NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 Nº 4 1959

Philosophie ou théologie de l'histoire? (I)

André DE BOVIS (s.j.)

p. 355 - 375

https://www.nrt.be/es/articulos/philosophie-ou-theologie-de-l-histoire-i-1908

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Philosophie ou théologie de l'histoire ?

INTRODUCTION AU PROBLEME DE LA REVELATION

Depuis qu'il y a des chrétiens — et qui pensent —, un souci a toujours été le leur : par quel biais montrer à l'indifférence, à l'incroyance que la Révélation chrétienne concerne immédiatement et irrévocablement tout homme venant en ce monde ?

Si la réponse à cette question fut de tout temps substantiellement identique, l'adaptation et la présentation de la réponse varient manifestement d'une époque à l'autre. C'est qu'en effet les mentalités, hostiles ou indifférentes, varient, elles aussi, d'une époque à l'autre. Qu'il suffise d'évoquer les noms des Pères Apologistes, de saint Thomas d'Aquin, de Pascal ou de Blondel...

C'est pourquoi il semble légitime, aujourd'hui comme autrefois, de vouloir déterminer le lieu privilégié où se présente la question religieuse en ces années que voici, si toutefois il existe un lieu privilégié. Notre intention est d'ailleurs modeste. Il ne peut être question de tout dire, de tout prouver en cette recherche, mais seulement d'indiquer des connexions essentielles et nécessaires. Pour le reste, les ouvrages spécialisés ne manquent pas de répondre aux nombreuses questions que nous ne pouvons éviter sur notre route. Aussi notre essai se présente comme un schéma de réflexion plutôt que comme une réflexion achevée.

Nous commencerons par déterminer l'angle sous lequel sera abordée cette introduction au problème de la révélation chrétienne (I). Nous examinerons brièvement les positions prises sur ce problème (II). Puis nous aurons à montrer comment est posé nécessairement le problème religieux et chrétien, une fois que l'on adopte cet angle de visée (III). Nous pourrons alors dresser en face des exigences critiques les conceptions chrétiennes (IV). Il restera enfin à poser les dernières questions (V).

I

Sous quel angle s'offre donc aujourd'hui l'inévitable problème religieux et plus spécialement le problème chrétien ?

Pour le savoir, nous sommes tentés de consulter les manuels de théologie qui font profession de répondre à la question suivante : **« En quoi l'homme est-il concerné par une éventuelle révélation divi-**

ne? » Or, ces ouvrages répondent que la révélation chrétienne s'impose parce qu'elle est nécessaire pour connaître Dieu. Ce disant, les auteurs s'insèrent dans une tradition déjà bien longue, unanime [1].

C'est cette tradition qu'exprime le concile du Vatican quand il enseigne : « Il faut attribuer à la révélation de Dieu le fait que les vérités sur la réalité divine (*in rebus divinis*) qui, par elles-mêmes, ne sont pas impénétrables à la raison humaine peuvent être, dans la condition présente du genre humain, connues par tous facilement, avec une ferme certitude et sans erreur ». C'est pourquoi, comme l'affirmera plus tard l'encyclique *Humani Generis*, la révélation est moralement nécessaire à l'acquisition de ces connaissances [2].

En s'exprimant ainsi, le concile du Vatican acceptait la problématique religieuse du dix-huitième et du dix-neuvième siècles. Il s'adressait directement au déisme de Voltaire, de Jean-Jacques Rousseau, du siècle des Lumières, descendants légitimes de Spinoza, quoique moins vigoureux que leur père [3]. Il écartait indirectement ce concept de « religion naturelle », close sur elle-même, que l'on venait d'édifier et par quoi éclatait l'inutilité, pour ne pas dire l'inconvenance de toute révélation positive. La position déiste se croyait d'ailleurs solidement assise sur l'excellence, l'innocence même de la nature humaine, et se flattait ainsi d'être défendue rationnellement contre toute ingérence divine. A cet optimisme béat l'Eglise faisait opposition, n'ignorant point certaines vérités moins agréables, mais incontestables. Contre la thèse naturaliste, l'Eglise en appelait à « la condition présente — et trop réelle — du genre humain ».

En outre, le concile entendait écarter également l'idée hégélienne d'un progrès infaillible de l'Esprit, qui permettrait à l'homme d'accéder au Savoir absolu et de dépouiller ainsi de leur obscurité les mystères chrétiens eux-mêmes [4].

Qu'il s'agît donc du déisme à la mode du dix-huitième siècle ou de l'idéalisme évolutif, la pensée chrétienne trouvait devant elle des hommes qui, dans l'ensemble, ne refusaient pas de s'intéresser à Dieu, lui concédaient un droit de regard et de gouvernement sur l'Univers,

---

1. Voir par exemple M. Nicolau, *De revelatione christiana*, dans *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I (2e éd. 1952). Il signale quelques-uns de ses devanciers. Auparavant encore, on peut citer : H. Kilber, dans la *Theologia Wirceburgensis* (1852), vol. I, dissertatio IIIa et IVa ; les *Institutions Théologiques*, d'un professeur de dogme à Strasbourg (1839), vol. I, pp. 71 et ss. ; Theob. Lienhart, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1819), tome I, pp. 5 et ss. ; J. B. Du Voisin, *De vera Religione ad usum theologiae candidatorum* (1785), tome I, première partie. — Noter que tous ces volumes donnent une réponse qui déborde plus ou moins les énoncés du concile du Vatican. Ils considèrent aussi la nécessité de la Révélation pour stabiliser la société.

2. Denzinger, *Enchiridion*, 28e éd., n.n. 1786 et 3005.

3. *Tractatus theologico-politicus*, en particulier, chap. 4 et 13.

4. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion* (tr. Gibelin), pp. 73, 79.

mais lui déniaient énergiquement le droit de se manifester intempestivement au milieu de l'histoire humaine [5].

A ces hommes, qui se voulaient religieux selon les exigences de la nature, l'Eglise demandait : « Que savez-vous du Dieu que vous affirmez? que savez-vous de ses intentions à votre endroit? » Puis elle faisait elle-même la réponse : « Sur Dieu, vous ne savez pas grand' chose, vous le savez mal, et il n'en peut aller autrement ». L'Eglise d'ailleurs aurait pu enchaîner avec saint Thomas d'Aquin : « A cause de l'ignorance, du peu d'intelligence de la plupart des hommes, à cause de leurs nécessaires occupations, à cause de leurs péchés, à cause de leurs passions » [6].

Mais aujourd'hui, les choses ont changé, la problématique s'est transformée lentement.

Sans doute, le déiste du dix-huitième siècle est encore notre contemporain et il déclare aussi hardiment que par le passé : « Je suis croyant. Qu'on me laisse donc en paix avec les révélations et les églises! » Pourtant une mentalité plus générale domine. Elle est laïque. L'homme d'aujourd'hui a reporté sur la condition humaine toutes les interrogations et tous les espoirs. Du moins, telles sont les apparences les plus fréquentes.

Car ce qui fait le souci de notre temps, ce n'est pas d'abord de découvrir les chemins qui mènent à Dieu, mais les chemins qui mènent l'homme à lui-même, qui lui permettent de se connaître et de se réaliser [7]. Si surprenant que cela puisse paraître, on dirait que l'homme s'est enfoncé dans l'ignorance de sa propre condition : Ange, Bête ou Dieu? Ce qui est en question d'abord et universellement, c'est l'anthropologie et non pas la théologie. Qu'on l'approuve ou non, c'est un fait dont il faut tenir compte. N'est-ce pas ce fait que Maurice Blondel acceptait, quand il écrivait *L'Action* de 1893?

Si ce point de vue est exact, s'il est vrai que l'homme se met lui-

5. M. Guyau, dont l'ouvrage, *L'irréligion de l'Avenir,* eut un succès éclatant, est un bon représentant de la résistance à l'idée d'une révélation positive (17e édition, 1912).

6. Cfr entre autres passages : *Summa Theologica,* Ia, 1, 1, c; *Contra Gent.,* I, 4; *De Ver.,* 14, 10, c.

7. L'énumération de quelques titres parmi les ouvrages contemporains est assez significative : A. Malraux, *La condition humaine,* 1934; V. Gheorgiu, *La vingt-cinquième heure,* 1949; S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté,* 1947; J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 1946; A. Camus, *Le mythe de Sysiphe,* 1942; *L'homme révolté,* 1951; P. Augier, *L'homme microscopique,* 1952; E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire,* 1952; J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?,* 1956. A. Bayet, *Laïcité XXe siècle,* 1958, évoque lui aussi le problème de l'homme. A un niveau différent, témoignent du même fait les sujets d'étude proposés aux Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française : *L'homme et l'histoire,* 1952; *L'homme et ses œuvres,* 1957. — Cfr A. Dondeyne, *L'historicité dans la Philosophie contemporaine,* dans la *Revue Philosophique de Louvain,* 54 (1956), pp. 5-25.

même en question, il reste qu'en s'interrogeant sur lui-même, l'homme s'interroge sur plus que lui-même, car le problème de l'homme, si on accepte de le poser, déclenche des réactions en chaîne qui conduisent au problème religieux et finalement au problème de la révélation. Par quels cheminements plus actuels?

La réponse commence d'apparaître si nous remarquons que nos contemporains ont ouvert le procès de l'homme sous un aspect déterminé : Qu'est-ce que l'homme dans l'histoire? qu'est-ce qu'être homme dans un temps qui se prolonge, qui s'avance? Vers quoi, en vue de quoi le temps se prolonge-t-il et s'avance-t-il? Poser de telles interrogations, c'est poser le problème de l'histoire. Mais poser le problème de l'histoire c'est poser plus que le problème de l'histoire, c'est renvoyer au problème de l'Absolu et au problème de ses relations avec l'éphémère.

II

Développer ces implications nécessaires, tel est notre but. Toutefois, pour mener à bien cette tâche, il convient d'abord de discerner ce que signifie « histoire » dans l'usage actuel et d'examiner brièvement les tentatives faites récemment pour construire une philosophie de l'histoire.

Constatons d'abord un fait surprenant : l'intérêt qui est accordé à la catégorie d'histoire. L'histoire, en effet, n'est plus simplement un concept, elle est devenue principe premier, valeur et explication.

Depuis l'époque — vers 1712 — où l'abbé de Saint-Pierre exposait la doctrine du progrès [8], où Turgot, Voltaire et Condorcet prononçaient sur l'avenir de l'humanité [9], il est peu de penseurs, de Kant à Husserl, de Cournot à Toynbee [10], qui aient évité le problème de l'histoire. Aujourd'hui, c'est un lieu commun et même un lieu commun ravalé parfois au niveau de slogan. En tout cas le problème de l'histoire fait prime sur le marché aux idées et la conception qui accorde un sens total et totalisant à la durée bénéficie d'un large consentement populaire [11].

---

8. Il serait le premier à l'avoir fait, selon Ch. Dawson, *Progrès et Religion* (tr. fr. 1935), p. XIV.

9. Turgot, *Le plan de deux discours sur l'histoire universelle* (vers 1751); Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756); Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'Esprit humain* (terminé en 1793-4).

10. Kant, *Idée d'une histoire universelle*, 1784; *Compte rendu de Herder*, 1789. Sur Husserl, cfr P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'Histoire*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), pp. 280-316. — Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 1872; A. Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, 1948 (tr. fr. 1951).

11. De l'homme de la rue aux savants (cfr les livres de P. Labérenne, M.

Sans doute, l'unanimité n'est pas totale mais dans l'ensemble l'histoire a conquis droit de cité, sur les ailes du progrès [12]. Comment ne pas penser qu'un objet sérieux est en question sous ce vocable, ne serait-ce qu'en raison des grands noms qui le patronnent et de la foule qui suit [13]?

Mais cette longue existence a gonflé le mot d'acceptions diverses. Il est donc nécessaire de les repérer.

Deux sens s'offrent, différents bien qu'inséparables : l'histoire-réalité (*Geschichte, storia*), l'histoire-description (*Historie, storiagrafia*) [14].

L'histoire-description est « l'étude des faits du passé ayant intéressé l'évolution des sociétés humaines [15] ». L'histoire-réalité est le substrat intelligible que découvre la réflexion rationnelle sous l'histoire-description. C'est la philosophie de l'histoire, au sens général de l'expression.

A son tour, la philosophie de l'histoire comporte deux acceptions. La philosophie de l'histoire peut en effet se tourner vers le passé et « elle s'enquiert de la *raison* des événements passés plutôt que de la *cause* des événements [16] ». Ce faisant, elle détermine dans le passé « des îlots d'intelligibilité [17] » et s'efforce, sur un mode plus ou moins conjectural, de représenter l'avenir immédiat. Mais la philosophie de l'histoire peut être plus ambitieuse et, considérant la totalité du temps humain, vouloir rendre raison du passé à partir de l'avenir. Dès lors, elle ne constitue pas seulement une étiologie, mais une téléologie [18], ou, si l'on préfère le langage chrétien, une eschatologie [19]. On la nomme parfois « métahistoire », parce qu'elle cherche le sens définitif de l'histoire par delà les événements contingents ou au-dessus de ceux-ci.

Pour notre part, nous ne nous occupons de l'histoire que sous l'as-

---

Prenant, J. B. S. Haldane...) et aux penseurs de toute espèce, à la suite de Hegel et de Marx. Ce fait était déjà constaté par Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, 1949, chapitre 1er.

12. Cfr Ch. Dawson, *op. cit.*, pp. XIV-XVI. — Noter que la pensée d'un J. P. Sartre est par elle-même an-historique, autant que celle de Spinoza.

13. G. Thils a dressé une bibliographie du sujet, dans *Eph. Theolog. Lovan.*, 1950. De plus, il y a intérêt à consulter : *L'homme et l'histoire. Actes du VIe Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, 1952. — Depuis cette date, bien d'autres ouvrages ont paru qu'il est inutile de mentionner ici.

14. H. L. Marrou et R. Jolivet, *L'homme et l'Histoire, Actes...*, pp. 7 et 11.

15. *Ib.*

16. Cournot, *Considérations...*, Livre I, ch. I, De l'étiologie historique (Les italiques sont de Cournot lui-même).

17. R. Mehl, *Théologie ou Philosophie de l'Histoire?*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 30 (1950), p. 118. Il cite P. Ricœur.

18. Cournot, *Considérations...*, Livre I, ch. I (éd. Mentré, Paris, Boivin, tome I, p. 13).

19. Ainsi que le notent Berdiaeff, R. Mehl, etc.

pect précis de métahistoire, dans sa prétention de rendre raison de la totalité du temps humain. Aussi bien il n'y a d'histoire, au sens strict, que pour l'homme, que pour un esprit incarné [20]. La philosophie de l'histoire ou métahistoire est donc simplement le temps de l'humanité, repris, dominé, jugé et expliqué par la conscience située elle-même dans l'histoire.

En tout cas, il faut bannir toute acception de l'histoire qui tendrait à en faire autre chose et, singulièrement, celle qui tendrait à en faire une réalité transcendante au devenir, une divinité en quelque sorte [21]. On ne saurait accueillir cette idole. On comprendra mieux pourquoi quand nous aurons examiné les deux types de philosophie de l'histoire qui prétendent s'imposer à l'assentiment universel.

Histoire idéaliste.

Le développement de la philosophie met en relief l'existence de deux schèmes de métahistoire très tranchés : le schème idéaliste et le schème matérialiste. Sans vouloir les exposer ni les discuter à fond, nous les rappelons, pour discerner *in vivo* les structures fondamentales de toute métahistoire, pour fermer en même temps à la réflexion certains chemins qui sont des impasses.

La conception idéaliste — qui se déroule en fait et inévitablement dans un contexte panthéiste — éclaire définitivement le sens du temps, parce qu'elle pose, à l'extrémité de la durée, l'avènement de l'Esprit Absolu, l'Inconditionné qui conditionne tout, rend raison de tout, est la fin dernière de tout le mouvement historique. Ainsi la durée devient-elle intelligible parce qu'elle devient rationnelle. En effet, en tous les instants éphémères, l'Absolu est présent, pleinement immanent. Dès lors, chaque point du développement temporel participe à la Valeur Absolue du Terme, l'Esprit. L'écoulement historique y puise le mouvement et l'unité, puisque tous les instants sont sollicités de confluer vers la seule Réalité. Il y puise aussi l'intelligibilité, puisque tous les instants participent à l'unique Valeur. Les époques de l'histoire ne sont pas seulement des « faits divers » ou des agglomérats de « faits divers », ce sont des « moments », c'est-à-dire des étapes chronologiquement successives, logiquement nécessaires à l'Avènement de l'Esprit. Leur fonction est de permettre à l'Esprit de se posséder définitivement, en dominant et en intégrant ces « moments ».

---

20. Cfr entre plusieurs autres, G. Widmer, *Philosophie de l'histoire et Théologie de l'histoire,* dans la *Rev. de Théol. et de Phil.,* Lausanne, 1956, pp. 95-96.

21. Voir les remarques de H. I. Marrou, *Philosophie critique de l'Histoire et sens de l'Histoire*; de P. Thevenaz, *Evénement et Historicité,* dans *L'Homme et l'Histoire,* pp. 3 et 217. — Remarque déjà faite par Vico, *La scienza nuova,* 1725 (2e rédaction, 1744). Consulter sur Vico, G. C. Federici, *Il principio animatore della filosofia vicchiana,* Rome, 1947, p. 128.

Une remarque importante doit être faite ici. S'il est arrivé qu'une intelligence humaine ait établi apodictiquement l'intelligibilité totale de l'histoire, il faut dire qu'en cette intelligence et par elle le mouvement de l'histoire aboutit à l'Avènement de l'Esprit. En effet, comprendre la totalité de l'existence, en manifester les raisons nécessaires, imposer à toute chose le sens définitif, engendrer les enchaînements ontologiques, c'est précisément le Savoir Absolu, privilège de l'Esprit Absolu. Penser la totalité comme Totalité nécessaire, c'est l'Avènement de l'Esprit. Ainsi est constituée, dans cette hypothèse, la philosophie de l'histoire parcourue. Logiquement il n'y a plus d'histoire à parcourir, puisque le Terme de toute métahistoire possible est advenu : l'Avènement de l'Esprit. C'est la position que d'aucuns attribuent à Hegel : l'histoire est terminée. Si considérable et grosse de conséquences que soit une telle conception, il semble logiquement difficile de l'écarter absolument, si l'on accepte les présupposés hégéliens [22].

Histoire matérialiste.

Le second schème est matérialiste. Lui aussi, il implique un avènement, l'Avènement de l'Humanité, terrestre et historique. C'est le Terme de l'Histoire. Un tel avènement confère au devenir unité et intelligibilité. Le temps passe, en effet, pour que quelque chose de formidable se produise; les formes concrètes de l'histoire surgissent et s'ordonnent, pour que cet avènement arrive, pour que l'Humanité soit.

Cependant ce terme n'est point un Terme au sens absolument strict, car il n'est pas la fin de notre durée [23]. En effet, quand il est advenu, le temps continue de couler comme auparavant, quoique Marx ait paru — rêve ou métaphore? — envisager parfois un état différent, brisant en quelque sorte avec la continuité du temps.

Or, comprise en ces termes, l'histoire marxiste ne peut réussir, ni garantir qu'elle réussira, à la différence de l'histoire hégélienne qui ne peut exister que comme histoire réussie et achevée.

En effet, l'étape ultime de l'Humanité, que prévoit la pensée marxiste, sort-elle, par voie de continuité organique, des antécédents his-

22. N'ayant pas à discuter ces questions, nous renvoyons à F. Grégoire, *Etudes Hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958, Etude III, Idée absolue et Panthéisme, — Etude IV, La divinité de l'Etat. — Voir aussi l'article de M. Aebi, dans *L'Homme et l'Histoire* et la bibliographie de F. Grégoire.

23. C'est l'interprétation communément admise : H. Lefebvre, *Le marxisme*, 1948, pp. 102-103; M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 113; H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*, 1950, pp. 386-389; F. Grégoire, *La pensée communiste*, III, 1950, p. 26, note 3 (Cours ronéotypé); J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, 1956, pp. 530-535, citant G. Fessard, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, 1934; R. Vancourt, *L'histoire aura-t-elle une fin?*, dans les *Mélanges de Science religieuse*, 1948. — Cependant, en sens opposé, J. Hyppolite, dans les *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, pp. 152-3.

toriques? Certainement. Alors, c'est un état nouveau de l'Humanité, mais il n'est pas d'une autre nature. Comme ce qui précède, il est donc soumis à la loi d'évolution ultérieure. La dialectique maintient sa pression évolutive. Ce n'est pas le Terme, il faut repartir, prolonger le temps, ne serait-ce que pour s'élever davantage. Cette « phase terminale » ne terminait rien. Vers quoi donc le temps continue-t-il de couler? Vers un progrès? Comment ne pas le dire si l'on veut assurer un sens à l'histoire? Mais comment exclure l'hypothèse d'une régression? Comment et pourquoi l'exclure absolument? La preuve n'en a jamais été donnée. Dans un contexte strictement matérialiste, elle ne peut l'être.

Faisons maintenant l'hypothèse inverse et admettons que la « phase terminale » est d'une autre nature, que le temps « change de signe » en toute vérité. Dans ces conditions, il est possible et légitime d'admettre que la durée n'est plus un facteur de régression, de corrosion, de déperdition. Il s'agit vraiment d'un Achèvement, le Terme est une réalité définitive. Rien n'empêche qu'il le soit. Mais alors, il faut être assez lucide pour reconnaître que ce temps changé de signe n'est pas le temps de notre « quotidienneté ». C'est un temps d'une autre essence que le temps de nos journées. Le Terme de l'histoire est donc situé dans un monde extra-terrestre, il n'est pas homogène à notre durée. Mais comment un monde non-terrestre pourrait-il naître de l'histoire terrestre, et en naître certainement?

Concédons cependant un instant l'impossible, c'est-à-dire l'apparition d'une époque nouvelle, autre, changée de signe, naissant cependant des événements de notre temps. Admettons que ce soit la phase terminale, but et raison de l'histoire courante. Cependant un jour viendra où la phase terminale elle-même s'abolira dans le néant, avec l'humanité et l'univers matériel, puisque la science expérimentale impose au matérialisme historique cette unique perspective. Dans cette hypothèse acceptée par Engels [24], on n'échappe pas à la question : quel sens peut avoir le temps pour l'humanité? Est-ce là le progrès qu'on lui promettait? Comment parler d'avènement, d'achèvement, de progrès, puisque tout est frappé réellement et par avance de régression absolue? Si tout est dès maintenant promis au « non-sens », il est également « non-sens » d'affirmer l'avènement d'un temps changé de signe, qui ne change rien à rien. Tout est pour rien. Il vaut mieux alors ne plus dogmatiser sur le « sens » de l'Histoire.

D'ailleurs l'impossibilité de fonder une métahistoire en contexte matérialiste est encore manifeste sous un autre aspect : la coopération que l'homme est censé donner au sens de l'histoire. Cette collaboration est nécessaire, pour que l'histoire soit réellement l'œuvre des

24. *Ludwig Feuerbach, Etudes philosophiques* (éd. soc.), p. 14.

hommes, l'histoire des hommes. Le marxisme la requiert expressément d'ailleurs. On punit celui qui refuse de coopérer, celui qui se trompe en coopérant. Ces faits suffiraient à démontrer, mieux que toute théorie, que la coopération de l'homme est jugée essentielle, qu'elle est une condition *sine qua non* de « la phase terminale ». Il s'agit donc, en l'occurrence, d'un devoir et toute l'éthique se trouve concentrée dans la tâche de marcher efficacement dans le sens de l'histoire.

Mais la présence de cette coopération humaine rend le succès de l'histoire pleinement aléatoire. En effet la collaboration de l'homme est nécessairement imparfaite, variable, ou nulle. Si l'homme peut coopérer à l'achèvement de la durée, il peut aussi l'entraver. Rien ne saurait garantir qu'en raison de leur intervention libre le temps des hommes ne s'enlisera pas un jour définitivement [25]. Rien ne peut donc garantir qu'il existe une Histoire et non pas simplement un tumulte insensé.

Dira-t-on alors que le marxisme nie l'existence de la liberté et affirme que l'Avènement du terme est déterminé par le jeu d'automatismes contraignants? La conduite pratique du marxisme témoigne contre cette hypothèse. De plus ce serait faire injure à Marx et à Engels que de leur attribuer cette conception simpliste, même si les principes matérialistes ne leur permettent pas de se défendre logiquement contre le déterminisme absolu [26]. Aussi, l'histoire marxiste n'est que problématique, parce qu'elle est exposée à l'inconstance des libertés.

Remarques sur ces deux schèmes historiques.

A ces deux types de métahistoire, idéaliste et matérialiste, on doit reprocher de n'avoir pas résolu la question posée : comment fonder une histoire?

A ce premier grief, essentiel, un autre s'ajoute. Toute métahistoire, idéaliste ou matérialiste, porte à l'Absolu, dans le Terme définitif, les instants qui en conditionnent l'Avènement. Ceux-ci, par le fait même, sont justifiés absolument. Mais par voie de conséquence sont condamnés sans appel tous les événements qui n'ont pas servi positivement et manifestement le sens de l'Histoire.

Si une conception idéaliste de l'Univers réussit à expliquer jusqu'à un certain point comment les événements contraires à l'Esprit ont pu quand même médiatiser son avènement, la chose est impossible dans une métahistoire matérialiste. Celle-ci ne peut récupérer les tentatives avortées, les erreurs de tactique, les « déviationnismes », quels qu'en

25. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, pp. 141-160, 166; *Sens et non-sens*, pp. 242-244.

26. K. Marx et F. Engels, *Etudes philosophiques* (éd. soc.), pp. 123, 125, 129, 132. — K. Marx, *L'idéologie allemande* (éd. Costes), VI, pp. 185, 193.

aient été la bonne foi, la générosité, l'héroïsme même. Elle jette au rebut les innombrables générations humaines qui ont précédé l'avènement de la société terminale. L'achèvement de l'histoire, en effet, ne concerne que les gagnants de la dernière époque, les profiteurs de la capitalisation historique. Bref, l'histoire matérialiste n'a de sens que pour les privilégiés du temps. Les autres sont jetés au sheol de l'absurde et du néant.

Mais alors quel sens y a-t-il à proclamer que l'histoire a pour fin dernière « le regain complet de l'homme » [27], la reconnaissance de l'homme comme sujet de l'histoire [28]? L'essence de l'homme peut-elle être reconquise sans que l'universalité des hommes y soit associée? peut-elle être reconquise si la plus grande part de l'humanité n'est qu'un instrument, un objet dont se sert la dialectique, un déchet abandonné sur la route du temps? L'homme peut-il être « objet » ou « sujet » pour l'histoire, uniquement en raison de sa position chronométrique?

La conception matérialiste confère, en somme, à l'histoire le rôle de Jugement dernier. Seuls les derniers venus sont élus et sauvés. Mais l'histoire n'est pas « l'instance suprême » [29]. Comment prouverait-on qu'elle l'est?

Le problème de l'histoire est-il un faux problème?

Le problème de l'histoire est-il donc insoluble? Ne serait-il pas de surcroît un faux problème? Regardons les choses d'un peu plus près.

On devrait d'abord s'étonner de l'unanimité presque totale dans la croyance à un sens de l'histoire. L'humanité ne fait-elle pas, siècle par siècle, la constante expérience du contraire? Ne devrait-elle pas avoir acquis la conviction que toute déclaration est vaine sur un tel problème? « Qu'est-ce qui me prouve qu'il y a de l'unité dans l'histoire? » demandait Paul Valéry.

Mais alors par qui a été imposée cette notion? On sait bien aujourd'hui quel en est le lointain responsable. C'est le peuple juif. Il en est même le seul responsable [30]. A l'encontre des Grecs, pour qui « accepter le temps, c'est descendre », tout le devenir étant « affecté du signe négatif », les Juifs trouvent dans les images de la croissance végétale la représentation du temps tel qu'ils le conçoivent. Mieux encore, « le

27. K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (éd. Costes), I, p. 105; *Economie politique et philosophie*, VI, pp. 12-13, 23-24; *L'idéologie allemande*, VI, pp. 225-226. Cfr G. Politzer, *Cours de philosophie*, 1948, I, *Principes élémentaires*, pp. 206 et ss.

28. Cfr P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, 1953.

29. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie* (tr. Hersch), 1951, p. 150.

30. Plus exactement, concept judéo-chrétien. Cfr N. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*, Aubier, pp. 36-37; Th. Ruyssen et H. Marrou, dans *L'homme et l'Histoire*, respectivement p. 228 et p. 9.

symbole de l'amour conjugal aussi riche en images d'épanouissement, de maturation, de parturition que celui de l'arbre leur permettait de mettre l'accent sur le rôle actif qu'ils assumaient dans l'histoire. Les Hébreux ont fait vivre le temps en y construisant l'imprévisible et perpétuellement féconde histoire de leur alliance conjugale avec Dieu [31] ».

Cependant assigner l'origine de cette notion n'est pas la justifier. Pourquoi l'esprit moderne et laïque s'est-il engoué de cette idée antique et religieuse?

La raison en est simple. L'esprit humain ne peut admettre, sous peine de mort, que la série totale des événements de l'expérience soit un pur chaos. A tout prix, il faut unité et intelligibilité, dans le développement temporel de l'existence comme ailleurs. C'est parce que l'idée d'une facticité pure est une pseudo-idée qu'elle est insupportable. Ainsi, autrefois la conception cyclique du temps éloignait-elle tant bien que mal la facticité pure, en instaurant un commencement d'unité et d'intelligibilité, du moins à l'intérieur des cycles indéfiniment répétables [32].

Mais cette explication n'est guère qu'un trompe-l'œil, sans efficacité contre l'envahissement de l'absurde. Comme le remarque A. Toynbee, « la vision cyclique de l'histoire, si on la prenait au sérieux, réduirait l'histoire à un récit fait par un idiot » [33]. Le temps en effet passerait pour rien, car rien n'arriverait jamais. Il en va de même de toute conception du temps indéfiniment linéaire, se prolongeant au-delà de tout horizon assignable.

Il faut donc nécessairement poser un Terme Dernier. C'est le mérite des métahistoires examinées précédemment de s'en être rendu compte. Une durée qui ne serait que succession indéfinie, facticité pure, hasard universel, est-elle affirmable? « Si l'absolu n'est pas, l'histoire n'est qu'un cauchemar dénué de direction et de sens » [34]. Bref, toute philosophie de l'historicité se présente, devant la pensée, comme une répétition du problème de la finitude [35]. Aussi l'affirmation d'un déploiement temporel aboutissant à un Terme Perfectif est-elle d'abord le refus d'une affirmation impossible : l'affirmation de l'absurde total.

Telle est la raison nécessaire pour laquelle nous sommes contraints de poser le problème de l'histoire. Elle est de simple fidélité à l'intelligence et à l'existence.

---

31. A. Neher, *L'essence du Prophétisme*, 1955, pp. 258-259, passim.
32. Comme l'ont admis la pensée indienne et la pensée grecque autrefois. Plus récemment, Nietzsche, *Le gai savoir*, n° 341.
33. *La civilisation à l'épreuve*, p. 23.
34. J. Hersch, dans *L'homme et l'Histoire*, p. 322.
35. A. Dondeyne, *art. cit., Rev. phil. de Louv.*, 34 (1956), pp. 459, 467.

III

Il faut donc réfléchir sur l'histoire. Elle constitue un problème réel : Sens ou Non-sens?

Histoire individuelle ou histoire universelle?

On pourrait alors être tenté de circonscrire le problème au devenir individuel. L'histoire serait alors le temps et le lieu offert à chaque personne humaine pour s'élever à ce qu'elle doit être, récupérer, autant qu'il est possible, l'esprit sur le donné, la liberté sur la nécessité. L'histoire serait le temps de l'avènement de la personne individuelle comme telle. Elle ne serait que cela, le temps des destinées singulières.

Une telle réduction doit être écartée. L'individu n'est pas une monade close sur elle-même, mais un esprit qui vise « l'autre » inévitablement et ne se possède lui-même que dans des relations interpersonnelles. L'esprit ne se réalise que dans « la réciprocité des consciences », on nous le dit de tout côté aujourd'hui. Ce sont presque des truismes.

La même réduction à l'histoire individuelle doit encore être écartée, si l'on se place à un autre point de vue. L'être humain est esprit incarné. Il ne peut s'actualiser qu'à travers l'action concrète. C'est en celle-ci seulement qu'il rencontre l'humanité, qu'il découvre sa propre condition, qu'il dévoile les perspectives qui le dépassent. Toute action concrète, en effet, déborde singulièrement les limites de l'individu, elle atteint, influence et transforme, par le jeu des conditionnements terrestres, la collectivité humaine tout entière. Aussi aucune action ne peut-elle être entreprise, sans impliquer une relation à la totalité temporelle et humaine. On ne peut donc éviter, si l'on s'attache au problème de l'Histoire, de le considérer dans son amplitude universelle [36], selon ses structures formelles à tout le moins.

L'intelligence, en effet, exige impérativement qu'on lui rende compte d'une aventure collective dont elle est solidaire, qu'on lui dise la signification du mouvement des siècles et de leur figure, signification dans laquelle est englobé tout individu. Quel rapport, par exemple, y a-t-il entre les formes historiques et l'avènement de l'Esprit, de l'Humanité? « Planétisation de l'univers humain », « formation d'une noosphère », ce sont des faits. A quoi tendent ces faits? De quoi sont-ils les avant-coureurs? L'esprit le demande. Il demande encore le sens qu'il faut assigner à la durée de l'univers. Pourquoi tel chiffre de

36. A. Marc, *Raison philosophique et religion révélée*, 1955, pp. 270-277. « La personne est historique, parce qu'historienne; auteur de l'histoire réalité et de l'histoire science » (*ib.*, p. 270).

milliards d'années plutôt que tel autre chiffre? Quel rapport à l'homme dans ces chiffres? Si la question est immense, si on ose à peine la poser, on ne peut la déclarer, d'un point de vue rationnel, illégitime ou hors de propos.

Bref, ce qu'exige la raison, c'est qu'on établisse une Métahistoire Universelle.

Dans l'intention d'obéir à cette réclamation, nous allons examiner la catégorie de métahistoire. Il s'agit d'en faire l'analyse, de mettre au jour ses postulats. Nous constaterons que les implications propres à cette notion vont très loin, si l'on consent à en suivre la logique.

Le Terme de l'Histoire.

Affirmer l'existence d'une métahistoire, c'est affirmer nécessairement et en premier lieu qu'un progrès s'opère dans la durée, qu'un perfectionnement aura lieu, qu'un achèvement sera donné, qu'une Valeur Supérieure apparaîtra au bout du Temps. Le nom qu'on lui donne importe peu pour le moment, « triomphe » [37], homme nouveau, ou avènement de l'esprit... [38]. La chose, au contraire, importe souverainement.

En effet, c'est l'apparition terminale de la Valeur qui démontre irréfutablement que l'écoulement du temps est intelligible, que la succession des instants a une raison d'être parce qu'elle tend vers un perfectionnement, un achèvement. Par elle-même, la succession pure ne signifie rien, n'a pas de sens. Elle ne reçoit de sens et ne devient significative qu'en raison du Terme vers lequel et pour lequel elle s'écoule. Grâce au Terme, les instants divers confluent vers l'unité, ils s'ordonnent et s'harmonisent; grâce au Terme, les moments disparates, apparemment hétérogènes, possèdent une réelle homogénéité, en raison de leur convergence vers une même Valeur. Le sens est donné. Le Terme renferme tout le Sens. Il est Raison Dernière.

Si l'on se place dans un autre registre de pensée, l'importance du Terme apparaît également avec la nécessité de l'affirmer. Le temps de l'histoire n'est-il pas un mouvement réel? Or à tout mouvement réel il faut un objectif dernier, un but ultime. Sans objectif, sans but, pas d'orientation du mouvement. Sans orientation du mouvement, pas de mouvement du tout. Le Terme de l'histoire constitue pour le mouvement temporel l'objectif dernier. C'est lui qui rend raison de l'existence du mouvement. Il est Fin Dernière. Sans un Terme à at-

37. P. Naville, *Y a-t-il une fin de l'Histoire?*, dans *L'homme et l'Histoire*, p. 311.

38. Condorcet, *Esquisse*... Dixième Epoque (éd. Prior, Paris, Boivin), p. 239; K. Marx, *Morceaux choisis* (éd. Lefebvre), p. 171; F. Engels, *Œuvres* (éd. Bracke), I, p. 226; Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (trad. Gibelin), Introduction, I, pp. 26, 27, 31.

teindre, le mouvement de l'histoire serait non seulement inintelligible, mais inexistant. Hegel et Marx ont raison.

Une conséquence alors se présente immédiatement : le Terme de l'Histoire ne peut être que transcendant au mouvement historique. S'il était totalement immanent à l'écoulement de la durée, il ne serait rien d'autre que l'un des instants successifs, inconsistants par eux-mêmes, disparates par eux-mêmes, obscurs par eux-mêmes. Le Terme, dans ce cas, ne saurait apporter au devenir ce qui lui manque comme devenir pur, à savoir l'unité et l'intelligibilité. Il ajouterait simplement aux autres moments un moment de plus, aussi peu intelligible, aussi peu significatif que les précédents. Il ne pourrait être ni le Sens ni la Fin dernière de la Totalité historique.

Aussi le Terme de l'Histoire n'est pas le Terme, s'il ne domine et dépasse le temps, pour l'éclairer véritablement, pour le lester de valeur définitive, pour le justifier absolument. C'est dire que le Terme de l'Histoire échappe à l'histoire phénoménale. D'ailleurs tous ceux qui ont réfléchi sur l'Histoire l'ont compris : l'intelligibilité du temps est solidaire d'un Avènement perfectif, d'une Valeur terminale. Tous en ont conclu à une certaine transcendance du Terme par rapport à l'histoire commune. Cette transcendance concédée au Terme est, dans le marxisme, une transcendance honteuse d'elle-même. Mais il faut être logique jusqu'au bout. Si l'on n'admet point une franche transcendance, le terme de l'Histoire n'est pas le Terme, ne pouvant être la justification absolue et unique.

La transcendance du Terme par rapport aux faits historiques apparaît de nouveau sous un autre biais, à savoir que le Terme de l'Histoire est nécessairement une réalité indéfectible, impérissable. Si, en effet, la Valeur terminale n'est pas à l'abri de toute régression ou de toute corrosion, le Terme n'est pas une Valeur qui achève et parfait le déploiement temporel, ce n'est pas un Achèvement perfectif. C'est simplement une étape comme les autres sur la route du devenir, et qu'on laisse derrière soi, comme les autres aussi. Le temps total ne saurait donc trouver sa justification dans cette étape, puisque celle-ci s'évanouit à l'horizon, comme les autres. C'est ailleurs qu'il faudra rechercher le sens, ailleurs qu'il faudra trouver la Valeur Dernière. Tant que le Terme de l'Histoire n'est pas une valeur permanente, indéfectible, il peut y avoir une succession temporelle, mais il n'y a pas d'histoire. Car l'histoire est le temps qui parvient au Valable, à ce qui ne peut être remis en question, à ce qui justifie pour toujours et pour tous.

Mais alors, il faut le reconnaître : le Terme de l'histoire ne peut être dans le temps purement et simplement. Il lui échappe, il le dépasse. **Tout ce qui est dans le temps n'est-il pas, en effet, essentielle-**

ment périssable et muable? Si donc il faut poser que le Terme de l'histoire est une Valeur impérissable, il faut dire en même temps que le Terme de l'Histoire transcende le temps et la condition temporelle.

La catégorie d'histoire implique donc nécessairement, pour être cohérente, que l'Avènement du Terme soit *identiquement* la cessation de notre temps, l'arrêt de l'histoire. Le temps que nous connaissons disparaît.

Ainsi d'ores et déjà, la structure fondamentale du Terme de l'Histoire apparaît. C'est un Absolu de signification, puisqu'il est la justification du temps; c'est un Absolu de valeur, puisqu'il est la fin dernière du mouvement total; c'est un Absolu transcendant. Egalement apparaît la structure fondamentale de l'histoire : tous les événements qui la forment, tous ses instants annoncent le Terme. Ils en reçoivent unité et intelligibilité. Ils le contiennent en quelque manière et comme à l'avance, dans la mesure où ils le préparent.

Coopérer à l'histoire.

Le second élément nécessaire pour constituer la notion d'histoire est la coopération humaine à l'Avènement du Terme Dernier. Tous ceux qui ont prétendu déterminer le sens de l'Histoire ont réclamé cette collaboration active, explicitement ou implicitement, Condorcet, Hegel ou Marx.

D'ailleurs il n'en saurait être autrement. Sans la contribution opératoire de la liberté et de la « praxis » au devenir total, la durée du genre humain ne serait pas une histoire. Certes, cette durée pourrait être le laboratoire où un Esprit bienveillant dessine lui-même le tracé des événements, à moins qu'elle ne soit la courbe engendrée par un Axiome anonyme. Mais, sans la collaboration d'hommes libres à l'Avènement du Terme Définitif, le dessin des événements ne sera pas l'œuvre de l'homme et par conséquent le temps ne sera jamais histoire humaine.

Et que deviendrait la dignité de l'homme, si celui-ci ne pouvait être que le jouet et nullement l'agent de l'histoire? Que ferait-on en outre de l'expérience qui montre assez l'influence que l'humanité exerce sur le cours de sa propre aventure?

Pour ces raisons, il est impossible que la forme et le sens de l'histoire soient absolument indépendants de la liberté humaine. C'est cette liberté concrète qui modèle le temps, c'est elle qui, pour sa modeste part, permet à la durée de déboucher sur la Valeur, en la faisant accéder à son Terme Définitif. En ce sens, le temps que nous remplissons de nos œuvres est « prophétique », c'est un temps-maturation [39].

39. Bien entendu, ce n'est ni l'homme ni le temps qui engendrent « ex nihilo sui et subiecti » le terme définitif et transcendant. L'homme n'est pas créateur

Triomphe ou enlisement de l'histoire?

Or, c'est précisément en ce point que nous rencontrons la difficulté que fait lever toute réflexion sur l'histoire.

Si le Terme transcendant est assez immanent à l'histoire, pour en être la fin véritable et pour se soumettre à la coopération humaine, l'incertitude pèse irrémédiablement sur l'avènement effectif du Terme. Nous avons souligné cette difficulté à propos du marxisme. Nous la retrouvons à notre tour. Qui peut assurer qu'un Terme convoyé par des actes faillibles arrivera infailliblement? « Une fois de plus, se pose l'éternelle question : est-ce Dieu, est-ce le diable qui gouverne le monde? et seule une foi injustifiable permet d'affirmer que finalement le diable est au service de Dieu [40] ».

Le dilemme demeure insoluble aussi longtemps que le Terme ultime se confond avec l'homme et s'immerge absolument en des êtres historiques, à la manière panthéiste. Le Terme perd alors la transcendance nécessaire. Il ne peut gouverner l'histoire puisqu'il n'est en réalité rien de plus que l'ensemble des sujets soumis à l'histoire. Il ne peut donc faire échec aux périls qui, en chaque individu, menacent l'avènement du Terme Définitif : déviations, perversions.

Le dilemme est insoluble tout autant en contexte matérialiste, si le Terme est l'Objet suprême, « Phase terminale », Régime nouveau, Organisation ou tout autre nom que l'on voudra. Comment, en effet, une « chose » qui n'existe pas pourrait-elle promouvoir son propre avènement et le défendre contre la liberté oscillante de l'homme?

On pourrait échapper au dilemme s'il était permis d'ouvrir des perspectives différentes. Quelles sont-elles?

Le problème réel est le suivant : comment des milliards d'hommes seront-ils amenés, usant de leur liberté, à promouvoir un Avènement dont la grande majorité ignore et ignorera la forme concrète? Comment l'action de ces milliards d'êtres, action disparate, discordante, libre de récuser le Terme absolu, pourrait-elle devenir unanime — au moins globalement — de manière à faire réussir le Sens de l'Histoire? Puisque toute liberté peut se refuser à un Avènement qui contrecarre la réalisation personnelle qu'elle se choisit, comment obtenir la conjuration de tous dans le sens de l'Histoire?

Si l'on veut esquisser une réponse, il faut d'abord rappeler les vérités préalables que voici.

---

et il est digne d'intérêt qu'un biologiste le rappelle (cfr J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?*, p. 37). La durée ne l'est pas davantage. Au sens propre de l'expression, il n'y a pas « d'évolution créatrice ».

40. K. Jaspers, *Introd. à la philosophie*, 1951, p. 149.

Seule, une personne agissant comme être spirituel et libre, peut intervenir auprès d'une autre personne, en l'accueillant comme liberté, en la promouvant comme esprit. C'est dire que seule la personne peut, dans une autre personne, susciter une attitude, éveiller un vouloir, orienter une intention sans violer la liberté ni abolir la spiritualité. Toute autre méthode anéantirait la liberté, parce que toute autre méthode ne pourrait être, en définitive, qu'une violence plus ou moins déguisée.

La communication ne peut être instaurée avec un être personnel que par une personne, le reconnaissant comme tel et agissant comme telle. Dans ce cas seulement, l'action de l'une sur l'autre est légitime, l'invitation de l'une à l'autre peut être adressée efficacement sans abolir la dignité et la vérité de l'esprit libre. Bien plus, l'efficacité de l'invitation est d'autant plus grande que plus haute est la personne qui interpelle. Celui-là, en effet, qui est esprit davantage, peut, en l'autre, se faire les appels de sa liberté, devenir sa véritable intention spirituelle.

L'application à la question présente est obvie.

L'histoire des hommes, disions-nous, ne peut réussir que s'il y a une conspiration de toutes les libertés en vue de promouvoir l'Avènement du Terme Définitif. Or, c'est le Terme lui-même qui provoquera cette conjuration, puisque rien d'autre ni personne parmi les êtres temporels ne sauraient y parvenir. C'est le Terme absolu qui peut seul ordonner la coopération humaine à son propre Avènement, inviter à renoncer librement à toute intention contraire, à toute dispersion retardatrice. Le temps ne peut mûrir son fruit qui si le Terme Absolu est l'horizon qui se fait désirer, explicitement ou implicitement mais efficacement, par des multitudes, par la majorité, pendant la durée du genre humain tout entier.

Mais si l'Absolu du Terme n'est que l'esprit des hommes innombrables — avec majuscule ou sans majuscule —, cela est impossible. Il manque à cet esprit d'être un « Je », maître de soi et de ses actes, supérieur aux esprits faillibles et successifs, capable de préserver contre toute déviation substantielle l'intention de l'histoire. Si, d'autre part, l'Absolu du Terme n'est que l'En-soi à venir, l'Objet futur, c'est encore impossible. S'il est désirable, c'est comme un objet. Il provoque l'appétit. Mais c'est une autre affaire que de susciter la libre coopération des personnes humaines, de les garantir contre leurs refus, lâcheté ou perversité. Cet Objet n'est qu'une chose. Or la chose ne peut rien sur les personnes comme telles pour les éveiller à leur responsabilité active et historique.

Il faut donc en convenir : l'aboutissement infaillible de l'histoire n'est réalisable à travers l'humanité que si le Terme de l'Histoire est un Vivant personnel, capable de communiquer avec les personnes,

de provoquer les libertés comme telles, de les attirer spirituellement, bref de se faire aimer d'amour spirituel. L'alliance des libertés innombrables au profit de l'Avènement invisible et à venir n'est possible que par la médiation attirante d'un Esprit personnel qui suggère, invite, soutient, rassemble en vue du But suprême. Seule, une personne le peut. Bien plus, seule une Supra-personne en est capable, qui se rendrait présente à chaque liberté humaine, pour l'émouvoir, l'orienter par le dedans, la soutenir de l'intérieur contre des sollicitations divergentes, contre l'instabilité du libre arbitre.

Ainsi donc, nous arrivons à la conclusion. Ou bien l'Histoire n'existe pas, ce n'est qu'un mot utile aux amateurs de grandiloquence, et nous nous écoulons tous au sein d'un chaos insensé et total. Ou bien l'Histoire existe, et elle ne parvient à son But et à la Valeur que pour être sollicitée par un Dieu personnel, Terme de l'Histoire. En se faisant aimer librement, Dieu conduit le temps à son triomphe.

Que si l'on rejette cette Présence personnelle et absolue, la possibilité de l'histoire croule immédiatement, car rien ne peut plus garantir l'Avènement. L'homme n'est-il pas libre de se refuser au sens de l'histoire? Qui pourrait certifier que l'humanité, dans son ensemble, donnera son consentement et sa collaboration efficace à l'Avènement?

Il est donc plus sage, l'athée qui refuse de prendre en considération l'histoire-maturation pour s'en tenir à l'histoire-répétition. Il évite au moins, à défaut d'autres avantages, de se voir confronté avec un problème qu'il récuse [41]. Car c'est bien l'inévitable : le Terme de l'Histoire, absolu de Valeur et de Signification, n'est qu'une pompeuse chimère, ou bien c'est un Etre supra-personnel, transcendant vraiment, immanent en quelque façon aux libertés humaines pour les révéler à elles-mêmes, les guider, les soutenir.

Désormais il n'est pas trop difficile de reconnaître dans ce Meneur du Jeu Universel le Souverain Seigneur qu'on nomme Dieu. S'il n'est pas nécessaire, étant donné notre but, de dévoiler davantage son Essence, il importe de reconnaître que, sans l'affirmation de cette Existence, l'affirmation de l'Histoire est elle-même inconsistante. Derrière l'histoire, apparaît inéluctablement la « Liberté Créatrice » [42], et l'on ne peut proclamer une métahistoire que si l'on affirme un Dieu personnel.

L'histoire, projet de Dieu.

En aboutissant à cette conclusion, nous avons déjà dépassé une conception qui pourrait être très sèche et très froide, celle du Dieu

41. Ainsi Blanqui, en 1872, A. Rey, en 1927, qui s'en tiennent comme Nietzsche à l'affirmation du temps cyclique. Cités par C. Dawson, *op. cit.*, p. 218.

42. Remarque faite par M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, 1949, p. 238 et par P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953, p. 228.

personnel de la théodicée, celle du théisme à la mode du dix-huitième siècle ou celle de « la religion naturelle ». Nous avons affaire à une représentation qui évoque le Dieu Vivant [43] que les religions historiques ont adoré au cours des siècles, plus ou moins confusément.

Ce Dieu qui soutient la liberté humaine pour qu'elle tende librement vers le Terme qui est lui-même, ressemble à un Dieu qui aurait, pour ainsi dire, un projet personnel à réaliser. L'idée d'une intention divine surgit inévitablement, tandis que nous découvrons Dieu se faisant chercher au cours du déploiement historique. Idée évanescente peut-être, mais qui évoque nécessairement un Dieu capable éventuellement de dialoguer avec les hommes, coopérateurs naturels de son projet historique.

Mais quel serait dans l'histoire le projet de ce Dieu vivant? Une réponse au moins formelle est possible : l'avènement d'une société de personnes, autour de la Personne Souveraine et par elle. Si le temps qui passe ne nous offre que l'image fugitive et imparfaite de l'unité spirituelle, comment douter que l'Avènement du Terme ne soit l'avènement d'une communion effective et impérissable? Ce sera la reconnaissance de tous par tous, la reconnaissance de Dieu par tous. Ce ne peut être moins que cela. Ainsi l'homme aura retrouvé son essence, ainsi aura-t-il accès à l'Esprit, introduit qu'il sera au Savoir absolu sur Dieu, sur l'univers et sur lui-même.

Peut-on affirmer davantage sur le Terme définitif, projet de Dieu? La catégorie d'histoire, nous le remarquions plus haut, impose l'idée que notre temps cessera, implique donc qu'une autre forme d'existence apparaîtra. Revenons un moment à cette déclaration. Elle est bien embarrassante et les métahistoires profanes ne sont pas arrivées à lui donner un sens recevable [44]. Quelle représentation en est possible?

Nous resterions définitivement hésitants sur la valeur de cette idée étrange, si une autre affirmation ne venait rejoindre et soutenir l'hypothèse que notre temps s'arrêtera pour faire place à une autre durée. C'est l'affirmation de la survie personnelle. Cette croyance, souvent embarrassée, elle aussi, a un long passé derrière elle. L'immortalité de l'âme a fini par faire l'objet d'une démonstration apodictique. C'est la possibilité de cette démonstration et la possession de cette vérité qui, seules, rendent concevable que l'Avènement définitif mette fin à l'histoire actuelle et introduise à un monde nouveau.

---

43. Au sens employé par N. Soederblom, *Le Dieu Vivant dans l'Histoire* (tr. fr. 1937).

44. Une conception rationaliste ou idéaliste de l'univers aboutit nécessairement à se désintéresser de l'immortalité personnelle, comme il est arrivé à Hegel et Spinoza dans les temps modernes. La spéculation religieuse de l'Inde aboutit à la même indifférence et pour les mêmes raisons, encore que les catégories soient autres et autre le contexte.

L'affirmation de l'immortalité de l'âme garantit encore un autre trait de ce monde à venir, société nouvelle. Parce que toute âme humaine est immortelle par essence, la Cité future est universelle en droit. Elle ignore donc les classes et les privilèges basés sur les accidents historiques. C'est une société spirituelle, la communion des personnes.

Ainsi se trouve solidifié ce qui demeurait jusqu'à présent simple hypothèse inévitable, c'est-à-dire la croyance en l'unité future du genre humain, la foi en une Société authentique dans l'au-delà du temps. Le fondement justificatif est donné dès lors que l'humanité a pour vocation naturelle de passer tout entière dans le temps de Dieu, dans l'Eternité.

Tels sont les traits qui apparaissent irrévocables dans le projet de Dieu, quand on le considère à travers l'histoire concrète.

Enigmes persistantes.

Tout n'est pas éclairci pour autant. Cette réponse fait paraître sur la scène de nouvelles questions. Ne retenons que celles qui touchent plus directement à la conception de l'histoire [45].

Dieu se fait — nous devions le reconnaître — l'Organisateur de l'Histoire, le Meneur du Jeu universel, et cela par la médiation de la liberté humaine. Mais comment s'y prend-il pour mener à bien cette entreprise? comment fait-il surgir peu à peu de nos sociétés périssables l'humanité impérissable? comment oriente-t-il la marche vers le Terme et fait-il le succès du mouvement universel? Se contente-t-il de ce que les philosophes nomment le « concours ordinaire », par lequel Dieu soutient les êtres dans leur existence et dans leur activité de causes secondes? Ou bien faut-il penser que Dieu, d'une manière plus intime, remédie à la faiblesse humaine dont ne témoigne que trop l'expérience?

Si les libertés sont abandonnées à elles-mêmes, si Dieu ne soutient le libre arbitre que pour le faire libre arbitre et nullement pour le préserver contre son instabilité native et les séductions malfaisantes, nous avons bien des raisons de penser que l'histoire ne saurait aboutir, comme nous le remarquions précédemment. Si l'on tient compte de l'immoralité inhérente et pour ainsi dire consubstantielle à toute civilisation, comment espérer que le projet de Dieu, l'histoire, réussisse jamais? Dieu ne se doit-il pas à Lui-même et ne doit-il pas à son

45. L'affirmation de l'immortalité de l'âme soulève des questions particulières. Il est en effet difficile de concevoir que l'âme immortelle devienne absolument étrangère au corps pour lequel elle est « forme substantielle ». Cette difficulté a été vivement éprouvée, et l'histoire des religions en témoigne à sa manière. On peut consulter, entre bien d'autres, l'ouvrage d'E. Rhode, *Psychè*, 1893-1897 (tr. fr. 1928).

projet de se rendre davantage efficace en faveur des hommes dans le temps?

Ce n'est pas tout. D'autres questions demeurent en suspens. Pourquoi l'étonnante et incroyable durée des civilisations, de l'univers? Comment sera préservée de la vanité la substance spirituelle qui s'incarne dans les différentes formes de la civilisation? comment garantir contre l'inutilité définitive un monde perfectionné, organisé par l'ingéniosité humaine? comment l'univers apprivoisé, spiritualisé, « hominisé », échappera-t-il au néant absolu? Pourrait-il participer en quelque manière à l'Avènement d'une Société transcendante? Aucune réponse ne paraît pleinement satisfaisante du point de vue critique. « Vanité des vanités », serait-ce la seule réponse probable? Mais alors la notion d'Histoire ne serait-elle pas compromise derechef?

Nous voici donc placés dans une situation inconfortable, dont la raison cependant ne saurait s'évader, tant qu'elle s'en tient à ses propres découvertes et à ses propres constructions.

Telles sont, en fin de compte, les lumières et les ombres que projette sur le problème de l'histoire une réflexion qui ne veut être qu'une réflexion critique. Mais, avouons-le, les enchaînements logiques énoncés jusqu'ici laissent profondément insatisfait. Ce sont déploiements analytiques et nécessités abstraites, qu'affecte un certain caractère d'irréalité.

A cela s'ajoute encore l'obscurité qui plane sur un certain nombre de questions latérales. Cette pénombre reflue sur l'ensemble de la réflexion. La tentation de scepticisme nous guette. Elle est d'autant plus redoutable que l'homme vivant réclame à juste titre une histoire de densité concrète, faite de chair et de sang, histoire pour son esprit, histoire pour son corps, conforme néanmoins aux exigences de la raison. Au fond, l'Histoire, structure rationnelle, n'est guère séduisante ni convaincante. Et pourtant, il est impossible de l'écarter logiquement.

(à suivre)

Chantilly (Oise) André DE BOVIS, S. J.
Les Fontaines.