer différentes étapes dans ce déclin. On démarre avec un État parfait, celui de l'âge d'or (voir *supra*), et la première étape de la dégénérescence nous donne une timocratie, régime dans lequel on recherche les honneurs. On passe ensuite à l'oligarchie, ou gouvernement de quelques-uns, et qui est le règne des familles opulentes, puis à la démocratie, nouvelle étape vers le déclin, et qui est le règne associé de la liberté et du mépris des lois. Et enfin, on arrive au mal suprême, le plus mauvais des régimes, qui est la tyrannie.

Dans la démocratie, les pauvres sont vainqueurs et tous les autres sont massacrés ou bannis. Pour Platon, il y a dans cette constitution équivalence entre indépendance et licence, entre égalité devant la loi et désordre. On cherche à n'avoir aucun maître, et c'est là le mal.

Opposé à tout cela, le modèle platonicien de la *République* nous propose une division du travail qui repose sur un naturalisme biologique, nécessairement inégalitaire. La frontière principale passe entre gouvernants et gouvernés, avec trois classes, qui sont, dans l'ordre hiérarchique : la classe des gardiens, caractérisés par la raison, puis celle des auxiliaires armés ou des guerriers, caractérisés par l'énergie, enfin celle des travailleurs, caractérisés par les instincts animaux. On peut regrouper les deux premières classes en une seule caste, la caste militaire que l'on peut opposer à celle de la masse non éduquée. Les gardiens, issus de la classe des auxiliaires, sont les plus sages. Il s'agit bel et bien d'une *sophocratie*, ou gouverne-

ment des plus sages. La supériorité est nettement accordée à la classe dirigeante, qui est une élite.

L'État doit être placé au-dessus des individus : c'est à l'État, dans la théorie platonicienne, qu'incombe la tâche de corriger les individus, et non l'inverse. On observe une nette supériorité de la société sur l'individu, lequel est le ferment de la désunion. L'État peut atteindre la perfection, mais les individus, voués à la dépendance, n'en sont pas capables. Dans cet État « parfait », avec des barrières de caste ou de classe, *l'esclavage* a sa place.

Au lieu de se demander, comme Platon, qui doit gouverner, il aurait mieux valu s'interroger sur les institutions à mettre en place pour empêcher les dirigeants dangereux ou incompetents de sévir. Or Platon pose la question de la souveraineté, mais à aucun moment celle du contrôle de la souveraineté. Alors, évidemment, la priorité pour lui sera le choix des personnes ou des catégories de personnes, avant celui des institutions protectrices ou garantes des libertés. En outre, si les meilleurs doivent gouverner, il faut les former, d'où le rôle central de l'éducation dans ce régime : il faut « modeler » les enfants, ce qui est un nouvel aspect du totalitarisme. Peu de place est laissée à l'initiative, car elle pourrait être source de changement, et par conséquent de trouble.

On note aussi dans la théorie platonicienne une forme d'eugénisme avec un rapprochement, dans la *République*, entre les hommes et les chiens de race : le philosophe roi est sélectionné dans le cadre de règles d'élevage en vue de l'amélioration de la race. Il est seul susceptible de contempler le modèle de l'homme idéal de la cité. Il s'agit d'une recherche du bonheur de la collectivité – et non des individus – avec une division en castes qui mène invariablement aux privilèges et à l'oppression, donc à l'injustice.

Par ailleurs, dans le régime platonicien, tout est mis en commun : femmes et enfants sont des propriétés collectives, et il n'y a pas de famille. On ne doit pouvoir identifier ni parents, ni enfants, afin d'assurer une seule lignée pour la caste dirigeante. On a affaire évidemment à une sorte de communisme, avec un fossé très net entre gouvernants et gouvernés. Le mélange des classes, vu comme un crime, est interdit. Gouverner, c'est conduire et dominer la masse.

Platon est aussi en faveur de la censure, notamment pour la poésie, plus généralement pour la littérature et la musique. Il vaut mieux faire goûter le sang aux enfants comme aux jeunes chiens en leur montrant le spectacle de la guerre.

L'inégalité morale et biologique caractérise cette conception, et l'on a bien affaire à un anti-humanisme ; le modèle platonicien se caractérise en effet par son scepticisme et sa méfiance envers l'homme, ce qui l'entraîne à adopter des principes autoritaires et conservateurs : que sont les œuvres des hommes, sinon des copies des œuvres sensibles et naturelles, qui sont elles-mêmes des copies des

Idées ? Ces œuvres humaines sont doublement distinctes des originaux idéaux, et la censure est en accord avec cette logique anti-humaniste.

Voyons à présent ce qu'il en est de la justice, thème qui est au cœur de la *République*. Selon Popper, Platon considère que la justice, qui est le principe du gouvernement par une caste, a pour fondement un rapport entre les classes, et certainement pas l'égalité de traitement des individus. La classe serait au-dessus des individus. Effectivement, il n'est dit à aucun moment dans la *République* que la justice est l'égalité devant la loi. La justice, pour Platon, signifie que chacun reste à sa place, avec un individu subordonné à l'État, et l'injustice se définit comme un acte commis contre l'État. Toutefois, il faut se garder de penser que l'idéal de Platon serait la domination d'une classe sur une autre : le but visé, en effet, n'est autre que la stabilité de l'ensemble. On en revient ainsi à l'obsession de l'immobilisme.

On pourrait être tenté de penser que Popper commet un anachronisme dans sa critique de Platon. Il n'en est rien : il existait en effet à l'époque de notre philosophe un puissant courant humaniste représenté par Antiphon, Hippias, Alcidas, par exemple. Par ailleurs, l'égalitarisme, doctrine détestée par Platon, était très répandu. Celui-ci lui oppose l'existence de privilèges naturels, le collectivisme et l'anti-individualisme, l'individu étant au service de l'État. Par ailleurs, très intelligemment, il exploite l'argument convaincant de l'inégalité naturelle, sans doute déjà niée par certains de ses contemporains égalitaristes.

Si l'on suit Popper, Platon est le précurseur du totalitarisme (voir *supra*) et son historicisme annonce celui de Hegel et de Marx, même s'il en diffère radicalement. Une méfiance envers l'homme, l'inégalité biologique, la peur du changement et de l'instabilité, tout cela serait simple conservatisme, si ce n'était associé au reste : l'histoire vue comme déclin, la programmation de la fin de l'histoire en installant le régime parfait, la haine de la démocratie, l'élitisme, une conception non égalitaire de la justice, la supériorité de l'État sur les individus et la place centrale de l'État dans le système, la division en classes et en castes, le fossé entre gouvernants et gouvernés, la conception de l'éducation, la mise en commun des enfants, la destruction de la famille, la collectivisation, le maintien de l'esclavage, la censure et l'inquisition, et une sophocratie sans contrôle de souveraineté.

Face à la redoutable critique de Popper, certains sont tentés de prendre la défense de Platon en avançant l'argument suivant : la *République* est une utopie et l'ouvrage n'a donc pas à être critiqué comme un texte ordinaire proposant la mise en place d'institutions politiques. À cela, nous pouvons répondre qu'il ne s'agit en aucun cas d'une utopie « littéraire », ni de l'invention d'un ailleurs chimérique : l'utopie platonicienne est un modèle dont il convient de se rapprocher au maximum. Il s'agit en quelque sorte d'une République « paradigmatique ». On

notera au passage qu'il y aurait quelque ironie à « protéger » le modèle platonicien sous prétexte qu'il s'agirait d'une utopie⁸.

La critique aristotélicienne

Aristote est certes le disciple le plus célèbre de Platon, mais sa relation avec celui-ci peut se caractériser doublement, à la fois comme une filiation et comme une rupture. Sur le plan de l'ontologie, on peut même qualifier d'anti-platonisme l'approche aristotélicienne.

Ainsi Aristote, qui est peut-être le premier historien des idées philosophiques, en s'accordant à lui-même une place dans cette histoire, reproche à Platon une conception réaliste des Idées⁹ : Platon aurait eu le tort de séparer les Idées des réalités sensibles, accordant un statut ontologique (d'ordre supérieur) au monde intelligible, alors que pour Aristote la seule réalité est d'ordre sensible. Platon a confondu les attributs des choses avec des substances : or ce qui est attribut est forcément attribut de quelque chose et ne peut avoir de réalité séparée de ce quelque chose. La conséquence est que dans le modèle aristotélicien, seul un sujet particulier est le substrat de la réalité. On peut citer Bréhier pour qui, selon Aristote, « l'illusion de Platon est d'avoir considéré ces réalités stables comme séparées des choses sensibles »¹⁰. Ce faisant, non seulement Platon accorde aux attributs un statut séparé des sujets dont ils sont prédiqués, mais il leur accorde un degré de réalité supérieur, en les logeant dans un monde séparé.

On voit donc que sur un point essentiel, Aristote se démarque nettement de Platon, adoptant même une posture sévèrement critique.

Aristote ne se contente pas de critiquer Platon du point de vue métaphysique, en écartant la théorie des Idées : il procède aussi à une critique politique de Platon, lui reprochant son communisme. Dans *Les Politiques*, cette critique est

⁸ Un autre type de défense de Platon pourrait être le suivant : même si la description que Popper propose de la *République* de Platon s'avérait exacte, cela ne ferait pas pour autant du système platonicien un système totalitaire. L'argument serait que le totalitarisme implique forcément un univers de type concentrationnaire, ce qui n'est manifestement pas le cas, tout le monde en conviendra, de l'univers platonicien. Or cette objection ne tient pas non plus, dans la mesure où un État totalitaire n'est pas forcément concentrationnaire : l'État totalitaire se caractérise essentiellement (mais non exclusivement) par un contrôle absolu de quelques-uns sur la vie de la masse des hommes et par la réduction maximale du domaine privé. Or c'est exactement ce que propose Platon avec son élite gouvernante, ses gardiens et la censure.

⁹ Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN, Paris : GF-Flammarion, 2008. Dans le livre A de la Métaphysique sont exposées les différentes critiques et objections concernant la théorie platonicienne des Idées.

¹⁰ Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* [1930], Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 171. Voir aussi Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, *op. cit.* p. 12-13.

sans appel (voir livre II, chapitres 1 à 6)¹¹. Aristote y évoque les inconvénients dus à la communauté des femmes entre citoyens, car la cité ne doit selon lui en aucun cas atteindre un degré d'unité qui serait celui d'une famille. La mise en commun des enfants est également sévèrement critiquée, ainsi que la communauté des biens de la législation platonicienne : si les enfants sont les enfants de tous, ils ne seront les enfants d'aucun ; quant au collectivisme, il ne résout rien, car pour Aristote le mal vient de la perversité humaine, et non de l'absence de communauté des biens.

En bref, la critique aristotélicienne du platonisme anticipe la critique moderne, y compris celle qui a suivi les catastrophes historiques du XX^e siècle¹². C'est en fait le caractère dangereusement utopique de la *République* que dénonce Aristote.

L'historicisme d'Aristote vu par Popper

Cependant, ce qui intéresse le plus Popper dans la relation entre Platon et Aristote, c'est la filiation et la continuité, plutôt que la rupture, et il considère qu'Aristote se trouve, tout comme Platon, dans le camp des historicistes. Malgré les critiques adressées par Aristote à son prédécesseur, Popper considère que « la pensée d'Aristote est entièrement dominée par celle de Platon » (*La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, p. 10). On peut à juste titre, me semble-t-il, trouver ce jugement exagéré surtout au vu de ce qui vient d'être rappelé plus haut à propos de la critique aristotélicienne du platonisme, critique qui a une résonance étonnamment actuelle. C'est que Popper tient à montrer la filiation entre les Grecs et Hegel (voir plus loin), ce qui l'oblige à forcer le trait et à rendre son texte polémique.

Toutefois, là où il frappe juste, c'est sur la question de *l'esclavage*, comme nous le verrons plus loin. D'une manière plus générale, Popper a raison de rappeler que pour Aristote, les classes laborieuses n'ont pas accès à la citoyenneté et ne peuvent donc gouverner.

Alors que pour Platon, le changement est synonyme de dégénérescence, Popper signale que pour Aristote, le changement peut conduire au progrès, ce qui s'expliquerait par une conception téléologique. Popper rappelle à ce propos que dans la théorie aristotélicienne de la causalité, l'un des quatre types possibles de

¹¹ Je me référerai à ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre PELLEGRIN, Paris : GF-Flammarion, 2^e édition, 1993. Ce texte est plus connu sous le titre *La Politique*.

¹² On ne peut s'empêcher d'évoquer ici le fascisme, le nazisme et le stalinisme, même s'il est hors de question de tout mettre sur le même plan.

causes est la cause finale, le « ce en vue de quoi » une chose est produite¹³. Il précise que s'il s'agit d'un objectif, visé, la cause finale est vue comme bonne par Aristote (*op. cit.*, p. 12). Ainsi, on peut dans une certaine mesure rapprocher la cause finale d'Aristote de l'Idée : l'aristotélisme rejoindrait par là l'essentialisme platonicien.

Popper concède toutefois qu'Aristote « n'a pas directement contribué à enrichir l'historicisme » (*op. cit.*, p. 13). Néanmoins, sa théorie se prêterait, selon Sir Karl, à une interprétation historiciste (*ibid.*). Dès lors, Aristote est à mettre dans la même catégorie que Platon, celle des Anciens qui ont influencé Hegel, « père de l'historicisme et du totalitarisme modernes » (*op. cit.*, p. 15). La justification de l'esclavage obéit dans un cas comme dans l'autre à la même logique.

Personnellement, je ne peux m'empêcher de penser que le jugement de Popper sur Aristote est en partie injuste sur le plan théorique : il convient à mon sens de distinguer la question de l'historicisme de celle, plus spécifique, de la manière dont l'esclavage est jugé. S'il est vrai que l'historicisme peut amener à une justification au moins indirecte de l'esclavage, celui-ci peut très bien trouver cette justification au sein d'une théorie non historiciste. Il me semble que l'esclavage, tel qu'il est présenté dans le système aristotélicien, participe d'une mauvaise logique naturaliste – bien décevante il est vrai – mais dans un cadre synchronique, et non pas nécessairement diachronique. C'est ce que je vais essayer de montrer dans la section suivante.

Aristote et la question de l'esclavage

On sait que dans la Grèce antique, le travail servile jouait un rôle crucial dans le système socio-économique, même si les esclaves ne constituaient pas à eux seuls la classe laborieuse, comme l'écrit bien Christian Delacampagne¹⁴, qui précise ensuite que « l'esclavage est, en Grèce, une donnée de fait, un fait de société massif et globalement accepté, non un sujet de débat ni même de réflexion » (*op. cit.* p. 67). Jamais dans la littérature grecque, comme dans la littérature romaine, le système esclavagiste n'est dénoncé (*op. cit.*, p. 69).

L'auteur cité rejoint Popper dans sa critique de Platon, qui est tout le contraire d'un humaniste : « [...] chacun, né à la place qui est la sienne, doit y demeurer » (*ibid.*). Les esclaves, qui le sont par nature, sont condamnés à cette condition.

¹³ Voir par exemple ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 194a (trad. et présentation de Pierre PELLEGRIN, Paris : GF-Flammarion, 2000), p. 125. Aristote distingue la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice (= cause efficiente) et la cause finale.

¹⁴ Christian DELACAMPAGNE, *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Le livre de poche, 2002, p. 56. Christian Delacampagne est professeur à Johns Hopkins University, Baltimore (États-Unis).

Delacampagne montre ensuite que la théorie aristotélicienne, même si elle est plus empirique et ne prétend pas proposer un modèle de cité idéale, entend démontrer le bien-fondé de l'esclavage, qu'elle ne met jamais en question. Cette théorie est proprement biologique : on est esclave de naissance !

On ne peut que souscrire à cette analyse de Delacampagne. Il suffit de lire *Les Politiques* pour s'en convaincre. Tout d'abord, dès le chapitre 2 du livre I de l'ouvrage, Aristote mentionne les êtres qui ne peuvent exister les uns sans les autres, mêlant aussi bien des nécessités naturelles, comme la relation entre l'homme et la femme, que des faits de culture, comme la relation entre « celui qui commande et celui qui est commandé ».

On ne peut s'empêcher de rapprocher cette « logique » de certains aspects du traité sur les *Catégories* : parmi les catégories, ou manières de dire l'être, on a en effet le relatif (« plus grand que », etc.)¹⁵. Or le maître et l'esclave entrent pour Aristote dans cette catégorie du relatif : « Ainsi on dit que l'esclave est esclave d'un maître, et le maître maître d'un esclave [...] » (chapitre 7 des *Catégories*). Si l'on s'en tient aux manières de dire l'être, c'est-à-dire aux catégories, on ne peut qu'adhérer à ce que nous dit Aristote : il n'est pas de maître sans esclave, et il n'est pas d'esclave sans maître. Le problème est que dans *Les Politiques*, on ne se contente pas de s'en tenir au point de vue linguistique ou conceptuel, ni même simplement au constat pragmatique : on va plus loin, en « naturalisant » le couple. On lit que celui qui commande est « maître par nature » (*op. cit.*, p. 88), et que celui qui est « destiné à être commandé » est « esclave par nature » (*ibid.*). Autrement dit, de même que « l'homme est par nature un animal politique » (*op. cit.*, p. 90), de même certains membres de l'espèce sont par nature esclaves : on a clairement affaire à une justification naturelle et biologique de l'esclavage. On est donc bien loin d'une réflexion envisageant seulement un instant une critique du système.

Dans le cadre général des biens et des propriétés, « l'esclave est un bien acquis animé » (*op. cit.*, p. 96). De manière très subtile (sur le plan linguistique), Aristote précise ensuite que le maître est le maître *de* l'esclave, mais n'est pas *à* l'esclave, alors que l'esclave est non seulement l'esclave *du* maître, mais il est aussi *au* maître : la relation n'est donc pas symétrique.

Non seulement l'esclavage est justifié sur le plan pragmatique, mais c'est aussi un bien (au sens moral, cette fois), non seulement pour le maître, mais aussi pour l'esclave, pour des raisons évidemment naturelles, puisque – comme pour l'homme et la femme – c'est la nature qui a marqué la différence biologique entre les uns et les autres : « Que donc par nature les uns soient libres et les autres

¹⁵ Voir ARISTOTE, *Catégories, Sur l'interprétation, Organon I-II*, Introduction générale à l'*Organon* par Pierre PELLEGRIN, présentations et traductions par Michel CRUBELLIER, Catherine DALIMIER et Pierre PELLEGRIN, Paris : GF-Flammarion, 2007. Sur la question du relatif, on se reportera plus spécialement au chapitre 7, p. 143-159.

esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste » (*op. cit.*, p. 103).

Cette justification biologique, qui est elle-même à l'origine d'une justification éthique, s'explique sans doute par la nécessité pour le philosophe de refuser un esclavage fondé uniquement sur une relation de force, qui serait injuste. Le seul moyen de rendre juste la relation est de la « biologiser », ce qui permet même de poser un rapport « amical » entre maître et esclave dans le cas d'une justification naturelle : « [...] il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement leur statut ; mais si ce n'est pas le cas, et qu'ils le tiennent de la loi et de la force, c'est le contraire » (*op. cit.*, p. 107).

Tout en ne suivant pas Popper dans la férocité de sa critique de l'historicisme d'Aristote, qui ne nous semble pas aller de soi, il ne nous est guère possible de ne pas admettre que le Stagirite ne s'est malheureusement en rien démarqué de ses contemporains en prenant l'esclavage pour argent comptant et en n'ébauchant pas la moindre mise en question de ce système. Son originalité résiderait plutôt dans l'intégration de l'esclavage dans le cadre général de sa théorie politique, en lui donnant une assise biologique, sans que la question d'un éventuel historicisme soit en rien pertinente à cet égard. Le caractère naturaliste de la justification de l'esclavage par Aristote fait que la dimension diachronique, et par conséquent, historiciste, est totalement inutile. Cette conclusion me fait rejeter l'analyse de Popper concernant le prétendu historicisme d'Aristote, au moins sur ce point particulier, tout en partageant, cela va de soi, son point de vue sur la place de l'esclavage dans la théorie politique du Stagirite.

Hegel fondateur de l'historicisme contemporain

C'est dans ces termes que Popper qualifie Hegel¹⁶ dans le chapitre 12 de *La Société ouverte et ses ennemis*. Ainsi, nous avons une ligne directe reliant les Grecs Héraclite, Platon et Aristote à Hegel et à l'historicisme moderne, ce qui justifie ce saut de deux millénaires.

Pour ce qui est de l'époque de Hegel, les sympathies de Popper vont bien davantage à Schopenhauer, par exemple, qui avait déjà dénoncé ce que Popper appelle « les élucubrations de Hegel » (*op. cit.*, t. 2, p. 19), et qui a pu parler, dans

¹⁶ Georg W. F. Hegel (1770-1831) est le principal représentant de l'idéalisme allemand. Il a élaboré un système tendant à l'organisation unitaire des systèmes philosophiques. Il s'est fixé pour but une investigation dans tous les champs, son objectif étant une synthèse de tous les savoirs. Hegel s'est toujours intéressé de très près aux grands événements historiques de son époque ainsi qu'à ceux du passé. Pour lui, seule la philosophie peut connaître l'Absolu et elle est l'œuvre de la Raison.

sa préface à la seconde édition de son monumental ouvrage, *Le Monde comme volonté et représentation*, de « charlatanisme » à propos de Hegel¹⁷.

Selon Popper, Hegel est en admiration devant l'État et son historicisme est « résolument optimiste » (*La Société ouverte et ses ennemis*, t. 2, p. 25). La loi générale de l'histoire est une loi de progrès, un progrès qui est non pas simple, mais « dialectique ». La tâche du philosophe est d'étudier le développement de « l'Esprit collectif de la nation ». Tournant le dos à Kant, Hegel « considère que contradictions et antinomies sont l'essence même de la rationalité [...] » (*op. cit.*, p. 27). Le développement « dialectique » de l'histoire fait que la théorie de Hegel sera inattaquable : la dialectique aura toujours le dessus, et la doctrine sera irréfutable, ce dernier terme étant pris dans le sens de la théorie épistémologique de Popper.

La Réalité est assimilée de manière dogmatique à la Raison par Hegel : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel »¹⁸. Si l'on identifie raisonnable et réel, le réel est nécessaire, et par conséquent nécessairement bon, ou du moins il ne peut être mis en question. Alors que pour Héraclite, l'histoire avait un sens caché, pour Hegel, elle est la manifestation du processus de pensée de l'« Esprit absolu », ou « Esprit du monde » (Popper, *op. cit.*, p. 33). La Raison gouverne le monde et l'Histoire est rationnelle (*ibid.*).

Comme l'écrit bien Popper (*op. cit.*, p. 34), le dernier stade du développement historique est identifié par Hegel à l'Esprit germanique (nous revenons sur ce point ci-après). C'est ainsi que l'on glisse d'une théorie historiciste, avec rationalisation de l'histoire, au nationalisme le plus ordinaire, avec toutes ses conséquences.

Hegel et la Raison dans l'Histoire

La théorie exposée par Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*¹⁹ est représentative d'une idéologie dominante et officielle du XIX^e siècle concernant des thèmes tels que le colonialisme, l'ethnocentrisme et les hiérarchies culturelles, promouvant une conception pyramidale des civilisations. L'idée centrale est que l'histoire est régie par la raison : « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle » (*Leçons*, p. 22).

¹⁷ Voir Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, Paris : P.U.F. Quadrige, 2003, p. 12-13. Ce texte a été publié en 1819.

¹⁸ Georg W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* [1821], Paris : Gallimard, 1940, p. 38.

¹⁹ Georg W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin, 1963 (la publication du texte a été posthume, Hegel ayant disparu en 1831). On peut s'appuyer aussi sur Georg W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire, Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction et présentation de Kostas Papaioannou, Paris : Bibliothèque 10/18, 1979.

Que la Raison gouverne le monde entraîne que l'histoire universelle a eu un déroulement qui a été lui-même rationnel. L'Idée se manifeste dans le monde, il n'y a rien qu'elle qui s'y manifeste, et c'est le but de la philosophie de le montrer. Dans une telle conception il n'y a pas de place pour le hasard, et le but de la philosophie – plus spécialement, de la philosophie de l'histoire – sera d'ailleurs d'éliminer le hasard, ce qui revient à dire d'une autre manière qu'il faut chercher dans l'histoire un objectif final d'ordre universel.

L'histoire est vue par Hegel comme le scénario de la vie des États qui sont les protagonistes de cette histoire. Chaque État exprime l'esprit d'un peuple. Dans le cadre de sa philosophie de l'histoire, certains peuples auraient représenté un progrès de l'Esprit en direction de l'état actuel de l'humanité européenne, considérée comme l'apothéose du développement de notre espèce.

L'histoire prend ainsi la forme d'une rationalisation progressive et les individus sont dépassés dans le cadre d'une finalité universelle. Hegel voit dans ce développement historique la « ruse » de la Raison, ruse qui correspond, en termes plus religieux, au concept chrétien de Providence. C'est une Raison divine et absolue qui se montre dans l'histoire.

Nature physique et psychisme

L'univers comprend la nature physique et le psychisme, mais c'est dans le second domaine, celui de l'Esprit, que se déploie l'histoire, et non pas dans le domaine de la nature physique, qui occupe une place inférieure à l'histoire : elle n'est que l'existence inconsciente de l'idée divine, et c'est dans le domaine de l'Esprit que l'Idée se manifeste.

L'histoire universelle peut être considérée comme la scène sur laquelle l'Esprit atteint sa réalité la plus concrète. Tout se ramène à la conscience de soi dans l'Esprit, qui est aussi activité : c'est cela qui va permettre à Hegel d'expliquer que c'est l'Esprit – dont l'activité fait parti de l'essence – qui est à l'œuvre dans l'histoire, laquelle est elle-même activité, puisqu'elle est à la base un déroulement d'événements.

L'histoire est ainsi vécue comme un développement qui a un sens : il faut donc envisager les peuples et leur histoire comme des moments différents de l'Esprit, dans cette prise de conscience de l'Esprit par lui-même.

Les sociétés sans histoire

Quel que soit le cadre théorique, que l'on soit ou non « hégélien », il est utile de distinguer l'histoire en tant qu'elle advient et l'histoire comme connaissance des faits advenus. Pour qu'il y ait histoire dans le premier sens, il faut qu'il y ait des événements qui se soient déroulés, et dans le second sens du terme, il faut

organiser ce déroulement en récit. En outre, pour qu'il y ait véritable connaissance historique, il ne suffit pas de se limiter à des recensions de faits, ce qui amène à distinguer plusieurs types de conception et d'écriture de l'histoire.

Dans ce cadre, on connaît une autre distinction, cette fois sur le plan de la typologie des sociétés : il s'agit de celle qui a été longtemps faite entre les peuples qui auraient une histoire et les peuples dits « sans histoire ». Ainsi certains vont jusqu'à dire que l'histoire comme conscience du déroulement du temps conditionnerait l'existence des événements historiques, ce qui équivaut à dire qu'il n'existerait pas d'histoire au sens d'histoire événementielle, sans histoire au sens de conscience historique, alors qu'inversement la nature existerait même en l'absence totale d'une science physique.

Certaines sociétés, dans lesquelles le déroulement du temps n'est pas l'objet d'une étude ou d'une prise de conscience, seraient donc « sans histoire ». Autrement dit, il existerait des sociétés – essentiellement européennes – qui assument et intériorisent le devenir pour en faire un moteur de développement, tandis que d'autres n'ont pas conscience de l'histoire ou tentent de l'annuler. Hegel a été sans conteste l'un des grands promoteurs de cette distinction et de cette notion de société sans histoire. Il considère que les peuples qui n'écrivent pas leur propre histoire sont des peuples sans histoire :

Les époques [...] qui se sont écoulées pour les peuples avant l'histoire et qui ont pu être remplies de révolutions, de migrations, des transformations les plus violentes, sont sans histoire objective parce qu'elles ne présentent pas de récit subjectif, de récit historique. (*Leçons*, p. 55)

Le continent africain sera le prototype du continent sans histoire : « [...] ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est ce qui n'a point d'histoire [...] » (*op. cit.*, p. 80).

Nous verrons plus loin, dans la deuxième partie, ce qu'il convient de penser de cette approche. On voit déjà, à la simple lecture des assertions consternantes de Hegel sur l'Afrique, les dangers qu'elle présente sur le plan idéologique.

Une conception hiérarchisée

Les peuples et les États ont une importance cruciale dans la théorie hégélienne, et on y observe une hiérarchie des peuples. Hegel croit en effet constater une inégalité entre les peuples, dont il passe en revue les catégories. Dans cette succession, il y a d'abord, au premier degré de ceux qui méritent une certaine estime, les peuples orientaux ; ensuite, à un stade un peu supérieur, on trouve les Grecs et les Romains à l'âge classique, avec qui l'on assiste à la naissance de la liberté politique, même si c'est sous une forme aristocratique ; enfin, le degré suprême est atteint par les peuples chrétiens germaniques chez qui la liberté de

chacun est réalisée : l'esclavage a été aboli et il n'y a plus de servitude personnelle, mais l'État est toujours dominant.

Hegel considère que chez les Orientaux, un seul homme est libre ; que chez les Grecs et les Romains, quelques hommes sont libres ; et enfin que chez les Chrétiens germaniques, tous les hommes sont libres, et que l'homme en tant qu'homme est libre. C'est cette progression qui motive la hiérarchie hégélienne.

La place de la religion

Il faut considérer l'histoire d'une manière intellectuelle et en comprendre les causes et les effets, mais si l'on s'en tenait simplement à cette recherche des causes et des effets, on aurait affaire à une science historique. Or on a davantage que cela chez Hegel : l'histoire a une dimension métaphysique et religieuse. L'Esprit est le producteur des événements et le conducteur du peuple, et la Raison a une très forte parenté avec une forme de foi. En effet, Dieu est étroitement lié au développement de l'histoire universelle : « Dieu gouverne le monde : le contenu de sa direction, l'exécution de son plan, c'est l'histoire universelle » (*Leçons*, p. 39). Dans ce cadre, la religion chrétienne occupe une place de choix, car Dieu s'est révélé dans cette religion. Se faisant connaître à l'homme, il cesse d'être abscons.

La religion chrétienne est à la fois un événement et un avènement. Avec elle, un nouveau temps est venu, et ce nouveau temps a été la révélation de la nature même de Dieu, que la religion chrétienne a rendue manifeste aux hommes. Hegel « récupère » à sa manière dans sa théorie philosophique de l'histoire la religion chrétienne en disant que finalement cette religion nous a donné la clé de l'universel. Et cette idée est toujours liée à ce rapprochement de la Providence, du plan divin et de la Raison dans l'Histoire, le but du philosophe étant de mettre au jour ce plan :

[...] l'apparition de la pensée que la raison gouverne le monde se trouve liée à une autre application que nous connaissons bien – sous la forme de cette vérité religieuse que le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais qu'il est régi par une *Providence*. (*Leçons*, p. 24)

Hegel en profite pour passer en revue les religions monothéistes, et en particulier la religion juive, suivie de la religion chrétienne. Il constate que les religions anciennes ont donné à Dieu le nom d'Esprit, mais que ce n'était là qu'un nom et que cela n'explicitait pas la nature de l'Esprit. Il constate pour la première fois une représentation abstraite, mais ce n'est pas encore une révélation de l'Esprit lui-même : cette révélation a eu lieu avec l'avènement du christianisme.

Le christianisme dans son aspect trinitaire plaît particulièrement à Hegel, ce qui est évidemment lié à sa théorie de la dialectique, elle-même ternaire : « c'est par

sa formule trinitaire que la religion chrétienne se situe plus haut que toutes les autres religions » (*La Raison dans l'Histoire*, p. 80).

La théorie hégélienne de l'histoire et de la raison est anthropocentrique. Dieu est omniprésent non seulement dans la nature, mais il existe dans chaque homme, il apparaît dans chaque conscience. C'est cela l'Esprit du monde.

On aboutit enfin à une véritable théodicée et à une justification du mal. Cette justification est en cohérence avec le cadre théorique général, puisqu'on a identifié réel et rationnel :

Notre méditation est en cette mesure une théodicée, une justification de Dieu que Leibnitz a tentée sous forme métaphysique à sa manière dans des catégories encore indéterminées, abstraites ; le mal dans l'univers devrait être compris et l'esprit qui pense réconcilié avec ce mal. (*Leçons*, p. 26)

L'État

La totalité compte plus que les individus et l'État est au-dessus de tout : « Le peuple en tant qu'État est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. C'est donc la puissance absolue sur terre » (*Principes de la philosophie du droit*, p. 328). L'esprit du peuple est au-dessus des individus qui constituent ce peuple : « Les individus donc ont de la valeur lorsqu'ils sont conformes à l'esprit de leur peuple [...] » (*La Raison dans l'Histoire*, p. 117).

On voit en germe chez Hegel un totalitarisme de style collectiviste, avec subordination de l'individu au tout, et culte de l'État et des grands hommes :

Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel. On doit les nommer des *béros* [...]. (*Leçons*, p. 35)

Ne sont intelligents que ceux qui ont pris conscience de l'esprit de leur peuple et se conforment à lui. Ce sont les grands hommes de ce peuple et ils le conduisent selon l'Esprit général. (*La Raison dans l'Histoire*, p. 81)

C'est seulement dans l'État que l'homme a une existence conforme à la raison. L'individu n'a pas d'autre être que ce qu'il doit à l'État : « [...] il faut de plus savoir que toute la valeur qu'a l'homme, toute réalité spirituelle, il ne l'a que grâce à l'État. » (*Leçons*, p. 41).

L'État est une forme historique qui joue un rôle central dans la théorie, forme dans laquelle la liberté acquiert une existence objective. Les différentes disciplines humaines telles que la religion, l'art et la philosophie prennent leur place dans la logique de ce système et y sont définies. La religion représente l'esprit et le vénère comme le dieu ou l'être ; l'art rend l'esprit visible par l'imagination et

l'intuition, et enfin la philosophie connaît l'esprit et le saisit par la pensée. Chaque discipline trouve ainsi sa place dans un système général totalisant.

Géophilosophie

Hegel examine aussi la question des conditions naturelles et du fondement géographique de l'histoire universelle, développant une sorte de « géophilosophie ». Ces passages sont particulièrement intéressants. Pourquoi les conditions climatiques sont-elles importantes ? parce que l'homme est en premier lieu sensible à la relation avec la nature ; il faut donc des conditions climatiques propices à la conquête de la liberté. Ni la zone froide ni la zone chaude ne permettent de s'élever à un degré intéressant : elles ne sont favorables ni à la liberté, ni à l'apparition de peuples historiques, par opposition aux peuples sans histoire (*La Raison dans l'Histoire*, p. 219) ; dans ces contrées, « l'homme est maintenu dans une trop grande stupidité, la nature l'abaisse et il ne peut se séparer d'elle [...] » (*op. cit.*, p. 220), il est victime de la violence des éléments lorsqu'il fait trop chaud ou trop froid : « [...] la zone froide et la zone chaude ne peuvent constituer de terrain propice pour des peuples historiques » (*Leçons*, p. 67). Ainsi aucune chance pour les Lapons ni pour ceux qui vivent dans les chaleurs torrides de l'Afrique : les climats sont trop puissants dans ces régions pour que l'esprit puisse se développer en toute liberté (*La Raison dans l'Histoire*, p. 220). La zone idéale sera la zone tempérée, qui se subdivise en deux parties, la meilleure étant la partie nordique qui est plus apte à remplir son rôle : « Le vrai théâtre de l'histoire universelle est donc constitué par la zone tempérée et en particulier la partie nord de celle-ci [...] » (*Leçons*, p. 67). Or qui habite la zone nordique tempérée, sinon les peuples germaniques, qui de surcroît s'avèrent être chrétiens ?

Hegel et l'esclavage

Avant de passer à la question de l'esclavage proprement dite, prenons d'abord, dans le cadre de la colonisation, l'exemple de l'affrontement entre les Amérindiens et les colons européens, qui aura été proche du génocide des premiers. La conception de Hegel est on ne peut plus claire : c'est la « décadence » de ces peuples « de constitution faible » qui fait qu'ils s'effacent au contact de « peuples plus civilisés, de plus haute culture » (*La Raison dans l'Histoire*, p. 232). C'est selon lui la faiblesse des Indiens en tant que peuples qui fait que leur sort était inéluctable : « L'Amérique s'est toujours montrée et se montre encore impuissante au point de vue physique et moral » (*Leçons*, p. 68). Au sein d'une théorie philosophique extrêmement élaborée et complexe, on retrouve finalement les thèses colonialistes classiques.

Après l'assujettissement naturel des Amérindiens face aux colons, l'explication de l'esclavage et du sort des populations serviles en Amérique sera de la même veine : on peut lire que la faiblesse des Amérindiens a eu pour conséquence l'esclavage des Africains, en raison de la force physique de ces derniers, qui ont manifesté une meilleure aptitude à assimiler la civilisation des colons : « La faiblesse du caractère américain fut une des principales raisons pour amener les nègres en Amérique [...] » (*ibid.*).

Certains passages sur l'esclavage sont particulièrement éloquentes et se passent de commentaire : « L'esclave ne connaît pas son essence, son infinité, la liberté, il ne se connaît pas comme essence et ainsi il ne se connaît pas, il ne pense pas » (*Principes de la philosophie du droit*, p. 65).

À aucun moment, la responsabilité des esclavagistes n'est évoquée, et la cause de l'esclavage, qui est certes un système injuste, est à rechercher ailleurs, manifestement chez l'opprimé plutôt que chez l'oppresseur :

[...] en général le fondement de l'esclavage, c'est que l'homme n'a pas encore conscience de sa liberté et tombe au rang de chose, d'objet sans valeur. Or, chez les nègres, les sentiments moraux sont tout à fait faibles ou, pour mieux dire, absolument inexistant. (*Leçons*, p. 77)

Dans cette logique, étant entendu qu'il faut viser la fin de l'esclavage, reconnu comme injuste, il importe toutefois de ne pas brûler les étapes, car la liberté se mérite et l'on doit attendre le moment propice :

L'esclavage est en soi et pour soi injustice, car l'être de l'homme, c'est la liberté, mais il doit d'abord devenir mûr pour celle-ci. L'abolition graduelle de l'esclavage est donc une chose plus convenable et plus juste que n'en serait la suppression soudaine. (*Leçons*, p. 79)

On passe ainsi de la tentative de construction d'un système à une rationalisation de faits historiques hautement regrettables. La frontière devient floue entre les grandes explications philosophiques et les justifications inacceptables de faits inacceptables.

Suivant Popper, nous pouvons effectivement déceler dans cette « théorie » hégélienne tous les caractères d'un système globalisant qui peut, dans son application, mener au totalitarisme. Dans le contexte du XIX^e siècle, après Kant, après la *Critique de la raison pure* et la fin de l'ancienne métaphysique, nous assistons au retour de l'esprit de système et au dogmatisme dans sa pire forme.

RELATIVISME ET ANTI-HISTORICISME

Nous allons à présent, dans cette deuxième partie, aborder quelques points forts de la théorie ou doctrine de penseurs qui me semblent compter parmi les meilleurs représentants d'un courant radicalement opposé à la mouvance hégélienne.

La théorie hégélienne de l'histoire peut en effet être mise en contraste au ^{XX}^e siècle avec celle de Michel Leiris, par exemple, ou celle de Claude Lévi-Strauss. On assiste à une remise en cause des hiérarchies hégéliennes, ainsi que de la dichotomie entre sociétés historiques et sociétés sans histoire. À la conception hiérarchisée de Hegel s'opposent une conception relativiste, une relecture de la notion de sociétés sans histoire et, surtout, une forme d'anti-historicisme, avec notamment la figure dominante de Lévi-Strauss, face à celle de Sartre, par exemple, lequel se situe encore, de ce point de vue, dans la ligne de l'historicisme dominant du ^{XIX}^e siècle. Le mouvement inverse de l'historicisme connaît ainsi au ^{XX}^e siècle son apogée avec le structuralisme de Lévi-Strauss.

Les événements historiques²⁰ eux-mêmes ne sont sans doute pas étrangers à ces changements radicaux de perspective, ou du moins à ces affrontements idéologiques, à ces affrontements de conceptions de l'histoire, et à la querelle de la diachronie et de la synchronie également.

Relativisme et dénonciation de l'ethnocentrisme

Dans *Race et civilisation*²¹ Michel Leiris commence par une citation de Confucius (551-478 av. J.-C.) : « La nature des hommes est identique ; ce sont leurs coutumes qui les séparent » (p. 9). Cette citation révèle le fond de la pensée de Leiris : derrière « coutumes », il faut lire « culture ». La nature humaine est la même partout, les différences sont purement culturelles. La culture est le produit d'une histoire, quel que soit le peuple concerné.

Leiris vise évidemment l'ethnocentrisme occidental qui manque de recul, de perspective historique pour juger de développements qui sont tout compte fait relativement récents, et essentiellement d'ordre matériel. Il met en question la valeur qualitative de la civilisation occidentale, car les progrès technologiques donnent également les moyens de destruction.

²⁰ On songe évidemment aux désastres historiques et humains qu'a connus le ^{XX}^e siècle, notamment – mais non exclusivement – les deux guerres mondiales.

²¹ On peut trouver ce texte in Michel LEIRIS, *Cinq études d'ethnologie*, Paris : Gallimard (Denoël/Gonthier ; Unesco et Gallimard, 1951, pour les textes extraits de *Race et civilisation*). Je ferai référence à l'édition *Tel* Gallimard.

Un individu doit son conditionnement psychique à son expérience personnelle, mais surtout à la culture qui l'a formé, « laquelle culture est elle-même une formation historique » (*op. cit.*, p. 15). Toute culture est un produit historique, tout peuple a une culture (c'est le propre de l'humain), donc tout peuple a une histoire. Leiris donne l'exemple des Anglais : « [...] le peuple anglais s'est formé grâce à des apports successifs de populations différentes : Saxons, Danois, Normands » (*op. cit.*, p. 18).

Son but est ici de montrer qu'on ne peut pas identifier peuple et race, mais le même constat peut être utilisé pour montrer que les peuples sont eux-mêmes constitués, au moins pour certains d'entre eux, de rencontres d'autres peuples. Et derrière cette rencontre, il y a forcément une histoire. Ce qui fait la différence entre les peuples, ce sont des données culturelles, donc des histoires différentes : cela exclut par conséquent une dichotomie histoire/absence d'histoire.

L'ethnocentrisme consiste, dans sa version extrême, à considérer qu'il y a d'un côté des détenteurs de culture et de l'autre des « sauvages » proches de l'état de nature. Cette dualité (peuples avec culture *vs* peuples à l'état de nature) risque fort d'être celle qui est cachée derrière la dichotomie peuples avec histoire *vs* peuples sans histoire. L'ethnocentrisme consiste en effet à identifier la Civilisation en général avec sa propre civilisation. Les peuples sans histoire seraient en somme des peuples « dans l'enfance ». Or pour Leiris, « [...] il n'existe actuellement pas un seul groupe humain qu'on puisse dire "à l'état de nature" » (*op. cit.*, p. 35). Partout, même chez ceux que certains considèrent comme « sauvages », on observe une intelligence symbolique, des outils, des systèmes sémiotiques et, propriété distinctive de l'humain, le langage articulé. Cela fait de l'homme un être qui peut être défini comme un sujet doué de culture.

La culture, elle-même produit historique, suppose forcément une histoire. L'être humain étant un être culturel, il est aussi sur le plan social, collectivement, un être qui connaît l'histoire. La culture d'un peuple ne doit donc pas être envisagée comme un état stationnaire ou figé. C'est un ensemble de faits transmis de génération en génération : « [...] la culture comprend tout ce qui est socialement hérité ou transmis [...] » (*op. cit.*, p. 38).

Leiris nous propose une approche dynamique et non pas statique de la culture. Cette dynamique suppose une diachronie, donc une histoire, mais sans historicisme : « [...] la culture est étroitement liée à l'avenir aussi bien qu'à l'histoire passée du groupe [...] » (*op. cit.*, p. 39). La culture est en effet le produit des expériences passées et elle offre en même temps une base pour le futur.

Notre auteur présente la culture d'un peuple donné comme un ensemble qui ne peut jamais être défini une fois pour toutes et qui est constamment sujet à des modifications qui, selon les cas, peuvent être minimales, lentes et imperceptibles, ou rapides et révolutionnaires. Il rappelle également que la diffusion de

la culture est liée à la structure économique et sociale. Or cette structure est elle-même le produit d'une évolution historique.

Pour Leiris, « une culture, si lente que soit son évolution, ne peut jamais être entièrement statique » (*op. cit.*, p. 47). En effet, elle est représentée à chaque moment par un ensemble d'éléments transmissibles et sujets à changement : « [...] la culture apparaît essentiellement comme un système temporaire et doué d'une grande plasticité » (*op. cit.*, p. 48). Derrière cela, les mots clés sont évidemment : dynamique, changement, histoire, diachronie, mais sans « plan » ni « Providence ».

Les changements peuvent venir de l'intérieur d'une société, ou de l'extérieur, sous la forme d'un emprunt (spontané ou contraint). Toute culture résulte d'une *coopération* et se transforme : comme les races, les cultures ne sont jamais « pures ». L'approche dynamique de Leiris implique une connexion étroite entre culture et histoire : « [...] ce sera [...] l'histoire de ces peuples [...] qui devra en l'occurrence être prise en considération » (*op. cit.*, p. 57) pour expliquer les différences de culture entre peuples.

Très souvent, les progrès d'une culture dépendent ainsi d'un enseignement tiré de l'expérience du voisin. En ce sens, on pourrait éventuellement admettre que l'historicité diminue avec l'isolement : « La culture des différents peuples reflète essentiellement leur passé historique et varie dans les limites mêmes où leurs expériences ont été différentes » (*op. cit.*, p. 65).

Leiris utilise l'adjectif « volumétrique » pour qualifier les progrès techniques ou techno-scientifiques. Il veut dire par là que ce sont des progrès essentiellement quantitatifs et pragmatiques plutôt que proprement qualitatifs. Il reconnaît toutefois l'impact de la technologie sur le développement.

Avec son relativisme culturel, sa dénonciation argumentée de l'ethnocentrisme et sa conception du progrès, il est clair que la pensée de Michel Leiris se situe aux antipodes de la tradition instaurée par Hegel.

Lévi-Strauss : race, histoire et culture

La conception défendue par Lévi-Strauss dans *Race et histoire*²² est très proche de celle de Leiris. Pour le père de l'anthropologie structurale, c'est une erreur de chercher à caractériser les « races » biologiques²³ par des propriétés psychologiques : il ne faut pas confondre le plan biologique et le plan sociologique

²² Claude LEVI-STRAUSS, « Race et histoire », *Race et culture*, Paris : Albin Michel / Éditions UNESCO, 2001, p. 31-120 pour le texte original et la préface. Le texte « Race et histoire » est en réalité de 1952. On le trouve aussi, « revu et par endroits corrigé », in Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973, p. 377-422.

²³ On sait aujourd'hui que même sur le plan biologique et génétique, la notion de race appliquée à l'humanité est plus que contestable et n'a guère de fondement scientifique.

ou psychologique des cultures. Les apports culturels tiennent davantage à des circonstances (géographiques, historiques et sociologiques) qu'à des aptitudes et il n'y a pas de relation de cause à effet entre la diversité culturelle et la diversité biologique. Ces points sont importants pour concevoir ce qu'est un peuple : il existe beaucoup plus de peuples et de cultures que de « races ».

La notion d'histoire, lorsqu'il s'agit de « peuples sans histoire », est forcément liée à la notion de progrès, mais de quel progrès s'agit-il, et en référence à quel cadre ? religieux ? philosophique et métaphysique ? scientifique ? technologique ?

On ne peut pas entrer en contact avec les civilisations disparues : on dispose uniquement de traces (documents, archives, etc.). En outre, certaines sociétés contemporaines ignorent l'écriture (tout comme les ancêtres de nos propres sociétés), mais ces mêmes sociétés contemporaines, dites « sauvages » ou « primitives », ont été précédées d'autres formes inconnues directement.

Par ailleurs, la tendance naturelle de l'observateur est de n'attribuer de sens qu'aux formes culturelles qui lui sont proches. Les cultures qui nous sont éloignées sont qualifiées de « sauvages » ou de « barbares ». Lévi-Strauss note à cet égard qu'un grand nombre de peuples se considèrent comme le prototype de l'humanité et refusent cette propriété aux autres. L'ethnocentrisme n'est par conséquent pas un trait distinctif des occidentaux.

Évolutionnisme et faux évolutionnisme

Lévi-Strauss accepte comme un fait attesté l'hypothèse de l'évolution. Dans son texte, il retrace rapidement l'histoire des premières cultures du genre *Homo* jusqu'à nos jours, mais l'évolution n'est pas aussi linéaire qu'on le pense généralement : il y a eu coexistence de différentes techniques que l'on a longtemps crues successives. Il n'y a donc pas eu de progrès linéaire et à sens unique.

Il condamne ainsi le « faux évolutionnisme », selon lequel on aurait différents états de sociétés humaines et ces états seraient des étapes d'un développement unique, tout l'ensemble convergeant vers un même but. C'est là l'idée classique de « progrès », et l'on songe évidemment à l'approche hégélienne.

Les sociétés contemporaines ignorant l'écriture risquent d'évoquer les sociétés antérieures, donc l'ancêtre de la civilisation occidentale. Le risque d'analogie entre nos propres Anciens et les sociétés non occidentalisées contemporaines est grand. Lévi-Strauss rappelle à ce propos que nous ne connaissons pas grand-chose des civilisations disparues et qu'on peut au mieux comparer certains aspects seulement d'une civilisation actuelle « exotique » et d'une civilisation disparue. La paléontologie nous instruit relativement peu sur le langage, les institutions sociales

ou les croyances religieuses, et l'on a donc tort d'assimiler *a priori* la préhistoire de l'Europe occidentale avec la « primitivité » contemporaine.

Ces considérations incitent à concevoir avec plus de prudence la comparaison des peuples dans le temps et dans l'espace, ainsi que la notion de progrès. En effet, la notion de « peuple sans histoire » pourrait être interprétée comme signifiant qu'il y a des peuples dont l'histoire est stationnaire, donc sans progrès. Or il faut se méfier d'une certaine vision linéaire de l'évolution des espèces, des races (*Sapiens* et *Néanderthal*, par exemple) et des sociétés.

Contre la notion de société sans histoire

Les partisans de la dichotomie société sans histoire/société historique accordent de l'importance au sentiment et à la conscience du temps qui passe, et ce sentiment et cette conscience diffèreraient selon les sociétés. Selon eux, celles dont la pensée est dominée par le mythe feraient du devenir de la vie un objet inessentiel, et dans ces sociétés s'actualiserait la perpétuelle répétition des origines. Au contraire, les sociétés du type occidental accorderaient une place centrale à l'idée du devenir et au sens du passé. On aurait donc d'un côté des sociétés sans histoire, primitives, privées de sentiment d'historicité, et de l'autre, des « sociétés historiques », conscientes de leur devenir et qui maîtriseraient leur destin.

Le problème est qu'on peut inverser le jugement de valeur et considérer que les sociétés sans histoire sont plus heureuses et moins déchirées. On pourrait donc concevoir de manière différente les sociétés dites sans histoire. Supposons un instant que cette catégorie de société sans histoire soit fondée : le fait pour ces sociétés (dites « sauvages » ou « primitives ») d'ignorer leur passé et de ne pas penser le futur comme distinct de leur présent constitue-t-il forcément un manque ? Même si cette approche inconsciente de l'histoire et du temps de la société existe, n'est-elle pas simplement une façon différente d'organiser la temporalité sans division interne, sans imposer une discrétisation passé / présent / futur là où finalement n'existe que du continu, sans rupture objective ?

Il existe une telle diversité culturelle en synchronie et en diachronie, associée à une telle difficulté de connaître le passé, qu'il est dangereux de proposer une dichotomie comprenant, d'un côté, les peuples avec histoire et, de l'autre, les peuples sans histoire. Rien ne garantit qu'un peuple qui semble aujourd'hui sans histoire a toujours été tel : que connaissons-nous de son passé et des bouleversements qu'il a pu subir ? Dans cet esprit, Lévi-Strauss note que la diversité est beaucoup plus riche qu'on ne l'imagine : elle est au-delà de ce qui est connaissable. La conséquence est qu'il n'y a pas d'histoire isolée. Il est donc difficile d'affirmer qu'il y a des peuples sans histoire. Il faudrait alors dire qu'il y a des « paquets » de peuples sans histoire, ce qui est douteux. Les peuples sont en relation les uns avec

les autres et cela fait partie de leur histoire. Cette approche rejoint celle de Leiris (voir *supra*).

Lévi-Strauss récuse en fait la notion de « peuples sans histoire » : pour lui, il s'agit d'une illusion destinée à masquer une ignorance. Cette notion est en outre liée à une forme d'ethnocentrisme. En effet, l'histoire « cumulative » n'est pas le privilège d'une seule civilisation : les Mayas, par exemple, connaissaient le zéro en arithmétique avant sa découverte par les savants indiens. On sent ici une forte tendance relativiste chez Lévi-Strauss, opposée au cadre ethnocentriste dans lequel on considèrera comme cumulative toute culture qui a pour nous un sens, autrement dit qui est proche de la nôtre. Seront stationnaires les histoires des peuples dont la culture est éloignée de nous et qui, pour cette raison n'a pas pour nous de signification. Inversement, l'on attribuera de l'historicité à une culture dont le développement est analogue à celui de la nôtre.

En réalité, les notions de degré d'historicité et de peuple sans histoire relèvent uniquement d'un système de représentation et n'ont rien à voir (ou pas grand-chose) avec la réalité objective : tout dépend du point de vue de l'observateur. Les cultures nous apparaissent d'autant plus « actives » qu'elles sont analogues à la nôtre et qu'elles se déplacent dans le même sens. Une culture stationnaire est donc, non pas une culture immobile, mais une culture dont le développement diverge du nôtre (ou plus généralement de celui de l'observateur).

Avant de qualifier une culture de stationnaire, il faut se poser la question des critères retenus : c'est surtout par elle-même et en fonction de ses propres critères (avancées technologiques, etc.) que la civilisation occidentale est considérée comme plus performante. Si le critère était, par exemple, la résistance au climat hostile, les Esquimaux l'emporteraient nettement. Par ailleurs, on aurait tort de penser que les découvertes récentes sont dues à l'intelligence et que les découvertes très anciennes (celles des périodes dites « barbares ») seraient dues au hasard.

Finalement, on aboutit à la conclusion qu'on a affaire non pas à une différence entre deux types d'histoire (l'une cumulative et l'autre non cumulative), mais à des différences de degré entre des histoires qui sont toutes cumulatives. Si l'expression « peuples sans histoire » veut dire histoires non cumulatives, ou histoires « stationnaires », il ne peut exister de peuples sans histoire, car il n'existe aucune histoire stationnaire.

Dans la logique du travail de Lévi-Strauss, la question ne serait pas : « Y a-t-il des peuples sans histoire ? », mais plutôt : « Peut-il exister des peuples sans histoire ? ou encore : « La notion de peuple sans histoire a-t-elle un sens ? ». En bref, s'il y a un peuple, il y a une société ; s'il y a une société, il y a une culture ; s'il y a une culture, il y a un développement ; enfin, s'il y a un développement, l'histoire est nécessairement cumulative.

Dans *La Pensée sauvage*²⁴, Lévi-Strauss considère que la distinction entre les peuples sans histoire et les autres est « maladroite ». Il rappelle qu'il a déjà proposé de la remplacer par une distinction entre les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes » :

Nous avons suggéré ailleurs que la maladroite distinction entre les « peuples sans histoire » et les autres pourrait être avantageusement remplacée par une distinction entre ce que nous appelions, pour les besoins de la cause, les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes » : les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement. (p. 279-280)

Lévi-Strauss et la critique de Sartre

Par ailleurs, Lévi-Strauss critique Sartre qui distingue deux dialectiques : la « vraie » dialectique serait celle des sociétés historiques et s'opposerait à une « dialectique répétitive et à court terme » qui serait le propre des sociétés primitives (*op. cit.*, p. 296). Pour Lévi-Strauss, la vérité de l'homme réside dans le système des différences entre les modes historiques et géographiques et dans les propriétés communes (*op. cit.*, p. 297). L'ethnocentrisme naïf consiste à croire que l'homme se trouve tout entier dans un seul mode historique ou dans un seul mode géographique. Or Lévi-Strauss critique l'insistance de Sartre à vouloir tracer une distinction entre le primitif et le civilisé. Selon Lévi-Strauss (*op. cit.*, p. 299), l'idée que le « sauvage » possède des connaissances et soit capable d'analyser des démonstrations ne semble guère supportable à Sartre.

L'argument de Lévi-Strauss est le suivant : l'humanité et l'étude de l'humanité ont comme point commun une quête de sens, mais ce sens n'existe pas en soi, il est toujours un produit de la pensée et non une donnée objective. On en déduit qu'il n'y a aucune raison de privilégier la conscience historique pour distinguer deux types de sociétés. Finalement l'histoire joue dans nos sociétés exactement le même rôle que les mythes dans les sociétés dites primitives : sa fonction est analogue. L'histoire est de toutes façons une représentation et non pas une donnée objective, et en cela elle n'est pas très éloignée du mythe.

L'ethnologie s'intéresse aux sociétés humaines dans l'espace, alors que l'histoire comme science s'intéresse aux sociétés humaines dans le temps. Les deux recherches sont donc complémentaires. Au lieu d'accepter cette complémentarité, Sartre met l'histoire au-dessus de toutes les autres sciences humaines. Or, en bon structuraliste, Lévi-Strauss comprend mal qu'on accorde autant de prestige à la

²⁴ Claude LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962. Je ferai référence à l'édition Pocket.

dimension temporelle et à la diachronie. En effet, l'historien choisit, sélectionne et découpe : il ne peut présenter une histoire totale et il ne nous fournit de la signification que s'il choisit, nous donnant une version discontinue d'une réalité qui est continue. L'histoire est donc à la fois toujours partielle et partielle, et elle obéit à des codes. Lévi-Strauss récuse ainsi l'équivalence entre historicité et humanité : l'on est ici complètement à contre-courant de l'approche hégélienne.

CONCLUSION

Pour les historicistes modernes, une société ne serait historique que si elle prend conscience de son histoire et, dans les versions extrêmes de cette approche, comme chez Hegel, uniquement si elle écrit cette histoire, ce qui prive toute société à tradition purement orale du statut de société historique dans la version la plus radicale.

Lévi-Strauss privilégie quant à lui l'étude synchronique au détriment de l'étude diachronique, donc de l'histoire. Dans cette optique, il est normal que la dichotomie société sans histoire / société historique soit mise en question, puisqu'elle est dans la logique d'une analyse qui met au contraire au premier plan la diachronie.

Par ailleurs, l'on ne peut manquer de noter que les spécialistes qui traitent des questions d'histoire des peuples, de sociologie, d'ethnologie et d'anthropologie sont pour une majorité écrasante membres des sociétés auto-désignées comme « historiques » ou formés dans leur moule. Cela explique sans doute en partie la nature du débat, l'adoption de la dichotomie société sans histoire / société historique, injustifiée à mon sens, ainsi que les formes les plus sophistiquées d'ethnocentrisme, dont les représentants sont parfois allés jusqu'à la justification indirecte de l'esclavage comme phase nécessaire, ou qui ont au mieux, comme Hegel, prôné un abolitionnisme « lent » au nom d'une philosophie de l'histoire.

La théorie des sociétés sans histoire, et plus généralement les théories historicistes, présentent le risque de contenir en germe une interprétation inacceptable de l'histoire de l'esclavage. Fort heureusement, au XX^e siècle, Leiris, Lévi-Strauss et tous les penseurs qui se situent dans la même mouvance, pour ce qui est des questions abordées ici, nous incitent à renoncer à penser qu'il existerait des sociétés sans histoire, tentant d'annuler leur devenir, en face de celles qui intériorisent ce devenir pour en faire un moteur de développement.

Il est temps de tourner définitivement le dos à Hegel et à tous ceux qui, prétendant mettre au jour la Raison dans l'Histoire, ont en fin de compte été les mauvais acteurs d'une histoire de la déraison.