

La fin de l'histoire, aujourd'hui ?

Bernard BOURGEOIS

Membre de l'Institut

Professeur émérite à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I)

Résumé. — Déplacée par Kojève et Fukuyama, l'idée hégélienne de la fin de l'histoire universelle, comme fin de l'affirmation des structures universelles désormais connues de l'existence socio-politique, paraît bien se vérifier actuellement. Résolue quant à son principe, sinon en sa réalité empirique générale, l'histoire essentiellement politique s'ouvre dès lors sur une autre historicité, qui exige des États le traitement de problèmes encore plus radicaux (d'ordre bio-éthique, écologique...) intéressant la survie de l'humanité en tant que telle et de son monde.

Mots-clé : Hegel, Kojève, Fukuyama, histoire.

L'idée de la fin de l'histoire, au sens d'une terminaison de celle-ci, est une idée qui a elle-même une histoire, et une histoire non elle-même parvenue, semble-t-il, à sa fin. Elle encadre déjà, en sa formulation explicite, tout le XIX^e siècle. Elle est bien affirmée au début de ce siècle, sans trop d'insistance, comme allant presque de soi, en son caractère positif, par Hegel, qui pensait en elle l'heureux apaisement de la grande crise humaine-humaniste de toute l'histoire moderne chrétienne, que fut la Révolution française. Et elle l'est à nouveau, au crépuscule du même siècle, mais tel un leitmotiv négatif, par Nietzsche, qui y voyait l'aboutissement, chez le dernier homme, du nihilisme européen. Ces deux affirmations, au ton si opposé, de la fin de l'histoire, relativisent semblablement l'importance, quant à sa signification pour le destin de l'humanité, de leur entre-deux, à savoir du progrès scientifico-technico-industriel animant le cours du XIX^e siècle. Elles sont reprises, à un niveau moins éclatant, dans le siècle suivant, selon la même tension d'une appréciation optimiste et d'une appréciation pessimiste de la fin de l'histoire diversement affirmée par elles. L'optimisme kojévien, vers l'époque de la répétition de la guerre mondiale, annule le sens historique des deux versions insensées de celle-ci, prises dans l'inconscience résiduelle de l'achèvement déjà principiellement opéré de l'histoire, d'une histoire qui aurait laissé place au temps de la satisfaction en soi générale et terminale de l'humanité. Un demi-siècle plus tard, il y a un peu plus de dix ans, Fukuyama tempère, comme malgré lui, une telle satisfaction de l'humanité arrivée au bout de son long voyage, par l'évocation quasi nostalgique de la

possibilité, pour le genre humain, d'un nouveau départ : reviviscence indécente, philosophiquement mal assurée, de la conscience négative de la fin de l'histoire comme d'un épuisement de l'humanité ? L'état présent du monde, celui d'une mondialisation scientifique, technique, économique et culturelle en quête d'une gouvernance effective sensée, peut accentuer en sa négativité l'idée, désormais itérative, de la fin de l'histoire. Il convient donc d'examiner et d'apprécier la pertinence d'un jugement actuel prononçant la réalité présente de cette fin de l'histoire, avant de déterminer, si la réponse est positive, quel sens peut avoir une existence post-historique de l'humanité. Mais, d'abord, il faut fixer la signification de l'expression « fin de l'histoire », en évoquant rapidement les conditions elles-mêmes historiques de son emploi.



Rappelons son origine théologique, plus précisément augustinienne. La pensée de la fin de l'histoire suppose celle d'une totalisation de celle-ci dans un sens métémpirique, métaphysique, traduisant l'unité du dessein du Dieu incarné à l'égard d'une humanité dès lors vouée à constituer, d'abord à travers l'Église, la « cité de Dieu ». La totalisation théologique de l'histoire en une histoire universelle *finie* par l'arrêt divin du Jugement dernier d'abord *garanti*, au cours de cette histoire, par la venue du Christ, et faisant entrer l'humanité dans son septième âge, *post-historique*, celui de la vie éternelle, fournit tous les ingrédients noués dans le thème de la fin de l'histoire, laïcisé par la philosophie ultérieure de l'histoire. Le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, qui fait se réaliser l'histoire sainte de « la suite de la religion » à travers « la révolution des empires », médiatise alors la libre assignation de l'histoire et de sa fin à la structuration *immanente* fondamentalement *politique* de l'existence des hommes.

Les philosophies proprement dites de l'histoire ainsi conçue, qui se développent à partir du XVIII^e siècle, vont justifier leur affirmation du contenu de sa fin en le présentant comme le développement final d'une essence, nature ou condition originaires de l'homme, et celle de la réalisation à venir nécessaire de cette fin en indiquant un événement prophétique déjà arrivé ou inéluctable de l'histoire – pour Kant, l'impact de la Révolution française, pour Marx le fait imminent de la Révolution prolétarienne – qui garantit la réalisation future de la fin de l'histoire. Seule, la philosophie hégélienne de l'histoire dépasse ce prophétisme ratiocinant dans le constat, qui se sait récapituler tout le déploiement objectif enchaîné de la raison, depuis la proposition élémentaire : l'être est, dans le jugement empirique que, maintenant, l'histoire *est* finie. Et cette raison établit qu'elle ne peut énoncer un tel constat et, lié organiquement avec lui, tout ce qu'elle dit en son système, que parce que le contenu constaté est tel qu'il est dit.

On a contesté que Hegel ait ainsi affirmé que l'histoire du monde était, au moment où il semblait le dire, achevée. Il aurait, pense-t-on, simplement déclaré, d'ailleurs de façon rare et brève, que cette histoire était, « pour l'instant », achevée, c'est-à-dire qu'une certaine histoire, mais non pas toute l'histoire possible du monde, était maintenant close, la dialectique vivifiante de l'être ne pouvant s'arrêter. Cependant, si c'est, pour Hegel, seulement une certaine histoire qui est close, il s'agit de *toute* l'histoire passée, liée, en son unité dialectiquement continue, au développement de l'État, depuis

son origine à son accomplissement rationnel dans l'actualité hégélienne. Au point que si, selon lui, une nouvelle histoire devait naître, elle ne pourrait guère être une histoire essentiellement politique, novatrice politiquement, dans la production continuée de structures universelles à la fois fondamentales et neuves de l'existence politique des hommes. La fin proclamée de l'histoire engageant l'intérêt profond de ceux-ci, qui est l'intérêt pour tout l'homme présent en eux, est la fin de l'histoire universelle, c'est-à-dire de l'*histoire de l'universel*, de la lente et laborieuse venue à l'idée et à la réalité, à la conscience et à l'effectivité, des structures universelles vraiment telles, accomplies en la concrétité de leur sens, qui régissent la vie objective, socio-politique, des individus pris en leurs communautés.

Lorsque cette prise de conscience et cette mise en œuvre de telles structures universelles rationnelles sont actualisées au moins une fois (car une fois, dans l'ordre de l'esprit, qui est communicabilité, c'est toutes les fois : « *einmal ist allemal* »), alors l'histoire de l'universalisation objective, socio-politique, de l'esprit, l'histoire au plein sens du terme, est achevée. Cela ne signifie nullement la cessation de toute activité socio-politique : la réalisation générale, la restauration, la confirmation de la rationalité désormais connue de la vie objective des communautés humaines est une tâche empirique, en tant que telle infinie ; les conflits entre les États, que la raison veut particuliers à jamais, se déploieront en des vicissitudes négatives que le philosophe ne saurait prophétiser en leurs contingences irrationnelles. Mais l'intérêt ainsi réclamé par la vie socio-politique ne peut plus être l'intérêt majeur, intensifié par la recherche de sa vérité encore cachée, de l'humanité. Pour Hegel, la négativité empiriquement subsistante de l'existence socio-politico-historique sue et éprouvée en sa vérité – qui n'est pas la vérité suprême de l'esprit, non épuisé par la vie socio-politique – fait se diriger désormais l'intérêt fondamental des hommes vers la sphère de l'esprit absolu, celle de l'art, de la religion et de la philosophie. La vie sensée absolument vraie de l'esprit se sait excéder le champ de l'histoire effective, dont la finitude se révèle telle dans sa fin éprouvée.

L'affirmation de l'actualité de la fin de l'histoire a été reprise un bon siècle après la mort de Hegel, mais sans la limitation du sens et de l'importance que celui-ci lui apportait, par conséquent en étant intensifiée, voire radicalisée, en sa teneur, mais aussi en profitant, de ce fait abusivement, de la confirmation alors un peu forcée que lui offrait, aux yeux des « hégéliens » qui l'assumaient, l'apparente histoire post-hégélienne. Dans les années trente du siècle écoulé, Kojève absolutise la sphère de l'existence historique dans un hégélianisme taxé sans vergogne par lui de foncièrement athée. Et il étend à sa dimension historique suprême, la dimension proprement politique, l'universalisation de l'existence que Hegel réservait, dans l'esprit objectif, à sa dimension socio-économique, en refusant catégoriquement, pour sa part, d'admettre la possibilité d'un État universel. Une telle réalisation politique – anti-hégélienne – du social dans l'État homogène (héritage de la Révolution française) et universel (héritage de l'Empire napoléonien), aussi bien développé ultérieurement dans l'actualité communiste que dans l'actualité capitaliste, apporte principalement à l'homme, selon Kojève, la satisfaction définitive d'une vie pleinement positive. Cependant, cette théorie proprement kojévienne de la fin de l'histoire se fragilise dans la reconnaissance qu'une telle vie positive, même pimentée d'un snobisme à la japonaise, contredit la vie vraiment humaine inséparable de la négativité en laquelle s'affirme la liberté.

Libérant alors de son Autre marxiste un hégélianisme qu'il juge confirmé historiquement par la chute de celui-ci, Fukuyama reste cependant, comme il le revendique, kojévien, en tant qu'il accentue même, en le présentant à grand tort comme hégélien, le caractère fondamentalement social de l'articulation du social et du politique, d'un politique où est soulignée la dimension nationale antirationnelle car non éthique. C'est ainsi que Fukuyama va jusqu'à faire célébrer par Hegel, comme le régime accompli et donc définitif de l'existence communautaire des hommes, la démocratie libérale ! Mais un tel contenu de la fin de l'histoire, opposé à celui que Kojève assigne à celle-ci, et aussi peu hégélien, se renie de la sorte dans l'aveu qu'il ne satisfait pas l'humanité présente, à la toute dernière fin de *La fin de l'histoire et le dernier homme* : cette humanité ne va-t-elle pas repartir pour un nouveau voyage ?

Cette hésitation contradictoire, liée à la double abstraction appauvrissante opérée dans l'articulation hégélienne de l'idéalité religieuse et de la réalité socio-politique et, à l'intérieur de celle-ci, du social et du politique, ne peut qu'inciter à revenir, de Fukuyama, à travers son maître Kojève, à Hegel lui-même, pour juger de la pertinence, dans une actualité qui semble pourtant bien nouvelle, de sa conception, à la fois plus assurée en sa forme et beaucoup plus concrète en son contenu, de la fin de l'histoire comme fin déjà survenue.



La question de la pertinence de la théorie hégélienne de la fin de l'histoire appelle une réponse risquée, car impliquant une caractérisation *essentielle* – comme telle abstraite-ment, donc problématiquement totalisante – de l'époque dans laquelle nous vivons, vérifiant ou non le contenu de cette théorie, sans rien lui ajouter de fondamentalement nouveau, qui le révolutionnerait dans un enthousiasme re-créateur de l'humanité. Mais – je me risque – il me semble que l'organisation présente des collectivités humaines, en leur plus grande force consolidée par l'histoire, exemplifie toujours, pour l'essentiel, la pensée hégélienne.

Elle le fait, qu'il s'agisse ainsi, notamment, de la dynamique de la vie socio-économique, où le principe libéral de l'initiative individuelle, prioritaire, se tempère par le principe, secondaire en sa nécessité, de la solidarité. Ou encore, de la dynamique de l'activité politique, où la machinerie bureaucratique-technocratique est limitée par l'intervention décisive des personnes, vers le haut, par le pouvoir du chef de l'État, vers le bas, par la participation des individus à l'autoadministration ou autogestion de leurs diverses communautés. Ou, tout autant, de l'articulation, par le politique, de lui-même et du social, l'État politiquement fort en sa particularité idéellement et réellement cimentée libérant en lui et de lui une vie civile, économique-culturelle, de plus en plus universalisée ou mondialisée. De même, la théorie que Hegel propose de la relation à instaurer entre l'esprit objectif, le socio-juridico-politique, et l'esprit absolu, en son centre religieux, n'est pas davantage démentie par notre époque : tel auteur contemporain d'une doctrine républicaine de la laïcité ne va-t-il pas demander à Hegel la fondation et détermination concrète de celle-ci ? Bref, la plupart du temps sans le savoir, le monde

actuel se pense et se fait à travers l'apport de celui qui, il y a près de deux siècles, pouvait ainsi bien dire que l'histoire universelle était achevée.

Comme si notre monde, en ses masses les plus avancées, était convaincu intimement que la créativité socio-politique, pour ce qui est des structures fondamentales, était désormais satisfaite, il ne peut vouer un intérêt absolu – capable de lui faire engager sa vie – à des causes qui ne le font plus se hisser socio-politiquement au-dessus de son humanité présente. Les causes mobilisatrices existantes compromettent leur conduite et leur résultat par leur caractère seulement particularisant et négateur. Soit dans des entreprises nationalistes médiocres, modifiant de façon aléatoire la carte de tel ou tel continent. Soit dans des tentatives de plus grande ampleur, voire à répercussion mondiale, mais dont l'intention destructrice ou répressive ne saurait faire progresser la communauté humaine, ni même assurer durablement leurs effets. Ainsi en est-il actuellement des deux grands objectifs obtenant une adhésion et un service pouvant réclamer le sacrifice juvénile de la vie, celui de l'islamisme furieusement anti-occidental, et celui de l'œuvre de police à visée internationale envoyant les jeunes Américains sur tel ou tel théâtre d'opérations à travers le monde. Ce ne sont pas là des causes dont le contenu à la fois universel et positif pourrait dynamiser les hommes en suscitant en eux l'énergie redoublée, alors invincible, de l'idéal et de l'intérêt réunis. La chute du communisme, dont l'engagement s'est révélé ne pouvoir profiter de cette réunion efficiente de l'idéal et de l'intérêt, a bien semblé manifester qu'étaient choses du passé les grandes causes susceptibles de mobiliser les hommes en vue de changer les bases de leur existence socio-politique et, à travers elles, de la condition humaine. Le monde se conserve ainsi, encore de nos jours, dans sa structuration objective, pour l'essentiel, hégélienne, en dépit de son idéalisation de soi universalisante multiforme – par exemple de la *SDN* à l'*ONU* – qui pourrait faire croire que l'histoire universelle a foncièrement et définitivement avancé (mais on a vu que des parenthèses historiques peuvent durer soixante-dix ans !).

Une telle idéalisation, en son expression politique majeure, s'est bien opérée dans le domaine des relations internationales à la suite des deux grands conflits mondiaux, mais on peut se demander si les structures fondamentales, essentiellement nationales, de l'existence socio-politique, en tant qu'elles déterminent en particulier la prise de décision engageant une communauté, ont été vraiment changées. Ainsi, les résolutions des Nations Unies ne sont réalisées qu'autant qu'elles sont appliquées par des groupements contingents et variables d'États souverains puissants, voire par l'État de loin, aujourd'hui, le plus puissant de la planète, celui des États-Unis, en fait – qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en désolle – vraie réalité des Nations Unies, et dont le conflit possible avec celles-ci révèle le caractère contradictoire, et donc la faiblesse essentielle, de l'entreprise actuelle de la mondialisation politique.

Certes, tout ce qui relève de ce que Hegel appelait la société civile, dont il soulignait la destination universelle – pour lui, le cosmopolitisme est tout sauf politique ! –, à savoir l'économie, la communication, la culture, s'est effectivement mondialisé, même si c'est selon une intensité qui décroît avec l'investissement spirituel dans ces différents niveaux de l'existence sociale. Un même processus, à une échelle plus limitée, s'est développé dans l'Europe tentant de se construire. Mais toute cette mondialisation – et la même chose vaut de l'eupéanisation – ne peut d'elle-même se prolonger en mondialisation politique : la sphère réelle la plus totalisante en intensité, la sphère politique,

permet, promeut même, la totalisation socio-économico-culturelle, mais ne peut résulter de cette totalisation seulement plus extensive en ses simples échanges. C'est bien pourquoi la mondialisation effective, en tant que gouvernance, contrôle, sauvegarde du milieu humain total et, pour lui, de tout le milieu naturel et de ses biens communs, n'a guère profité du fait du développement scientifico-technico-économico-culturel. Le social est seulement conditionnant, le politique seul est déterminant, et il ne peut donc être déterminé que par lui-même. Cet enseignement de Hegel reste toujours valable, en tant même qu'il fait se déterminer l'État comme État non mondial, c'est-à-dire définitivement national, ce qui n'exclut pas la difficile et très lente naissance de nouvelles nations.

Aussi bien, la mondialisation en cours ne saurait, comme réalisation à venir d'un État mondial, renvoyer au passé l'actualité de l'État national et infirmer ainsi le contenu de la fin hégélienne de l'histoire. Le politique reste, en sa vérité, l'institution étatique d'une communauté qui ne peut réfléchir son unité dans l'intensité d'un chez-soi qu'à partir de ses limites, extensibles dans l'histoire, mais non supprimables, et telle est bien la communauté nationale. Celle-ci, libérante, doit être assez vaste et différenciée, mais tutélaire, limitée et identifiante, ancrage synthétique de ses deux négations abstraites, la négation infra-nationale, régionaliste, et la négation supra-nationale, cosmopolitique, dont l'affirmation conjointe, en son opposition à soi, témoigne négativement de la vérité de l'affirmation nationale. La mondialisation de l'État ne peut donc signifier la négation abstraite de l'État national : elle ne peut être que l'auto-négation concrète de celui-ci, qui se conserve en lui en s'ouvrant aux autres.

Il le fait précisément en tant qu'*État*, organisation *pensante*, à travers l'universalité des lois, de la communauté vivante de la nation, car la pensée, par sa forme, universalise, et, de ce fait, permet à l'État de se mettre à distance de sa réalité, toujours particulière, pour mieux s'affirmer à travers la réciprocité organisée des liens entre les États-nations, ces liens n'ayant de solidité qu'entre des nations unies qui ont aussi et d'abord des États unis, mais restant unis parce qu'ils le veulent. Hegel loge bien les États dans la vie internationale concrète de l'histoire universelle, mais une telle insertion de l'État et de son droit dans le droit supérieur à celui de cet État est encore l'œuvre de l'État, ce « divin terrestre » dont la limitation ou la négation, comme celle du divin céleste, de Dieu lui-même, ne peut être que l'auto-négation, le sacrifice, manifestation suprême de la souveraineté.

Hégélianisant en le sachant, le monde actuel saurait que l'histoire effective a été de bout en bout celle du devenir de l'État. Alors, tout en s'appliquant à organiser le règne du droit international, il ne se consacrerait pas, comme à un objectif suprême devant requérir en priorité son soin, à une réorganisation de lui-même comprise comme négation de son organisation rationnelle actuelle. Dire que l'histoire universelle, comme histoire de la création de l'État vrai, est finie, c'est dire que le travail sur soi de l'État ne peut plus être son travail créateur. C'est dire que celui-ci, dans un devenir qu'on ne peut appeler une histoire qu'en lui donnant un tout autre caractère qu'à ce qu'on a appelé l'histoire universelle, doit limiter ou sacrifier sa préoccupation essentielle positive de lui-même, dont l'absolutisation ne serait désormais que du formalisme ou du narcissisme politique, dans une entreprise assurément politique par son sujet, mais non par son objet. Une entreprise que nous ne privilégierons cependant pas comme ce qu'on a

nommé la « grande politique », dans le rabaissement injustifié du travail sur soi politique de l'État se formant tout au long de l'histoire universelle.



Ce travail sur soi de l'État doit bien se poursuivre, mais comme simple conservation, assurément adaptée, de la structuration rationnelle de l'existence politico-socio-culturelle traditionnelle. Conservation ou restauration, dans ses conditions nationales et internationales, intra-étatiques ou extra-étatiques, qui concernent le rapport rationnel à maintenir, notamment entre l'État et la société, entre leur ensemble et la religion, la culture, voire la philosophie, au sein du tout, à chaque fois impliqué, des dimensions essentielles de l'existence humaine. La mondialisation d'un tel tout, qui accroît ses conditions en rendant leur jeu plus opaque et par là dominateur à la façon d'un destin, requiert une intervention plus étendue et plus intense de l'État, pour soumettre un tel destin, le *rationnel* anonyme et caché des choses, à la maîtrise de la pensée mise en œuvre étatique, c'est-à-dire, par sa médiation, à la *raison* des personnes. Cela, non pas dans l'abstraction d'un étatisme croissant, mais dans le souci vigilant de la libération des énergies socio-économico-culturelles.

Ces tâches conservatoires de l'État, accrues et complexifiées dans la mondialisation contemporaine, ont pour but de fortifier cet universel réel qu'est l'État, dont la puissance, ainsi qu'y insistait Hegel, peut seule assurer l'existence, et dans la pensée et dans la réalité, de toutes les autres productions universalisantes de l'esprit. Une telle conservation de l'État par l'action – mais l'abstention aussi est une action – duquel seule quoi que ce soit peut se faire sans lui, voire contre lui, une telle conservation, traditionnelle en son sens, de l'acquis décisif de l'histoire universelle, est la condition qui rend possible l'ouverture d'une autre histoire, moins effectivement historique, mais non moins nécessaire, dans laquelle l'État peut et doit jouer un rôle nouveau.

L'État, c'est-à-dire, dans le contexte de la mondialisation, les États, dont la relation organisée est requise lorsqu'il s'agit de situations objectives intéressantes ce qui est un bien commun à toutes les collectivités humaines : le lieu mondain de la vie, la Terre, et ce qui est commun à tous les membres de ces collectivités : la vie humaine elle-même. Se présentent ici des problèmes suscités par le développement de l'histoire en des activités qui, certes portées, comme tout ce qui est humain, par l'histoire politique, se développent selon un temps simplement cumulatif, plus abstrait et par là sans terme prononçable. Tel est bien le travail du savoir scientifique et de son application technique, voué, en son caractère que Hegel dirait d'entendement, au mauvais infini échappant à la raison. Au point que l'humanité en est venue à mettre en danger l'existence même, comme lieu vivable, de la Terre, soit par la dégradation progressive de la biosphère, soit par la destruction brutale, nucléaire par exemple, de cette Terre : l'homme est désormais responsable de l'existence même de son milieu global de vie. Mais il est devenu aussi capable, par la biotechnique, de se modifier, voire de se supprimer artificiellement en son socle corporel général. L'homme peut désormais agir sur les conditions objectives et subjectives, sur le milieu et l'agent de toute histoire.

Assurément, de tels problèmes radicaux, extra-politiques par leur contenu, peuvent être discutés et résolus théoriquement au sein de toutes sortes d'instances non politiques. Mais, par leurs implications universelles, ils peuvent et doivent être traités et tranchés pratiquement, effectivement, par l'autorité politique, en son expression nationale et internationale. De la sorte, l'histoire du surgissement de problèmes encore plus fondamentaux et primaires que les problèmes touchant à l'histoire proprement dite renouvelle au premier chef l'exercice de la responsabilité politique. Et cette nouvelle histoire, non strictement historique, est sans fin assignable, bien que sa fin, celle de la vie humaine en tant que simple vie, puisse désormais survenir en raison d'une défaillance politique des hommes. Il est, à cet égard, heureux que la fin de l'histoire universelle, au sens hégélien de l'expression, libère la responsabilité politique de sa préoccupation essentielle d'elle-même et lui permette ainsi de s'adonner prioritairement à la maîtrise vigilante des conditions élémentaires de la survie même, en tant que telle, de l'homme même, en tant que tel, conditions qui sont de plus en plus mises dans les mains des hommes à l'époque de leur histoire qu'on pourrait dire post-historique.

72 rue de Miromesnil
75008 Paris