

dont être seule capable de rendre compte de l'histoire humaine, d'en faire autre chose qu'une apparence ou une comédie jouée pour la satisfaction des dieux, et autre chose qu'un "meurs et devient" perpétuel et sans signification. L'homme serait ainsi non seulement le démiurge mais le dieu de son univers, ou plutôt il le deviendrait en surmontant par le Travail toute extériorité ; l'Humanité serait en marche vers une Vérité qu'elle aurait créée et qui serait la conformité du monde transformé à sa propre exigence d'autonomie, la conformité de l'être et du devoir être. Le problème qui se pose alors est de savoir si ce Progrès peut aboutir à une Oeuvre parfaite dans laquelle serait achevée la transformation du monde et de soi. Si ce n'est pas là une illusion de la raison, il faut que tout donné soit effectivement surmontable.

Ainsi l'examen de la conception de la liberté impliquée par l'idée de Progrès dialectique nous amène à la définir comme une libération effective : l'homme ne peut se réfugier ni dans un monde transcendant ni dans l'intériorité de l'intention ; il doit se tourner vers l'extérieur pour y chercher la réalité de l'intention, de l'idée morale, réalité sans laquelle il n'est rien, puisqu'il est seulement ce qu'il fait. L'Humanité nous apparaissait dès lors comme définie par la conquête progressive d'une telle autonomie, par la création d'oeuvres, de structures objectives, (rapports moraux et sociaux avec autrui, rapports au monde) sans cesse plus parfaites, qui constitueraient la vérité de l'histoire : la vérité n'est pas à chercher au-delà du monde et de l'homme temporels, dans un Principe explicatif ou dans le sujet transcendantal, mais à l'horizon du devenir de l'Humanité.

Dès lors il est nécessaire de déterminer concrètement ce que peut être cette Oeuvre qui serait la vérité de l'histoire : d'un point de vue méthodologique d'abord, il faut penser le terme par rapport auquel le Progrès peut être apprécié comme tel ; du point de vue métaphysique, d'autre part, si le Progrès suppose que l'homme surmonte effectivement l'extériorité, si la négation est autre chose que ce vain dépassement de l'être vers le néant auquel nous condamnons l'existentialisme, autrement dit si l'humanité, est véritablement en progrès vers une réalisation qui peut seule, dans une telle perspective, lui donner une signification, il est nécessaire de concevoir, un achèvement du processus et il faut tenter de déterminer ce qu'est cette réalisation totale.

Si l'on doit poser une fin du Progrès dialectique, est-ce que cette ultime implication de la notion n'aboutit pas à des contradictions ?

CHAPITRE V

LA FIN DU PROGRES

"Toute fin est un commencement"

S. de BEAUVOIR

Pour qu'il y ait une fin du Progrès, il faut que la liberté humaine puisse être réalisée dans une oeuvre ; pour qu'une vérité apparaisse dans le temps, il faut que la négation soit créatrice, que chaque création nouvelle intègre les oeuvres du passé, - autrement, nous aurions un ensemble disparate de créations provisoires -, qu'enfin cette dialectique soit susceptible d'aboutir à la réalisation de la visée de l'humanité. C'est d'ailleurs seulement en fonction de cette fin (au deux sens du mot) que nous pouvons penser l'histoire passée comme un Progrès. Or, cette fin n'est possible que si la finitude de l'homme n'est pas définitive, si l'erreur, le mal sont provisoires, autrement dit si l'on échafaude une métaphysique moniste. Nous avons vu que, pour qu'une théorie du Progrès soit fondée, il fallait que l'homme se définisse par ce qu'il fait, autrement dit qu'il y ait identité de la conscience de soi et de la conscience de l'objet, ou plutôt identification progressive dans l'action. Il faut pour cela que l'homme puisse dépasser toute limitation, donc que l'extériorité soit provisoire.

Un Progrès réel est impossible dans une perspective dualiste. L'examen des théories kantiennes du progrès peut ici nous fournir une preuve à contrario. Très influencé par les philosophes des lumières et partageant l'optimisme de son siècle, KANT avait commencé, avant les "Critiques", à élaborer une théorie de l'histoire. Dans "l'idée d'une histoire universelle", il déclarait que la raison exige que les événements historiques réalisent par un progrès certain les fins de l'espèce humaine ; si l'en était autrement, la nature serait "suspecte d'un jeu puéril en l'homme"(1). Or, à ne considérer que l'histoire empirique, les individus ~~se~~ paraissent obéir à des mobiles, et nullement à l'intention de réaliser un ordre universel. KANT pose donc une sorte de "ruse de la raison" : la lutte qu'instaure entre les hommes la vie en société les force à s'associer librement par une constitution civile fondée sur le droit et la volonté morale, d'abord au sein des Etats, puis dans une société internationale.

Mais KANT ne peut faire de la volonté morale une disposition naturelle : "le devoir ou l'impératif qui distingue la loi pratique de la loi naturelle, nous place aussi en idée hors de la chaîne de la nature, tandis que, si nous ne concevons pas notre volonté comme libre, cet impératif est impossible et absurde." (2) Il rejette la philosophie de l'aufklärer LEISSING, qui considérait l'histoire humaine comme un développement d'un ordre universel, ce qui dit KANT, ôte toute valeur

(1) KANT, cité dans DELBOS, "la philosophie pratique de KANT" p. 275. - J. HABERT, dans son introduction aux opuscules de KANT sur l'histoire ("la philosophie de l'histoire"), marque bien qu'il s'agit là de la philosophie antécritique de KANT, dans laquelle est supposée une finalité de la nature qui concourt à l'avènement de la liberté humaine et permet sa réalisation.

(2) DELBOS, op. cit. p. 267

aux déterminations de la volonté, ne permet pas de distinguer l'esprit de la vie, la vérité de l'erreur, la vertu du vice, puisque ce ne sont là que des degrés plus ou moins élevés de perfection. Il faut donc séparer radicalement la nature et la liberté. Mais dans le développement de sa philosophie morale, KANT s'aperçoit qu'il faut d'une certaine façon les relier : en effet, si nous sommes responsables, si le mal nous est imputable, il faut que ce soit notre liberté qui en soit l'auteur, et non la sensibilité ; il faut donc dire que c'est notre liberté qui a choisi d'obéir aux mobiles de la sensibilité, autrement dit qu'il y a un "mal radical". Dès lors, le progrès ne peut venir, à chaque instant du temps, que d'une conversion des consciences qui choisissent d'obéir à l'impératif catégorique, de réaliser le "règne des fins" qui est l'avènement de la raison. "Nous avons à faire à des êtres qui agissent librement, auxquels à vrai dire on peut dicter à l'avance ce qu'ils doivent faire, mais auxquels on ne peut prédire ce qu'ils feront." (1)

L'exigence intemporelle du devoir ne peut se réaliser dans le temps, puisque la série temporelle n'est jamais achevée, et que le mal est "radical". Une fin de l'histoire (au sens d'achèvement) qui serait la réalisation de l'absolu et l'avènement d'une pleine autonomie, n'est que la projection dans le temps d'un idéal, et le "Progrès Infinit" n'est qu'une idée régulatrice. (2)

(1) KANT, "Conflits des facultés", dans "philosophie de l'histoire" p. 220

(2) nous interprétons ici librement la théorie kantienne.

Alain nous semble traduite l'inspiration kantienne lorsqu'il écrit, à propos, de la "critique du jugement" : "tout concept changé en objet est la faute des faibles révolutionnaires, qui voudraient que le progrès humain existe en soi et par soi, comme un objet et comme une chose. En cela consiste l'idolâtrie. Et au contraire, par respect de sa propre raison, chacun doit juger que le progrès ne se fait pas seul et exige toute l'action de l'homme." (1) Par là même, si KANT croit à un progrès historique, c'est un progrès vers la légalité, non vers la moralité (2). Même l'avènement d'une société internationale, s'il se produit, ne sera qu'un équilibre d'intérêt et ne supprimera aucunement le mal (3) ; bien plus une telle société corromprait encore l'homme. D'ailleurs l'affirmation de cet avènement nous paraît très précaire : il s'agit, nous dit KANT dans "le conflit des facultés", d'un progrès dans le monde empirique ; dès lors la seule affirmation valable doit reposer sur la découverte d'une cause du progrès : KANT croit trouver cette cause dans la Révolution française, qui a manifesté un "intérêt universel qui n'est cependant pas égoïste" (4)

(1) ALAIN, "Lettres sur Kant" p. 78-79

(2) KANT, "Conflit des facultés", op. cit. p. 230

(3) M. LACINIEZE-REY souligne dans "le Moi, le Monde et Dieu" que, pour Kant, "l'organisation de la conduite morale et sociale dans le monde sensible n'avait qu'une valeur d'indication pour la volonté et constituait surtout pour elle une preuve de bonne disposition, mais c'était dans un monde transcendant seul qu'elle pouvait trouver sa justification et sa signification." p. 118-119

Ce qui signifie qu'il peut bien y avoir un progrès, mais qu'il n'est qu'un résultat d'un sursaut de la conscience morale, d'une conversion possible à chaque moment de la vie des individus et des peuples, et un résultat qui disparaît aussi tôt que la volonté se relâche.

(4) KANT, op. cit. p. 222 - 223

Elle a révélé un enthousiasme pour une constitution républicaine qui ne peut être oublié par les hommes(1) ; dès lors, "il faut bien que la constitution projetée atteigne enfin à un certain moment, cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits." (1) Or, on remarque que ceci suppose une disposition naturelle de l'homme donc là encore une nature qui concourt à l'avènement de la liberté.

Quoiqu'il en soit de ces conclusions optimistes, KANT affirme nettement que ce progrès ne nous permet pas "d'attribuer le moins du monde au fondement moral de l'humanité une plus grande extension, ce qui exigerait en plus une sorte de nouvelle création (une influence surnaturelle)" (2) . L'autonomie est irréalisable dans l'histoire, - d'ailleurs situer la fin de la liberté dans le monde phénoménal, reviendrait à en faire un bien empirique, et donc à détruire l'autonomie de l'homme -. C'est pourquoi KANT énonce les postulats de la Raison pratique : l'immortalité de l'âme et Dieu ont pour fonction d'assurer ce triomphe de la liberté sur la nature sans le quel l'existence humaine perdrait tout sens.

Nous pouvons donc conclure qu'inversement, affirmer un Progrès historique de l'humanité vers l'autonomie implique une métaphysique moniste dont les principaux traits soient les suivants : le mal n'est pas radical, le temps n'est pas une condition négative, expression d'une finitude essentielle (puisque alors nous devrions chercher au-delà le

(1) KANT op. cit. p. 227

(2) id. ibid. p. 231

sens de notre existence), il y a une fin de l'histoire (1). Comment peut-on justifier ces affirmations ?

L'homme n'est pas libre tant que ce qu'il veut être ~~est~~ différent de ce qu'il est ; nous avons vu précédemment que la notion de Progrès implique que la conscience se réalise par la médiation de l'objet, par la négation du donné, que la vérité consiste pour l'humanité à réaliser sa liberté. D'où l'idée d'une oeuvre, résultat du Travail des hommes, qui cesse d'être extérieur à l'homme, de s'imposer à lui comme un nouveau donné à nier. Dès lors il y a deux façons de concevoir cette Oeuvre suprême : ou bien l'objet n'est qu'une objectivation de l'esprit, qui se réalise au cours de l'histoire en s'extériorisant et en réintégrant progressivement ce qui est son propre contenu : c'est la solution hégélienne, dans laquelle la fin de l'histoire est conçue comme la suppression définitive de l'objet en temps qu'en soi extérieur à l'esprit ; ou bien le sujet ne peut être autre chose que son rapport à la nature, à l'objet qu'il transforme dans le travail, en transformant par contre coup ses besoins ; dès lors l'objectivation subsistera toujours puisqu'elle est l'essence même du sujet, mais ce qui sera supprimé, ce sera l'aliénation de la conscience dans l'objet, c'est-à-dire le fait que l'homme considère sa propre oeuvre comme

(1) fin de l'histoire située dans le temps, oeuvre de l'homme et non intervention de Dieu. BERDIAEFF ("Essais de métaphysique eschatologique" qui critique l'idée de Progrès d'un point de vue créationniste, affirme, de façon significative, que l'avènement du royaume de Dieu se situe à la fin du temps seulement du point de vue limité de l'homme.

extérieure à lui ; c'est la solution de MARX, pour qui le communisme est "l'appropriation de l'essence humaine par l'homme", (1) ce qui marque seulement la fin de la préhistoire, c'est-à-dire du Progrès dialectique. Examinons comment on peut interpréter ces deux solutions.

Ce que montre la perspective kantienne, c'est que si l'on sépare la pensée de l'Être pour la faire porter seulement sur le phénomène, toute vérité objective est relative à l'entendement humain, et l'unification des phénomènes ne nous fait rien d'atteindre d'essentiel puisqu'au delà il y a toujours l'Être accessible seulement à la foi. Cet Être transcendant voue la pensée humaine à rester prisonnière de sa finitude : s'il y a un Progrès susceptible d'aboutir à la réalisation de cet infini auquel l'humanité aspire, il faut que la pensée révèle l'Être. De là la théorie hégélienne, pour laquelle, comme le montre M. HYPPOLITE (2), c'est l'Être qui s'exprime en l'homme, dans la pensée de l'homme, qui est action, et qui atteint sa vérité à la fin de l'histoire, dans ce "Savoir absolu" par lequel l'homme découvre que l'Être est concept et que le concept est Être. Il est difficile de décrire ce qu'est ce Savoir, - puisqu'aussi bien nous montrerons qu'il y a là un sophisme - , mais du moins les intentions de HEDEL nous paraissent claires, et on en arrive nécessairement à une telle conclusion une fois posée la théorie de la vérité supposée par la notion de Progrès dialectique.

(1) MARX, Morceaux Choisis p. 229

(2) J. HYPPOLITE, "Essais sur la logique de Hegel", revue internationale de philosophie, 1952 n° 19 : "Logique et Existence" p. 3-4 et 70-71

KANT montrait que les conditions de l'expérience sont les conditions des objets de l'expérience ; en supprimant la chose en soi, HEGEL fait entrer la pensée dans le réel, comme dit ALAIN, et aboutit par là à une sorte d'aristotélisme : "le prédicat est l'âme du sujet, par laquelle celui-ci, en tant que corps de cette âme, est complètement déterminé" (1). ALAIN donne l'exemple suivant : dans le jugement Socrate est courageux, je ne lie pas au sujet un attribut qui lui est étranger, mais, comme le disait l'aristotélitien LEIBNIZ, dans tout jugement vrai l'attribut est inhérent au sujet ; "Socrate s'est fait courageux par ses propres pensées à travers diverses situations, et ses pensées consistent en des médiations." (2) HEGEL supprime l'acte pur et les retours éternels d'Aristote : il n'y a que l'Humanité, c'est-à-dire l'Esprit, qui, à travers l'histoire, se pose d'abord comme extérieur à lui-même, puis réalise dans des œuvres, qui sont des vérités partielles, son "concept". C'est pourquoi HEGEL déclare que l'Absolu est résultat et qu'il est sujet. La fin de l'histoire, c'est l'avènement d'un Être qui se sait absolument lui-même parce qu'il ne pose plus rien comme extérieur à lui, qu'il n'a plus besoin de nier aucune limitation, qu'il est entré en possession de sa "substance". Il ne faut ~~pas~~ d'ailleurs pas croire que l'histoire soit pour HEGEL le développement d'une logique : pas plus que KANT ne pense à déduire la science effectivement constituée de la table des catégories, HEGEL ne déduit l'histoire de la logique ; il veut montrer que l'histoire, à travers les vicissitudes du Progrès dialectique, aboutit au Savoir

(1) HEGEL cité dans : ALAIN "Idées " p; 223

(2) id. ibid.