« Une logique que rien n'arrête... » : *Uchronie* de Renouvier

Jérôme David

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/585>

DOI : 10.4000/elh.585

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 8 octobre 2015

Pagination : 37-43

ISBN : 978-2-271-08822-2

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Jérôme David, « « Une logique que rien n'arrête... » : *Uchronie* de Renouvier », *Écrire l'histoire* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 08 octobre 2018, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/585> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.585>

« Une logique que rien n'arrête... » : *Uchronie* de Renouvier

L'année 1876, dans l'œuvre de Charles Renouvier, marque plusieurs fins de l'histoire : la fin de la période ouverte par la Révolution française, durant laquelle un idéal a alimenté sans cesse la menace d'une guerre civile ; la fin du kantisme et de la croyance philosophique en une « chose en soi », inatteignable et inaltérable, qui fonderait toute entreprise de connaissance ; la fin d'un régime historiographique s'autorisant de la vérité objective du passé. L'histoire contrefac-

tuelle, que Renouvier inaugure alors avec *Uchronie*, suggère ces fins dans une conceptualisation aussi rigoureuse que déroutante. Plus encore, parce qu'il combine épistémologie, littérature et engagement politique, l'ouvrage exemplifie par son dispositif compliqué les exigences d'une certaine pensée démocratique du monde social, assimilable à de « Seconde Lumières françaises », et les difficultés qu'elle rencontrait à se formuler clairement.

Conjurer la guerre civile

Dans un article publié en 2004¹, le philosophe américain Robert Brandom a présenté le pragmatisme américain de William James, John Dewey et Charles Sanders Pierce, dont il se réclame lui-même, comme un moment crucial de l'histoire de la philosophie mondiale. À la fin du XIX^e siècle, affirme Brandom, s'est jouée aux États-Unis une relecture si radicale des Lumières européennes

qu'il serait légitime de présenter le pragmatisme comme de *Seconde Lumières* (« *a second enlightenment* », p. 2) :

Dans la sphère pratique de la moralité, les Lumières européennes nous ont appris à écarter l'idée selon laquelle l'autorité de nos principes moraux dériverait de leur conformité à une réalité antérieure, éternelle, ontologiquement non

humaine (ou théologique). Nous pouvons et devrions les envisager comme des produits de notre propre activité rationnelle – comme quelque chose dont nous devons en dernier ressort assumer la responsabilité. Comme l’a fait remarquer Kant dans «Qu’est-ce que les Lumières?», c’est en prenant acte de cette responsabilité que l’humanité est passée de la tutelle paternelle qu’elle s’infligeait elle-même à la maturité autonome de son âge adulte. De secondes Lumières pourraient désormais rappeler cette leçon, en la prolongeant du côté de la théorie. Pour ce faire, il s’agirait de concevoir nos normes de croyance, aussi bien que nos normes d’action, comme notre fait et notre responsabilité, plutôt que comme les reflets d’une autorité appartenant à une réalité autre et non humaine [...]. [Le] geste qui consiste à penser nos normes morales non plus en termes de commandements divins, mais en termes de conventions sociales, devrait être suivi de cet autre geste qui consiste à penser la vérité de nos croyances non plus en termes de correspondance avec la réalité, mais en termes d’accord collectif².

Les Secondes Lumières du pragmatisme américain radicalisent la portée morale de l’*Aufklärung* kantienne dans le domaine théorique. La liberté humaine, qui est d’abord une liberté de *juger* de façon souveraine, n’ouvre pas seulement à l’humanité la responsabilité de se donner ses propres impératifs moraux ; elle lui assigne la responsabilité collective de *décider* des critères du vrai – d’instituer ce qui, dans le cadre de ses activités et de ses ambitions, mérite attention, advient pour elle à l’existence et devient susceptible d’être, le cas échéant, éprouvé par des procédures rationnelles. Il n’y a dès

lors plus de *chose en soi*, indépendante de ce que je peux en connaître, qui puisse fonder mes certitudes ; rien ne peut me donner *absolument* raison ; je n’ai plus le droit d’*imposer* mes convictions à autrui, au nom d’une vérité dont il ne serait pas lui-même aussi le dépositaire, sinon l’ouvrier ; la violence n’est donc jamais justifiée – plus encore, elle est injustifiable.

Ce refus sans concession d’une réalité objective dont l’humanité pourrait se prévaloir dans l’arbitrage de ses vérités et de ses destins, cette sortie définitive de la métaphysique, doit beaucoup à des circonstances historiques particulières que Brandom détaille dans son article. Un certain hégélianisme sans doute, qui souligne la rationalité du réel ; l’héritage darwinien, qui délègue aux espèces la légalité de leur évolution ; et, surtout, une expérience historique collective vécue par les philosophes américains nés dans les années 1860 : la guerre de Sécession. La hantise de la guerre civile aurait conduit les pragmatistes à une déconstruction radicale de la vérité, destinée à éviter que des certitudes, quelles qu’elles soient, puissent justifier une nouvelle fois un tel usage de la violence.

J’aimerais défendre l’idée que ces circonstances sont réunies en France un peu plus tôt dans le siècle, et que Charles Renouvier exemplifie avec d’autres (dont Frédéric Le Play³) ce que l’on pourrait, dans le sillage de Brandom, qualifier de «Secondes Lumières françaises»⁴.

Grand spécialiste de Kant, critique de Hegel, ébranlé par les révolutions sociales fugaces ou inabouties de 1830 et de 1848, marqué par la défaite française contre les États allemands et par la répression sanglante de la Commune, Renouvier élabore lui aussi sur près d’un demi-siècle une philosophie conju-

ratoire: comment prévenir la guerre, et plus encore la guerre civile?

La réponse qu'il donnera à ces questions, dans le domaine de la philosophie, prendra le nom de *néocriticisme*. Renouvier, comme les pragmatistes américains dont certains l'admiraient tant, s'attaquera au scrupule de Kant: pourquoi ce dernier n'affranchit-il que la sphère morale et enchaîne-t-il la raison théorique à une chose en soi, un «noumène» présumé, que la *Critique de la raison pure* déclare pourtant inconnaissable et même inaccessible aux sens?

Renouvier, dans ses *Essais de critique générale* (1854-1864), soumet la raison pure de Kant aux mêmes exigences philosophiques que sa raison pratique. L'épistémologie, qui examine les critères de la vérité, se double inéluctablement d'une ontologie dynamique: l'humanité institue, par ses actions et ses croyances, le monde que ses sciences explorent et déchiffrent. Dans le domaine civique, cette conceptualisation du réel ne peut-être que républicaine ou démocratique. Rien, en effet, pas même la science sociale, n'autorise à gouverner sans l'accord de l'ensemble des citoyens.

Le travail de la critique se complique d'autant. Il s'agit tout d'abord de repenser le vrai sous la forme d'une

croyance commune, prouvée par les procédures du temps et logiquement cohérente; il s'agit aussi de redéfinir ce qui est nécessaire (comme les lois de la nature) sans l'adosser à une réalité objective – et d'ajuster les notions de possible et de contingent à une telle reconceptualisation de la nécessité. Autrement dit, le néocriticisme redistribue l'ensemble de la logique modale.

La critique a aussi pour objectif, comme chez Kant, d'examiner au cas par cas les prétentions de la raison. Comme le dit Renouvier, «une logique que rien n'arrête est la raison même⁵». Or, cette propension est à double tranchant: la raison peut (versant négatif) raisonner à rebours ou indifféremment des faits pourtant avérés (c'est-à-dire se laisser aller à sa pente purement spéculative: ce sont les antinomies kantienne); mais elle permet aussi à l'être humain d'opposer sciemment la logique à la réalité vécue, la rigueur des principes au flou de leur application. La «logique que rien n'arrête», pas même les faits, soutient alors un raisonnement *critique* en un autre sens du terme: une expérience de pensée qui compare le cours effectif des sociétés aux principes dont elles se réclament. La critique de la connaissance embraye alors une critique politique.

Les modalités du récit historique

Renouvier a tiré les conséquences de sa philosophie dans le domaine de l'historiographie. Il a engagé dans l'écriture de l'histoire européenne sa reconceptualisation du nécessaire, du contingent et du possible, en y instillant une forme inédite de «logique que rien n'arrête»

à des fins critiques. Ces partis pris l'ont conduit à écrire un texte étrange, d'une complexité déroutante: *Uchronie* (ou l'histoire hors du temps vécu).

En 1856-1857, d'abord, puis en 1876, dans une version augmentée, Renouvier livre ainsi le premier essai d'histoire

contrefactuelle comme telle⁶. L'ouvrage de Renouvier met en son centre la fiction du récit en latin d'un passé inaccompli, *Uchronia*, et le présente comme le fait d'un moine persécuté du xvi^e siècle, le père Antapire, qui en aurait légué le manuscrit à son confesseur. Ce dernier, ensuite, convaincu par les discussions qu'il aurait eues avec ce père condamné à mort pour hérésie, se serait enfui avec le texte en Hollande, où il se serait converti au protestantisme. Craignant de publier un manuscrit aussi libre-penseur, il en aurait fait une sorte de patrimoine familial destiné à éclairer ses descendants, de façon strictement privée, sur les excès dus à la religion lorsque l'Église se piquait de dicter ses principes à l'État. Son fils l'aurait transmis à son tour à son héritier, lequel, ne sachant si son propre fils (on en est à la quatrième génération) survivrait à une condamnation à plusieurs années de galère, se serait décidé, à la fin de sa vie, à livrer le manuscrit recueilli par son grand-père des mains du père Antapire à un ami anonyme, désormais chargé d'en prendre soin. La transmission strictement limitée à la famille aurait enfin débouché sur la publication du manuscrit par l'éditeur du xix^e siècle, et à sa lecture par les contemporains de Renouvier.

Le récit contrefactuel proprement dit se trouve donc enchâssé dans une intrigue à tiroirs. À l'histoire écrite par le père Antapire s'ajoute un ensemble d'autres textes qui, d'une part, détaillent les modalités de transmission du manuscrit d'une génération à l'autre sur trois siècles et, d'autre part, relatent le cours historique effectif de l'Europe entre le i^{er} et le xviii^e siècle. De plus, une courte postface signée par Renouvier signale la nature fictive du manuscrit du père

Antapire, en même temps qu'elle explicite et justifie le projet d'une histoire contrefactuelle.

Ce montage narratif complexe rend l'interprétation d'*Uchronie* problématique. Le risque est grand, en effet, de privilégier le sérieux de la postface philosophique au détriment des péripéties, dignes d'un conte du xviii^e siècle, grâce auxquelles le manuscrit est censé être parvenu au lecteur, ou de s'attacher à la seule forme disparate de l'ouvrage sans soupçonner qu'un tel dispositif puisse étayer une pensée cohérente aux enjeux aussi bien littéraires, ou savants, que politiques.

Loin d'être une expérimentation tâtonnante ou une fantaisie de l'imagination, cet ouvrage déploie un raisonnement finement articulé dont le néocriticisme fournit la matrice analytique. La postface fournit le diagramme suivant à l'appui de son propos :

Le diagramme de Renouvier

On pourrait dire qu'il s'agit dans l'esprit de Renouvier du schème méthodologique de toute histoire contrefactuelle et, partant, d'*Uchronia*. Oa désigne ainsi « la série effective des événements passés » (U, p. 466), ce que Renouvier qualifie également de « direction réelle [...] de la trajectoire historique » au point O. On comprend dès lors qu'il en ait fait

la coordonnée horizontale implicite de toutes les variations des autres vecteurs.

OA indique la «direction imaginaire» de la trajectoire historique. Le point O, Renouvier l'appelle «point de scission» ou «nœud de l'histoire» (U, p. 469). C'est le lieu du diagramme où des «déviations» (U, p. 468) deviennent «concevables», sinon «probables». Cette définition vaut également pour les points A, B, C, D, E, F, G et H. Dans *Uchronia*, ce point se situe au 1^{er} siècle de notre ère, et la direction OA découle d'un choix de l'uchroniste : c'est le moment où, pour ce dernier, Marc Aurèle, au lieu de léguer l'Empire à son fils naturel (histoire effective), décide de le léguer à un général qu'il prend au préalable la peine d'adopter ; cet Avidius Cassius, proconsul de Syrie, a en effet écrit une lettre à Marc Aurèle dans laquelle il cherche et réussit à le convaincre de l'adopter, en lui faisant entrevoir les avantages que cette mesure aurait pour l'ensemble de l'Empire romain : cette lettre figure à la fin du deuxième tableau d'*Uchronia* (sur cinq), et une note en bas de page de l'éditeur nous indique alors que, «avec cette lettre, probablement apocryphe, nous entrons dans le roman de l'*Uchronie*, pour ne plus le quitter. L'auteur [d'*Uchronia*] appelle à de grandes destinées cet Avidius Cassius, que l'histoire nous apprend avoir été assassiné dans son armée» (U, p. 110). Bref, la «déviation» prend, pour point d'origine O, l'envoi par un général des régions orientales d'une lettre à l'Empereur, dont les conséquences vont bouleverser le récit attesté de l'histoire de l'Europe jusqu'au IX^e siècle au moins.

L'angle de déviation entre *a* et OA indique le *degré d'altération* que l'on

fait subir aux événements passés. Plus l'angle est grand, et plus le récit contrefactuel va à l'encontre de ce que l'on sait *avoir eu lieu*. Pour autant, cet angle ne doit *pas être choisi de façon arbitraire*. Comment en fixer l'ouverture ? Écoutons Renouvier : «Les angles représentent des écarts variables, comparativement à un certain axe dont la direction serait celle de la tendance imaginée vers un état social qu'on définirait sous quelque rapport» (U, p. 467, note). Chaque direction imaginée, parce qu'elle est portée par une force, correspond dès lors à une «tendance». Cette «tendance» dessine en pointillés un «état social» qui correspond à ce que serait la réalisation pleine et effective du cours historique imaginé, si l'uchroniste ne bifurquait pas une fois encore vers d'autres possibles.

Mais si les déviations de l'histoire contrefactuelle ne sont pas arbitraires, comment l'uchroniste choisit-il d'orienter son récit *parmi une infinité de possibles* ? Dans le cas d'*Uchronia*, le père Antapire fait l'ensemble des choix qui lui permettent, d'une part, de commencer son histoire contrefactuelle *avant* l'implantation de la religion chrétienne dans les modes de gouvernement européens (au 1^{er} siècle, donc), et, d'autre part, de conclure cette histoire contrefactuelle sur un «tableau» (H, au IX^e siècle) qui produise un écart instructif entre ce point imaginaire et le cours historique effectif (à la même époque, ou depuis lors). H offre «un tableau qui ressemble assez à l'état des républiques communales du Moyen Âge, au moins sous le rapport politique et social, agrandies seulement, et singulièrement émancipées en fait de religion, et avancées en sciences et en lettres» (U, p. 283, note).

Faire gagner mille ans à l'histoire

Le père Antapire ne fait cependant que raconter une histoire. Il n'en tire guère de leçons. Et il revient aux péripéties de la transmission de son manuscrit de rapatrier la charge utopique d'*Uchronia* jusqu'aux contemporains de Renouvier. La littérature, ici, fait de l'état H le point de fuite d'une mise en perspective : elle transporte l'hérésie d'*Uchronia* du xvi^e siècle au xix^e siècle, en réactualisant son potentiel critique dans chacun des témoignages des descendants. Les générations successives ajoutent au manuscrit les considérations qui en prolongent l'effet critique de siècle en siècle. Aussi l'éditeur est-il en mesure de réactiver pour son époque la leçon que le père Antapire, au xvi^e siècle déjà, associait sans doute à son expérience de pensée : « Si nous-mêmes, aujourd'hui, nous avons atteint ce point de civilisation, on pourrait résumer l'hypothèse de l'*Uchronie* en disant qu'elle fait gagner mille ans à l'histoire. Mais nous ne l'avons pas atteint » (*U*, p. 283, note).

La mobilisation alternée des ressources de la littérature, de l'historiographie et de la philosophie tisse dans *Uchronie* une argumentation aux registres hybrides, dont les chaînons s'agencent pour produire une thèse qu'aucun de ces registres, à lui seul, n'aurait permis de concevoir.

Uchronie porte ainsi le néocriticisme de Renouvier à sa limite : c'est la raison pour laquelle l'ouvrage est une sorte de roman, et non un traité. « La logique que rien n'arrête » entraîne la réflexion au-delà de ce que les philosophes pouvaient alors formuler avec sérieux. L'obstacle de l'argumentation disciplinaire, ainsi contourné, ouvre à la raison un espace où elle peut se confondre avec un usage non conceptuel de l'imagination.

Mais il est un autre obstacle que surmonte cette « logique que rien n'arrête » : celui du sens commun savant des historiens du xix^e siècle. *Uchronie* complique une grande partie de l'historiographie contemporaine de la Révolution française en imaginant une forme « augmentée » des « républiques communales du Moyen Âge » plus souhaitable que les communes effectives qui verront le jour à partir du xix^e siècle. Les historiens avaient fait de ces communes le contexte de la naissance du peuple français que 1789 allait révéler à lui-même. Renouvier, en leur substituant un passé inaccompli plus « émancipé » et plus « avancé », déconstruit la généalogie savante des principes de la Révolution française. Il suggère, dans les interstices implicites de son raisonnement, que ces principes auraient pu être autres, à savoir plus révolutionnaires.

En 1876, *Uchronie* réexamine donc le xix^e siècle des historiens et livre une interprétation alternative de la succession des révolutions qui ont suivi 1789. Et si les idéaux de la Révolution française n'avaient pas été assez progressistes ? Et si ce vice initial expliquait les échecs sanglants de 1830, 1848 et 1870 ? Sans doute cette intuition n'était-elle guère exprimable à l'époque. Peut-être Renouvier a-t-il même peiné à se la formuler à lui-même. « La logique que rien n'arrête » l'a entraîné si loin, à cet égard, qu'il lui a fallu échafauder un dispositif inédit non seulement pour dépandre l'héritage révolutionnaire de la vérité des historiens, mais également pour conjurer le spectre de la guerre civile en fixant à ses contemporains un nouveau « point de civilisation » à atteindre. Sortir de son temps, en somme, pour réorienter le présent.

Notes

- 1 Robert B. BRANDOM, « The Pragmatist Enlightenment (and its Problematic Semantics) », *European Journal of Philosophy*, vol. 12, n° 1, 2004, p. 1-16.
- 2 *Ibid.*, p. 9 (je traduis).
- 3 Le Play étant aujourd'hui inconnu, ou ignoré, je me permets de renvoyer à un article dans lequel je défends sa rigueur exceptionnelle dans la description des opérations métallurgiques ou dans l'analyse des cultures ouvrières, ainsi que son audace théorique : Jérôme DAVID, « Avez-vous lu Le Play ? Note sur la genèse des Ouvriers européens », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 15, 2006, p. 89-102.
- 4 Les « Secondes Lumières » du philosophe Brandom ne doivent donc pas être confondues avec les « Secondes Lumières » des historiens des idées, qui ont le plus souvent désigné par cette expression les « Lumières tardives » du début du XIX^e siècle, traversées d'irrationalisme mystique et annonciatrices du « romantisme ». Brandom lui confère une signification épistémologique, plutôt que chronologique ; ou, mieux, les « Secondes Lumières » ne prolongent pas, en ce sens, la seconde moitié du XVIII^e siècle, elles réactivent les « premières » Lumières et les accentuent plus tardivement, dans des conditions historiques sans doute comparables mais légèrement différentes (sur le point précis du statut politique du savoir).
- 5 Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale, Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle* [1854], 2^e éd. revue et considérablement augmentée, Bureau de la Critique philosophique, 1875, p. XVII.
- 6 Id., *Uchronie (L'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Bureau de la Critique philosophique, 1876 [j'y renverrai désormais dans le texte par l'abréviation U].