BANQUE COMMUNE D'EPREUVES

CODE SUJET :
303
HEC_CT

Conception : ECOLE DES HAUTES ETUDES COMMERCIALES

CONTRACTION DE TEXTE

OPTIONS : SCIENTIFIQUE, ECONOMIQUE, LETTRES & SCIENCES HUMAINES, TECHNOLOGIQUE

Mardi 6 mai 2008, de 15 h. à 18 h.

Résumez en QUATRE CENTS MOTS plus ou moins 5 % (soit 380 – 420 mots), le texte suivant, en vous attachant à mettre en valeur les idées essentielles et les articulations de la pensée de l'auteur.

Mentionnez le décompte par 50 mots et, en fin de copie, reportez le nombre de mots utilisés.

N.B. :
Cet exercice doit rester impersonnel dans le fond comme dans la forme, et respecter STRICTEMENT les limites imposées.
La copie doit être entièrement rédigée : la correction et la clarté de la langue entrent pour une part dans l'appréciation du correcteur.
Il n'est fait usage d'aucun document ; l'utilisation de toute calculatrice et de tout matériel électronique est interdite.

****

Il me semble qu'on peut sortir de l'ornière le problème du progrès en posant la question préalable : de quoi peut-il y avoir progrès ? qu'est-ce qui est capable de progrès ?

Si l'homme tranche de manière si visible sur la nature, sur la répétition sans fin des moeurs animales, si l'homme a une histoire, c'est d'abord parce qu'il *travaille* et qu'il travaille avec des *outils*. Nous touchons, avec l'outil et avec les ouvrages produits grâce à l'outil, à un phénomène remarquable : en ceci que l'outil et les œuvres de l'outil se conservent et se capitalisent. (La conservation de l'outil est même, aux yeux du paléontologue, un des signes non équivoques de l'homme.) Nous avons donc là un phénomène vraiment irréversible. Alors que l'homme lui-même recommence, les outils et les œuvres de l'homme continuent. L'outil laisse une trace qui donne au temps humain – au temps des arts – une assise continue, le temps des œuvres.

C'est dans ce temps des œuvres qu'il peut y avoir progrès. Mais avant d'examiner en quel sens l'outil comporte non seulement une croissance mais un progrès, il nous faut prendre conscience de toute l'ampleur de cette notion d'outillage.

Le monde technique au sens étroit – c'est dire les outils matériels prolongés par les machines – ne résume pas le *monde instrumental* de l'homme. Le savoir aussi est à sa façon outil, disons : instrument ; tout ce que l'homme a appris, tout ce qu'il sait – tout ce qu'il sait penser, dire, sentir et faire, tout cela est « acquis » ; le savoir se stratifie, se sédimente comme les outils et les œuvres issues des outils. Concrètement, c'est l'écriture et de façon plus décisive l'imprimerie qui ont permis à la connaissance de laisser des traces et de s'accumuler. Le savoir est là, dans les livres et les bibliothèques, comme une chose disponible, comme une partie du monde instrumental (d'ailleurs les machines sont elles-mêmes au croisement du monde des outils et du monde des signes solidifiés). Grâce à cette sédimentation, l'aventure de la connaissance est, comme l'aventure technique, irréversible ; toute pensée nouvelle se sert de manière instrumentale des pensées anciennes et travaille en bout d'histoire.

« Toute la suite des hommes, disait Pascal dans le *Fragment d'un Traité du Vide,* toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » L'histoire des techniques et des inventions fait une unique histoire, une histoire au singulier, à laquelle collaborent les génies divers des peuples et des individus qui viennent s'y oublier et s'y fondre. En effet l'unicité de cette histoire apparaît d'autant plus nettement que la personnalité de l'inventeur est effacée par l'invention au moment où elle tombe dans l'histoire commune ; l'histoire même de la découverte, le drame singulier que chacune a pu signifier pour un homme mortel, sont comme mis entre parenthèses pour que se constitue un cours anonyme du pouvoir et du savoir humains ; et même si l'histoire des techniques, des sciences et en général du savoir garde le souvenir des crises des méthodes et des solutions, ce n'est point pour illustrer *l'existence* des hommes qui ont lutté à bras le corps avec les problèmes ; ces crises ne sont retenues que sous leur aspect méthodologique et non point existentiel, en tant que remaniement du savoir antérieur à partir d'une nouvelle hypothèse d'ensemble où vient s'intégrer l'acquis antérieur. Ici il n'y a pas de perte radicale, pas de travail vain, donc pas de drame véritable.

Allons même plus loin : il y a non seulement une aventure de connaissance, mais une aventure de *conscience* qui rentre dans la catégorie très large de l'instrument. La réflexion morale, la connaissance de soi, la compréhension de la condition humaine se cumulent d'un certain point de vue comme des instruments de vie. Il y a une « expérience » morale et spirituelle de l'humanité qui se capitalise comme un trésor. Les œuvres d'art, les monuments, les liturgies, les livres de culture, de spiritualité, de piété forment un « monde » inséré dans le monde et nous donnent des points d'appui, comme des objets, des choses hors de nous. Bien sûr, il faut distinguer ici, plus que partout ailleurs, le plan des décisions, des événements, des *actes* où l'homme recommence toujours à zéro, où les individus se referment sur leur expérience en mourant, où les civilisations meurent de faim à côté de leurs nourritures spirituelles, et le plan des traces, des œuvres laissées, de la *tradition* : c'est en faisant abstraction des décisions, des événements et des actes, qu'on isole le mouvement de la tradition, comme une sorte de motivation historique qui ne cesse de grossir, comme un phénomène cumulatif ; cet élan ne peut être rompu que par les grandes catastrophes cosmiques ou historiques – tremblement de terre ou invasion – qui détruisent la base matérielle de cette expérience. C'est bien pourquoi nous ne pouvons pas « répéter » Socrate, Descartes, Vinci ; nous en savons plus long qu'eux ; nous avons une mémoire d'humanité plus riche que la leur, c'est-à-dire à la fois plus vaste et plus subtile. (Ce que nous en faisons, existentiellement, est précisément une autre question).

Il fallait donc recommencer par prendre une vue assez large de l'histoire comme cumulation de traces, comme sédimentation des œuvres humaines détachées de leurs auteurs, comme capital disponible. Cette analyse provisoire fait la part immense au progrès et en montre en même temps les limites : part immense, puisque le monde instrumental est bien plus vaste que ce que nous appelons ordinairement le monde technique et couvre aussi nos savoirs et nos œuvres de culture et de spiritualité ; limite, puisque le progrès ne concerne qu'un esprit anonyme, abstrait de la vie humaine, le dynamisme des œuvres de l'homme, arrachées au drame concret des individus souffrant et voulant et des civilisations qui croissent et dépérissent.

C'est pourquoi il n'y a pas à ce plan de confrontation décisive entre le « sens chrétien de l'histoire » et ce bourgeonnement anonyme : le christianisme a fait irruption dans le monde hellénique en introduisant un temps d'événements, de crises, de décisions. La Révélation chrétienne a scandalisé les Grecs par le récit de ces événements « sacrés » : création, chute, alliances, explosions prophétiques et, plus radicalement, événements « chrétiens » de l'incarnation, de la croix, du tombeau vide, événement de l'Église à la Pentecôte... A la lumière de ces événements exceptionnels, l'homme était rendu attentif à des aspects de son expérience propre qu'il ne savait pas voir : son temps proprement humain, lui aussi, était fait d'événements et de décisions et jalonné par de grandes options : se révolter ou se convertir, perdre sa vie ou la gagner. Du même coup l'histoire était valorisée, mais une histoire concrète, où il se passe quelque chose, où les peuples mêmes ont une personnalité qui peut aussi se perdre ou se gagner.

C'est pourquoi une réflexion sur le progrès, à cause de son caractère abstrait et anonyme, se situe encore en deçà du plan où une confrontation est possible avec le « sens chrétien de l'histoire ». Cela ne veut pas dire qu'aucun recoupement n'est encore possible à ce plan : car nous avons omis précisément un trait de cette histoire anonyme, de cette épopée des œuvres de l'homme sans l'homme. Ce trait c'est celui qui permet justement de l'appeler progrès et non pas seulement évolution,

changement ou même croissance : affirmer que cette croissance d'outils, de savoir et de conscience est un progrès, c'est dire que ce *plus* est un *mieux* ; c'est donc attribuer une *valeur* à cette histoire pourtant anonyme et sans visage.

Qu'est-ce que cela veut dire ? et quelle est l'incidence du sens chrétien de l'histoire sur cette affirmation ?

Il me semble que la valeur qui se révèle dès ce niveau, c'est la conviction que l'homme accomplit sa *destination* par cette aventure technique, intellectuelle, culturelle, spirituelle, oui, que l'homme est dans sa ligne de créature, quand, rompant avec la répétition de la nature, il se fait histoire, intégrant la nature même à son histoire, poursuivant une vaste entreprise d'humanisation de la nature. Il ne serait pas difficile de montrer avec détail comment le progrès technique, au sens le plus étroit et le plus matériel, réalise cette destination de l'homme : c'est lui qui a permis de soulager la peine des travailleurs, multiplié les relations interhumaines et amorcé ce règne de l'homme sur toute la création. Et cela est *bien.*

Que dit ici le christianisme ? A la différence de la sagesse grecque, il ne condamne pas Prométhée : la « faute de Prométhée », pour les Grecs, est d'avoir volé le feu, le feu des techniques et des arts, le feu de la connaissance et de la conscience ; la « faute d'Adam » n'est pas la faute de Prométhée ; sa désobéissance n'est pas d'être homme technique et savant, c'est d'avoir rompu, dans son aventure d'homme, le lien vital avec le divin : c'est pourquoi la première expression de cette faute, c'est le crime de Caïn, la faute contre le frère et non la faute contre la nature, la faute contre l'amour et non la faute contre l'existence animale et sans histoire.

Mais si le christianisme ne condamne pas Prométhée et reconnaîtrait même plutôt en lui l'expression d'une intention de création, il ne *s'intéresse* pas fondamentalement à cet aspect anonyme et abstrait de l'histoire des techniques et des arts, de la connaissance et de la conscience. Il s'intéresse à ce que les hommes concrets en font pour leur perte ou leur salut. Au fond la valeur du progrès reste une valeur abstraite comme le progrès lui-même ; le christianisme s'adresse au tout de l'homme, à un comportement complet, à une existence totale. C'est pourquoi les discussions sur le progrès sont finalement assez stériles ; d'un côté on a tort de condamner l'évolution, mais de l'autre on n'a pas gagné grand-chose à en faire l'éloge.

En effet cette même épopée collective qui a une valeur positive, si on considère en bloc le destin des hommes, la réalisation de l'espèce humaine, devient beaucoup plus ambiguë si on la rapporte à l'homme concret. A chaque époque ce que nous savons et ce que nous pouvons est à la fois chance et péril ; le même machinisme qui soulage la peine des hommes, qui multiplie les relations entre les hommes, qui atteste le règne de l'homme sur les choses, inaugure des maux nouveaux : le travail parcellaire, l'esclavage des usagers à l'égard des biens de civilisation, la guerre totale, l'injustice abstraite des grandes administrations, etc. On trouverait une même ambiguïté attachée à ce que nous appelions tout à l'heure le progrès de connaissance ou de conscience.

Cette ambiguïté nous force donc à passer d'un niveau à l'autre, du niveau du progrès anonyme au niveau de l'aventure historique de l'homme concret. C'est à ce niveau que le christianisme est réellement en prise avec notre sens de l'histoire.

On serait tenté de croire qu'en quittant le niveau du progrès anonyme on abandonne toute considération historique et on s'enfonce dans la solitude de la personne. Il n'en est rien : il y a précisément une histoire concrète, c'est-à-dire une figure d'ensemble, une forme significative qu'élaborent les actions et réactions des hommes les uns sur les autres.

Nous allons rechercher quelques manifestations de cette histoire concrète et avec elles reconnaître les véritables catégories de l'histoire (j'entends par catégories de l'histoire les notions qui nous permettent de penser historiquement comme crise, apogée, déclin, période, époque, etc.).

Un premier indice de cette nouvelle dimension historique, c'est le fait qu'il y a *plusieurs* civilisations. Il y a une unique humanité sous l'angle du progrès ; il y a *des* humanités sous l'angle de l'histoire des civilisations. Ces deux lectures ne s'expulsent nullement, mais se superposent en quelque sorte en surimpression.

Or qu'est-ce que chacune de ces humanités ? Un complexe historico-géographique, qui a son aire, sinon ses contours, en tout cas ses centres vitaux, ses foyers de rayonnement, ses zones d'influence, etc. Une certaine unité de mémoire et une certaine unité de projet rassemblent les hommes

dans le temps et définissent du même coup l'appartenance de ces hommes au même « espace » de civilisation. Ainsi le cœur d'une civilisation est un vouloir-vivre global, un style de vie ; et ce vouloir-vivre est animé par des appréciations, des valeurs. Bien entendu, il faut se garder de réduire ces appréciations concrètes à une table abstraite de valeurs (comme quand on dit que le XVIIIe siècle nous a légué l'idée de tolérance, l'idée d'égalité devant la loi, etc.) ; ce sont des valeurs vécues, agies, qu'il faut ressaisir dans les tâches concrètes, dans la façon d'habiter, de travailler, de posséder, de distribuer les biens, de s'ennuyer et de s'amuser. (Un remarquable exemple de cette compréhension historique nous est donné par Huizinga dans *Le Déclin du Moyen Age*.)

La meilleure preuve qu'il ne suffit pas de connaître l'outillage (même au sens le plus large) d'une civilisation pour la comprendre, c'est que la signification de cet outillage n'est pas en lui-même ; elle dépend des attitudes fondamentales prises par les hommes d'une civilisation donnée à l'égard de ses propres possibilités techniques ; il est des peuples qui répugnent à l'industrialisation, des classes comme la paysannerie, l'artisanat, la petite bourgeoisie qui résistent à la modernisation ; on a vu en 1830-1832 des réactions anti-technicistes dans la classe ouvrière (cf. à cet égard les vues de Schuhl dans *Philosophie et Machinisme*). Ainsi l'outil n'est même pas utile s'il n'est pas valorisé ; il y a donc un plan plus profond que l'histoire des techniques, qui n'est qu'une histoire des moyens ; l'histoire concrète serait une histoire des fins et des moyens, une histoire des intentions complètes de l'homme ; une civilisation est une manière temporelle de projeter un style concret d'existence, de vouloir l'homme.

Or, avec ce premier aspect de l'histoire concrète – disons avec les styles civilisateurs – nous voyons apparaître des catégories de l'histoire que le progrès dissimulait. Le premier fait brutal : les civilisations naissent et meurent. L'humanité dure à travers des civilisations qui passent ; il est donc possible de tenir à la fois une conception cyclique des *périodes* historiques et une conception linéaire du progrès ; ces deux conceptions sont dénivelées : l'une est à un niveau plus « éthique », l'autre à un niveau plus « technique ». Du même coup, alors que le phénomène du progrès était lié au fait de la cumulation des traces, à la « sédimentation » de l'acquis, la vie et la mort des civilisations sont liées à la notion de « crise ». Ce point a été fortement montré par Toynbee dans A *Study of History* (ce n'est pas par hasard que ce soit un historien des civilisations qui ait été amené à organiser nos vues sur l'histoire autour de catégories irréductibles au plan technique et plus apparentées à la vie de conscience et de vouloir). Chaque civilisation lui paraît caractérisée par des situations qui sont pour elle des *défis* (défi du froid, de l'immensité continentale, du surpeuplement, de la division religieuse, de la division linguistique, de la lutte des classes, etc.) ; chaque défi est comme la question du sphinx : réponds, ou tu seras mangé ; la civilisation est l'ensemble des réponses à ces défis ; tant qu'il y a des noyaux créateurs qui « répondent », la civilisation vit ; quand elle répète ses anciennes réponses et n'invente plus d'ajustements aux nouveaux embarras, elle meurt. Dès lors la destinée d'une civilisation est toujours incertaine ; elle peut inventer ou non des réponses qui la feront survivre, stagner, consommer des valeurs périmées et tomber en décadence. Il y a ainsi des sommeils et des réveils, des renaissances et des décadences, des restaurations et des résistances, des inventions et des survivances.

Il n'est aucun historien qui n'emploie la plupart de ces mots à un moment ou à l'autre ; le plus souvent il ne les critique pas : il en use seulement ; or, dès qu'on en explicite le sens, il devient clair qu'ils n'appartiennent pas au même cycle que les notions du progrès ; ici le pire est toujours possible et jamais sûr.

Une histoire ainsi comprise est singulièrement plus proche de cette histoire que suppose le christianisme, avec ses décisions et ses crises.

Il faudrait maintenant corriger cette vue encore trop simpliste : une civilisation n'avance pas en bloc ou ne stagne pas à tous égards. Il y a en elle plusieurs lignes qu'on peut suivre en quelque sorte longitudinalement : ligne de l'équipement industriel, ligne de l'intégration sociale, ligne de l'autorité et de la puissance publique, ligne des sciences et des arts (de telles sciences et de tels arts), etc. Il apparaît alors, le long de ces lignes, des crises, des croissances, des régressions, etc., qui ne coïncident pas nécessairement. La vague ne monte pas au même moment sur toutes les plages de la vie d'un peuple.

Bien plus, il faudrait montrer ce que signifient crise, décadence, invention pour chacune de ces fibres d'histoire ; on parle d'une « crise » des mathématiques, d'une « crise » économique, d'une « crise » ministérielle ; le mot n'a pas le même sens chaque fois ; ce qui est remarquable c'est que les

« crises » d'un compartiment social ou culturel ont leur motivation propre et leur résolution propre ; ainsi la crise des mathématiques à l'époque pythagoricienne est largement autonome par rapport à l'histoire générale ; c'est un *défi* interne aux mathématiques (à savoir l'irrationalité de la diagonale par rapport au côté du carré) ; et cette crise a trouvé son issue dans une démarche proprement mathématique ; la stagnation ultérieure de cette science d'Euclide aux algébristes de la Renaissance n'a pas de relation décisive avec les autres développements historiques. De même encore la même époque peut être progressiste en matière politique et régressive en matière d'art comme la Révolution française ou progressiste en matière d'art et stagnante en matière politique comme le Second Empire. Un « grand siècle », une grande époque, ce sont ceux où tout vient à peu près ensemble à maturité, comme au siècle de Périclès, au XIIIe siècle, au XVIIe siècle...

A quoi tendent ces remarques ? à montrer que l'histoire qui est *une* par le progrès des instruments a bien des façons d'être *multiple* ; elle se divise non seulement en civilisations et en périodes, dans l'espace et dans le temps, mais encore en courants qui développent chacun des problèmes propres, des crises propres, des inventions propres.

La résultante globale, qui serait l'histoire « intégrale », nous échappe ; en quelques cas privilégiés nous surprenons des causalités pas trop enchevêtrées et l'homme à système arrive avec les gros sabots et l'imagerie d'Epinal de la « dialectique » ; mais les motivations longitudinales propres à chaque série et les interférences transversales d'une série à l'autre forment un tissu si serré qu'elles excèdent les « dialectiques » simples où nous voulions les enfermer : par exemple, il est vrai en un sens que l'état des techniques « commande » tout le processus social, mais celui-ci dépend des sciences et en particulier des mathématiques, lesquelles ont été historiquement liées aux grandes métaphysiques pythagoricienne, platonicienne, néoplatonicienne (à la Renaissance), et ainsi les différentes histoires s'impliquent tellement dans tous les sens que tous les systèmes interprétatifs sont naïfs et prématurés. La *conscience d'époque* est la synthèse confuse et massive de cet enchevêtrement ; elle est sensible à l'existence de zones de stagnation et de zones de vitalité, de « défis » discontinus qu'elle ne vit pas comme un système théorique de problèmes, mais comme des « malaises » disparates (au sens où l'on parle du malaise scolaire, du malaise colonial) ; elle ressent des élans localisés en certains secteurs de la vie collective. L'allure d'ensemble est alors plus près du sentiment vague que de la conscience claire ; c'est pourquoi il est bien difficile, le plus souvent, de dire « où va » une civilisation.

Un nouvel indice de cette vie concrète dans l'histoire, c'est le caractère irréductible des *événements* et des *personnalités* historiques significatives.

On sait que l'ancienne méthode historique, gonflait à l'excès l'histoire des batailles, des dynasties, des mariages, des successions et des partages ; l'histoire se perdait dans l'arbitraire, le fortuit, l'irrationnel. Il est bon que l'on prenne l'histoire de plus haut, par grands ensembles, enracinés dans la géographie (le livre récent de Braudel sur la *Méditerranée au temps de Philippe II* marque le triomphe de cette méthode de compréhension), dans les techniques, dans les forces sociales, dans les mouvements de grande amplitude. Mais en retour on ne peut aller jusqu'au bout de cette tendance qui pourtant permet seule d'expliquer par des causes et de comprendre par des intentions ; car, à la limite, en devenant intelligible, l'histoire cesserait d'être historique, on aurait éliminé les acteurs qui la font ; on aurait une histoire où il n'arrive rien, une histoire sans événements.

L'histoire est historique parce qu'il y a des actions singulières qui comptent, d'autres qui ne comptent pas ; des hommes qui pèsent, d'autres qui ne pèsent pas ; une bataille perdue, un chef qui meurt trop tôt – ou trop tard ! – et voici un destin changé. Certes, le fascisme a abusé de cette vision « dramatique » de l'histoire, dans la ligne de son nietzschéisme populaire et de son irrationalisme foncier ; mais cet abus ne doit pas masquer l'importance de l'histoire événementielle qui est finalement l'histoire des hommes mêmes ; c'est par elle que l'homme est « en procès ». Aussi bien des mots comme « la patrie en danger », le « salut public », fichés au cœur de notre histoire jacobine, attestent bien ce caractère en quelque sorte existentiel de destin, ou mieux de *destinée,* qui s'attache à l'histoire concrète des hommes.

Paul RICOEUR - *Histoire et Vérité,* 1955
Edition du Seuil, 2001, pp. 94-104
« Vérité dans la connaissance de l'histoire ».