
Bulletin d'histoire politique

À propos de La Duplicité de l'Histoire. Le Béhémot par Guy Dhoquois, L'Harmattan, Paris, 2000, 357 p.

Yves Brossard



Volume 11, Number 1, Fall 2002

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1060583ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1060583ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Brossard, Y. (2002). Review of [À propos de La Duplicité de l'Histoire. Le Béhémot par Guy Dhoquois, L'Harmattan, Paris, 2000, 357 p.] *Bulletin d'histoire politique*, 11(1), 151–160. <https://doi.org/10.7202/1060583ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2002

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Note de lecture

À propos de *La Duplicité de l'Histoire*.
Le Béhémoth par Guy Dhoquois,
L'Harmattan, Paris, 2000, 357 p.

YVES BROSSARD
Professeur à la retraite
Département d'histoire
Université du Québec à Montréal

Cet essai historico-philosophique de Guy Dhoquois m'apparaît comme un gigantesque opéra planétaire qui traverse le temps et l'espace. La thèse centrale ou le leitmotiv en est la duplicité de l'histoire ou sa dualité, bref son caractère contradictoire au point qu'il n'y a pas de vérité de l'histoire. À cet égard, l'histoire se présente comme l'anneau de Janus, dieu de la Rome antique (d'où vient le mot janvier), au deux visages opposés.

Mais Guy Dhoquois préfère à Janus Béhémoth, monstre biblique — Livre de Job — qui règne sur les terres et les déserts en expansion (alors que Léviathan règne sur les eaux), il propose d'en faire « le monstre des libertés », le personnage principal, mieux le *deus ex machina* de la tragédie de l'humanité à laquelle nous sommes conviés et qui est celle, depuis l'antique Grèce, de la liberté ou des libertés. Les acteurs de cette tragédie cherchent à travers les méandres de l'Histoire « duplice » à sortir des contradictions auxquelles ils sont confrontés dans leurs tentatives de résoudre l'énigme que leur pose Béhémoth.

Si l'Histoire est « duplice », Béhémoth à son image l'est tout autant, de même que la volonté des hommes de maîtriser la liberté dans la diversité luxuriante des sociétés qui composent le décor kaléidoscopique du théâtre de la Duplicité de l'Histoire, dont le *deus ex machina* est Béhémoth. Contrairement à ce que s'obstine à croire avec suffisance Fukuyama, la tragédie de la Duplicité de l'Histoire n'a pas de fin. Et la Duplicité de l'Histoire c'est aussi sa folie, car si Béhémoth est « le monstre des libertés », la réflexion de l'auteur

sur l'histoire et le politique montre que si le combat des hommes pour domestiquer Béhémoth est immémorial, maintes fois la folie et les dérapages du pouvoir ont fait de Béhémoth un monstre dévorant souvent la liberté et la dignité humaines. Et il en sera ainsi jusqu'à l'avènement, toujours problématique, des hommes intègres et justes, et celui où, selon l'eschatologie juive, ils « mangeront la chair de Béhémoth (et aussi de Léviathan) dans un festin annonçant la venue du royaume de Dieu » (Franz Neumann) ou, pour Guy Dhoquois, la fin de la Duplicité de l'Histoire, l'un et l'autre toujours improbables.

La représentation qu'en donne Guy Dhoquois m'apparaît comme la tétralogie de Wagner composée d'un prologue et de trois « journées » dont l'action se déroule dans un temps long et un espace multiple. Si *L'Anneau du Niebelung* est « un drame en musique », la Duplicité de l'Histoire de Guy Dhoquois est une méditation sur la tragédie de l'humanité instrumentalisée par l'histoire et la philosophie. Mais ici Béhémoth se substitue à Wotan.

Les mythes sont autant de tentatives de percer l'énigme de la Duplicité de l'Histoire, de dompter Béhémoth et de lui échapper. C'est pourquoi les mythes reviennent toujours sous des aspects protéiformes dans le déroulement de l'Histoire. Bref, le retour du refoulé.

Dans le prologue au drame que Guy Dhoquois met en scène, *Les Mythes* (p. 19-48), ceux et celles qui les portent tiennent lieu de dieux, de déesses, de géants, de filles du Rhin et de niebelungen (nains). Le prologue ainsi posé, la première « journée » du drame nous transporte dans des décors successifs de la Perse, de l'Inde, de la Bible, de la Chine et de la Grèce antiques ou *Le dualisme iranien* (p. 49), *Les monismes de l'Inde* (p. 61), *Le yin et le yang* (p. 65) sont autant de tentatives de laïcisation du langage de la réflexion sur l'Histoire aux fins de cerner la Duplicité et d'en résoudre l'énigme. Mais tous ces cheminement spirituels labyrinthiques ne sont finalement qu'*Errances* (p. 79).

À peu près au même moment émergent *L'Ancienne alliance* et *L'hypothèse de Dieu* (p. 81). C'est le moment où la pensée, celle de la Bible, entreprend « de dépasser le stade infantile du Mythe, de s'évader du monde vert et doré du Mythe » (p. 81), pour aborder les grandes questions fondamentales qui sont au cœur de la Duplicité : peut-on *Prouver Dieu*? (p. 82), *Dieu est-il absurde*? (p. 85).

Questions sans réponses ou réponses dilatoires qui introduisent les grands premiers rôles de la première « journée ». D'abord, *Les Grecs philosophes* (p. 107-140), Hésiode, « le grand poète philosophico-religieux », « les amoureux de la sagesse », ceux qui, tels Saint-Georges s'attaquant au dragon, s'essayaient à terrasser celui de la Duplicité, et les physiciens et mathématiciens (Héraclite, Pythagore), les « onthologiques » (Parménide, Empédocle, Démocrite), les sophistes et Socrate. Tous renouent avec « une religion sans

dogme », mais « Socrate a fait de la sagesse la fin essentielle de la philosophie », fût-elle, cette sagesse, incertaine : « J'erre ci et là dans une perpétuelle incertitude » (Socrate). C'est celle de Platon et d'Aristote qui « recherchent le juste milieu entre les contraires » ; celle des Épicuristes et Épicuriens : « Prenons la peine qui nous délivre d'une peine plus grande [...] Son désir (celui d'Épicure) sans désir » ; celle des stoïciens (Épictète) dont la morale et celle de l'épicurisme furent « la plus en vogue à partir du III^e siècle avant le Christ ». Pour avoir tenté de contourner la Duplicité, les Grecs philosophes n'ont qu'abouti à « la dénégation du sensible... de l'utile et du concret ».

Exit les Grecs philosophes, entrent *Les Grecs tragiques* (p. 141-172), véritable éruption volcanique du concret, après sa dénégation, entre environ -472 et -406. *Les Grecs tragiques*, ce sont soixante-six années somptueuses, trois immenses auteurs : Eschyle (-525? -456?), Sophocle (-495? -405?) et Euripide (-480? -406). Ils closent grandiosément la première « journée ». Chez eux, l'Histoire et la Duplicité se marient avec la tragédie.

« Les dieux d'Eschyle sont présents et actifs. Les dieux de Sophocle sont lointains et mystérieux [...] Les dieux d'Euripide sont mobiles, multiples, versatiles, imprévisibles ». Ces trois géants mettent en représentation la Duplicité de l'Histoire avec l'optimisme et « le jaillissement primitif » d'Eschyle, le pessimisme de Sophocle qui « admire les réalisations humaines (mais redoutent leur condition historique) et la réponse d'Euripide « à la Duplicité de l'Histoire, teintée de doute affectif et de mélancolie ».

Non en marge, mais parallèlement, Aristophane (-445? -380?), le « Comique Citoyen », à la verve « directe, furibonde, triviale, obscène ». Dans *Lysistrata* (-411), « le comique touche au sublime [parce qu'Aristophane] fulmine contre ses concitoyens qui aiment trop la guerre ». Bref, chez Eschyle, Sophocle et Euripide, « le doute exposé à la Duplicité de l'Histoire en devient tragique ». Chez Aristophane, en revanche, « la comédie nous fait rire de la banalité, y compris celle du mal (même si) la banalité est tragique en son fond ».

Avant d'entrer dans la deuxième « journée », Guy Dhoquois n'hésite pas à nous faire franchir un abîme historique de plus de vingt siècles, celui qui « sépare les Grecs tragiques de *Shakespeare* » (p. 173). Shakespeare (1564-1616) — *Le mythe Shakespeare* (p. 174 — à l'instar de « la chère Duplicité, instrument d'analyse et objet d'étude », est contradictoire et protéiforme. « Il est à la fois maître et esclave de la Duplicité de l'Histoire. Maître à l'instar des Mythes et de la Bible, de la multiplicité contradictoire des choses humaines. Esclave car il ne propose pas d'en sortir » (p. 75). Ni par la philosophie, bien qu'il ait « créé un personnage qui est philosophe (Hamlet) », ni par la religion car « (quand) la religion apparaît timidement et marginalement dans (son) théâtre, c'est un décorum et c'est une hypocrisie, [et chez lui], la

tragédie comme l'Histoire, progresse par le mal et la lutte contre le mal... (sans) d'autres mécaniques, d'autres systèmes que ceux qui proviennent de la logique théâtrale dans sa congruence avec la logique de la vie, de la liberté, de la responsabilité, sans illusions sauf celles du théâtre » (p. 186).

À cet égard, il est éclairant, pense Guy Dhoquois, de passer « les esthétiques de Shakespeare.. au crible de certaines esthétiques extrêmes-occidentales (telles) l'archaïsme, le classicisme, le baroque associé au maniérisme, la modernité, la post-modernité ». Il en ressort que si Shakespeare est moderne, « d'une modernité éternelle, celle des grands créateurs, il n'est pas post-moderne », car contrairement à la post-modernité, il sait qu'« il ne faut jamais nier l'histoire » (p. 191-193).

En définitive, la force de Shakespeare réside dans son conservatisme, dans « la sagesse du magicien », c'est-à-dire, « accepter... de bonne foi, la Duplicité de l'Histoire », sagesse qui « n'est pas que résignation, mais aussi résistance » (p. 213). En effet, Shakespeare a sa façon de résister à la Duplicité de l'Histoire. « Il nous (propose) d'être heureux dans un monde malheureux, volontairement malheureux, sans que nous perdions conscience du malheur », en faisant l'hypothèse que « la haine est peut-être de l'amour déçu et l'amour de la haine dépassée... (tels) Lear maudissant sa fille Cordélia, à laquelle il clamait son affection quelques minutes plus tôt... (et) Prospéro (transmettant) à Miranda l'essentiel, la vie et l'amour de la vie » (p. 215-216).

Shakespeare est magique, car sa vision de la Duplicité de l'Histoire « n'est pas désespérante (même) si elle touche parfois au désespoir ». C'est ce qui en fait « un de ces rares amis toujours prêts à rendre service » (p. 220 - 221).

Suit un long intermezzo (littéralement en français, intermède) qui sert d'introduction à la dernière « journée » de la tétralogie en forme d'essai philosophico-historique de Guy Dhoquois. Cet intermezzo, *Vers Marx* (p. 223), commence par un air de la folie qui n'a rien de donizettien, « la folie de Nietzsche » (p. 223) qui lui-même n'a rien de la douce et néanmoins meurtrière Lucia. Mais tous les deux sont homicides. Si Lucia poignarde Lord Arthur, Nietzsche (1844-1900) veut assassiner « la philosophie classique dont la référence suprême et intime est le témoin muet, le bavard Socrate » (p. 224).

À cet égard, « la pensée de Nietzsche a tenté de repousser les limites humaines, celles de la pensée, de la sensibilité, du langage. [...] (Cette) pensée hors normes s'enracine dans un mouvement social à l'échelle européenne, y compris et surtout la Russie. Ce mouvement était de révoltes individuelles, souvent impuissantes, contre les limites de la bourgeoisie triomphante et de son modernisme, contre le déracinement et le désenchantement ». Fondamentalement, « Nietzsche, surhumain, se proposait de se servir du nihilisme pour dépasser le nihilisme », et à cette fin il a cru pouvoir récuser l'ambiguïté, la contradiction, bref la duplicité, illusion qui l'a conduit à « des

contradictions pires ». En définitive : « Nietzsche pensait dominer la contradiction et même l'asservir pour la réduire en lui à son contraire, la fusion des contradictions. [...] le Surhumain (Nietzsche) a oublié l'humain. Il a fait exploser son cerveau » (p. 225-226 et 227). Et les nazis, avec la complicité de sa sœur qui « a manipulé ses notes posthumes sur la *volonté de puissance*, s'en sont servi ignominieusement et ont enterré pour longtemps dans la bourbe sanglante des camps de concentration et d'extermination le « Nietzsche optimiste tragique et lumineux (dont) la lumière est fusion des contraires... (dont) le surhumain n'est pas surhommes (et) n'a pas d'esclave » (p. 227). L'imposture était de taille, car « Dans la logique de Nietzsche, les nazis et leurs semblables sont des sous-hommes... parce qu'ils se vantent dans la bestialité humaine trop humaine » (p. 225).

L'intermezzo se poursuit et nous ramène, notre auteur se jouant de la chronologie, aux seizième et dix-septième siècles, avec *Le sage* (p. 229), Montaigne (1533-1592), et *Le saint* (p. 235), Pascal (1623-1662). Le sage Montaigne, « pour ne pas être victime de la duplicité de l'Histoire, du moins de ses convulsions », nous propose un retour « à trois traditions antiques, l'épicurisme, le stoïcisme, et le scepticisme », qui nous permettent de nous « résigner activement au désordre du monde », pédagogie bien utile à notre époque de « pédagogie de la résignation » (Marc Angenot) à la mondialisation. Pour Montaigne, se résigner activement c'est savoir que « Nous savons peu de choses. Tâchons (alors) de savoir un peu plus peut-être, mais surtout un peu mieux ». D'autre part, Montaigne nous rappelle que « Il ne faut pas trop se plaindre ». Et n'oublions pas que « ... de nos maladies, la plus sauvage c'est mépriser notre être » (p. 231-232).

Le saint, lui, janséniste de surcroît, explore d'autres voies. Pascal, moraliste, philosophe, mystique et sceptique nous dit que « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir rester en repos dans une chambre ». « L'homme qui n'aime que soi, précise-t-il, ne hait rien tant que d'être seul avec soi ». Et il nous donne un précieux conseil : « Voulez-vous qu'on croie du bien de vous ? N'en dites pas » (p. 235).

Pascal, « notre roseau pensant », n'est pas moins sage que Montaigne. Il condamne « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison ». Et mystique, il réintroduit « l'hypothèse de Dieu » dont découle le pari, son pari : « le fini, c'est sûr, l'infini peut-être ». Cependant, le Pascal rationnel rappelle au Pascal mystique que « le fait que Dieu existe peut-être et qu'on puisse prier sur Lui ne Le fait pas exister sûrement ». Hélas, tristement témoin de son temps (et du nôtre), Pascal « refuse a priori de discuter du dieu des juifs et des musulmans. Il n'accepte de discuter que du Dieu des chrétiens » (p. 236).

Avec Pascal, nous retrouvons l'art des moralistes. Il est apte à rallier au minimum les sceptiques et les mystiques. « La seule chose qui nous console de nos misères, dit-il, est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères » (p. 238). Qui dit mieux ?

Après le sage et le saint, *Le juif d'Amsterdam* (p. 239), Baruch Spinoza (1632-1677). « Montaigne a fait de la philosophie une servante personnelle. Pascal s'est enivré de son amour pour Dieu en récusant et refusant de toute son âme la philosophie ». Spinoza, lui, s'en sert pour conduire la Duplicité de l'Histoire à « un optimisme raisonné à un pari ... sur l'Être et son unité ». Tel est le propos de son chef d'œuvre *L'éthique*. « Notre liberté éthique, interprète Guy Dhoquois, consiste à retrouver la nécessité de l'Être... dans l'Histoire... dans la Duplicité de l'Histoire... matrice contradictoire de toute Histoire, petite ou grande » (p. 245).

L'intermezzo commencé sur l'air de « la folie de Nietzsche », continué par celui de la sagesse de Montaigne, de la sainteté de Pascal et de l'éthique de Spinoza, se clôt par des accents contradictoirement belliqueux de *La guerre des Lumières* (p. 249), belliqueux parce que les Lumières « font la guerre à tous les discours, à toutes les pratiques faisant obstacle au progrès de l'humanité, donc à son bonheur » (Josiane Boulad-Ayoub). Sont d'abord évoqués les précurseurs des Lumières. Les fondateurs de *L'empirisme pré-moderne* (p. 249), au premier chef, Roger Bacon (1214?-1294), pour lequel « le maître mot est l'expérience... base de toute connaissance, y compris du supra-sensible, (et qui) en toute logique... devait fonder la religion et non l'inverse » (p. 259-260). Dans la foulée, le fondateur de *L'empirisme moderne* (p. 250), l'Anglais Francis Bacon (1561-1626), « fondateur de l'empirisme universel... fondateur philosophique de la méthode expérimentale (dont) l'esprit a peu à peu supplanté celui d'Aristote » (p. 251).

Nous arrivons à l'orée des Lumières avec le fondateur de *L'empirisme philosophique et politique* (p. 252), l'immense Locke (1662-1704), dont l'ouvrage fondamental, *Essai sur l'entendement* (1690), bat en brèche les idées innées de Descartes en lui opposant que « Toutes nos idées sont acquises » (p. 252).

Célèbre pour son *sens commun* dont il fait « le fond du bon sens », Locke « est un optimiste mesuré, raisonné (qui) croit en la sociabilité naturelle de l'être humain, du pacte social, (et que) la guerre entre les humains n'est pas l'état de nature ». D'où la nécessité en raison du « contrat social... pour que la société soit aussi juste que possible dans sa complexité grandissante, pour que les hommes se constituent en citoyens, pour que leurs droits naturels (sécurité, propriété), soient garantis ». Gros programme que doit réaliser le souverain lockien qui n'est ni « un sauveur suprême », ni « un chef de famille », mais « le principal magistrat d'une nation, d'un commonwealth,

d'une communauté de citoyens qui mettent ensemble leurs droits et leurs devoirs » (p. 254).

Progressiste qui dénonce discrètement, dès 1694, l'esclavage dans les colonies, « Locke a appris à naviguer » sur l'océan redoutable de la Duplicité de l'Histoire. Si ce n'est pas très glorieux, « c'est bien utile ». Le modèle « plus raisonnable que rationnel », proposé par Locke engendre « trois excroissances logiques ». La première, *L'excroissance matérialiste* (p. 257), celle de Hobbes (1588-1679), l'auteur célèbre de *Léviathan* (1651). La philosophie de Hobbes est matérialiste parce que « sensualiste et mécanique... donc adepte du plaisir, (lequel) devient utilité ». D'où la nécessité du Prince qui « doit être un despote... le Léviathan, le *dieu mortel* (qui) a le monopole de la méchanceté légitime ». En somme, les hommes échappent à « la destruction réciproque en se soumettant au Prince » (p. 257).

Finalement, « Hobbes est un gardien des limites... des tombeaux... des excès, (lui-même) funèbre, excessif » (p. 257-258). On peut lui préférer *L'excroissance idéaliste* (p. 258) de l'Irlandais Berkeley (1685-1753). Pour celui-ci, « seul Dieu fait de ce qui pourrait être un chaos un ordre idéal et idéal pour lequel Berkeley retrouve des accents platoniciens ». Ou encore *L'excroissance sceptique* (p. 261) de l'Écossais David Hume (1711-1776). Selon celui-ci, « la vie humaine ne s'enseigne pas a priori, elle n'est que le fruit de l'expérience, dans l'amitié comme dans la politique ». C'est pourquoi : « On ne croit pas ce qu'on veut, mais ce qu'on peut [...] Le désespoir philosophique est passager, la vie nous en libère » (p. 261).

Dans cette guerre des Lumières qui est une guerre des idées, *Les lumières francophones* (p. 263) opposent à « l'état hypothétique de nature » de Hobbes et à son despote, Léviathan, qui seul peut le mater, « le bon pouvoir (de Voltaire, tolérant avec intolérance), celui qui applique le programme d'une élite » (p. 266). Elles lui opposent aussi « la division des pouvoirs (de Montesquieu) qui ne rapproche pas de la vérité, mais divise les erreurs... et les méchancetés » (p. 273). Elles lui opposent enfin « la volonté de tous (du doux Rousseau) qui n'est que la volonté collective ... imparfaite en raison et de plus historiquement supplantée par la volonté de quelques-uns, voire d'un seul, dans la meilleure hypothèse, un monarque élu, non héréditaire ». Cela dit, « l'individualiste Rousseau ne nie pas un instant l'inégalité naturelle des talents (et) n'aime pas le peuple en tant que foule, masse. Il n'aime que le peuple citoyen, ordonné, aussi vertueux que possible » (p. 268-269).

Les Lumières francophones n'échappent pas pour autant à la Duplicité. Pour un Rousseau qui condamne radicalement l'esclavage colonial, Voltaire et Diderot n'en soufflent mot, et ce dernier « fut enthousiasmé par l'impératrice Catherine II (1762-1796) qui le protégeait... (et) paracheva le Deuxième Servage, [faisant disparaître] les derniers paysans libres... largement

majoritaires (en Russie) au quinzième siècle » (p. 266). Ô Duplicité, quand tu nous tiens !

Néanmoins, les Lumières ont mérité de la patrie universelle pour avoir été « sensibles à l'unité européenne » (Montesquieu : « L'Europe est un État composé de plusieurs provinces ») et pour avoir entrepris de « sortir l'Europe des guerres de religion grâce à la laïcité, grâce à l'État laïque, c'est-à-dire respectueux des libertés religieuses » (p. 269).

Mais « les Lumières ne se veulent ni révolutionnaires, ni pré révolutionnaires, [et étant] élitistes, favorisent une petite élite sociale, monarchiste, aristocratique, bourgeoise à l'échelle de l'Europe » (p. 265).

Les dernières mesures de l'intermezzo font entendre ceux qui tendent *Vers l'hyper-empirisme?* (p. 277), l'Anglo-Irlandais Jonathan Swift (1667-1745), à « l'humour noir... politesse du désespoir », Edmund Burke (1729-1797), « le croyant persuadé que l'homme est un animal religieux (*Chacun pour soi et Dieu pour tous*) », et le contempteur de la Révolution française qui, « Montesquieu mis à part, exècre les philosophes français », et enfin l'Écossais Adam Smith (1723-1790), « le premier grand économiste... le fondateur de l'économie théorique » qui ouvre la voie, à son corps défendant, à Marx » (p. 279-281).

Et le rideau se lève sur la dernière « journée » de la tétralogie. Guy Dhoquois troque ici le *Crépuscule des dieux* pour l'aube des nouveaux dieux, des nouveaux maîtres penseurs. Mais avant l'aube, un *Nocturne romantisme* (p. 283-287), à moins que ce ne soit un nocturne romantique. Goethe (1749-1832), les souffrances du jeune Werther et les abysses de l'esprit de Faust, le combat pour la liberté de Schiller (1709-1805). Le jour se lève sur la *Sublime philosophie* (p. 287) de Kant (1724-1804), « le philosophe des Lumières », de la révolution copernicienne et de l'entendement, qui « esquissait une société des nations dans laquelle aucun État ne pourrait en annexer un autre ». Autant « Kant était cosmopolite », autant « Hegel (1770-1831) n'était qu'allemand ». Chez l'un, « l'unité du moi universel dans la multiplicité universelle », chez l'autre, « adversaire de l'idéalisme subjectif, kantien et autre, la conscience malheureuse parce qu'elle n'a pas accès à l'infini » (p. 289 et 292).

« Kant lutte... contre la Duplicité des faits par la Duplicité du raisonnement », Hegel, par la dialectique qui permettra, au terme de sa course, que « l'esprit du monde se réalise dans l'État mondial ». Mais, interroge l'avocat du diable, Guy Dhoquois : « L'État est-il l'esprit ou en est-il la négation ? ». Réponse : « Hegel est le philosophe inachevé d'une Duplicité inachevée de l'Histoire » (p. 294). Message à Fukuyama au passage : si sa petite histoire est finie, la Duplicité de l'Histoire, certes pas.

Dernier jalon avant Marx et Engels, Fichte (1762-1814) qui « assigna à la *Nation allemande*, contre Napoléon une mission libératrice », Shopenhauer (1788-1860), « jalon marquant du pessimisme, (pour lequel) la pensée n'est

qu'un phénomène» et Feuerbach (1804-1872) qui, dans une *Multiple Allemagne* (p. 296), hostile à l'athéisme, toujours pas unifiée, même si Napoléon l'a réduite en 1802 en trente-neuf États, a « le courage d'affirmer en 1841, dans *L'essence du christianisme*, que ce n'est pas Dieu qui fait l'homme mais l'homme qui fait Dieu » (p. 295, 296 et 298).

Ce n'est pas tombé dans l'oreille d'un et même deux sourds, les deux jeunes Rhénans, Karl Marx (1818-1895) et Friedrich Engels (1820-1895), l'un, d'origine juive, l'autre protestante, les deux héros de cette dernière « journée », ni Siegfried, ni Wotan, mais nouveaux Dioscures (fils de quel Zeus et quelle Léda ?), démiurges qui, de bonne foi, mais sans obligation de résultats, s'essayaient à jeter les fondations d'une nouvelle humanité.

Au lever du rideau, premier tableau, les précurseurs, ceux qui mettent la table, les grandes figures du *Nouvel empirisme* (p. 305), John Stuart Mill (1806-1873), Charles Robert Darwin (1809-1882), Herbert Spencer (1820-1903). Le premier, libéral — non conformiste — souhaite une société où « le raisonnement et la loi doivent empêcher que l'intérêt général ne soit confondu, certes avec les utilités de quelques puissants qui doivent être contrecarrés par l'intervention publique, mais aussi avec tout despotisme de groupe, même bien intentionné, avec toute uniformité, intolérante et intolérable, des préjugés » (p. 307). Le second, si souvent mal interprété, nous enseigne que « L'inégalité des talents se suffit à elle-même. Elle n'a pas à se traduire, du reste mal, en rapports sociaux. L'objectif ultime est que chacun reçoive de la société ce qui correspond à ses besoins, voire à ses désirs » (p. 307). Le troisième est « l'un des fondateurs les plus importants de la sociologie ». Pour lui « L'idéal serait que le gouvernement se réduise à un *comité d'administration* et que l'État soit pacifique... Spencer, logiquement libéral... ne souhaite pas non plus de charité, créatrice à terme de misère » (p. 308).

Ce nouvel empirisme méthodologique a « l'immense mérite de nous demander... de nous coller avec les faits, quelque soit la difficulté de leur définition, (car) la pensée est vide, elle n'est rien sans les faits, (et) Marx-Engels étaient les tenants de cette discipline de base que le *marxisme* a oubliée » (p. 309). Un autre a dit qu'ils n'envoyaient pas les faits au coin quand ils ne leur donnaient pas raison.

Avec l'aube des nouveaux dieux, pas d'effondrement du Walhalla dans les flammes, préluant à la rédemption, pas de bûchers, ce sera pour le siècle suivant, mais un nouveau chantier pour refonder l'histoire et la société sur les bases de ce qui deviendra *Le marxisme* (p. 311) et les tentatives des premiers « exécuteurs testamentaires » de Marx pour ce faire : Eduard Bernstein (1850-1932), Karl Kautski (1854-1938), Lénine (1870-1924).

« Le programme de Bernstein est devenu peu à peu celui des social-démocraties européennes. Il ne s'agit plus que de gérer le capitalisme »

(p. 312). Kautski « maintint une belle structure bureaucratique qui dupa du monde... s'opposa dès 1918, à la révolution russe... proposant ensuite de remplacer *dictature du prolétariat* par *gouvernement de coalition* ». Autre exemple par excellence de la Duplicité de l'Histoire: « Les victoires électorales du prolétariat allemand avaient été ses défaites » (p. 312). Il ne faut jamais oublier que « Nul ne maîtrise la duplicité de l'histoire ». *Le marxisme-léninisme* (p. 314) en fera la preuve de façon magistrale et ironiquement sanglante: « Le socialisme voulu par Marx et Engels était libertaire, le *socialisme* de Staline fut liberticide. [...] Il y a une logique des systèmes. Les despotismes se perpétuent ou ils crèvent » (p. 314-315). Celui installé par Staline creva en 1991.

L'essai grandiose et ambitieux de Guy Dhoquois se termine par une analyse pénétrante de ce qu'il considère comme les axes centraux de l'œuvre de Marx: *Physique de la production* (p. 318) et *Métaphysique de la valeur* (p. 322)

Dans la tétralogie à la Dhoquois il n'y a pas de *Crépuscule des dieux*, mais les dieux et les maîtres penseurs aux pieds d'argile de l'époque actuelle continuent d'errer et de douter comme en témoignent les plus récents événements, y compris ceux du 11 septembre dernier et par la suite du conflit israélo-palestinien. Si, comme le constate Guy Dhoquois, Marx et Engels ont échoué dans les faits, les éléments les plus fins de leur diagnostic n'ont pas pris une ride. L'aliénation perdue, *L'aliénation humaine* (p. 337), le *fétichisme de la marchandise* et *L'aliénation cosmique* (p. 340), car « la théorie de l'aliénation est celle de l'Histoire universelle, celle... de l'Humanité, de chaque être humain. Tout est histoire. Tout est aliénation » (p. 340).

Mais tout est aussi liberté, *La liberté cosmique* (p. 343), *La liberté personnelle* (p. 344), *La liberté sociale* (p. 347) . Cette liberté, ces libertés ne finiront jamais d'être aux prises avec *Le doute* (p. 349), conscience lancinante de la Duplicité, qui fabrique les *Epines* (p. 352) auxquelles la liberté se pique, mais dont éclôt aussi *La fleur de l'épine* (p. 357), la persévérance, fût-ce dans l'erreur. S'il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre (Guillaume d'Orange), « il est aussi humain de persévérer dans l'erreur. (...) Nous sommes prisonniers de la liberté de douter. Il faut douter de tout, donc du doute. (...) Le Léviathan humain est dénégation du doute. Le Béhémoth n'est que doute » (p. 356). La boucle est ainsi bouclée: « Tout début est une fin, tout est un début » (p. 357). Et que les triomphalistes de la fin de l'Histoire aillent se rhabiller !