D'une fin de l'histoire à l'autre : Francis Fukuyama, François Furet, (re)lectures croisées

David Schreiber

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/572>

DOI : 10.4000/elh.572

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 8 octobre 2015

Pagination : 27-35

ISBN : 978-2-271-08822-2

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

David Schreiber, « D'une fin de l'histoire à l'autre : Francis Fukuyama, François Furet, (re)lectures croisées », *Écrire l'histoire* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 08 octobre 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/572> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.572>

D'une fin de l'histoire à l'autre : Francis Fukuyama, François Furet, (re)lectures croisées

Le thème de la « fin de l'histoire » a une histoire étrange. Débat philosophique né avec le concept « moderne » d'histoire, il est devenu le thème d'une polémique « fin de siècle » à partir de 1989, quand paraît l'article de Francis Fukuyama, intellectuel américain inconnu du public français, « La fin de l'histoire ? », puis en 1992 son livre *La Fin de l'histoire et le dernier homme*¹. Livre étrange, foisonnante justification du modèle de la démocratie libérale et du capitalisme saturée d'explications historiques, anthropologiques, économiques et, surtout, philosophiques.

Dans le feu de la polémique, le thème s'est transformé en slogan et en étiquette pour tous ceux qui, de près ou de loin, semblaient « profiter » de l'effondrement – fin bien réelle celle-là – des régimes communistes en Union soviétique et en Europe pour défendre le modèle de la

démocratie libérale et du système économique qui l'accompagne. La dernière œuvre de François Furet, *Le Passé d'une illusion*², contemporaine des publications de Fukuyama, n'a pas manqué d'être lue à l'aune de cette polémique. Il faut dire que sur bien des points la comparaison était tentante. La phrase quasi conclusive du *Passé d'une illusion* : « Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons³ », joue un rôle exactement parallèle à « la fin de l'histoire » de Fukuyama. On peut vite glisser de là vers une sociologie sommaire : Furet et Fukuyama ont tous deux le profil de l'intellectuel « mondial », dont les écrits sont largement traduits et très vite, relayés par des revues intellectuelles largement diffusées⁴. L'un comme l'autre participent à des formes de *think tanks* – Fondation Saint-Simon, RAND Corporation – qui visent à faire converger des analyses

de tout type avec des cadres politiques décisionnels ou d'opinion. Les idées se testent d'abord dans des articles, ouvrent le débat sur un ton demi-provocateur, puis s'étoffent dans des ouvrages bien lancés, presque déjà lus au moment de leur publication. Pour certains, dire tout cela suffit: le mal est fait. En prenant appui sur la chute des régimes communistes, les deux intellectuels participeraient de fait à la grande offensive libérale, au triomphe des vainqueurs.

Où en sommes-nous aujourd'hui de cette comparaison sur le plan intellec-

tuel? Du côté de Fukuyama, le modèle est toujours fermement défendu, par-delà toutes les vicissitudes du monde⁵. La pesée récente de «l'héritage» de François Furet, disparu brutalement en 1997, ainsi qu'un intérêt sans conteste renouvelé pour la question de l'utopie, ont cependant permis de reprendre la question sur nouveaux frais, en apportant un léger déplacement du point de vue⁶. Furet a-t-il, lui aussi, annoncé la «fin de l'histoire» ou quelque chose de semblable? Telle est la question que je voudrais poser ici.

*
* *

Mais d'abord, Fukuyama. Redisons-le après d'autres, il n'a jamais prétendu qu'il ne se *passerait plus rien* à partir de 1989 – sa naïveté a des limites. Le malentendu tient peut-être à l'effacement dans le titre du livre de 1992 du point d'interrogation qui ponctuait celui de l'article en 1989. Ce qui s'entendait sous la forme d'une question – la démocratie libérale est-elle le «point final» de l'évolution idéologique et politique de l'humanité? –, qui visait *aussi* à interroger l'avenir de cette forme politique, s'est entendu comme une affirmation péremptoire. Il faut dire que Fukuyama se heurte sans cesse aux prémisses même de son modèle, dont il rappelait récemment qu'il n'est ni déterministe ni prédictif⁷: (1) un *trend* global pousse les régimes politiques mondiaux vers la démocratie libérale ; (2) *tous les peuples du monde* aspirent à rejoindre cette forme de régime politique, qui s'accompagne toujours de l'édification d'une société de consommation capitaliste ; (3) ce type de société ne présente pas de contradictions majeures et nous ne

sommes pas en mesure d'en imaginer de meilleur⁸. La démocratie libérale et l'économie capitaliste seraient donc le «point final» d'une évolution idéologique et politique. Dès lors, est-il «raisonnable», demande Fukuyama, de construire une telle conception de l'histoire universelle, et quelles en seraient les conséquences? Pour répondre à ces questions, il fait feu de tout bois. Mais les données de l'histoire ou des sciences sociales ne sont pas suffisantes pour expliquer un point central du modèle, la connexion «indéniable»⁹, empiriquement constatée, entre libéralisme économique et libéralisme politique, autrement dit entre capitalisme et démocratie libérale. On observe bien cette connexion empirique, mais aucune des explications sociologiques n'est vraiment satisfaisante. Fukuyama élargit alors la réflexion à une analyse de la *nature transhistorique* de l'homme, à partir de relectures assez bricolées des auteurs philosophiques qui l'inspirent¹⁰. La nature et le devenir «transhistorique» de «l'homme en tant qu'Homme» vont

permettre de proposer les connexions nécessaires qui manquaient à l'histoire empirique. La « clé » philosophique de Fukuyama est l'idée d'un double désir propre à la nature humaine, le désir de conservation de soi et le désir « thymotique » de la reconnaissance. D'une part, le processus de la toujours plus grande conservation de soi, de la satisfaction optimale des désirs égoïstes, sous-tend le développement économique capitaliste ; d'autre part, le processus de domestication du désir « thymotique » conduit à des formes politiques rationnelles et non violentes. Car le désir thymotique peut prendre lui-même deux formes dont les effets sont opposés : la *megalothymia*, expression aristocratique et pulsion dominatrice, et l'*isothymia*, désir de reconnaissance de l'égalité des individus, qui fonde le libéralisme politique. À ce titre, sa domestication est aussi une histoire de la raison ; elle correspond au processus de « modernisation » décrit, selon Fukuyama, par les sciences sociales

contemporaines. Cela posé, l'équilibre des différents désirs permet d'élucider toute l'histoire empirique de l'espèce humaine, quelle que soit l'échelle considérée. Selon Fukuyama, la véritable compréhension du *thymos* pose dans les bons termes la question de la fin de l'histoire, et explique ce que Kojève avait manqué : l'État universel et homogène visé par la démocratie libérale est ce qui correspond le mieux à l'équilibre de ces désirs. Ce modèle « dynamique » permettrait donc à Fukuyama de comprendre pourquoi nous ne sommes en mesure ni d'imaginer ni de défendre aujourd'hui *une autre société possible*. Mais il lui sert aussi à mesurer les difficultés et les échecs des transitions démocratiques en cours, et à poser la question de l'avenir des démocraties libérales existantes. C'est le fameux « saut de Rhodes » proposé dans les deux derniers chapitres du livre, démarche que, du propre aveu de Fukuyama, Hegel n'aurait sans doute pas cautionnée.

*
* *

Furet, maintenant. Comment ne pas noter d'emblée tout ce qui sépare l'analyse du philosophe américain de celle de Furet dans *Le Passé d'une illusion* ? Différences évidentes d'abord, mais qu'il est important de rappeler, lorsqu'on compare *La Fin de l'histoire* avec *Le Passé d'une illusion* et les textes satellites que Furet écrit sur le même sujet entre la fin de l'année 1989 et 1997. Différence dans les échelles d'analyse, puisque Furet limite son propos à l'histoire de l'Europe et inscrit son travail surtout dans une discussion polémique sur l'héritage de la gauche. « Le monde où nous vivons » est

d'abord celui-là et non pas le monde des démocraties libérales à *venir*. Différence d'intensité, ensuite, portée aux trois instances du temps, le passé, le présent et le futur, puisque Furet examine surtout le passé de l'illusion, même s'il s'agit bien d'une histoire du temps présent et que présent et futur « encadrent » ce passé. Le projet de Furet n'est *a priori* ni de poser des pronostics ni de faire des prophéties. Plus encore, c'est avec le geste même de Fukuyama que le passé de l'illusion communiste nous encourage à rompre, si possible définitivement. Nombreux sont les textes dans lesquels l'historien

insiste sur ce point. Furet voudrait que ce qui s'achève, à la fin des années quatre-vingt, soit justement un certain « régime de croyance en l'histoire ». L'illusion communiste fonctionnait, en un sens, avec les mêmes carburants que l'histoire universelle de Fukuyama : une expérience historique totalisée – l'histoire hautement contradictoire du capitalisme et des démocraties libérales –, une réalité existante servant plus ou moins de caution réaliste – l'Union soviétique –, et une espérance – le dépassement des sociétés bourgeoises libérales. À ceci près que l'historicisme de l'illusion communiste, dans sa pureté radicale, plaçait le seul futur en instance légitime, empêchant toute forme de *naturalisme transhistorique* et même tout démenti réaliste par l'expérience elle-même. En ce sens, la fin de l'illusion est la fin de l'Histoire, entendue dans sa version marxiste-léniniste depuis la révolution d'Octobre. Fin tragique, car elle marque non pas l'aboutissement de l'espérance et du projet, mais sa disparition pure et simple, son effondrement sans reste. Avec cette espérance disparaît en quelque sorte le substrat propre à l'historicité moderne. Le déclin du communisme « traduit la disparition de quelque chose de beaucoup plus ancien dans notre histoire, et qui est juste aussi

vieux que la Révolution elle-même : l'idée messianique d'une fin de l'histoire et de l'avènement du bonheur collectif sur la reconstruction rationnelle du social par la volonté¹¹ ». Par où Furet est très proche du thème de la « fin de l'idéologie » de Daniel Bell¹². Mais Furet ne veut pas faire de la divination ou de la prospective : il ne s'agit pas d'annoncer la fin *définitive* des illusions ou des idéologies, il s'agit d'annoncer la fin d'une illusion bien spécifique. Furet veut à tout prix éviter de passer d'une philosophie de l'histoire à une autre. Au point que, de l'illusion communiste, il ne s'agit pas de déclarer qu'elle est « finie » à tout jamais, mais seulement sous la forme spécifique qui a été la sienne au xx^e siècle. Fin d'une époque, donc. Par une étrange prédiction qui ne veut pas en être une, et sur laquelle il nous faudra revenir, Furet précise que l'idéologie communiste « a de beaux jours devant elle sous d'autres formes ([qu'il] ne [se] risquer[a] pas à prédire), inséparable qu'elle est du sentiment démocratique moderne¹³ ». S'il n'y a plus aujourd'hui de partis qui combattent au nom d'un horizon postbourgeois, Furet ne voit « pas de raison d'appeler cela la fin de l'histoire, car personne n'est obligé d'être hégélien ou kojévien¹⁴ ».

*
* *

Fin de la croyance en l'histoire plutôt que fin de l'histoire ? La fin de l'histoire, dans le cas de Furet, serait-elle à entendre en un deuxième sens, caché en embuscade derrière le premier ? À la différence de Fukuyama, Furet ne cherche à *justifier* ni la démocratie libérale ni le capitalisme par l'histoire – encore moins

par l'histoire universelle. La démocratie n'est pas un *telos*. Elle surgit avec la Révolution française et l'énoncé de ses principes en 1789. Elle est proclamée par une « figure » qui fait converger une histoire sociale et économique avec une histoire conceptuelle, celle du « bourgeois ». Il n'y a pas de « marche de l'histoire » jus-

tificatrice¹⁵, mais deux affirmations répétées : les principes de 1789 et l'événement révolutionnaire français ont *une portée universelle* et sont *notre réalité*. La disparition soudaine des régimes communistes et de l'illusion qu'ils portaient nous fait *revenir* à la réalité, comme on reviendrait du futur de l'utopie vers le présent. Un présent qui est cependant en un certain sens un passé non dépassé et présenté comme indépassable. Le point de vue temporel de Furet est presque inverse de celui de Fukuyama, pour qui on va

en venir à la démocratie libérale partout. La « bonne nouvelle » de Fukuyama est qu'on peut raisonnablement avoir foi en cet avenir à l'échelle du monde. Celle de Furet, c'est qu'une croyance irrationnelle a disparu, qui nous empêchait de concevoir réellement ce présent qui nous vient du passé. Sur cette ligne temporelle apparaît cependant un premier point d'intersection entre les deux auteurs : dans le monde, occidental du moins, notre histoire semble *déjà faite*.

*
* *

Il est frappant de voir, à partir de là, à quel point les analyses convergent. Quitte à examiner ensuite s'il reste entre elles un irréductible hiatus, un peu plus qu'une différence de style, voire de « sentiment ». Furet comme Fukuyama considèrent que libéralisme économique et libéralisme politique sont *intrinsèquement* liés. La figure du « bourgeois » dessinée par Furet n'est pas très éloignée de celle que propose Fukuyama, chez qui le « bourgeois » est l'homme autarcique de la conservation de soi et de la satisfaction égoïste de ses plaisirs, mais possédé par le désir thymotique de la reconnaissance « à égalité ». Pour l'un comme pour l'autre, Tocqueville est l'auteur incontournable qui permet de penser la réalité de la démocratie. C'est aussi à partir de cette intersection que l'un et l'autre cherchent à penser l'avenir des démocraties libérales elles-mêmes. Si cette question reste marginale dans *Le Passé d'une illusion*, Furet y revient de façon insistante dans ses multiples interventions après la publication de l'ouvrage. Fukuyama, lui, voulait explicitement

établir des pronostics raisonnables sur la capacité des démocraties à faire face à d'éventuelles contradictions internes au niveau de leurs principes – au-delà de la seule insatisfaction manifestée par une partie de leurs membres – dans le temps posthistorique. La fin de l'histoire retrouve ici son point d'interrogation.

C'est bien entendu à partir de l'équilibre des désirs que Fukuyama appréhende cet avenir. La démocratie peut se maintenir tant que la tendance mégalothymique ne revient pas sous des formes irrationnelles excessives, tant que le désir égoïste de conservation et de satisfaction de soi n'a pas éteint tout désir « isothymique », et tant que le désir « isothymique » ne cherche pas à franchir les barrières « naturelles ». Le dernier risque énoncé s'adresse aux critiques « de gauche » de la démocratie libérale. Elles ne sont pas les plus dangereuses, selon Fukuyama, qui analyse surtout les risques liés à la disparition du désir thymotique (le « dernier homme », c'est-à-dire la société américaine) ou au retour de la *megalothenia* (la société

japonaise). Quant aux méfaits de l'*isothymia*, ils sont potentiellement de deux sortes : une critique excessive des inégalités économiques et du maintien de la pauvreté, une politique hyperextensive des « droits » qui ne cesserait de particulariser les groupes sociaux et de dissoudre l'idée même de ces droits dans un universalisme sans limite (le droit des animaux, par exemple, qui en vient à oublier la spécificité de la nature de « l'homme en tant qu'Homme »). La critique des inégalités économiques est envisagée avec une forme d'évidence sereine, bien qu'elle révèle une incontestable « contradiction » de la démocratie libérale. « Ces questions continueront de préoccuper les sociétés libérales pour les générations à venir, parce que, d'une certaine manière, elles ne peuvent être résolues dans le cadre du libéralisme¹⁶. » L'optimisme de Fukuyama ne se laisse pas ébranler par ce constat : d'une part, le capitalisme économique est un système qui tend à effacer les inégalités « conventionnelles » pour ne laisser place qu'aux inégalités « naturelles » (celles qui, selon ses propres exemples, font qu'un homme laid le restera et que tout le monde ne peut pas naître Mozart) ; d'autre part, la marge est encore très grande, au sein même des démocraties libérales, pour lutter contre les inégalités sociales (aux États-Unis en particulier). Dès lors, « le désir d'un plus haut degré de démocratie sociale n'a pas besoin de se réaliser aux dépens de la démocratie formelle ; il ne réfute donc pas par lui-même la possibilité d'une fin de l'Histoire¹⁷ ». En deçà des limites que la « nature » impose – et l'histoire n'y pourra donc jamais rien –, la démocratie libérale se trouve ainsi face à un ensemble de problèmes dont la solution n'est pas de nature idéologique

ou utopique, mais relève d'une gestion sociale bien comprise. La RAND Corporation peut donc continuer son travail.

Ici commence ce qui disjoints sans doute la position de Furet de celle de Fukuyama. Furet continue de partager avec Fukuyama une analyse très critique de la « politique des droits de l'homme », qu'il voit dans certaines revendications des mouvements politiques aux États-Unis et dans le discours de la gauche en France dans le sillage du bicentenaire de la Révolution française. Comme Fukuyama, il ne cesse d'affirmer que liberté et égalité forment à un certain point un couple fondamentalement antithétique :

L'idée d'égalité fonctionne comme l'horizon imaginaire de la société bourgeoise, jamais atteint par définition, mais constamment invoqué comme une dénonciation de ladite société. De plus en plus lointain d'ailleurs au fur et à mesure que l'égalité progresse, ce qui lui assure un interminable usage.¹⁸

Les promesses de la démocratie sont de ce point de vue « illimitées » et rendent « *ipso facto* caduc tout débat ou tout accord sur les limites de la démocratie¹⁹ ». En revanche, Furet n'a pas considéré le capitalisme comme une formule heureuse en faveur du progrès de l'égalité. La société capitaliste moderne « ne cesse de produire de l'inégalité – plus d'inégalité matérielle qu'aucune société connue²⁰ ». On sait que François Furet trouvait difficile de s'en tenir à une version fataliste ou « abdérliste » de la « passion égalitaire²¹ ». Au constat établi, sans doute ironiquement d'abord en 1990, que « nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons » vient s'en ajouter un deuxième, paradoxal : nous ne pouvons

nous en tenir à cette condamnation, trop contraire à la dynamique de nos sociétés démocratiques. Mais Furet n'a tempéré d'aucun optimisme le résultat de son histoire conceptuelle. Retenons un point : si posthistoricité il y avait bel et bien, Furet en était lui-même *insatisfait*. Et cette insatisfaction laisse planer une très forte incertitude sur la notion d'utopie même : «idée folle», «meurtrière», «catastrophe», comme la révolution ; ou bien

idée «noble et belle» de l'égalité, «un des grands ressorts du civisme²²»... comme la révolution. Des révolutions courtes, vite achevées²³ ? Une politique des droits de l'homme qui retrouve enfin le sens de l'universel²⁴ ? L'égalité n'est cependant pas une simple idée régulatrice abstraite qui rencontre parfois sa propre représentation correcte. Il faut bien, toujours, lui donner un contenu²⁵.

*
* *

En retraçant l'histoire de nos «futurs passés», Reinhart Koselleck a cherché à montrer que trois grands types d'attente ont structuré notre rapport au futur depuis le Moyen Âge : l'attente eschatologique infiniment repoussée de l'apocalypse et de la fin des temps ; l'attente rationalisée du «pronostic», qui prend appui sur une relative conformité des attentes par rapport aux expériences ; l'attente du nouveau qui fonde le temps historique moderne, sur la base d'une philosophie du progrès et de l'inédit²⁶. Les modernes philosophies de l'histoire furent une manière de conserver aux nouvelles attentes utopiques les formes rationnelles du pronostic, de résorber l'écart sans cesse creusé entre l'expérience et l'attente. Au risque de se transformer en idéologie, quand l'écart vient à s'annuler²⁷. L'intégration toujours bancale de l'avenir dans des modèles dynamiques prenait appui sur un champ d'expérience configuré par la pensée philosophique à partir de contenus empiriques plus ou moins denses extraits du passé ou du présent récent. Mais tout a un coût, et ce qu'elles gagnent du côté d'une expérience «réaliste» et de leur

capacité à pronostiquer, ces philosophies le perdent du côté des attentes. Inversement, ce qu'elles gagnent du côté du prophétisme et de l'utopie, elles le perdent du côté du réalisme et des fondations empiriques de l'expérience. Fukuyama sature littéralement son texte d'explications et de justifications, à partir d'une expérience qui n'hésite pas à «totaliser» l'histoire empirique et à prendre la forme d'une pensée de l'homme naturel «en tant qu'Homme». Rien d'anormal à ce que l'avenir prenne alors l'aspect de sages anticipations et de tranquilles pronostics, sur fond de bel optimisme. Furet, de son côté, aura consacré toute son œuvre d'historien à clôturer, à achever des expériences qu'il voulait sans reste. Terminer la Révolution française, la faire «entrer au port» quelque part vers la fin du XIX^e siècle, mettre «fin» à «l'exception française», en finir avec l'illusion communiste, moquer le «républicanisme» façon Jules Ferry / Jean-Pierre Chevènement. Bref, liquider les héritages et les anachronismes. De ce fait, la politique de l'avenir ne s'élabore pour lui qu'à partir du présent, seule instance à partir de laquelle il faut configurer

l'expérience. Nous voici laissés avec un champ d'expérience historique purement négatif, dont on ne retiendra que la clôture ou la catastrophe, et la dange-reuse contradiction de notre déclaration des droits. On ne s'étonnera guère que, pour qui souhaite rester dans le temps de l'histoire, il ne reste plus qu'une attente vide et fondamentalement angoissée. Si le futur *continue d'insister*, sous une autre forme que la pure reproduction à venir du présent, il ne peut plus apparaître que sous la forme de l'utopie. Paul Ricœur a rappelé que la vertu de celle-ci, dès lors que l'on veut encore croire à l'histoire, est au moins d'empêcher l'horizon d'attente de fusionner avec le champ d'expérience et de maintenir « l'écart entre l'espérance

et la tradition²⁸ ». Mais à condition de ne pas oublier la mise en garde contre le risque de rupture entre champ d'expérience et horizon d'attente :

D'une part, il faut résister à la séduction d'attentes purement *utopiques* ; elles ne peuvent que désespérer l'action [...]. Oui, il faut empêcher l'horizon d'attente de fuir ; il faut le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires à portée d'action [...]. Il faut d'autre part résister au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela, il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu.²⁹

Notes

- 1 Francis FUKUYAMA, « La fin de l'histoire? », *Commentaire*, n° 47, 1989, p. 457-469, puis *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992. L'article avait été publié pendant l'été 1989 aux États-Unis dans la revue *National Interest*. Voir dans ce numéro même l'article de Ludivine BANTIGNY, « La fin de l'histoire n'aura pas lieu », p. 19-26, consacré à la réception du livre de Fukuyama.
- 2 François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, R. Laffont / Calmann-Lévy, 1995.
- 3 *Ibid.*, p. 572.
- 4 En France, dans *Commentaire* pour Fukuyama, dans *Commentaire* et *Le Débat* pour Furet. *Le Débat* a reçu très froidement l'article de Fukuyama.
- 5 Voir Francis FUKUYAMA, « La fin de l'Histoire dix ans après », *Le Monde*, 17 juin 1999 ; « Nous sommes toujours à la fin de l'histoire », *Le Monde*, 18 oct. 2001 (après le 11 Septembre) ; « La fin de l'âge démocratique? », *Commentaire*, n° 130, 2010, p. 496-499 ; ou encore l'article paru récemment dans le *Wall Street Journal* « At the "End of History" Still Stands Democracy », 6 juin 2014.
- 6 Christophe PROCHASSON, *François Furet. Les chemins de la mélancolie*, Stock, 2013 ; Perrine SIMON-NAHUM, « François Furet et la double fin de l'idée révolutionnaire. Controverses autour d'un héritage », *Esprit*, n° 10, 2009, p. 149-160.
- 7 Voir Francis FUKUYAMA, « At the "End of History" ... », *art. cit.*
- 8 *Id.*, *La Fin de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 72.
- 9 *Ibid.*, p. 146.
- 10 Voir dans Jocelyn BENOIST, Fabio MERLINI (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, J. Vrin, 1998, les articles de Jocelyn BENOIST, Christophe BOUTON et Jean-Claude MONOD.
- 11 François FURET, « 1789-1917 : aller et retour », *Le Débat*, n° 57, 1989, p. 4-15, ici p. 4.
- 12 Rappelons que les premiers textes de Daniel Bell sur ce thème, textes qui ont eux aussi marqué une époque, datent de la fin des années cinquante.

- 13 François FURET, « Sur l'illusion communiste », dans *Penser le xx^e siècle*, préf. de Pierre Hassner, R. Laffont, 2007, ici p. 471-472.
- 14 Extrait d'un document non publié, cité par Christophe PROCHASSON, *op. cit.*, p. 366, non identifié et non daté par ce dernier (Archives Furet).
- 15 Quoi qu'en veuille Enzo TRAVERSO dans « Marx, l'histoire et les historiens », *Actuel Marx*, n° 50, 2011, p. 161.
- 16 Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 326.
- 17 *Ibid.*, p. 330.
- 18 François FURET, *Le Passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 22-23.
- 19 *Ibid.*, p. 30.
- 20 *Ibid.*, p. 21.
- 21 Voir la fin – toujours – de sa dernière lettre à Ernst Nolte du 5 janvier 1997, dans *Penser le xx^e siècle*, *op. cit.*, p. 1130.
- 22 Dans une conférence à Lisbonne en mai 1997, citée par Christophe PROCHASSON, *François Furet...*, *op. cit.*, p. 364.
- 23 Voir Pierre HASSNER, « François Furet et le libéralisme mélancolique », préface à *Penser le xx^e siècle*, *op. cit.*, p. xx.
- 24 Ce que laisse entendre Perrine SIMON-NAHUM, *art. cit.*, p. 157.
- 25 Furet ne s'y est-il d'ailleurs pas risqué dans l'un de ses derniers textes ? Dans ses entretiens avec Paul Ricœur : « Au fond la société démocratique idéale serait une société où sont abolis les privilèges de la naissance, donc le droit d'hériter. » Mais c'est pour nous ramener aussitôt à la raison (ou plutôt à la nature) : « Quel citoyen, pourtant, accepterait cette atteinte à des sentiments naturels ? » ; François FURET, *Inventaires du communisme*, Éd. de l'EHESS, 2012, p. 92.
- 26 Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Éd. de l'EHESS, 1990, p. 19-36.
- 27 Voir Bertrand BINOCHÉ, *La Raison sans l'histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*, PUF, 2007, p. 299-300.
- 28 Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Éd. du Seuil, 1986, p. 391.
- 29 *Id.*, *Temps et récit*, Éd. du Seuil, 1985, t. III, p. 389-390.