

PENSER HISTORIQUEMENT

Conférence de clôture des Cours d'été de la "Fondation Sánchez Albornoz", 30 juillet 1987, Ávila

Il est très émouvant pour moi de prendre ici la parole, dans cette Ávila que don Claudio a tant aimée. Mais l'institution qui m'a fait l'honneur de m'inviter aujourd'hui, don Claudio ne l'a pas fondée pour qu'on y parle de lui. Ceux qui l'ont connu, aimé, sont, bien entendu, tentés de le faire. Il me plairait d'évoquer longuement sa prodigieuse érudition, sa capacité de synthèse, son génie polémique, son sens de l'honneur comme homme public, son don de communication, sa chaleureuse amitié.

Je ne prétendrai pas pour cela que sa conception de l'histoire et la mienne coïncidaient. Je me rappelle une séance de l'«Ateneo ibero-americano» de Paris, où don Claudio avait entrepris de définir la méthode de l'histoire. J'étais au premier rang de l'auditoire. A chaque tournant de phrase, l'allusion était claire à ce qui nous séparait. Il ne me nommait pas, mais je suivais son regard. Je m'amusais beaucoup, et, quelques heures plus tard, devant une table bien servie, nous refaisions ensemble l'itinéraire de son « monodialogue », et nous demandions combien d'auditeurs avaient pu en déceler le caractère allusif. Ce faisant, nous percevions combien deux historiens de vocation, de métier, peuvent diverger largement sur les méthodes, et même le principe de leur discipline, et pourtant se sentir solidaires, proches parents, devant les prétentions historiques de telle construction littéraire, devant toute science a-historique de la société, ou devant ces « spécialistes en idées générales », comme disait Unamuno des philosophes, qui croient jongler avec des « concepts », alors qu'ils ne jonglent qu'avec des mots.

C'est de cette référence à l'histoire comme mode de penser que je voudrais vous entretenir, surtout pour signaler les dangers d'une non-référence (ou de références fausses) à « l'histoire ». Je serai peut-être agressif, jamais contre des historiens dignes de ce nom. Mais pour revendiquer un « historicisme ».

Permettez-moi encore un souvenir personnel (vous savez que les vieilles gens en sont prodigues). C'était à Athènes, au cours des années 60. Il était deux ou trois heures du matin. Depuis neuf heures de la veille au soir, entre « intellectuels » grecs et français, le dialogue ne chômait pas. Je ne sais plus quelle phrase j'ai prononcée quand soudain Nikos Poulantzas, qu'on venait tout juste de me présenter, tendant vers moi un index accusateur, m'interpella d'une voix tonnante : « Mais vous tombez dans l'historicisme ! »

« Je tombe dans l'historicisme ? », me suis-je écrié, avec quelque humeur « Comment pourrais-je y tomber ? » J'y nage, j'y vis, j'y respire. Penser hors de l'histoire me semblerait aussi impossible qu'il doit sembler à un poisson de vivre hors de l'eau ! Je veux bien qu'un philosophe (toujours plus ou moins théologien) regarde le monde « sub specie aeternitatis », et qu'un agent de change vive sous le signe du court terme. Mais vouloir penser la société, voire la nature, et prétendre en disserter, exige une référence continuelle aux dimensions temporelles. Temps de galaxies et temps de glaciations, temps des mondes humains fermés et temps des relations généralisées, temps de l'araire et temps du tracteur, temps de la diligence et temps du supersonique, temps de l'esclavage et temps du salariat, temps des clans et temps des empires, temps du fer de lance et temps du sous-marin atomique, toute analyse qui s'enferme dans la logique d'un de ces temps ou qui leur suppose une logique commune, court fort le risque de s'égarer, et de nous égarer.

Ajoutons que ces temporalités ne marquent pas également tous les espaces terrestres ni toutes les masses humaines à la fois. « Penser historiquement » (et tant pis si c'est « tomber dans l'historicisme »!), c'est donc, sans cesse, situer, mesurer, dater. Dans les limites du possible, bien sûr! Mais rien n'est plus nécessaire, pour un savoir, que d'avoir conscience de ses limites. Ce dont se souvient peu, la plupart du temps, les savoirs qui sont fiers de se situer hors de l'histoire. J'ai été amené, ces derniers temps, à méditer sur ces thèmes, autour d'un événement significatif, autour de rencontres professionnelles ou institutionnelles, autour d'un événement significatif, autour de quelques lectures enfin. Ce seront mes références.

*

* *

Commençons par l'événement. Je pense au « procès Barbie » qui s'est tenu à Lyon du 2 mai au 4 juillet derniers. Je ne sais la place qui a été donnée à ce procès dans l'information espagnole. Mais je sais que le cinquantenaire de 1936 a provoqué des confrontations de même nature entre actualité et histoire. Sur le « procès Barbie », le journal « Le Monde » a constitué un « dossier » (compte-rendu et enquêtes): il l'a intitulé « Dossier pour l'histoire ». C'est à partir de ce titre que je voudrais poser une première question.

Le « procès Barbie » a consisté à juger, selon les règles du droit civil français, devant un jury populaire de cour d'assises, un homme de 75 ans, Klaus Barbie, qui, en 1942 (il avait trente ans) dirigeait à Lyon la police militaire (et politique) nazie. Il fit torturer à mort le responsable de la résistance française à l'occupation, Jean Moulin ; mais il tortura aussi (parfois personnellement) de simples suspects. Et il fit déporter vers les camps d'extermination, dont il savait l'existence et approuvait les fins, plusieurs convois de Juifs, dont un de quarante-et-un enfants, âgés de trois à treize ans; pas un ne revint!

Recherché comme « criminel de guerre » en Allemagne, Barbie y fut recruté, en 1942, comme spécialiste de la chasse aux communistes, par les services de renseignement américains; en 1952, on jugea prudent de l'acheminer vers l'Amérique du Sud. En Bolivie, sous le nom l'Altmann, il se fit homme d'affaires. Drogue? Armes? Il s'en défend, et ce n'est pas le problème. Mais, protégé du général Banzer, il figure, vers 1980, comme colonel de réserve dans ses services de renseignement. Il a cependant été identifié par Serge et Beate Kralsfeld, avocats qui ont juré de traîner en justice tout responsable survivant du génocide des Juifs. En 1982, la chute de Banzer, et le changement de gouvernement en France permettent une extradition de fait. L'instruction du procès dure quatre ans. Le défenseur de Barbie, Me Vergés militant anticolonialiste, annonce qu'il plaidera l'illégalité de l'extradition, la responsabilité de nombreux Français dans les horreurs des années 40, et celle de l'armée française en Algérie et de l'armée israélienne au Liban dans des actes assimilables à ceux de Barbie. En fait, cette défense n'eut pas l'écho attendu. Elle soulevait trop de problèmes.

Les problèmes juridiques, à eux seuls, n'étaient pas minces. Barbie avait déjà été condamné, par contumace, deux fois à mort (1952, 1954), pour « crimes de guerre ». Mais ces crimes, après vingt ans, étaient « prescrits ». Il fallut reprendre l'accusation de « crime contre l'humanité », définie à Nuremberg, imprescriptible, et passible d'un tribunal civil, à jury populaire. Un temps cela sembla ne devoir s'appliquer qu'au génocide des Juifs. Mais des résistants, victimes ou témoins de sévices particulièrement odieux, se portèrent « partie civile ». Quarante avocats, des dizaines de témoins, firent de procès une retentissante tribune d'accusation. En deux mois, la France revécut deux

«années terribles». Des lycéens de quinze à dix-sept ans, furent invités à assister aux assises, à en tirer des leçons devant leurs camarades d'études, et à la télévision. «Le Monde» annonça « Procès pour l'histoire ». Et je dis: ce titre m'inquiète.

Qu'il soit bien entendu que je ne porte pas, pour cela, un jugement négatif sur le procès. Je ne prêche l'oubli ni des drames collectifs ni des responsabilités individuelles. Il est moins immoral d'imaginer Barbie mourant dans la prison où il torturait, que de le voir couler des jours heureux à La Paz (comble d'ironie). Et la peine de mort, supprimée en France, n'eût pas été davantage à la mesure de son passé.

Cela dit, c'est comme historien que je suis inquiet. Voir ce procès assimilé à «l'Histoire», c'est conforter l'opinion (hélas, commune) que «l'histoire» établit des faits, juge des individus. Jeux télévisés, biographies populaires, films politico-policiers, reconstitutions approximatives d'«atmosphères», tout pousse l'homme de la rue à penser l'histoire sentimentalement, moralement, en fonction d'individus. Je me permets de considérer la connaissance historique comme d'une autre nature, elle consiste à saisir, à s'efforcer de faire saisir, les phénomènes sociaux dans la dynamique de leurs séquences.

Et il est vrai qu'au procès Barbie on a répété: nous ne jugeons pas un homme, mais un «régime», une «idéologie», responsables d'un vrai massacre des innocents. Mais qu'est-ce qu'un «régime»? une «idéologie»? un «génocide»? A quoi servirait d'avoir précisé de tels «concepts», décrit de tels «faits» si l'on n'en a pas restitué la genèse? «Cela» a été. D'où «cela» est-il sorti? Le procès Barbie «n'éclaire pas «l'histoire»». C'est à «l'histoire» qu'il revient d'éclairer le procès Barbie.

Une fois de plus, qu'on m'entende bien! «Eclairer» n'est pas «justifier». «Comprendre» n'est pas «excuser». «Mon père, pardonnez-leur car ils ne savent ce qu'ils font», dit le Christ crucifié: gros problème théologique: l'instrument d'un dessein de la Providence peut-il être tenu pour responsable de ce qu'il accomplit? Mais gros problème moral, aussi, posé à tout magistrat, à tout juré populaire: l'homme est-il responsable de son inconscient? L'homme appelé à «juger» doit se faire à la fois psychanalyste et sociologue. Car il existe aussi des inconscients collectifs; le procès même du Christ peut être replacé dans une situation d'occupation militaire, de luttes religieuses, d'agitation sociale, dont nous ne pouvons aujourd'hui ignorer les tensions. Une autre tentation se profile alors: désir de dégager ce que les situations ont en commun à travers les âges, bâtir une sociologie formelle, une typologie des «pouvoirs», voire une théorie du «pouvoir» en soi. Mais l'historien ne se meut pas dans l'abstrait: il ne rejette les suggestions d'aucune «science humaine». Mais il veut en tester l'application dans l'espace et dans le temps.

Le nazisme est au confluent d'imaginaires collectifs situables, datables. Léon Poliakov, qui témoigna au procès, a esquissé une sociologie des «causalités diaboliques». Il s'agit de l'attribution, souvent constatée, des malheurs collectifs à tels ou tels groupes minoritaires mythifiés (francs-maçons, jésuites...). L'antisémitisme, dans ce domaine, est un exemple majeur. Et un exemple familier à tout historien: le pogrom médiéval (massacre de Juifs, minorité marginalisée) fait partie des réactions populaires périodiques contre la «crise de l'ancien type»: séquence disette-cherté des vivres-spéculation sur les prix (et souvent épidémie). Or ce mécanisme joue encore fréquemment dans l'Europe orientale du XIXe siècle, voir du XXe. Il y a des «ghettos» dans la Pologne de Pidsuski. Et, à un autre niveau, dans la brillante Vienne des années 1900, les classes moyennes et supérieures pratiquent un discret «apartheid» mondain et professionnel à l'égard des minorités juives (au sein de celles-ci, justement, naît la psychanalyse, et c'est significatif). N'oublions pas davantage qu'à la fin du XIXe siècle,

et au début du XXe encore, dans certains milieux révolutionnaires (proudhoniens, bakouninistes) le «capitalisme» a pour symbole le «banquier juif» !

Que le vieux modèle crise-pogrom, rural et local, ait pu surgir sous une autre forme, au XXe siècle, au niveau d'un grand état, devant une crise moderne, qui affecta, pendant des années, des millions d'hommes, misérables ou chômeurs, quel thème passionnant pour l'historien ! Mais, dans la séquence crise-causalité diabolique-tentation de génocide, il serait périlleux de ne retenir que «l'idéologie», la «mentalité», et d'oublier (ou de sous-estimer) la composante «crise».

Une rapide digression à ce sujet, de nature méthodologique: je me méfie, en histoire, de la notion de «cause», généralement simplificatrice, et même de la notion de «facteur» (sauf si, dans tel ou tel domaine, il peut être mathématisé). Je préfère parler de composantes d'une situation, éléments de nature sociologique souvent distincte, qui se combinent en relations toujours réciproques mais variables, aux origines, dans le développement, dans la maturation de situations. Comment ne pas noter, par exemple, entre la naissance et l'éclatement décisif du nazisme allemand, un période de rémission, presque d'effacement, entre 1925 et 1928, moment de récupération, de «prospérité», dans l'Allemagne d'avant la crise de 1929 ?

Inversement, si l'on cherche les origines, la naissance, du phénomène «nazi», comment ne pas remonter aux dramatiques années 1919-1923, que nous décrivent (je les ai lus, dans leurs temps, avec passion) Erich Maria Remarque, Ernst Gläser, Ludwig Renn, E. Von Salomon: un pays vaincu, occupé (souvent par des troupes coloniales, bon terrain pour le racisme), la formule française «l'Allemagne paiera», quand un milliard de marks n'achetait pas un boîte d'allumettes!

Je tiens à le répéter: 1923 n'«excuse» pas plus le sadisme de Barbie que le flamine de 1891 n'«excuse» un moujik tueur de Juifs dans un village ukrainien. Mais les dates situent les préparations psychologiques des phénomènes. En 1923, Barbie avait dix ans. Et l'on sait l'impact des souvenirs de l'enfance. La même année (celle de l'occupation de la Ruhr), j'en avais dix-sept. Et j'étais de ces Français (nombreux mais éloignés de toute efficacité) qui pressentaient déjà pour l'Europe un avenir sombre. Je pense à une rencontre que je fis alors, dans un train européen: un jeune Allemand, m'ayant identifié comme Français, s'exclama : «Ah ! la grande nation!». Je n'ai jamais oublié le ton d'ironie rageuse! Le complexe du vaincu est une composante de l'histoire. Les Français l'ont connu après 1871, les Espagnols après 1898.

Il existe donc –ou il devrait exister– une psychanalyse des groupes humains. De toutes les catégories de groupe: classes sociales, milieux professionnels, petites et grandes communautés spatiales, organisées ou no politiquement. Freud et Jung n'ont pas ignoré, mais n'ont pas systématisé le problème. L'auteur le plus cité, comme psychanalyste du nazisme, est Wilhelm Reich, particulièrement intéressé, comme contemporain, voire comme acteur, dans la dramatique séquence allemande guerre-défaite-crise révolutionnaire- crise économique-nazisme. Mais par cette implication même, Reich n'est pas toujours le plus éclairant. Pour moi, le véritable maître, en matière de psychanalyse des groupes, est Alfred Adler, disciple dissident de Freud. La notion de «complexe d'infériorité», observée cliniquement chez l'individu, peut s'appliquer au niveau des groupes. Le «complexe du vaincu», dont j'ai dit un mot, lui est assimilable. Et l'on sait que, pour Adler, tout complexe d'infériorité tend à se compenser par des supériorités imaginaires, ce qui peut, chez l'individu, susciter des créations géniales ou des déviations pathologiques. Ce jeu entre situation et aspiration existe aussi pour les collectivités. Et la tendance de l'individu à s'identifier au groupe l'entraîne à surmonter son complexe personnel par l'attribution d'une supériorité au groupe. Pour le meilleur et pour le pire. Sur le stade, les joueurs veulent être «les plus

forts», et, sur les gradins, c'est la foule qui crie, et qui frappe quelque fois. Sur le champ de bataille, la jeunesse meurt et tue, mais dans les colonnes des journaux, tout un vocabulaire traduit et renforce les visions imaginaires. Quelle matière pour l'historien! Il a pour tâche de situer, sur textes, sur exemples, dans l'espace et dans le temps, les types de groupe avec lesquels l'individu cherche son identification.

J'ai prononcé le mot-clef: identité. Il est aujourd'hui à l'ordre du jour dans les diverses sciences humaines. J'ai exploré ces derniers temps (sans le moindre espoir d'exhaustivité) la littérature (ancienne ou récente) autour de cette notion. Je ne dis pas qu'elle me déçoit (rien d'humain ne m'est étranger). Mais le «miroir» de Lacan, ou les livres d'Erikson, précisent surtout les stades divers des rapports entre individu et société, depuis la naissance jusqu'à l'âge mûr: ils expliquent Barbie plus que le nazisme. Le séminaire de Lévi-Strauss sur «l'Identité» a révélé une étrange incapacité à lier «ethnicité» et «histoire chaude».

Mais je suis déçu encore par le changement rapide, et inattendu, d'historiens authentiques, de vocation et de métier, devant ce problème (ou au moins ce vocabulaire) de «l'identité». Fernand Braudel passe brusquement, dans ses dernières années, des horizons méditerranéens et des «économies-monde» à une «Identité de la France» très proche de Vidal de la Blache et de Michelet. Pierre Nora, en sept luxueux volumes, cherche une «mémoire de la France» que Colette Beaune n'hésite pas à faire remonter à Hugues Capet. En Allemagne, une historiographie discrètement «révisionniste» tend à justifier le totalitarisme nazi en considération d'un autre «totalitarisme», dont l'image rappelle beaucoup la «causalité diabolique» mise en avant, dans les années 30, par les classes conservatrices du monde: le complot «maçonnico-judéo-bolchevik».

Je veux espérer que nous ne trouvons pas, par l'effet d'une nouvelle crise matérielle après un épisode de grand développement (les «trente glorieuses»), devant un nouveau «complexe d'inquiétude» des vainqueurs de 1945 et d'un nouveau rêve de revanche chez les vaincus. Je rappelle comment, sous la «République de Weimar», en principe pacifique, on éleva des monuments aux morts de 1914-1918, portant l'inscription «Invictis victi victuri»: les morts sont vaincus, les vivants, vaincus, sont les vainqueurs de demain. Ainsi vainqueurs et vaincus ont pu vivre vingt ans –1918-1938– dans une succession de phases d'insouciance et d'exaltation, elles-mêmes organisées en fonction d'autres conflits, les conflits internes.

Mais on comprendrait mal la forme et l'intensité des passions de groupe si on oubliait de les relier au caractère religieux qu'elles ont assumé, en Europe en plein XIXe siècle. Des sociétés façonnées par les révolutions anglaise, américaine, française, en principe bourgeoises, rationalistes, ont, en fait, transféré sur les valeurs «patriotiques» les passions religieuses du Moyen-âge, les attachements aux «tabous» des primitifs. J'aime citer (mes amis espagnols m'excuseront si je me répète) la phrase de Pi i Margall, constatant, au cours des années 1870 :

« ...on veut aujourd'hui faire des nations à peine moins que des idoles ; on les suppose éternelles, saintes, inviolables; on les présente comme choses supérieures à la volonté même de nos ancêtres, comme s'il s'agissait de ces formes naturelles, œuvres des siècles. Il faut avouer que l'homme est essentiellement idolâtre. Nous arrachons à Dieu des autels, nous chassons les rois de leurs trônes, et voici que nous installons sur les autels les images des nations ».

Ni Weber ni Durkheim n'ont parlé plus clair. Et il suffisait à Pi, pour juger ainsi son temps, d'écouter le discours de ses contemporains :

« je ne cesserai de conseiller...un culte envers le patriotisme, disait Castelar... La patrie est un organisme supérieur, une personnalité très haute... »

Le transfert de vocabulaire est sans ambiguïté. Et, en 1882, Cánovas n'hésite pas :

« Messieurs, les nations sont l'œuvre de Dieu... »

Il ajoute, il est vrai, à l'intention des libres-penseurs sans doute présents dans l'auditoire de l'«Ateneo» madrilène : «...ou de la nature ». Mais c'est rejoindre la constatation de Pi i Margall: la nation assimilée à des «formes naturelles», «œuvre de siècles», version matérialiste de l'idolâtrie patriotique. Qui, chez Cánovas, devient juridique, devient morale :

«...l'homicide, geste ordinairement barbare, répugnant, criminel, mérite, en toute justification une récompense, lorsque, les couleurs de la patrie déployées au vent, on s'affronte au pouvoir étranger sur le champ de bataille...»

Barbie, dans sa défense personnelle, n'aura pas un autre langage : «J'ai fait mon devoir de soldat. Entendons: devoir de tuer, donc droit de tuer. Mais cela ne se dit pas beaucoup. Cánovas est une exception. En un sens, il est satisfaisant, pour notre sensibilité, que «mourir pour la patrie» soit glorieux, et «tuer pour la patrie» généralement inavouable. Mais l'un implique l'autre. Dangereusement.

J'ai toujours rêvé d'une étude systématique (sinon exhaustive) des mots «mourir pour la patrie» dans le vocabulaire politique. Le thème a tenté Kantorovic, mais sa recherche ne porte que sur des temps anciens et la littérature ecclésiastique. Cependant, l'origine de sa réflexion était bien moderne: au cours de la guerre de 1914, un cardinal belge avait affirmé que tout mort pour la patrie va au ciel; tous les théologiens n'étaient pas d'accord. Kantorovic fit remonter le «pro patria mori» aux textes byzantins, comme formule d'état (et d'un état dont il faut bien dire qu'on voit mal en quoi il représentait l'identité d'une «patrie» pour chacune de ses composantes !).

Patrie, état, nation, ce sont là des termes dont le contenu, les relations réciproques, doivent sans cesse intriguer l'historien, à chaque instant de l'histoire. Trop souvent il les traite en évidences connues. Depuis la Révolution française, de plus, les trois termes tendent à se confondre, et impliquent que chaque état, dans ses limites juridiques, représente une «volonté générale» et s'identifie à une «puissance». Rappelons-nous le discours de lord Salisbury au lendemain de la défaite espagnole de Cavite (le mai 1898): une nation qui perd sa puissance est «moribonde»: la personnalisation est là. Il faut mesurer, dans chaque situation historique, le sens et le degré d'acceptation par le groupe de cette personnalisation, qui attribue au groupe les fantasmes de l'individu.

Depuis de longues années, je consacre un séminaire à ce type de problèmes. Son plus grand intérêt aura été sans doute de réunir des chercheurs 1) de disciplines diverses, 2) de communautés humaines diverses, elles aussi. Comme ce soir, nous avons toujours tenté de combiner trois types de réflexion: réflexion historique sur textes, réflexion suggérée par les événements d'actualité, réflexion sur les nombreux ouvrages récents qui se rapportent au même thème. Reconnaissons qu'une bibliographie foisonnante déçoit très souvent. Au bout de nombreuses années, je ne me crois pas prêt, et donc ne les serai sans doute jamais, à traiter honorablement du vrai problème d'ensemble. Hélas, trop d'ouvrages ont moins de scrupules: les cas particuliers s'érigent volontiers en

modèles généraux, et les ouvrages généraux manquent souvent de référence au concret, préférant les catalogues de formes aux analyses de formation. En Espagne, par exemple, il peut sembler curieux que le cas valencien, complexe et particulier, ait pu donner lieu à de petits ouvrages intitulés «Crítica de la nació pura» et «De impura natione». Tandis que les ouvrages «sociologiques», des prétentions de Rokkan aux puérités de Fougeyrollas, ignorent superbement les leçons des nationalités en évolution, en discussion.

On aperçoit à quel point un monde à la recherche d'institutions supra-étatiques, et travaillé par de nombreuses exigences infra-étatiques, ne parvient pas à se débarrasser du vocabulaire (et donc du concept) de nation-état.

*
* *

Un problème est donc posé entre «l'histoire» (ou, si l'on veut, la pensée historique, l'«historicisme», ou, tout simplement, l'historien) et d'autre part les «sciences humaines» de types divers, souvent peu soucieuses des interactions au sein de la totalité sociale, et des références au temps. Mes contacts parisiens, anciens et récents, m'ont confirmé – parfois caricaturalement – les difficultés de ce problème.

J'ai directement participé, un peu après 1950, à la naissance d'une institution où nous avons mis de grands espoirs. Il existait à Paris, depuis 1876, auprès de la Sorbonne, une structure de recherche : Ecole pratique des Hautes Etudes. Elle comportait plusieurs sections: sciences exactes, philologie, «sciences religieuses» (cette section avait provoqué, à ses origines, quelque scandale, par l'audace «moderniste» de son intitulé). Or, une «Sixième Section», dite «Sciences Economiques et Sociales» n'avait jamais vu le jour : il semble que les juristes et les économistes, entre 1875 et 1950, se soient méfiés de la notion de «recherche». Ils pensaient sans doute avoir «trouvé».

Un homme, vers 1950, se mit en tête de mettre en marche cette «sixième section». Il était historien. Il s'appelait Lucien Febvre. Sa vision de l'histoire comme science («synthèse historique», «histoire–intelligence») impliquait qu'un historien fût à la fois un peu géographe, un peu démographe, un peu économiste, un peu juriste, un peu sociologue, un peu psychologue, un peu linguiste...La liste pourrait s'allonger. Et je sais bien : les «un peu...», «un peu...» peuvent et doivent choquer: une «science», un «savoir» exigent des connaissances approfondies. Mais la pensée de Lucien Febvre était d'une autre nature: il existe des connaissances complémentaires : un médecin n'est pas un chimiste; peut-il tout ignorer de la chimie? un astronome n'est pas un physicien; peut-il tout ignorer de la physique? «Savoir beaucoup» est nécessaire au spécialiste ; «comprendre assez...» divers aspects du réel ne l'est pas moins dès qu'on se livre à un effort de synthèse; et c'est cet effort qui est demandé à l'historien. La «modernité» des savoirs divers peut sembler liée, certes, à leur isolement théorique (économie, mathématique, structuralismes divers...) Mais le monde social réel n'est pas une juxtaposition de relations spécifiques. Peut-être est-ce en matière démographique que les rapports entre histoire et théorie ont donné les résultats les moins décevants.

Reconnaissons que, dans l'ensemble, les espoirs mis par Lucien Febvre dans une collaboration mieux organisée entre sciences humaines n'ont pas été couronnés d'un succès réel. En apparence, on pourrait soutenir l'opinion contraire: la «Sixième Section» des Hautes Etudes a été créée, s'est développée, est devenue institution autonome, est passée de vingt «directions d'études» à cent-vingt-cinq, complétées par un ensemble de centres, séminaires, revues et publications, échanges avec l'étranger,

etc. Donc une grande réussite. Mais où je ne reconnais plus –c'est, bien entendu, une opinion personnelle– le dessein initial de Lucien Febvre : un ensemble d'angles de vue concernant l'homme en société, coordonnés par l'histoire, et à son service. J'ai constaté, dans de récentes rencontres où l'on tentait, toutefois, un dialogue entre disciplines, à quel point chacune d'elles avait son langage, se complaisait dans sa solitude, et ne considérait l'histoire que comme une spécialité entre autres, sans doute la plus désuète.

Le péril de cette spécialisation, hors de cette expérience spécifique, me semble, hélas, généralisé. Et il se fait caricatural quand l'exercice de telle ou telle science humaine entraîne une fermeture de ceux qui la cultivent sur des milieux sociaux ou des chapelles professionnelles.

A la fin de l'hiver dernier, le «Collège International de Philosophie» m'invita à une large séance publique consacrée, disait le carton, à un bilan du structuralisme des années 1960 dans les sciences humaines. J'avais beaucoup réfléchi au problème, au cours même des années où il se posait. Je fus un peu surpris de la solennité de la réunion, de la modernité des moyens (dans les locaux de l'ancienne Ecole Polytechnique), surtout parce qu'elle me semblait contraster avec la pauvreté habituelle à nos Universités; le public féminin était couvert de fourrures et de bijoux; l'intellectualité parisienne «de pointe» était sur la scène. Je me rendis compte rapidement du thème qui dominerait le débat: la parution récente de la monumentale «Histoire de la psychanalyse en France», d'Elisabeth Rudinenko. Le «structuralisme» mis à l'étude se réduisait à la psychanalyse. La psychanalyse à l'épisode de Jacques Lacan. Et presque au problème de sa personne. Aimait-il l'argent, comme semblait le suggérer le livre d'E. Rudinenko? Non ! soutenait longuement un des orateurs, gendre du Dr Lacan...Même dans la façon d'aborder « l'histoire » d'un mode de pensée aussi passionnant de la psychanalyse, je reconnaissais l'obsession de l'anecdote et de personnages. Sur la scène, Jean Pierre Vernant, qui représentait le mode de pensée historique, n'avait pas l'air très heureux.

Une semaine plus tard, dans une séance du même genre, le «Collège international de Philosophie» proposait le thème : «Qu'est-ce qu'une idéologie?» Le problème faisait également partie de mes préoccupations. Et quelques exposés, malgré un style volontiers hermétique, furent importants. Mais nous entendîmes également, pendant près d'une heure, un important psychanalyste (encore!) méditer ce que représentait pour lui le problème: le peuple juif est-il l'élu ou simplement l'allié de Dieu ? Je ne dis pas que l'exposé m'a laissé indifférent ; tout problème théologique peut, à la fois, éclairer l'histoire et être éclairé par elle. Dans la semaine même où avait lieu la réunion, j'avais eu l'occasion de me pencher, dans une récente Histoire de Catalogne, sur le problème de l'adoptianisme, posé, il y a environ mille ans, au fond d'une vallée pyrénéenne, par un évêque d'Urgell: Jésus est- il vraiment les fils, ou seulement le fils adoptif de Dieu? Ne sourions pas: il s'agissait de répondre à l'objection musulmane: les chrétiens, dans leur conception de la «Trinité», sont-ils vraiment monothéistes? Et, quand la lutte entre Chrétiens et Musulmans dominait l'histoire du siècle, comment sous-estimer l'apparente querelle de mots ? De la même façon, si je retrace le problème du peuple juif – «élu de Dieu ? Allié de Dieu ?»– dans l'histoire de notre XXe siècle – diaspora, génocide, fondation de l'état d'Israël, guerre des Six Jours, psychologie obsidionale de cet état, devenu exception coloniale quand triomphent les « décolonisations»– je m'affronte à une combinaison de «composantes» exceptionnellement riche. Ni une psychanalyse individuelle, ni une banale «histoire idéologique» ne satisfont, devant une telle complexité, l'esprit de l'historien. Mais si je l'avais dit à mes hôtes, psychanalystes et philosophes, sans doute m'auraient-ils accusé de «tomber dans l'historicisme»!

Un mot de conclusion: géographes, démographes, économistes, ethnologues, sociologues et psychologues, politologues, structuralistes ou non, suggèrent tous, à l'historien, des problématiques, des méthodes de recherche, des cadres de traitement des divers problèmes posés par l'homme. L'historien a d'autres possibilités, et d'autres devoirs. Il doit observer à travers le temps, et aussi à travers l'espace, dans quelle mesure chacune des jeunes «sciences humaines» ou «sciences sociales», court sans cesse le risque de limiter son champ de recherche et d'en généraliser les conclusions, alors que le mouvement de l'histoire résulte de la coexistence des champs et de l'interaction des facteurs, dans un continuuel mouvement (souvent rythmé, «conjoncturel») de relations quantitatives et qualitatives.

*
* *

Je voudrais compléter ces réflexions sur la forme de pensée propre à l'historien par quelques allusions au monde actuel, et à ce que nous entendons dire, quotidiennement, par une certaine vulgarisation de thèmes intellectuels volontiers présentés comme «dominants».

Il est normal que l'on se demande si les progrès de la robotique industrielle, la révolution informatique, la conquête de l'espace, ont ou non modifié la physionomie du monde, et son interprétation: sommes-nous dans l'ère «postindustrielle» de l'économie, dans l'ère «postmoderne» de la culture, et, bien entendu, comme on ne cesse de le répéter, dans l'ère «postmarxiste» de toute vision économique–sociale du processus historique ?

Je me contenterai de quelques observations, toujours sous l'angle choisi: celui des exigences de l'esprit historien devant l'ensemble des faits sociaux. Il s'agit avant tout de ne pas oublier : 1) dans un monde matériel bouleversé par l'innovation, les inégalités de développement suivant les régions du globe ; 2) la multiplicité des combinaisons entre divers types de temps: temps de l'économie (démographique compris), temps du social (politique compris), temps du mental (fait religieux compris, ou tout substitut du religieux).

Poser de tels problèmes dans le cadre d'un exposé exige l'usage (discutable) d'un procédé a contrario: l'analyse critique de textes particulièrement caractérisés par leur contenu et leur langage anti-historiques ou a-historiques. J'ai choisi deux ouvrages très différents l'un de l'autre par leurs auteurs (un philosophe français, un urbaniste-écologiste espagnol), par le niveau et le style de leurs arguments, voire par leurs conclusions, mais tous deux caractéristiques de la décennie 1980, de ce que j'appelle sa «conjoncture mentale»: convergence des problématiques, similitude des ignorances. L'un est le livre de Jean Baudrillard, «Le miroir de la production», qui a pour sous-titre «L'illusion critique du matérialisme historique ». L'autre est le petit ouvrage de Luís Racionero, «Del paro al ocio » (Du chômage au loisir); publié en 1983, ce dernier livre annonce, en 1985, sa huitième édition. Cette indication ne signifie nullement qu'il s'agit d'un ouvrage fondamental et considéré comme tel. Et on peut en dire autant du livre de Baudrillard. Ce qui importe c'est de constater que ces textes ont suscité des commentaires favorables, trouvé des lecteurs complaisants. Et cela me semble plus important, plus significatif, que s'il s'agissait de réflexions de plus haut niveau (Habermas ou Lyotard), mais de langage plus hermétique, destiné à un public beaucoup plus restreint. On me reprochera (je me reproche à moi-même) d'avoir choisi la solution de facilité, en critiquant des formes un peu caricaturales de la «conjoncture mentale» 1980. Mais rien n'est plus plein de sens que les caricatures involontaires.

Le livre de Baudrillard est intitulé : «Le miroir de la production ». En fait, la hantise de la production nous est plutôt présentée comme un mirage caractéristique de notre temps. Mais il importait à l'auteur d'utiliser (fût-ce improprement) le vocabulaire de Lacan. L'aveu est à la page 12 du livre. Or le parallèle esquissé entre la découverte de la personnalité dans l'imaginaire, et l'imposition, par l'économie politique, de l'importance du fait production à l'imaginaire collectif, est un exercice parfaitement superficiel. S'il y a effet de miroir, c'est entre l'auteur et l'œuvre. Il ne lit dans les textes et dans les faits que ce qu'il lui importe de démontrer.

Il lui importe de démontrer «l'illusion critique du matérialisme historique» : Le sous-titre de l'ouvrage le dit clairement. Les citations de Marx ne manqueront donc pas. Et la première éclaire parfaitement le point de départ d'une discussion possible :

« Le premier acte par lequel l'homme se distingue des animaux n'est pas le fait qu'il pense, mais le fait qu'il se met à produire ses moyens de subsistance ».

Une discussion philosophique peut, en effet, partir de là : l'homme produit-il parce qu'il pense, ou pense-t-il parce qu'il produit ? Et aussi tôt viennent à l'esprit les mots de Pascal :

«L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant».

Or l'objection de Baudrillard n'est nullement celle-là :

«Quel besoin avons-nous, dit-il, d'affirmer que la vocation de l'homme est de se distinguer des animaux ? L'humanisme est une obsession qui elle aussi nous vient de l'économie politique...»

Il n'est pas faux, je le reconnais, que la notion d'Homme producteur puisse être trouvée dans le premier livre intitulé « Traité de l'économie politique », celui d'Antoine de Montchrestien, qui date de 1615. « Nul animal, y est-il écrit, ne naît plus imbecille que l'homme » mais l'homme est aussitôt défini comme «un instrument vivant, un outil mouvant, susceptible de toute discipline, capable de toute opération...», phrase qui pourrait confirmer l'affirmation de Jean Baudrillard. Seulement, 1) Baudrillard ne la cite pas, et il est probable qu'il l'ignore ; 2) Montchrestien nous donne les sources de sa définition : Brutus, Cassius, Caton, autrement dit le monde de l'antiquité, le monde de l'esclavage.

Or la thèse de Baudrillard est, précisément, que la notion de l'homme producteur n'existerait ni parmi les primitifs, ni dans l'antiquité, ni au Moyen-âge ; elle serait une invention de l'âge moderne. Ethnologues et historiens ont donc droit à la parole, pour trancher entre Montchrestien qui donne ses sources, et l'affirmation de Baudrillard.

Il est instructif d'apercevoir comment le philosophe use de prétendues références à l'ethnologie et à l'histoire.

I. La référence aux leçons de l'ethnologie pour démontrer que la notion de production est inexistante dans les sociétés primitives, se réduit à la citation d'un nom d'ethnologue entre parenthèses. Ce type d'argument d'autorité, sans renvoi précis et sans citation de texte, rappelle la pire des scolastiques. L'ethnologue invoqué entre parenthèses «(Sahlins)» est, certes, un des plus brillants spécialistes des sociétés polynésiennes et fidjiennes, Marshall Sahlins, dont la compétence n'est pas discutable. Mais l'invoquer suffi-il à établir une vérité, et a-t-il dit vraiment ce qu'on lui fait dire ? Il se trouve que j'ai beaucoup lu Sahlins, non, c'est vrai, en spécialiste, mais justement

pour estimer ce qu'il apportait dans la controverse où, comme Jean Baudrillard, il avançait une «critique du matérialisme historique». Cela m'a permis de constater, d'abord, que Sahlins entre en controverse non seulement avec d'autres ethnologues, mais avec des écoles entières d'ethno-anthropologie, ensuite qu'il s'enferme volontairement dans l'observation de sociétés «froides» (au sens de Lévi – Strauss, c'est-à-dire hors de l'histoire proprement dite, ce qui ne qualifie pas pour discuter du «matérialisme historique»), enfin qu'en s'intéressant préférentiellement (sinon exclusivement) aux structures mentales d'une société, c'est-à-dire à la façon dont elle se voit elle-même, dont elle traduit mythiquement son fonctionnement, on risque de résoudre la question par la façon même dont on la pose. Qu'on n'imagine pas surtout que je prétends, à l'aide de ces remarques, avoir liquidé, ou même déprécié, l'apport de Sahlins. Mais la façon dont Baudrillard l'invoque ne peut, me semble-t-il, être un argument qu'aux yeux des lecteurs qui, n'ayant pas lu Sahlins, sont invités à croire les yeux fermés ce qu'on lui fait dire. Sur ce point, ce n'est pas seulement l'esprit de l'historien qui s'insurge, mais aussi les habitudes de son métier.

2) Quant à l'antiquité, Baudrillard a, c'est vrai, une référence historique. Une seule. Mais excellente : Jean-Pierre Vernant. Ce grand historien, très sensible, au surplus, aux leçons des ethnologues, a démontré, en effet, que les structures mentales de la civilisation grecque (au moins, faut-il ajouter, celle des temps les plus reculés) intégraient des croyances magiques, supposaient des interventions supraterrrestres, faisaient intervenir tout un jeu de dons et de contre-dons, et ne pouvaient donc fonctionner suivant nos modèles économiques familiers. Mais peut-on déduire d'une telle constatation, qui concerne la conscience interne d'une société très lointaine, ce qu'en déduit Jean Baudrillard (p. 87 de son ouvrage) : «ni la terre ni l'effort ne sont des facteurs de production». Cette confusion, sans cesse suggérée, entre réalité et conscience de la réalité, évoque pour moi un souvenir personnel. Une discussion, il y a une vingtaine d'années, autour de Vernant lui-même, dans un séminaire de l'économiste André Piatier, et en présence de notre collègue historien-économiste italien, C. M. Cipolla. Ayant entendu Vernant Cipolla s'amuser à nous affirmer que sa propre rémunération, dans une Université américaine, représentait certainement un élément magique dans l'économie des Etats-Unis. Et en effet, jamais les lois économiques n'ont fonctionné exclusivement sur des critères rationnels (qu'on songe à l'actuelle mythification de la notion d'«entreprise»). Pour cela même je préfère un «historicisme» à tout «économisme». Mais justement, le matérialisme critiqué par Baudrillard (ou Sahlins) est un matérialisme historique. Donc tenant compte de toutes les «composantes» (si nous évitons le mot trop précis de «facteur»). J'ajoute que les apports de Vernant, depuis un bon quart de siècle, figurent dans tous les manuels (au moins pour la Grèce primitive). En 1988, d'autre part, vient de paraître un petit livre, recueil d'articles, signé J-P. Vernant et P. Vidal-Naquet : «Travail et esclavage en Grèce ancienne». D'Hésiode à Xénophon, à travers le langage, l'approche est minutieuse. Or les mythes même n'y apparaissent pas comme négatifs devant le travail et la terre. Le mythe de Prométhée justifie «la nécessité d'arroser la terre de sueur pour la faire fructifier» (p. 5) et «les dons de la terre doivent être gagnés» (ibid.), ce qui ne confirme guère l'opinion de Baudrillard niant ces «facteurs de production». Certes les rapports sont complexes et spécifiques suivant qu'il s'agit de l'«oikos» rural, de l'artisanat urbain, du travail esclave. Sur les origines de ce dernier, les Grecs ont beaucoup écrit; ils ont cru pouvoir distinguer entre les «hilotes», indigènes réduits au statut d'esclaves par les invasions helléniques venues du Nord, et les «barbares» devenus esclaves par la force des armes ou par l'achat en argent. Les artisans, nombreux et importants pour la vie de la cité, sont pourtant exclus de sa gestion par la

pratique (puis la théorisation) politiques. Mais cette opposition entre classe qui travaille et classe qui dirigent se retrouvera, sous d'autres formes, au Moyen-âge, et plus tard. Vidal-Naquet pose la question « les esclaves étaient-ils une classe? »; un de ses chapitres s'intitule même « la lutte des classes ». Ne confondons pas ce vocabulaire avec une adhésion au marxisme. Mais ne le condamnons pas au nom de Vernant ! Je répète que je ne suis pas spécialiste de ces problèmes; mais je me souviens d'avoir étudié, quand j'avais vingt ans, sous la direction du grand helléniste Gustave Glotz, à titre d'exercice épigraphique, les salaires des travailleurs construisant un temple grec. Les listes existaient. Les salaires aussi, je pense. Ainsi, chez Baudrillard, l'autorité de J.P. Vernant n'est pas plus légitimement invoquée que celle de M. Sahlins. Rappelons enfin que la notion de valeur – temps de travail naît chez Aristote. J'allais dire « comme tout le monde sait » ; ou « comme J. Baudrillard devrait le savoir... »

3) Un mot de plus le problème de l'esclavage, qui n'est pas particulier à l'antiquité ! Baudrillard affirme, en toute tranquillité, que la relation maître–esclave est avant tout symbolique, en tout cas beaucoup plus qu'économique. A-t-il lu Ramón de la Sagra, Varela, Gilberto Freyre, Fogel, Engerman, Temin, Klein, Moreno Fraginals, Genovese ou Meillassoux ? Non, probablement. Il serait pédant de le lui reprocher. Mais le philosophe se définirait-il en « parlant de ce qu'on ne sait pas », comme dit un vieux proverbe espagnol cruel pour le vocabulaire hermétique ? Depuis longtemps j'ai reproché à Raymond Aron d'avoir défini l'histoire d'après des sociologies allemandes plus que centenaires, à Michel Foucault d'avoir défini « le savoir économique à l'âge classique » sur une information totalement dépassée, à Paul Ricœur de s'être contredit lui-même, à dix ans de distance, sur les possibilités de l'analyse historique, et de s'être trompé à dix ans, à cette occasion, sur la date du premier numéro des « Annales ». Un jour, dans un colloque dominé par les philosophes, Aron, sur un mot de moi, m'a interdit de parler de philosophie, au nom, sans doute, des « spécialistes en idées générales ». J'ai grommelé qu'il se permettait bien, lui, de parler histoire. Au grand scandale des philosophes. Mais, en face de moi, un sourire complice du grand médiéviste Postan me rassurait tout-à-fait.. Sans doute faudrait-il déplorer ces querelles de boutique. Mais « l'idéologie dominante » les utilise sans cesse au profit des vues les moins réalistes quant à l'évolution des sociétés.

4) Un chapitre du « Miroir de la production » concerne le Moyen-âge. Il s'intitule : « Autour du mode archaïque et féodal ». C'est, déjà, un étrange vocabulaire. « Archaïque » est un mot vague. « Féodal » devrait être un mot précis. Et l'on peut se demander si l'auteur n'a pas voulu écrire « monde » plutôt que « mode ». Mais, surtout, c'est en vain qu'on cherche dans le chapitre la moindre allusion à ce qui constitue la réalité féodale : les rapports sociaux autour de la terre. L'attention est attirée, comme si c'était essentiel au Moyen-âge, sur le travail artisanal. Or il suffit d'avoir manié des contrats d'apprentissage, des documents corporatifs, qu'ils soient du XIIe ou du XVIIe siècles, pour juger du caractère aberrant des vues proposées sur l'industrie « pré-moderne ». Ce serait secondaire si la prédominance de l'économie agricole et des préoccupations alimentaires, dans la vie médiévale, était soulignée. Or Baudrillard affirme qu' « avant la naissance de l'économie politique » (d'ailleurs notion non définie et naissance non datée) « la rareté n'existait pas ». Car la notion de « rareté » serait née de « l'imaginaire de l'accumulation ». Je n'interprète pas. Je cite :

La rareté n'existe pas hors de la perspective linéaire qui est la nôtre, celle de l'accumulation des biens ; et il suffit que le cycle de dons et contre-dons ne soit pas interrompu... » (p. 90).

Malheureusement, les « dons » de la nature avaient leur cycle. Jusqu'au XIXe siècle dans le monde entier, et encore aujourd'hui sur une grande partie du globe. Les

« mauvaises récoltes », cela s'appelle « famines » -« de peste, fame et bello, liberanos Domine ». La peur de la « rareté », quand se dessine la transition vers le monde moderne, aurait plutôt été remplacée par la peur de la « surproduction », de la « mévente » (on observe cette mutation, au XIXe siècle, dans le monde paysan). Mais, grand Dieu, que l'on ne nous dise pas que la « rareté » n'était pas présente dans l'imaginaire du Moyen-âge. On pourrait soutenir qu'elle y fut obsessionnelle.

Après tant de contresens, je trouverais cependant, en conclusion du livre de Baudrillard, une phrase que j'aime beaucoup, ayant toujours été attaché au traitement de l'histoire comme totalité :

« L'homme est tout entier dans chaque moment, et, à chaque moment, la société est entière en lui. »

Mais dès qu'on en vient aux exemples historiques, l'application se transforme en verbalisme littéraire :

« Courderoy, les luddites, Rimbaud, les Communards, les gens des grèves sauvages et ceux de mai 68, ce n'est pas la Révolution qui se trouve en eux en filigrane. Ils sont la Révolution. »

J'observe que dans cette liste ne figurent pas les séquences 14 juillet–4 août 1789, ou 7–20 novembre 1917. Les qualifier de « révolutions », ce serait sans doute « tomber dans l'historicisme ».

Aux environs de 1970, chacun pouvait constater que les « trente glorieuses » du développement matériel, dans les pays les plus avancés, avaient permis à une forte majorité de gens de consommer davantage en travaillant moins » (c'est la définition même de la productivité). Or, cependant, il subsistait des conflits. De là à réduire ces conflits à de purs phénomènes psychologiques, le pas était facile à franchir. Ainsi naquirent les courants que j'appellerais « psychologues », souvent chez des jeunes et brillants historiens, pour moi collaborateurs et amis. J'écrivis alors un petit article, pour un public d'historiens-enseignants, dans une revue à diffusion limitée. Je me permets de la citer, parce qu'il exprime ma position, non exempte de sympathie, mais non exempte d'esprit critique, pour ces signes d'évolution dans la pensée historique, que je sentais capables de suggérer, ou de confirmer, certaines déviations philosophiques à la manière de Baudrillard.

J'écrivais :

« ...et pourtant, la grande question est là : quel est le rapport entre l'homme et son produit, entre l'économie et l'histoire ? Quand Marx posa le principe (« en dernière analyse ») du primat de l'économie, beaucoup se voilèrent la face au nom de l'esprit, car l'économie du temps ne pouvait offrir aux masses qu'un salaire minimum interprofessionnel non garanti et vraiment bien bas. Aujourd'hui où le moindre pas dans le développement pourrait offrir sinon à tous du moins au grand nombre voiture et téléviseur, voici que le primat de l'économie devient un principe conservateur, puisque tout se résoudra par l'économie, et il devient révolutionnaire de découvrir que l'homme ne vit pas seulement de pain. Le psycho-sociologue survient alors, Freud en poche, et nous explique que les révolutions, et même les grèves, sont moins la recherche d'un pouvoir, ou d'une meilleure vie, que celle d'un défoulement, voire d'une fête. On met en doute que l'initiative historique, chez l'homme, relève de la raison, et moins que d'aucune autre de la raison économique. On était à la poursuite du consensus par

satisfaction et persuasion, et voici que dans la logique de l'inconscient on découvre la révolte ».

Sans doute. Mais la révolte des « luddites » -ceux qui détruisaient les premiers instruments de la mécanisation du travail- ne traduisait nullement une simple réaction de l'inconscient ; ils défendaient leur droit au travail (en fait, leur droit à la vie). Et il ne serait peut-être pas impossible de découvrir, dans les révoltes estudiantines de nos jours, d'instinctives inquiétudes du même type, à un autre niveau (quel avenir nous attend ?). Réduire à l'élément psychologique – confondant, une fois de plus, « composante » et « cause » - l'analyse des luttes entre classes sociales ou entre communautés politiques organisées, offre bien le péril, au moins à considérer, d'oublier ou de sous-estimer la part des réalités matérielles à chaque moment des contradictions montantes, comme nous l'avons vu à propos de la combinaison crise économique-antisémitisme dans l'Allemagne des années 30, dans la popularité de Hitler. J'observe, à propos de ces mêmes années 30, que le sociologue Henri de Man, schématisant la théorie psychanalyste d'Adler, réduisait la réalité des luttes entre classes sociales à un processus psychologique, ce qui le faisait tomber dans la tentation national-socialiste: substituer au complexe de classe le complexe national. Même limité dans le temps, et par là limité en importance, l'épisode de Man ne peut être oublié par l'historien.

Il reste que la tentation « psychologiciste » (pardon pour le barbarisme, mais on dit bien « économiste » et « historicisme »!), renaît bien, vigoureusement, au contact des années 1960-1970. C'est le moment où les contradictions internes de la « société de consommation », le souvenir horrifié des génocides, les déceptions devant expériences révolutionnaires, la réaction contre les dernières guerres coloniales, déterminent une nouvelle crise dans les esprits, au sein des pays « occidentaux ». Elle intègre aussi bien certains aspects dérisoires (il y en eut) des « révolutions » de Berkeley ou Paris, que les thèses les plus subtiles, les plus sophistiquées, de « l'école critique » de Frankfort.

Je ne sous-estime nullement, je tiens à le souligner, les apports de l'Ecole de Frankfort à la réflexion philosophique. Il me semble cependant qu'ils restent dans la lignée des écoles sociologiques allemandes d'autrefois : l'obsession d'une « critique de la raison historique », d'un certain dédain pour « l'historicisme », alors que je me permets d'attribuer à l'historien un devoir inverse : édifier une critique historique de la raison, par l'analyse, à chaque instant du développement de l'humanité, du rôle de la « raison » humaine, auprès du rôle, indéniablement immense, de la « non – raison ».

*
* *

Tout cela dit, nous savons bien qu'entre les années 60 et les années 80 de notre siècle, de singulières modifications sont intervenues dans les conditions du monde. Dans les pays développés, le problème n'est plus d'obtenir une économie régulièrement croissante –« self-sustained », « konjunkturlos » - mais d'adapter la formation et l'emploi de la main-d' œuvre aux conditions nouvelles de techniques de production et de distribution sans cesse bouleversées. Ces techniques révolutionnaires devraient pouvoir offrir des possibilités de bien-être de plus en plus grandes et répandues, mais elles ne déterminent pour l'instant dans la plupart des régions du monde que des taux de chômage considérables au sein des populations actives. Taux variables, certes, suivant les territoires et les moments, mais qui semblent acquérir, dans de nombreux cas, un caractère « structurel » et non plus « conjoncturel ». On est arrivé jusqu'à à appliquer ce mot « structurel » à la « crise » même, ce qui n'est pas un vocabulaire satisfaisant, mais

marque bien à quel point le fonctionnement classique de nos sociétés peut être remis en cause. Rappelons-nous, bien qu'elle soit déjà vieille de vingt ans ; la recommandation du « Club de Rome » : « croissance zéro ».

La relation est évidente entre cette situation, cette « recommandation », et l'« antiproductivisme » d'un Baudrillard. Mais le vocabulaire philosophique de celui-ci a l'inconvénient de généraliser, dans l'espace et dans le temps, une mise en garde qui s'adressait seulement aux pays « développés » devant une menace de « surproduction ». Moins prétentieux, plus sympathique sentimentalement –bien que non moins caractéristique de certains errements idéologiques– est le second livre dont je voudrais ici dire un mot. Son grand mérite est un certain parfum d'ingénuité. Il s'intitule *Del paro al ocio* (« Du chômage au loisir »), et il est dû à l'urbaniste et architecte espagnol Luis Racionero.

Le mot « chômage » est ici présent, ce qui situe la problématique au cœur de nos préoccupations concrètes. L'auteur, en sa qualité d'architecte-urbaniste, a de respectables inquiétudes d'écologiste. Sa formation universitaire s'est faite au cœur de l'atmosphère révolutionnaire des années 60 à Berkeley. Affligé devant les contradictions du monde, il lui propose un changement de valeurs. Le propos « croissance zéro » lui conviendrait sans nul doute. Mais, se souvenant qu'il est espagnol, il souscrivait davantage encore à la vieille formule « antitechniciste » de Miguel de Unamuno : « que inventen ellos ! » (« laissons-les donc inventer ! »).

Je n'ai pas l'intention de critiquer (même pas celle de juger) la position morale et sentimentale de Racionero; j'ai même dit que, comme tout rêve utopique, elle m'inspirait quelque sympathie. Ce qui me préoccupe, parce que je suis historien, c'est, ici encore, les contresens historiques que propose le livre comme fondements de sa construction. Il est périlleux de construire un ensemble de raisonnements sur quelques affirmations de fait dont on n'a pas contrôlé la solidité.

La première de ces affirmations est la suivante: l'obsession de la production est née avec le capitalisme, et le capitalisme est la création des protestants du Nord de l'Europe, qui ont imposé au monde « leurs valeurs ». Il suffirait que l'on impose, par exemple à partir de la Méditerranée, d'autres « valeurs », pour en finir avec les contradictions du capitalisme, et leurs conséquences.

Le point le plus faible, dans ce raisonnement, me semble son point de départ. On accepte comme s'il s'agissait d'une vérité établie, indiscutable, la thèse de Max Weber sur la relation causale (encore une fois la confusion entre « cause » et « composante !) protestantisme–capitalisme. Et on l'accepte dans sa version la plus schématique, alors que même les historiens qui l'ont reprise et développée (comme Tawney) l'ont fait avec beaucoup de nuances. Il est vraiment curieux de constater comment (et cela même chez des philosophes de l'envergure de Habermas) l'acceptation d'une autorité a vite valeur de preuve; ce type d'acceptation, si légitimement dénoncée à propos de Marx, est admise avec la plus grande spontanéité quand il s'agit de Weber ! Or je ne crois pas qu'un seul historien qui se soit intéressé avec un minimum de sérieux à l'immense phénomène qu'on peut appeler « transition du féodalisme au capitalisme » (ou, tout simplement « du Moyen-âge aux Temps Modernes ») puisse réduire la complexité de ce processus à un changement de « valeurs » dans la tête de quelques messieurs d'Amsterdam.

Mais, parmi les références de Racionero, où je note, auprès d'ahurissantes statistiques américaines, des poésies chinoises, des chansons « pop » et des manuscrits de Léonard, je ne trouve aucune œuvre valable d'historien. Il est vrai que quand le livre (p. 108) se rit de la prétention de Marx, qui crut « arracher son voile » à la Muse de

l'Histoire, Racionero appelle cette Muse Calliope et non Clio ! Confondre l'Histoire avec l'Eloquence, quel joli lapsus ! Il m'a enchanté.

Une autre confusion fondamentale du livre de Racionero est représentée par le chapitre sur « le socialisme ». Ici les erreurs sont pardonnables, car nous savons beaucoup moins (et c'est naturel) sur les soixante premières années du « socialisme réel » que sur les trois ou quatre siècles du « capitalisme historique ». Mais intituler un chapitre entier « La Russie stakhanoviste », autour de 1980, serait amusant s'il s'agissait d'une appellation consciemment ironique ! Il n'y a pas un seul chez d'entreprise occidental qui, visitant la Russie, ne se déclare stupéfait (et scandalisé) devant la lenteur des rythmes de travail dans les usines « socialistes ». Et il semble que M. Gorbatchev est assez de cet avis ! Le « stakhanovisme » est une des « composantes » de deux moments historiques: la construction d'une infrastructure industrielle entre 1928 et 1939, dans les premiers « quinquennats », puis dans les années de reconstruction, après la guerre, entre 1945 et 1953. Mais ensuite ? Il est vrai que Racionero admet aussi, comme autre « évidence » imaginaire, que l'idéologie socialiste, admiratrice des performances capitalistes en matière de « productivité », préconise une affectation croissante de l'homme au travail matériel. Or, en plein XIXe siècle, Marx exprime l'espoir, devant les progrès évidents de la technique, d'une limitation possible du travail matériel quotidien moyen à six, cinq, peut-être quatre heures ! Et Staline, en 1951, reprend ces chiffres, dans une « Réponse à Iarochenko » qui condamne brutalement toute théorie du « primat de la production » comme solution unique à tous les problèmes: une condition nécessaire n'est pas toujours suffisante ! Je n'ajoute à ce texte qu'une importance limitée, étant donné le temps limité de son application historique. Mais l'ignorance des textes peut-elle donner une autorité à qui prétend sans cesse parler de « valeurs » ?

Luis Racionero pourrait répondre, il est vrai : qu'important des affirmations de principe ainsi dispersées si notre monde, et notre temps, révèlent, dans les deux systèmes de production les plus avancés, une égale incapacité à équilibrer produit et consommation, temps de loisir et temps de travail, alors que (je cite la page 15 du livre de Racionero) « la notion de mesure et d'équilibre est celle qui doit présider à toute société civilisée ». Il est certain qu'entre ce qui « doit » être (ou devrait être ; et ce que révèle la réalité, la distance est grande; et elle est plus grande encore entre ce qui est et ce qui pourrait être, avec les moyens que les techniques nous ont fournis. Ne serait-ce pas, simplement, qu'il se révèle plus facile pour l'homme d'aller tourner autour de Saturne que d'organiser « l'équilibre » au sein de ses sociétés, et entre ses sociétés ?

Nous retrouvons le vrai problème : la distance entre les capacités des sciences exactes, des techniques matérielles, et les capacités, l'efficacité d'action, des sciences « humaines et sociales ». Et cela même si des « économistes distingués » reçoivent des prix Nobel !

On nous dira peut-être (Racionero n'y manque pas): n'a-t-il pas existé, au cours des temps historiques, et n'existe-t-il pas, dans certains coins de la terre, des exemples de sociétés moins « développées » que les nôtres, mais mieux « équilibrées » qu'elles ? Quant au monde actuel, avouons que le mythe du « bon sauvage » a la vie dure; il n'est pas absent des ouvrages de Lévi-Strauss ou Sahlins ! Et quant aux « exemples historiques », nous ne nous étonnerons pas des rêves de Racionero: avoir vécu sous Péricles ou Laurent de Médicis ! Comment ne pas lui demander si ces rêves le situaient parmi les citoyens ou parmi les esclaves, dans le « popolo grosso » ou le « popolo minuto », lors d'une année de prospérité ou dans une conjoncture de famine, de peste et de guerre ? Je rappelle l'existence, dans la bibliographie historique française, d'un livre intitulé « L'envers du Grand Siècle », et d'une collection « Siècles d'Or et réalités ».

L'histoire est aussi rappel au réalisme devant la rêve, souvent un simple appel à des arguments sérieux.

Cela signifie aussi que le philosophe, ou l'essayiste, comme Lucien Febvre voulait l'exiger de l'historien, devrait être au moins « un peu » économiste et sociologue, « assez », en tout cas, pour employer avec propriété tel ou tel vocabulaire. Cela me frappe, aussi bien chez Racionero que chez Baudrillard, dans l'emploi des mots production, productivité, souvent quasi confondus.

Tous deux nous parlent du « romantisme de la production », et ajoutent « ou (et) de la productivité », comme s'il s'agissait d'une même chose. Or du point de vue qu'ils entendent éclairer (relations entre « travail » et « loisirs ») le contenu des deux mots est opposé : demander « production, toujours plus de production... » peut être dangereux si l'on n'a pas prévu la capacité de consommation correspondante – ce fut l'origine des crises conjoncturelles et des conflits économiques capables d'engendrer des conflits armés; mais demander « productivité, toujours plus de productivité », c'est se proposer d'obtenir même produit pour moins de travail ou plus de produit à travail égal : seule façon d'assurer à l'homme plus de loisir, sans qu'il renonce à une consommation croissante.

Il est vrai qu'avec le « fordisme » et le « taylorisme », dans la première moitié de notre siècles, on a volontiers confondu la « productivité » avec le travail « à la chaîne », les « cadences infernales »; et nous pensons aussitôt, naturellement, aux « Temps modernes » de Charlie Chaplin: l'home à la fois esclave de la machine et menacé par elle de perdre son seul moyen d'existence. L'ouvrage de Racionero – comment pouvait-il en être autrement ?– porte comme frontispice l'image de Charlot prisonnier de l'immense roue dentée. Date de cette image ? 1935 :au cœur de la « crise » !

N'oublions pas qu'en 1931, à Paris, avait été créé le film de René Clair « A nous la liberté ». Moins génial, sans doute, que les « Temps modernes ». Mais comportant tous les thèmes, et beaucoup des images, du film de Chaplin –celui-ci a d'ailleurs pleinement reconnu sa dette. La conclusion, en revanche, n'était pas la même: c'était la conclusion utopique, le conte de fées de la « productivité ». « A nous la liberté » commence dans une prison ; les prisonniers fabriquent, avec des gestes précis, mécaniques, chronométrés, surveillés, de petits objets, des joujoux ; puis vient sur l'écran une usine moderne, mécanisée: une autre prison ; mêmes gestes, mêmes surveillances ; dans une école voisine, un maître d'école caricatural fait chanter à ses élèves : le-tra-vail-est-o-bli-ga-toi--re-car-le-tra-vail-c'est-la-li-ber-té. Un des prisonniers s'évade. Il invente je ne sais quel procédé mécanique, et on le retrouve grand patron d'une fabrique de disques, où la matière première entre par une porte, et où les disques sortent par une autre, sans la moindre intervention humaine dans le processus. Que se passe-t-il alors ? Les ouvriers vont pêcher à la ligne dans le ruisseau voisin; et le chez d'entreprise, ayant retrouvé un de ses vieux camarades de prison, choisit la vie de « clochard », en chantant « Vivons comme vivent les fleurs » Ainsi se réalise la parabole évangélique du « lis des champs », et le rêve de Luis Racionero : par le miracle de la « productivité » !

Mais l'histoire n'est pas un conte de fées. Nous ne sommes pas encore arrivés, malgré le progrès technique, à l'horaire que Marx croyait pouvoir espérer: entre six et quatre heures par jour pour le « travail simple » (entendons le travail mécanique simple, celui de plus bas niveau). Cependant, nous avons déjà dépassé le seuil des « trois huit » (huit heures de travail, huit heures de sommeil, huit heures de loisir) que les revues ouvrières de 1900 représentaient comme un idéal, sous la forme de trois belles femmes vêtues (ou dévêtues) conformément à l'imagination « moderniste ». L'obtention des

« huit heures » a été considéré, au début des années 20, comme une grande victoire ; et, bien entendu, par l'opinion conservatrice, comme un triomphe de la « paresse », et comme une menace envers l'ordre industriel existant. Il en fut de même, au cours des années 30, lors de l'obtention des « quarante heures » hebdomadaires. Ces étapes dans la conquête du « loisir » cher à M. Racionero, doivent lui être rappelées par l'historien, qui s'intéresse au sort des hommes en général, non à son propre problème. Et l'historien a le même devoir – le rappel des faits et des dates statistiquement significatifs – envers l'économiste théoricien de la « compétitivité » et le sociologue du travail analyste des « conditions existantes ».

Il importe également à l'historien de découvrir et de dater, à ses origines, toute pensée théorique (même si, quand elle apparaît, elle nourrit l'utopie) capable d'éclairer les voies de l'évolution des choses. Je garde toujours à ma portée, en nos temps de vives discussions sur les rapports entre le chômage et la mécanisation, une photocopie du numéro daté du 27 janvier 1836 du trihebdomadaire barcelonais « El Vapor », pour un article signé du pseudonyme « El proletario ». En fait il ne s'agit pas d'un « prolétaire » ; l'auteur est Abreu, un fourieriste andalou. Mais il traite de « l'incendie de la fameuse fabrique textile de Barcelone ». Cette fabrique était la première d'Espagne qui fût vraiment moderne, mécanisée. Ses ouvriers l'avaient incendiée, à l'occasion des troubles politiques de juillet 1835. Geste typiquement « luddite », instinctivement révolutionnaire, la « révolution en soi » de Jean Baudrillard. Or Abreu, socialiste « primitif », « préscientifique », interprète tout autrement la psychologie de l'incident ; celui-ci dérive, explique l'article, d'une prise de conscience, par les ouvriers, d'un changement d'équilibre dans les rapports capital-travail, changement qui leur est défavorable ; non que l'équilibre existant fût satisfaisant pour eux, mais le nouvel équilibre menaçait vitalement l'ensemble des ouvriers comme classe, par la menace du chômage, alors misère absolue, et moyen de pression sur le niveau des salaires :

« La plèbe de Barcelone étant habituée à produire et à partager le produit d'une certaine façon, l'établissement d'une nouvelle fabrique, ou l'introduction de nouvelles machines dans une fabrique existante, en rompant l'équilibre existant, diminue la part de produit correspondant au travail. Le prolétariat en souffre, voit s'accroître l'insuffisance de ses moyens ; il regarde d'un mauvais œil la cause de son mal ; il la détruit, il la met en pièces, si une autre force, supérieure à la sienne, ne l'en empêche »

Abreu étend sa réflexion à l'ensemble du phénomène mécanisation-chômage : supposons, écrit-il, une « charrue à vapeur » introduite dans une zone agricole qui donnait à cent laboureurs : beaucoup d'entre eux seront en surnombre ; où iront-ils ? Rappelons que la première moissonneuse mécanique est de 1831 ; et évoquons les actuelles masses sous-employées de Mexico ou du Caire : à sa date, l'inquiétude d'Abreu est assez frappante. Un autre cas, plus lointain, de révolution technique, est évoqué dans une perspective sociale et humaine, assez frappante, également, par ses équivalences dans le monde d'aujourd'hui ; l'invention de l'imprimerie, dit Abreu, a enlevé leur travail aux copistes de manuscrits ; Abreu n'ignore pas que le nouvel art de l'imprimerie a créé beaucoup plus de postes de travail qu'il n'en a supprimé ; mais, ajoute-t-il,

« Quel a été le sort de ceux qui gagnaient leur vie en copiant ? Quel recours leur offrait la société en échange de celui qu'elle leur ôtait ? Celui de choisir un autre métier ? Mais, même s'ils avaient les moyens de la faire, auraient-ils l'énergie, la vigueur nécessaires, physiques et morales, pour acquérir l'habileté convenable ? »

Avouons que cet exemple historique lointain s'applique curieusement aux cas les plus dramatiques du chômage d'aujourd'hui: le cas des travailleurs, des techniciens très qualifiés, qui se trouvent déplacés, à un certain âge, par les nouvelles techniques, auxquelles ils s'adaptent difficilement.

Nous n'ignorons pas, et Abreu savait très bien, que le progrès, à long terme, arrange tout, en mettant de plus en plus de produits à la portée d'un plus grand nombre de gens. Mais, écrit-il,

« puissante raison qui recommande à l'homme qui meurt de faim d'être indifférent envers ses moyens de subsistance pour que les futures générations en aient de plus abondants... »

Solution proposée par Abreu ? La « famille harmonique » de Fourier ! Pas plus réaliste, certainement, que « l'équilibre qui doit présider à toute société civilisée » demandé par Racionero. Mais Abreu : 1) écrivait cent cinquante ans avant Racionero ; 2) ne condamne nullement le « productivisme » en soi, les progrès de la technique ; il observe seulement qu'il y a contradiction entre court terme et long terme, et que la société ne fait rien pour combattre cette contradiction. Ou plutôt, si: contre les troubles « luddites »,

« On met en mouvement la force armée, on destitue des gouverneurs et de maires dotés de divers pouvoirs, d'applications variées, mais toujours dirigés contre les raisons apparentes des mouvements destructeurs, sans jamais en observer la nature... »

Apparence politique des « troubles », réalité sociale à leur origine. Réaction des pouvoirs contre les conséquences des contradictions entre les hommes, non contre leurs causes; le Comte d'Aranda l'avait remarqué déjà, en 1766, à l'occasion d'autres « troubles ». Les vieux textes, plus que les « postmodernes », sont la consolation de l'historien.

*

* *

Je voudrais aborder un dernier thème, dans cette critique historique des modes de pensée non-historiques, objet de mes réflexions d'aujourd'hui. J'avoue que j'ai choisi une solution de facilité en prenant pour exemple les livres de Racionero et de Baudrillard, «antiproductivistes» un peu caricaturaux. Mais enfin, observons qu'une caricature antiproductiviste ne peut être présentée que dans des mondes hautement producteurs: imagine-t-on un Ethiopien qui irait dire à ses compatriotes: nous produisons trop ! Le grand phénomène de notre temps est l'inégalité entre les capacités de production dans les diverses régions de monde, comme l'était, au siècle dernier, dans les pays européens, l'inégalité des moyens de vie entre les classe de la société.

La connaissance de ces inégalités n'est d'ailleurs pas exempte de périlleuses équivoques. Certes, les économistes ont établi plus d'un distingo subtil dans l'expression quantitative des valeurs de la productions: produit national (brut et net), revenu national, global et par tête, etc. Mais l'homme de la rue, s'il entend dire que la production par tête, dans l'émirat de Qatar, est de 21000 dollars, alors qu'elle est de 290 dollars en Chine, de 270 dans l'Inde, pensera que le chamelier du Qatar est « riche », et qu'un paysan chinois ou indien vit aussi mal qu'un Newyorkais qui aurait moins de 300

dollars pour vivre un an. Et ne parlons pas des essais de « futurologie » américaine cités par Racionero, où il était annoncé, en 1975, que l'Espagne de l'an 2000 serait encore incluse, avec la Turquie, la Grèce, l'Albanie, L'Argentine et Taïwan (!), dans la catégorie (en somme honorable) des pays accédant à une « consommation de masse », tandis que l'Italie, la Pologne et l'URSS en seraient déjà à l'ère « postindustrielle », c'est-à-dire avec moins de 5 % d'agriculteurs, 5 % d'ouvriers industriels, et 90 % d'employés dans les services ! On a envie de demander: cela sera-t-il l'expression, ou le résultat, du « stakhanovisme » présumé ? La « futurologie » n'est pas interdite ; Abreu n'a-t-il pas vu clairement dès 1836 où mènerait l'emploi de la « charrue à vapeur » ? Mais avancer des chiffres n'est pas très raisonnable: les mieux outillés des statisticiens –les démographes– ont éprouvé plus d'une surprise dans le jeu des « prévisions ».

Au contraire, il me semble, une modeste « histoire » -démographique et économique d'abord, mais aussi sociale et culturelle, suffisamment chiffrée mais sans négliger la description– pourrait montrer comment, dans les pays européens dits « développés », et dans les deux moitiés du XXe siècle, la « condition prolétarienne » proprement dite a successivement été réservée aux immigrés italiens et polonais, puis espagnols, puis portugais, puis maghrébins, puis noirs, etc... Ces relais dans l'espace et dans le temps, dont il convient de saisir les aspects multiples, expriment bien, chronologiquement, la hiérarchie des « développements »; leur étude relève d'une éclairante « analyse historique », qui montrerait comment, à ce rejet vers les populations immigrées de la condition prolétarienne, correspond, dans les couches qualifiées du monde de la technique et des « services », une nouvelle mise en question de la sécurité des emplois, par les hallucinants progrès des systèmes de communication ; les meilleurs des diplômés sont vite obsolètes.

Ne soyons pas trop pessimistes. Les chômeurs, dans nos sociétés, sont « indemnisés ». Sans magnificence. Et il y a des « nouveaux pauvres ». Mais il est rare qu'on meure massivement de faim (ce qui, il y a deux siècles, était périodiquement généralisé, et l'est encore dans bien des régions du monde). On sait, de plus, le rôle important, dans ces mêmes pays « développés » d'aujourd'hui, des éléments « marginiaux » et de l'« économie souterraine ». Il y a quelques jours, dans le journal « El País », à été publié un intéressant article, signé J.L. Rodríguez Ortíz, décrivant ce qu'ont été, en leur temps, dans la société espagnole, les « Alfaraches » les « Lazarillos », les « Buscones », les « Monipodios », et la « sisa » (fraude familiale, minime mais continu, sur les budgets privés et publics) : de tout cela, il n'est pas trop difficile de découvrir les équivalents contemporains. Mais cette excellente évocation historique, inspirée de textes littéraires, semble destinée à suggérer au lecteur que le rôle de la fraude est sans doute un phénomène de tous les temps, par l'effet de la rancœur naturelle des basses classes contre « les riches » en général (aujourd'hui, est-il dit, « contre certaines formes de la société capitaliste »). Plutôt que cette généralisation, j'évoquerais plutôt, comme historien, d'une part une importante suggestion théorique du démographe Alfred Sauvy, d'autre part certains textes espagnols du XVIe siècle, qui relativisent singulièrement la « modernité » des ouvrages de Racionero et de Baudrillard.

Alfred Sauvy, dans sa « Théorie de la population », montre comment, dans certaines sociétés, ou à divers moments dans une société donnée, il se révèle économiquement plus profitable pour la collectivité, et plus acceptable pour une minorité d'individus, d'admettre la prise en charge par l'ensemble social, par une combinaison d'aides et de tolérances, d'une marge « structurelle » de sans-travail, capables de vivre à un niveau de consommation et d'insécurité qu'ils ne pourraient

accepter s'ils avaient un travail fixe. On les aide. Et, de leur côté, ils trouvent mille façons de tirer de leurs contemporains quelques moyens de survivre –légaux ou non. Leur assurer un « salaire » serait, globalement, moins « rentable » pour la société. De telles situations correspondent, naturellement, à des points élevés sur les courbes démographiques, et à des moments d'enrichissement global conjoncturel, dans les sociétés où ce phénomène est observé.

L'application à l'Espagne de ce schéma de Sauvy, pour la période qui va du milieu du XVIe siècle au second tiers du XVIIe, m'a toujours semblé particulièrement éclairante. Société « productrice » ? Non ! Mais société riche, certainement ! Société « postindustrielle » ? Evidemment pas. Mais société postcoloniale, considérablement enrichie ! Je n'oserais chiffrer – mais il fut certainement très haut – le pourcentage des services non productifs dans cette société largement parasitaire. Et des couches sociales non négligeables, en haut et en bas de la société, y vivaient sinon « sans travailler », du moins sans « produire », au sens matériel du terme. L'article du « País » est utile pour rappeler les aspects marginaux, « picaresques », qu'a révélés la littérature. Et cette littérature même, par son abondance, fait partie des signes conjoncturels. Un autre article de presse, plus léger que celui du « País », et consacré, lui, à la conjoncture de notre temps, se demande, non sans ingénuité, si tant de vocations artistiques –de musiciens, de chanteurs, d'acteurs...- au sein de la jeunesse actuelle, ne s'expliqueraient pas par l'extension du chômage... Qui sait si notre ensemble « occidental » de notre actuelle « fin de siècle » ne va pas nous donner un « siècle d'or » culturel ? En qualité ? L'avenir le dira (les contemporains, en cette matière, ne sont pas toujours bons juges). En quantité ? Nous pouvons en être sûrs !

Et il est étonnant (surtout dans le cas de Racionero) que les auteurs de livres intitulés « Del paro al ocio » et « Le miroir de la production » semblent ignorer qu'il s'agit d'un des plus vieux thèmes de la littérature, et particulièrement cher aux vieux Espagnols. Dans les années 40 du XVIe siècle paraît à Salamanque un recueil où figure un « Apologue de l'Oisiveté et du travail ». On y fait parler les amants de la belle « Ocia » (l'oisiveté) :

« L'homme ne doit-il pas plutôt manger des racines que de traîner sur son dos, tout le long du jour la houe, l'araire et la herse... ? »

Jamais ne manqueront seigneurs, marchands, artisans, et laboureurs même, qui, soit par dévotion, soit par prétention, vous donneront d'un un vêtement, l'autre des chaussures, l'autre une chemise, l'autre du pain et du vin...

Quant au couvert, quel fou dépenserait pour bâtir lorsqu'il existe en tout lieu des hospices qui vous recueillent ?... »

Ne croirait-on pas entendre ceux qui, aujourd'hui, accusent la « Sécurité Sociale » de décourager l'investissement privé dans le bâtiment ? Car, bien entendu, les auteurs du recueil et de l'« Apologue » dénoncent les dangers présentés par les amants d'« Ocia ». Mais sont-ils des « inventeurs de l'économie politique » ou des « protestants du Nord » ? Ils expriment seulement l'inquiétude d'une société momentanément trop riche à la fois en hommes et en argent pour s'adapter spontanément à de nouvelles formes d'économie. Toute une « structure », toute une « conjoncture », dont les mécanismes peuvent et doivent être démontés par l'historien ! Afin de ne pas imaginer comme propre à notre temps le « pourquoi travailler » de Laurel et Hardy, puisqu'il existait déjà au XVIe siècle !

*

* *

Mais n'allons pas dire, comme le suggérait l'article de J.L. Rodríguez Ortíz, qu'il s'agit de phénomènes « de tous les temps ». Ce que j'ai appelé « historicisme », « esprit historique », ne consiste jamais à renforcer la formule « rien de nouveau sous le soleil », ou l'histoire est un éternel recommencement ». Il consiste au contraire à bien distinguer, dans chaque situation des diverses collectivités, ce qui est novation de ce qui est héritage, ce qui est routine de ce qui est réception de modèles créateurs. Nier la notion, chère à Lucien Febvre, d'« évolution de l'humanité », est peut-être « postmoderne », mais admet implicitement que le passage de quelques milliers d'hommes des cavernes aux cinq mille millions d'êtres humains actuels a pu se faire sans changements « anthropologiques » qualitatifs: choix philosophique (ou théologique) pur!

Pourquoi ne pas écrire le mot « progrès », cher à nos grands-parents, et suspect, aujourd'hui, après tant de crises et de guerres, d'avoir trahi leurs espoirs ? Un souvenir personnel: en 1909, l'année où Blériot traversa la Manche, je me promenais avec mon grand-père sur une route du Midi de la France; j'avais trois ans; au-dessus de nos têtes passa ce qu'on appelait alors un « aéroplane », à trois-cents mètres au-dessus de nous, sans doute à quatre-vingts ou quatre-vingt-dix kilomètres à l'heure. Mon grand-père murmura : j'ai vu cela, je peux mourir. Qui lui eût dit que son petit-fils, sans la moindre vocation sportive et sans disposer de moyens exceptionnels, traverserait les Océans en quelques heures, et verrait des foules assez misérables, africaines ou asiatiques, prendre l'avion comme son aïeul et non sans fierté, avait pris le train ? Nous savons, malheureusement, ce que les avions ont fait, à Gernika et Hiroshima. Toujours la contradiction entre les possibilités de l'homme, et leur emploi ! Seule une histoire comparée (et totale – économies, sociétés, civilisations-) est l'instrument adéquat pour décrire les processus et pour tester les modèles, pour distinguer, dans les multiples combinatoires entre le « vieux » et le « neuf », ce qui est promesse, ce qui est péril. Parmi les « sciences de l'homme », les plus illusoires sont celles qui promettent de découvrir, dans l'isolement, un seul secteur des réalités (« économie » d'une part, et « mentalités » de l'autre). Comme si tous les « secteurs n'étaient pas, sans cesse, interdépendants. Et, parmi les « essais » philosophiques, les plus dérisoires sont ceux de ces snobismes intellectuels qui se sont appelés « fin de siècle » dans la France de 1900, « noucentistes » dans la Catalogne de 1910, et aujourd'hui, un peu partout, « postmodernes ».

Racionero, dans son petit livre, après avoir attribué le « capitalisme » aux « protestants du Nord », propose une classification des « révolutions » : révolution technologique dans l'Angleterre de 1750, révolutions politiques dans la France de 1789 et la Russie de 1917, révolution culturelle en Californie et à Paris, en 1968 ! Toutes « insuffisantes » (j'imagine : la dernière surtout !). Don Claudio Sánchez Albornoz, en quelques occasions, s'est permis lui aussi, de « survoler l'histoire » (toujours « cum grano salis »). Dans son dernier article sur la guerre civile espagnole de 1936, il a proposé une explication-éclair des violences espagnoles des années 30: l'Espagne avait refusé la révolution du XVIe siècle (religieuse, c'était la forme du temps) puis les révolutions des XVIIIe et XIXe siècles (politiques, là aussi comme il convenait au temps), enfin la révolution sociale du commencement du XXe siècle (prise de conscience des contradictions de classe). Avoir tenté de faire à la fois, en dix ans, ces trois types de révolution, explique les violences des années 30. Simplification ? Evidemment ! Mais ni caricature ni contre-sens. Je me permets de dédier à la mémoire de don Claudio cette définition rapide de tout esprit historique.