

## ONTOLOGIE ET DÉCADENCE DE HEGEL À HEIDEGGER

A. L. KELKEL

La décadence est un thème qui a fasciné des générations ou en tout cas n'a pas laissé indifférents les penseurs. Elle paraît inscrite dans l'histoire des peuples comme la mort l'est dans la vie des individus. La naissance et la maturation, le vieillissement et la mort ponctuent notre existence comme elles ponctuent la vie des sociétés humaines : traduisant l'inéluctable finitude qui frappe tout ce qui est humain, tout ce qui est vivant. Aussi la décadence (ou le déclin) ne pouvait-elle manquer de devenir pour le philosophe — et pour l'historien — un concept interprétatif central, opératoire et implicite souvent, thématique et explicite parfois à moins qu'elle ne devienne, à des moments de crise et de désarroi que traversent nos civilisations qui ont appris qu'elles sont mortelles, une véritable obsession. La décadence a ainsi fait l'objet de discours nombreux dont on soupçonne qu'à l'instar des discours sur la mort ils tendent à la conjurer ou à l'occulter autant qu'à la penser rationnellement.

La conscience de décadence imprègne la mémoire que les nations ont de leur propre histoire : elle constitue en un sens leur conscience historique. Elle est étroitement liée à la conscience que les hommes ont de la contradiction et de l'apparente absurdité que recèle la loi inexorable du temps qui les gouverne : il détruit tout, il est oubli et universelle caducité, mais il engendre au tout, il est promesse de plus-être et espoir de mieux-être avait d'être crainte de moins-être. La conscience du temps historique s'accompagne à tout le moins de l'idée qu'il y a un sens de l'histoire, qu'elle s'achemine d'un passé irrévocable vers un avenir incertain en passant par un présent fragile et éphémère, et où, à tout moment menacent la ruine et la disparition de tout ce qui est œuvre humaine.

Au point de départ il y a dès lors l'idée ou l'image que le temps historique, bref le devenir inclut en son essence l'être comme le non-être, et

qu'il n'est pas nécessairement orienté dans le sens du progrès. Au contraire, en dépit de nos plus sûrs espoirs, nous avons du mal à nous défaire de l'insupportable impression qui s'impose à nous que le vieillissement et le déclin planent telle une ombre menaçante sur l'histoire des individus comme des peuples. C'est que l'histoire comme la vie, même au regard innocent que jette sur elle une conscience naïve, n'échappe point à la tentation du bilan, autrement dit d'une vision ou interprétation globale qui ne se borne pas à enregistrer objectivement, froidement la succession des événements, des époques : consciemment ou secrètement, et comme pour ne point désespérer, nous croyons pouvoir déceler un sens ; nous savons qu'en tout état de cause il y a toujours un commencement et une fin et non pas cette perpétuelle transformation ou cet éternel retour cyclique du Même, sans terme et sans p8les, ni positifs ni négatifs. La certitude que nous avons de notre propre mort, (nous ingénierions-nous à nous la masquer comme nous refoulons la crainte qu'on n'avoue pas ou qu'on cache sous les divertissements et les agitations du quotidien), transparait aussi dans notre vision de l'histoire : elle aussi est teintée de crainte et d'espérance, et en tout cas jamais perçue sans un coefficient de valorisation, positif ou négatif, qui est au cœur de toutes les mythologies, de toutes les religions peu ou prou rédemptrices.

Le philosophe soucieux de penser l'histoire en sa globalité, de découvrir sous l'apparente absurdité de la radicale contingence des événements historiques une intelligibilité qu'elle paraît refuser, en un mot, avide de découvrir un sens absolu ou une fin dernière à l'histoire des hommes, est comme malgré lui déchiré entre deux interprétations qui tout à la fois s'opposent et se confortent l'une l'autre mutuellement : la première, qu'on qualifiera schématiquement de vision téléologique, s'emploie à concevoir le cours du Monde en termes de continuité et de totalité régie depuis le commencement par un unique *télos* qui agirait tel un « premier moteur » et un principe permanent de son mouvement ; la seconde, à la manière de l'eschatologie chrétienne, envisage le sens du devenir historique comme d'avance déterminé par la fin vers laquelle il s'achemine, inexorablement. La philosophie de l'histoire n'a pas cessé d'osciller entre les deux perspectives divergentes, tantôt accentuant l'une et tantôt privilégiant l'autre, tour à tour les opposant ou les combinant, attestant du même coup qu'elle ne peut renier sa provenance « onto-théo-logique », plus exactement son allégeance à la théologie du judéo-christianisme.

Le Messianisme judaïque et l'eschatologie chrétienne ont profondément marqué de leur sceau la philosophie de l'histoire jusqu'à nos jours et ont contribué en tout cas à ouvrir l'histoire universelle — et à y privilégier — la

dimension du futur en même temps que la perspective d'un devenir qui n'est pas progression mais régression vers une fin ultime. Avec la venue du Christ, ce n'est pas une nouvelle époque de l'histoire du Monde qui débute, c'est le commencement de la fin de l'histoire, du moins telle que l'interprétera le Christianisme des premiers siècles. La Cité de Dieu promise ne saurait résulter ni procéder d'un progrès simplement humain, mais seulement de l'événement eschatologique lui-même. Le sens de l'histoire du Monde s'accomplit sans le concours de l'histoire profane et même contre sa volonté parce que l'histoire eschatologique, celle du salut de l'Humanité, n'est pas la continuation de l'histoire désespérée des hommes, mais son abolition.

La conscience historique que développera la modernité en Occident gardera l'empreinte de sa provenance judéo-chrétienne ; mais dans les conclusions auxquelles elle est conduite dans son interprétation des événements de l'histoire du Monde, si elle résulte d'un mouvement de « désacralisation » de l'histoire, si elle se déchristianise, elle ne se guérit point de toute contamination théologique.

Certes, la conscience historique moderne s'est délivrée, du moins en apparence, de la croyance chrétienne à un événement décisif autour duquel s'articule toute l'histoire de l'Humanité, mais elle ne s'est pas entièrement affranchie des présuppositions ni des conséquences qui en résultaient : elle continue à imaginer le passé comme s'il était réellement la préparation de l'avenir et celui-ci comme le temps de l'accomplissement de ce qui s'annonçait. Elle croit que l'Humanité se développe par étapes successives et progressives vers le temps de son perfectionnement inévitable et vers la fin de sa « préhistoire », cette période où elle deviendrait enfin l'auteur responsable de son histoire et à jamais maîtresse de son destin. Peut-être après tout la pensée historique moderne n'est-elle que la transposition séculaire d'une téléologie théologique en une téléologie profane, qui admet sur la foi des événements que l'histoire est bien un développement progressif au sein duquel chaque étape présente est conçue comme la réalisation de ce que le cours de l'histoire a préparé et conduit à maturation. Métamorphosée en une doctrine laïque du progrès à laquelle des générations occidentales sacrifieront comme à un culte, l'Histoire réelle paraît vérifier le schéma théologique de l'histoire de la rédemption.

Sans doute on admet que l'histoire universelle est ponctuée de hasards imprévisibles et de coups du sort qui contrarient la volonté plus ou moins affirmée et consciente des humains de promouvoir un Monde meilleur, mais en dépit de l'imprévisibilité de plus en plus contestée par toutes sortes de

promesses de planification, en dépit de l'incalculabilité des événements historiques, la conscience historique moderne ne s'abandonne pas à la résignation elle continue d'avoir foi dans un avenir prometteur. Si l'homme en tant qu'individu se sent ballotté sur l'océan de l'histoire et livré sans défense aux insondables décrets de la Providence ou aux caprices du hasard ou de la fortune, il ne parvient pas à s'arracher à la fascination de ces deux « fatalismes », l'un païen, l'autre chrétien, tous deux se résignant à savoir l'histoire échapper à la maîtrise des hommes, ou s'il y parvient, ce n'est qu'au prix d'une nouvelle foi, d'une nouvelle espérance, celle d'un « monde meilleur » qui serait l'oeuvre de l'Humanité réconciliée avec elle-même. Espérance tout aussi eschatologique que celle qui animait les premiers chrétiens, anticipation tout aussi utopique d'un futur promis et jugé réalisable à travers crainte et tremblement, confiance et espérances déçues.

L'espérance fut jadis une vertu théologale, l'attente d'un eschaton imminent, une illusion de la pensée naïve, le futurisme eschatologique un mythe seulement illusion comme mythe se sont révélés d'une singulière constance et résistance jusque dans les visions les plus prétendument rationnelles de l'histoire du Monde. Toute espérance repose sur la foi en l'avenir, en un temps non clôturé et comme malléable, et ne peut trouver d'autre justification qu'en elle-même, tout au plus en appellera-t-elle aux signes qu'elle croit déceler dans le passé du Monde interprété conformément aux canons de ses projets et de ses espoirs. Croissant et s'épanouissant sur les ruines et la déception devant les attentes et les espoirs démentis par l'histoire, la conscience historique moderne atteste sa filiation dans la conscience archaïque qui prévaut dans les interprétations mythiques et théologiques de l'histoire.

Deux penseurs permettront d'illustrer la double thèse de la provenance onto-théo-logique et de la « bifurcation téléologico-eschatologique » de la philosophie de l'histoire de l'Occident : le premier est Hegel, sans conteste le fondateur et l'initiateur de la philosophie de l'histoire rationnelle, le second est Heidegger, penseur plus proche de nous qui clôt le mouvement en récusant l'idée de rationalité historique et interprétera l'Histoire tout entière à la lumière du Destin eschatologique du Monde.

Hegel, assurément, est et demeure pour nous le modèle du philosophe de l'histoire, c'est-à-dire du penseur s'interdisant de capituler devant l'apparente absurdité du devenir de l'humanité, qui semble refuser de dévoiler aux yeux des humains qui en sont les victimes — pas toujours innocentes — le sens ultime des événements et par suite s'opposer à l'emprise de la pensée rationnelle. or, comme dans la nature la vie des êtres

vivants est soumise à la loi biologique qui fixe un commencement, une période de maturation faite d'enrichissements et d'accroissements des forces vitales, suivie d'une période de dépérissement et d'une fin, l'histoire des hommes est à son tour régie par la même loi d'airain à laquelle sont soumis les êtres naturels marqués par la finitude propre à toutes les créatures. Dans l'histoire des humains comme dans celle des vivants, il y a la succession irréversible de la naissance et de l'enfance, de l'adolescence et de la maturation, du vieillissement et de la mort.

Hegel fut sans doute un des premiers à avoir tenté de traduire dans la rigueur du concept, pour que la pensée s'en assure la maîtrise, la vision du tragique que l'histoire elle-même nous impose : l'universelle caducité de toute chose humaine. Il fut sans doute aussi le premier à avoir compris qu'on ne peut rendre l'histoire intelligible, en optimiste parler de progrès ou en pessimiste de décadence, sans introduire l'idée de sens ou de valeur, en un mot, sans présupposer secrètement et quasi théologiquement que l'histoire de l'humanité obéit à un logos qui nous échappe comme échappent au croyant les voies de la Providence, mais qui nous échappe seulement aussi longtemps que nous n'y projetons la part de rationalité que chaque peuple incarne, aussi longtemps que nous résignant à l'abandonner aux caprices du hasard nous nous refusons à la regarder avec « l'œil de la Raison ».

Et pourtant, Hegel est loin de l'ignorer : le spectacle immédiat et impressionnant que nous offre l'histoire du Monde est bien celui d'une tragédie. Evoquer le temps de l'histoire, c'est évoquer l'irréversible dialectique du négatif, l'irrécusable contradiction de l'être et du non-être, du changement et de l'altération inexorable qui frappe les choses ici-bas, du jour qui éclôt et de la nuit qui tombe, de l'enfant qui naît et grandit, et du vieillard qui s'affaiblit et se meurt.

Ce tableau que nous présente l'histoire universelle, le « théâtre du Monde », est un spectacle des plus terrifiants où l'emportent le Mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants, qu'ait produits le génie humain, où triomphe l'irraison. D'où l'indicible sentiment de tristesse, d'où la mélancolie et l'effroi en même temps que la révolte qui s'emparent de nous devant ce bilan globalement négatif de l'histoire. Qui n'a contemplé avec mélancolie se demande Hegel, les ruines de Carthage, d'Athènes, de Persépolis, de Pompé! ou de Rome sans être saisi par le sentiment que nous portons toujours le deuil de la vie puissante et riche des siècles qui nous ont précédés ? Qui peut se défaire de l'impression que nous ne cessons de « marcher au milieu des ruines » ? Voilà comment interroge le philosophe complice de la conscience naïve immédiate que nous avons du devenir

historique de l'humanité : ce spectacle de désolation et de mort, qui ne peut que nous remplir de tristesse ou de révolte impuissante devant l'oeuvre de Chronos dont on sait qu'il fut jadis la figure mythique du Temps qui n'engendre ses propres enfants que pour mieux les dévorer.

Tout se passe comme s'il n'y avait qu'une façon de penser l'histoire du passé : en porter le deuil, et peut-être pour en supporter l'« inconsolable douleur » nous détourner du spectacle pour l'oublier et l'enfourer dans la mémoire, nous retirer dans nos affaires quotidiennes et nous abandonner à nos égoïsmes mesquins.

Seulement, comment accepter l'inacceptable ? Le reléguer dans un passé lointain qui ne nous concerne plus, nous les vivants d'aujourd'hui marchant au milieu de la masse confuse des ruines de l'histoire ? Suivre la recommandation des Evangiles et « laisser les morts ensevelir les morts » ? Comment se résigner sans révolte que l'histoire est comme « l'autel où sont sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus » ? Nul ne le peut, et le philosophe moins que quiconque sans demander « pour qui et pourquoi, à quelle fin » tant de sacrifices ? (*La Raison dans l'histoire*, p. 102-103). Tel est du moins le sentiment immédiat, moment irrationnel que traverse la conscience historique naïve, telle est l'angoisse qu'elle ressent à la pensée que la loi qui frappe inexorablement toutes choses humaines est celle de la décadence et de l'universelle caducité.

Le philosophe décrirait-il avec quelque complaisance malsaine cette tragique fatalité de l'histoire ? Au contraire, rétorque-t-il, il s'emploie simplement à comprendre : pourquoi est-ce à travers cette catégorie irrationnelle du négatif que se présente à la conscience des hommes leur propre devenir historique ? La réponse paraît aisée et banale 'au bout du compte : c'est que l'histoire n'est rien d'autre que devenir et temporalité, et par suite en premier lieu changement perpétuel, seul demeurant dans sa permanence le changement lui-même : « *mors immortalis* ». C'est le temps qui manifeste en lui-même l'éternelle dialectique de l'être et du néant, du naître et du périr, en un mot, il se définit par la radicale négativité qui marque de son sceau indélébile tout être fini. L'être est continuel devenir et être-devenu, continuel devenir-autre. Chaque existant porte en soi sa propre négation. Hegel explique ailleurs que les choses que nous appelons finies sont précisément celles qui dans leur nature intime recèlent du non-être. Nous avons beau constater de ces choses qu'elles sont, « la vérité de leur être, est leur fin » (*Wissenschaft der Logik*, tome I, p. 116-117). Tout ce qui est de l'ordre du fini — et le vivant n'est-il pas le fini par excellence ? — non seulement change et s'altère (*verändert sich*), mais justement est appelé

à périr (*vergehen*). « La nature des choses finies, écrit Hegel, est telle qu'elles contiennent en elles le germe de leur propre disparition : l'heure de leur naissance est l'heure de leur mort » (*ibid.*, p. 114-5), les pas de ceux qui nous emporteront vers la tombe résonnent déjà devant la porte !

Pour le philosophe nourri des enseignements de la tradition judéo-chrétienne, la finitude et la mort, loin d'être simple faiblesse ou tare dont seraient affectées toutes les créatures, constituent l'essence même des êtres vivants. Ils ne peuvent se développer ni déployer toutes les virtualités de leur être sans du même coup épuiser toutes leurs énergies et par là même oeuvrer à leur propre perte.

Mais la conscience réfléchie du philosophe ne se satisfait point de retenir comme vérité de l'histoire son seul moment négatif, irrationnel, elle ne peut se résigner à l'inexorable loi qui condamne toutes choses humaines à la disparition et la mort. Le philosophe dès lors ne tarde pas à s'interroger sur l'indéfinie continuité du devenir et la finitude de tout être devenant, sur la finalité de l'incessante opposition du fini et de l'infini. La pensée ne peut manquer d'apercevoir dans le moment négatif du devenir le double aspect positif qu'il recèle : le renouvellement incessant qui définit l'ordre de la Nature où tout est en proie au « retour éternel », où tout recommence éternellement et identiquement. La nature vivante qu'est-elle sinon cette *monotone répétition* d'elle-même où de la mort une vie nouvelle renaît dans un indéfini processus cyclique? La vie toujours recommence le même cycle : la naissance et la croissance des enfants sont suivies de la mort des parents. Le cercle se referme sur lui-même, mort et vie sont inséparables comme les deux faces du devenir et du temps où l'instant présent tout à la fois n'est pas encore et déjà n'est plus. La mort est le destin naturel des vivants. Et, paradoxalement, « l'immortalité », nous apprend le philosophe, ne réside pas dans la vie mais bien dans sa négation car la négation de la vie est aussi négation de la mort (*Wissenschaft der Logik*, livre III, 3<sup>ème</sup> section, chapitre I).

Voilà du moins l'image du devenir, appropriée à la vie naturelle telle que la conçoit la pensée orientale empreinte de résignation et de fatalisme ! Le mythe du Phénix qui éternellement renaît de ses cendres à une vie nouvelle lui convient. Mais telle n'est pas l'image qui sied à la pensée rationnelle de l'Occident : elle ne se résigne pas à concevoir un changement qui soit figé dans sa propre négativité ; si le négatif est l'âme du mouvement, il ne le peut qu'en engendrant sa propre négation et par là même devenir positif sous la figure du renouvellement et du rajeunissement, de la résurrection du Phénix qui renaît plus beau de ses cendres. C'est dans

l'ordre des choses humaines que le changement ne saurait se réduire à la monotone répétition du Même : ici le changement est bien devenir-autre (*Veränderung*), c'est-à-dire transformation et mutation, non pas simple retour à la forme antérieure de son être, mais bien en définitive développement, épanouissement et métamorphose, en un mot ce qu'on nommera progrès.

La différence est ainsi radicale entre le devenir naturel et le devenir de l'humain. Seul l'esprit est capable d'intégrer en soi, de « sublimer » (*aufheben*) le moment négatif de son devenir et de manifester son infinie puissance de développement. C'est ce que Hegel résume avec une parfaite clarté dans un célèbre passage de l'Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* :

« Mais par delà le moment de la caducité, on trouve que la vie suit la mort. On pourrait évoquer ici la vie de la nature, les bourgeons qui fleurissent et ceux qui germent. Mais dans la vie de l'esprit il en va autrement. L'arbre se perpétue, produit des branches, des feuilles, des fleurs, des fruits, et recommence toujours au même point. La plante annuelle ne survit pas à son fruit ; l'arbre dure pendant des dizaines d'années, mais il finit lui aussi par mourir. Dans la nature, la résurrection n'est pourtant qu'une répétition du même, une histoire monotone qui suit un cycle toujours identique. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ! Il en va autrement sous le soleil de l'Esprit. Sa marche, son mouvement, n'est pas une auto-répétition ; l'aspect changeant que revêt l'Esprit dans ses figures toujours nouvelles est essentiellement un progrès » (*La Raison dans l'histoire*, p. 92).

Ainsi tandis que la vie organique se développe en un processus de maturation, celui-ci est d'emblée et dès le premier instant de vie aussi un processus de vieillissement, d'inéluctable déchéance la vie se consume elle-même. Au contraire, l'esprit tel qu'il s'incarne dans les individus et les peuples réapparaît « non seulement rajeuni, mais encore plus vigoureux et plus pur » parce que le progrès à travers lequel se réalise la vie de l'esprit n'est point perte, mais accumulation d'énergies nouvelles, intensification de sa dynamique et de ses potentialités, enrichissement de ses formes de manifestation, enfin transfiguration et perfection de soi.

Seulement, comment comprendre la mutation à laquelle oeuvre l'histoire si elle reste soumise à la loi du hasard et du caprice des hommes ? C'est ici qu'interviendra une troisième catégorie de la conscience historique, la plus décisive et autour de laquelle s'articule toute la philosophie de l'histoire. C'est en effet la catégorie proprement téléologique qui seule permet de rendre quelque intelligibilité au spectacle désolant qu'offre l'histoire, la

seule aussi qui nous réconciliera avec le temps qui semble condamner tout ce qui est humain à la décadence et la ruine, la seule qui puisse donner un sens à « l'immense sacrifice » que constitue l'histoire du Monde, l'énorme gaspillage de forces auquel en apparence elle se livre. Catégorie rationnelle par excellence, elle répond au besoin impérieux de comprendre et dès lors d'unifier les scènes sans nombre qui se déroulent sous nos yeux, d'y déceler quelque continuité et de deviner pour le moins « sous le tumulte qui règne à la surface » l'œuvre silencieuse et secrète qui est en train de s'accomplir (*ibid.*, p. 55). Voilà comment s'impose à l'esprit du philosophe la catégorie de la Raison : elle n'est rien de plus, Hegel en fait lui-même l'aveu, que la foi que nous avons que le Monde humain pas plus que la Nature n'est livré aux caprices du hasard, mais qu'une fin ultime (*Endzweck*) domine et gouverne l'histoire et le devenir des peuples.

Seule l'existence d'une Raison immanente à l'histoire est capable de nous réconcilier avec la caducité universelle des choses finies ; seule elle est à même de restaurer « le point de vue de la totalité » qui unifie les contraires et les maintient contre les assauts du particulier qui divise et disperse, et enfin la Raison seule a pouvoir de donner sens car elle atteste que « chaque partie est en même temps l'expression du tout » et n'a de sens et signification que par rapport au tout (*Premières Publications*, p. 97). L'idée chrétienne de la Providence qui régit le sort des humains comme les lois régissent la Nature en est l'image naïve, aux yeux de Hegel, mais oh combien pertinente de cette Raison universelle qui est la grande découverte que l'Occident reçut de l'Orient. Elle fut inspirée aux hommes par l'observation du ciel et du mouvement des astres, mais pour grandiose que fût cette idée d'une Raison qui gouverne le Monde, elle fut de quelque manière impuissante à expliquer le règne de l'humain parce qu'elle était conçue comme une Raison inconsciente d'elle-même. Pour que l'histoire universelle fût ce qu'elle est : l'histoire des aventures de l'humanité qui peu à peu s'élève à la pleine conscience d'elle-même et à la maîtrise de son destin, il fallait une Raison qui fût immanente et non transcendante au Monde et qui introduisit dans la succession contingente des événements et des actions contradictoires des hommes un sens, une finalité qui fût autre chose qu'une « nécessité aveugle » telle qu'elle règne dans la Nature.

Que l'histoire échappe et se soustraie aux lois du hasard qui interdirait toute compréhension et tout sens, le philosophe ne saurait en fournir la preuve, l'histoire universelle dans son accomplissement en est seule capable. En quoi l'idée du gouvernement de la Raison serait-elle plus rationnelle que l'idée de Providence divine ? N'est-elle pas aussi une simple réaction de

défense de la conscience humaine contre l'angoissante constatation de l'inéluctable décadence et universelle caducité qui menacent les choses humaines, contre l'intolérable impression que « tout ici-bas n'est que hasard fortuit et contingent », que le désordre l'emporte sur l'ordre, que l'injuste et le méchant triomphent sur le juste et le bon, la force sur le droit, en un mot, qu'en définitive il n'y a nulle finalité rationnelle dans cette vaine agitation qui se déploie à la surface. La pensée humaine ne saurait s'en satisfaire et capituler de la sorte devant l'absurde : il appartiendra au philosophe de projeter la lumière de la Raison sur la scène obscure de l'histoire universelle où « le Mal s'étale massivement devant nos yeux » afin de comprendre que le bilan en apparence intégralement négatif est en fin de compte « globalement positif ». Il a pour tâche de rechercher les raisons de tout le gâchis au lieu de se laisser aller à la résignation devant « la force du destin » ou à se lamenter sur sa cruauté. C'est ainsi que le philosophe dès l'instant qu'il s'emploiera à comprendre fait nécessairement de la « philosophie de l'histoire » qui prendra le relais de la théologie en assumant la mission que cette dernière s'était naguère assignée être une Théodicée, ce qui veut dire la justification de l'œuvre divine sur la terre des hommes, la réconciliation avec le négatif, le Mal et l'injustice qui paraissent s'étaler de toutes parts. Ce n'est pas la banale consolation que les humains recherchent ici-bas face au malheur et à la folie qui règnent de par le Monde. Pareille consolation ne serait que la compensation factice d'un mal qui n'aurait pas dû se produire. L'admettre serait encore rester prisonnier de notre vision irrationnelle des choses finies. Il s'agit plutôt d'une réconciliation avec le réel, qui le transfigure et l'élève jusqu'au rationnel en montrant qu'il est fondé sur l'immanence même d'une Raison absolue qui prescrit au devenir incertain des choses humaines leur destination ultime (*La Raison dans l'histoire*, p. 67-68 et 101 sq.)

Que l'histoire universelle ne soit rien de plus ni rien de moins que le plan de la Providence se réalisant, le croyant dans sa naïveté voire le théologien savant en avaient l'intime conviction même s'ils admettaient par ailleurs que les voies de la Providence étaient imprévisibles et échappaient à l'entendement des hommes. Or, il incombe désormais au philosophe d'apporter la preuve qu'il y avait néanmoins quelque rationalité dans cette pensée car « la science seule est la théodicée véritable, écrivit Hegel dès 1807, elle nous gardera autant de l'étonnement instinctif devant les événements que de l'attitude plus intelligente qui consiste à les attribuer au hasard du moment ou au talent de l'individu... elle nous gardera de nous

lamenter sur la victoire de l'injustice ou sur la défaite du droit » (*Lettres*, tome 1, p. 129).

La thèse courante qui guide toute la philosophie de l'histoire hégélienne tient au principe ontologique qui la sous-tend seul l'Esprit est absolu, substance et sujet à la fois, il n'est que ce qu'il se fait être. Une première conséquence en résulte : puisque l'Esprit est de part en part temporalité et qu'il doit devenir *pour soi* ce qu'il est d'ores et déjà *en soi*, il n'existe qu'en réalisant son essence et le *télos* qui l'anime dès ses origines. L'Histoire universelle (*Weltgeschichte*) n'est rien d'autre : le progrès infini d'épanouissement de l'Esprit. D'où une seconde conséquence : le procès de développement de l'Esprit est régi par les trois catégories ontologico-historiques : mutabilité, perfectibilité, progrès. Enfin troisième caractéristique essentielle qui définit l'histoire du Monde en tant que réalisation de l'Esprit : elle est de part en part téléologie : ce qu'elle fut au commencement sans le savoir, elle le deviendra à la fin en le sachant, en toute conscience de soi.

Or, comment concilier cette thèse en quelque sorte « optimiste » de la téléologie de l'Esprit avec celle « pessimiste » du déclin et de l'inéluctable décadence qui frappe les peuples et les civilisations du Monde ? Le débat que suscite la thèse hégélienne met en lumière la double dimension du procès historique : l'Histoire universelle est la mise-au-monde et l'accomplissement de l'Esprit comme Absolu et universel, elle est l'existence du « *Weltgeist* » se réalisant et s'objectivant progressivement. Or l'Esprit du Monde n'étant à toutes les étapes de sa manifestation que ce qu'il se fait être, il se contraint lui-même, en vertu de son essence, à prendre diverses figures particulières et finies à travers lesquelles il s'objectivera et se différenciera : c'est elles qui constituent les peuples du Monde dans leur diversité géographique, culturelle et historique.

Mais dans l'histoire des peuples à son tour jouera à plein le principe déterminant le procès de temporalisation historique : le cours de leur histoire est lui aussi déterminé par la fin et le *télos* qui est à son commencement comme à son terme. L'esprit de chaque peuple se fait historique en lui-même en se donnant un corps naturel, et à ce titre tout peuple est une nation : il naît et évoluera selon une téléologie qui est le reflet de l'histoire universelle, mais dont la réalité emprunte les forces et les principes selon lesquels ces peuples vivent leur propre histoire. Les peuples sont des individualités naturelles : comme tout vivant dans la Nature, ils naissent, mûrissent et finissent par décliner et par mourir, pour que survive l'espèce et que la vie se perpétue. S'ils constituent des totalités spirituelles, s'ordonnent

autour d'un principe fondamental qui donne sens à toutes leurs activités et productions, ils n'en demeurent pas moins affectés de la finitude des vivants et dès lors doivent eux aussi périr et se nier dans leur particularité pour que vive l'Universel, l'Esprit absolu.

Chaque peuple a ainsi sa propre histoire par laquelle pourtant il s'inscrit dans l'histoire du Monde. « Chaque peuple fait des progrès en lui-même et décline », déclare Hegel, il parcourt les périodes successives de l'enfance à l'adolescence, la maturité et la vieillesse avant d'être condamné à mourir. Il est de la sorte soumis à la loi téléologique qui impose à son histoire un sens et un devenir non point désordonné et anarchique, mais bien ordonné selon des étapes prescrites d'avance pour ainsi dire par la fin que détermine la nature de son principe spécifique.

C'est la logique inhérente à la Nature comme à l'Esprit qui définit la chronologie faite de progression et de régression, de périodes d'ascension et de déclin : Hegel en fait, en distingue trois fondamentales qu'il juge applicables à la vie des peuples historiques. Il y a d'abord la période initiale de la formation (*Bildung*) d'un peuple, de sa genèse comme individualité vivante et réelle, nouvelle figure et acteur entreprenant sur la scène du Monde où il entre en lutte avec toutes les formes d'opposition qu'il rencontre, à l'intérieur comme à l'extérieur, avec tout ce qui menace de faire obstacle à son épanouissement. « C'est la plus belle époque, la jeunesse d'un peuple », s'exclame le philosophe, celle où le principe immanent qui l'anime se manifeste activement dans toutes ses aspirations et ses actions. Époque d'épanouissement et d'intense activité et de production que connaissent les peuples aux moments prospères de leur histoire. Toute négativité, toute résistance est absorbée dans l'entière positivité de la création et de la détermination de l'esprit d'un peuple, tournée vers ceux qui, de l'intérieur ou de l'extérieur, en menacent l'épanouissement. L'Universel, qui est le vrai moteur de l'histoire, s'accomplit ainsi à travers la réalisation du particulier et par son action. Au sein des peuples, il en va de même de l'action des individus dont la volonté se confond et se conforte dans la volonté commune dont ils réalisent, malgré eux et à leur insu la fin ultime. Telle est « ruse de la Raison » qui gouverne l'histoire et agit comme dans le dos des hommes en détournant à son profit leurs actions et passions contradictoires (*La Raison dans l'histoire*, p. 106). Ni César ni Napoléon, selon Hegel, ne savaient ni ne pouvaient savoir ce qu'ils faisaient en vérité lorsqu'ils installèrent leur règne, imposant aux peuples leur domination en réalisant, à leur insu, dans l'histoire de l'Europe une idée, un principe nouveau conforme à la fin universelle.

Passions et intérêts, Hegel en convient volontiers, sont bien ce qui fait agir les hommes, *prima facie*, ils constituent bien à première vue le substrat humain de l'histoire, mais la fin universelle qui les transcende est cachée et n'est pas l'objet de leurs actions délibérées. Ni les individus ni les peuples, en fin de compte, ne savent ce qu'ils font réellement lorsqu'ils croient être eux-mêmes les auteurs de leurs actions historiques. Si, selon le mot bien connu de Marx, ce sont les hommes qui font l'histoire, ce n'est pas à la manière à tout le moins dont ils le croient : ils sont un instrument entre les mains d'une puissance et d'une fin qui les transcendent tout en étant immanente à leur volonté. Les événements historiques, qu'ils résultent de leurs actions ou de leurs passions, sont toujours plus ou moins que ce qu'avaient en vue et ce que voulaient consciemment les agents de l'histoire. Le plan de l'Esprit universel, comme jadis le plan de la Providence divine, dépasse toujours les planifications singulières des hommes et finit parfois par les inverser et par les pervertir.

Arrive cependant le moment où toute faille, toute différence est abolie entre ce qu'un peuple est « en soi » et ce qu'il est devenu « pour soi » dans la réalité objective de son existence. C'est alors la période de « la victoire et de la fortune », dit Hegel, où toute menace est écartée à l'extérieur, où à l'intérieur tous les besoins légitimes sont satisfaits par les diverses institutions (cf. *Les Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 172). C'est l'époque encore que Hegel nomme, d'une expression difficile à rendre en français, l'*Ueberbildung*, l'excès de culture : période de plein épanouissement de l'acquis, où le peuple n'est plus sollicité que pour profiter de ses propres oeuvres. Ainsi chez les Grecs, après les guerres médiques, lorsque s'épanouit une très haute culture où fleurissent l'art et la science (*La Raison dans l'histoire*, p. 89 sq.).

Seulement là apparaît aussitôt le revers de la médaille. A cette période de maturité, à ces moments de satisfaction extrême et de jouissance, où aucun intérêt véritable ne stimule plus l'action puisque tous les obstacles ayant été levés le génie du peuple n'est plus sollicité, il tombe dans la routine et les habitudes qui sont stérilisantes pour l'esprit. Toute la vitalité et le pouvoir négatif de l'esprit jusque-là au service de son activité d'autofondation et d'autocréation sont désormais sans objet ; tourné jadis vers l'extérieur et vers l'autre que soi, l'esprit finit par se retourner contre soi et par se diviser d'avec lui-même. C'est alors qu'on passe, insensiblement, de l'âge viril au vieillissement et que s'inaugurent son dépérissement et son déclin. Telle est la période que Hegel nomme la « *Verbildung* », période de perversion culturelle, de déclin et de corruption. « Ce dernier moment, déclare le

philosophe, est pour un peuple à la fois le produit et la source de sa décadence » (*ibid.*, p. 87). Tout lui étant assuré d'avance, tout étant devenu routine et habitude, les forces du peuple s'atrophient faute d'exercice, « il n'y a plus de place pour la vitalité et il avance vers la mort naturelle » même s'il peut encore végéter longtemps dans « une vie sans besoins et sans désirs, dans une existence sans vie » (*ibid.*, p. 91).

Ainsi la décadence d'un peuple est d'abord l'épuisement du principe qui le faisait agir, son inertie qui résulte de l'absence de toute stimulation et opposition. Alors interviennent la corruption et la dissolution de l'ordre éthique, la ruine des institutions qui succombent à l'assaut de « l'effectivité du négatif » de l'esprit, la dépréciation et l'effondrement des valeurs morales et spirituelles sur lesquelles reposait la cohésion sociale. Gardons-nous de chercher la cause première de cet état de choses ailleurs que dans l'ennui et l'indifférence des citoyens pour les institutions de la cité qui continuent de fonctionner harmonieusement, en quelque sorte sans leur concours, telle une mécanique bien huilée une fois remontée. Cartes, l'inactivité n'est jamais totale. L'esprit d'un peuple puisqu'il est esprit et donc actif reste encore remuant, il, s'agite mais son « agitation n'est plus que celle des intérêts privés, elle ne concerne plus l'intérêt même du peuple » (*ibid.*, p. 90).

Ainsi la décadence d'un peuple se prépare-t-elle par la corruption qui jaillit du dedans, par la licence laissée aux appétits privés qui se justifient face à l'intérêt général vite oublié voire nié au profit de la quête exclusive du bonheur personnel. « Le négatif, écrit Hegel, apparaît ainsi comme corruption interne, comme particularisme » (*ibid.*, p. 92). La dissolution de la communauté substantielle du peuple aboutit à la division de la vie de l'esprit en une existence *réelle* insatisfaisante et une existence *idéelle* dont on rêve. C'est le moment où la pensée réflexive et le temps commencent à exercer leur « action corrosive ». C'est à la réflexion et à la conscience critique qu'il convient en un sens d'imputer la responsabilité du mouvement de décadence qui va croissant et finit dans la destruction de la totalité éthique. Le paradoxe est là : c'est la pensée qui est « le principe de destruction », par excellence, en même temps qu'elle est principe de liberté et, à un moment de l'histoire d'un peuple, moteur du progrès.

L'histoire du Monde, aux yeux du philosophe, est ainsi la démonstration de la permanence d'un cycle infernal, toujours le même et toujours autre en s'agrandissant par delà ses limites, mais dont le cours est d'avance guidé par le *télos* initiateur et l'*eschaton* final, s'acheminant vers l'étape ultime qui consacrera le triomphe de la Raison et de la Liberté. Telle est la foi que le

philosophe a dans le destin rationnel de l'Humanité, foi nourrie des enseignements de l'Histoire universelle.

A examiner la vision globale de l'Histoire universelle selon Hegel, on s'aperçoit qu'il ne pouvait la *reconstruire* depuis l'histoire de l'Orient et des grands empires anciens jusqu'aux époques où dominent les nations européennes modernes nées du Christianisme, de l'*Aufklärung* et de la Révolution française qu'en fonction d'une présupposition héritée de la théologie chrétienne. Aussi est-il en un sens le premier et le dernier philosophe de l'histoire parce qu'il est le dernier penseur dont la profonde intuition de la rationalité de l'histoire était encore de provenance théologique et s'inscrivait pleinement dans la tradition chrétienne.

Hegel a-t-il réussi à nous convaincre que le combat des *principes* domine l'histoire du Monde, et que toutes les victimes qui ont été immolées sur l'autel de l'histoire ne peuvent se trouver justifiées que par la réconciliation dernière à laquelle tout aspire ? Pour sa part, il est convaincu que la réalisation du devenir-monde de l'esprit de l'Europe ou de l'Occident chrétien constituent l'essentiel de l'Histoire universelle et dès lors la « vraie Théodicée » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 345). Se croyant fidèle à la vérité du Christianisme, Hegel s'ingénie à traduire en termes rationnels l'attente et l'espérance chrétiennes du royaume de Dieu, de l'accomplissement des temps dans la réalité effective du processus historique.

« *Weltgeschichte ist Weltgericht* », célèbre autant que terrible formule souvent citée que Hegel de fait emprunta à Schiller, qui semble signifier que le Monde s'achemine vers la fin des temps comme vers son propre jugement (cf. *Principes de la philosophie du droit*, §§ 341 à 343). C'est l'Histoire universelle qui constitue le Tribunal suprême devant lequel sont cités les Etats comme les nations ou les individus, acteurs point innocents du drame universel, pour rendre compte de leurs actions et de leurs intentions. Signification apparemment théologique et religieuse, mais que Hegel interprète de façon tout à fait irreligieuse puisque le Jugement dernier est prononcé somme toute par le Tribunal de l'histoire elle-même. Mais l'Histoire serait-elle un arbitre tout puissant qui décide de tout et justifie tout ce qu'elle a produit ? Pas vraiment, encore que tout ce qui produit n'en ait pas moins un sens et une signification, mais dans la mesure où le sens que les événements pouvaient avoir dans la conscience des acteurs de l'histoire et le sens que les siècles à venir finiront par mettre au monde, qu'y découvrira la postérité, constitueront *ensemble* l'histoire du Monde. Ainsi l'Histoire se juge elle-même en réalisant progressivement la Raison et la

Liberté. Mais, comme l'écrit l'auteur de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, « l'esprit ne plane pas seulement au-dessus de l'histoire comme sur les eaux, il vit en elle, il en est le seul animateur » (*op. cit.*, § 549, Remarque). Cependant, au bout du compte, le philosophe n'en vient-il pas à substituer à la théologie chrétienne de l'histoire, à l'idée de la *Civitas dei* à venir l'accomplissement de l'Histoire universelle, et à identifier l'idée de liberté, dont la réalisation est assignée à l'histoire comme sa fin ultime, avec la volonté divine transcendant l'histoire des hommes ?

Certains ont jugé que Hegel ne pouvait qu'échouer dans son ambition de convertir en rationalité philosophique l'irrationnelle vision théologique de l'histoire. Le philosophe ne projette-t-il pas l'eschatologie chrétienne sur le plan de l'histoire du Monde en élevant celle-ci au rang de la première ? Imbu de rationalisme n'était-il pas condamné à manquer la [1]sécularisation de la vision théologique de l'histoire à laquelle il a simplement substitué une « Mytho-logique de la Raison » ?

#### DECADENCE ET ESCHATOLOGIE DE L'ETRE

Faisons à présent un saut dans l'histoire de plus d'un siècle pour nous mettre à l'écoute d'un penseur contemporain qui à sa manière suivra l'exemple de son illustre prédécesseur. Hegel, juge en effet Heidegger, a montré la voie du dialogue historial. L'irrécusable nécessité du « pas qui rétrocede » plutôt que du pas qui toujours prétend nous faire aller de l'avant et plus loin avec l'illusoire espoir que le progrès est devant nous, n'a rien à voir avec la vaine tentative de ressusciter un passé irrémédiablement perdu. Si la quête de l'origine paraît féconde à Heidegger, c'est parce qu'elle seule peut nous porter au-devant de ce qui, encore aujourd'hui, demeure notre à-venir, et plus profondément parce que le philosophe est convaincu que l'on ne saurait penser ni l'existant humain ni l'être hors de l'horizon du Temps. Etre et temps, temps et être renvoient irrévocablement l'un à l'autre tout au long de l'œuvre heideggerienne.

Dès l'ontologie fondamentale s'esquissant dans *Sein und Zeit*, Heidegger montre que l'existant humain est de part en part temporalité, marqué par la finitude de son être quine tient pas, comme chez Kant, à l'imperfection de sa faculté de connaître, mais à la nature profonde de son existence par laquelle il est enraciné dans une irréductible historicité. Il se comprend et il comprend toute chose dans l'horizon de sens que trace devant lui son expérience du temps et de l'histoire.

On devine d'entrée de jeu la radicale mutation que Heidegger fera subir au concept d'histoire : « *Geschichte* » — et non Histoire — ne signifie pas banalement ce qui appartient au passé et justement davantage ce qui relève de l'épaisseur étouffante du présent d'aujourd'hui qui à son tour est simplement « ce qui passe ». L'Histoire est bien un « *Geschehen* », explique le philosophe, un « advenir » par quoi se produisent des événements, mais ce qui advient se détermine toujours non point sous le seul effet d'une phase temporelle passée, mais bien plutôt prospectivement, à partir de ce qui est encore « à-venir » (*Zu-kunft*) tout comme dans l'existence de l'homme sa temporalité authentique se trouve déterminée à partir de « l'extase du futur » et cela en vertu de la primauté ontologique du projet et du pouvoir-être qui caractérisent le mode d'exister fondamental de l'homme tout en proie à « l'être-pour-la-fin », c'est-à-dire à sa condition d'être mortel. Que les humains dans l'insouciance de l'existence quotidienne s'ingénient à l'oublier et à se la dissimuler ne fait qu'accroître leur tendance à déchoir à l'inauthentique, à s'abandonner à l'étant présent auprès duquel ils se rassurent dans leur préoccupation constante pour le quotidien, l'utilitaire, le pragmatique. (Sur toute cette analyse, cf. *Sein und Zeit*, passim).

Pour peu qu'on soit attentif aux grands motifs de pensée qui soutiennent la méditation heideggerienne de l'Histoire, on ne manquera pas de s'apercevoir que c'est la question du sens de l'être de l'étant qui est fondatrice de la pensée d'Occident et dès lors historiquement décisive parce qu'elle engage le destin même de l'Europe et à ce titre « signe l'acte de naissance de notre propre histoire », déclare Heidegger, non seulement dans son origine historique qui révèle sa provenance *grecque*, mais même de « l'époque présente de l'histoire universelle qui se nomme ère atomique » (Qu'est-ce que la philosophie ? in *Questions*, II, p. 16 sq.). Le philosophe entend signifier par là que l'histoire de la pensée y compris celle de la Science et de la Technique illustre en même temps qu'elle le détermine le devenir historique de l'Occident, qui procède de la même source et chemine selon un même *télos* qui est philosophique, grec et rationnel. Or, ce qui est *provenance* (*Herkunft*) est aussi *destination* (*Zukunft*) et exprime la mission historique confiée à l'Europe en vertu de laquelle elle marquera de son empreinte l'histoire planétaire (cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 274 sq.).

Il y a dès lors comme une « fatalité » qui pèse sur l'Occident et en détermine, dès ses origines, l'histoire. Elle a pris dès le commencement la figure historique de la Raison qui s'est donnée comme tâche unique celle de s'emparer de la totalité de l'étant, de s'en faire le maître omniscient et

omnipotent pour mieux l'exploiter au profit de l'homme. L'histoire de l'Occident ne laissera pas d'être l'interminable poursuite et exploitation de la Nature et de sa domination par une pensée souveraine qui réduit tout ce qui est au statut du *calculable* et de l'exploitable. L'Histoire occidentale ne sera pas autre chose : la croissante extension du *règne de la Raison*, comme Hegel l'avait compris de son côté, et qui trouvera son apogée à l'époque moderne avec l'empire de la Raison technologique. Va de pair avec ce mouvement d'expansion irrésistible de la Raison, l'oubli croissant de tout ce qui échappe à son règne et le transcende, le Mystère, le poétique, le Sacré, le Divin ; cependant loin d'être le signe d'une impuissance ou d'une faiblesse de l'homme, cet oubli est, au contraire, pour l'Occident « la condition même de sa domination planétaire », l'expression de la fatalité du procès de planétarisation de la rationalité scientifique et technologique occidentale aucune région du Monde n'échappe plus à l'impérialisme de cette Raison au regard de laquelle seul compte ce qui s'évalue, se calcule et se formule en termes de rendement, de rentabilité économique, d'efficacité technique (y inclus le politique et l'idéologique)

Il semble bien qu'il en va chez Heidegger comme chez Hegel : l'histoire de l'Occident voire l'Histoire universelle est régie par un unique *télos* à l'œuvre dès les origines, une unique fatalité qui se traduit dans l'oubli et l'occultation de tout ce qui est essentiel et fondamental. Cependant, si pour l'un et pour l'autre l'Histoire est bien celle de la fondation et de la consolidation progressive de « l'empire de la Raison », il n'en est pas moins vrai que Hegel et Heidegger apprécient différemment le sens de cette longue et confuse marche de la Raison triomphante. Lorsque Hegel juge proprement positive au bout du compte la progressive instauration du règne de la Raison et de sa domination sur la Terre entière, Heidegger en retient plutôt la face négative car le règne planétaire de la Raison occidentale, sous le masque de la Science et de la Technique triomphant à l'ère atomique, traduit à ses yeux la décadence progressive de l'Occident, la destruction de tous les rapports authentiques de l'homme avec lui-même, avec ses semblables comme avec l'être de tout ce qui est. Heidegger ne croit point que le salut de l'humanité puisse lui venir de cette Raison dominatrice, sûre d'elle-même et conquérante ; plus d'une fois il lui arrive de dénoncer en elle « l'adversaire le plus acharné » de la vraie pensée (cf. *Chemins...*, p. 219).

On notera ainsi que pour Heidegger, partiellement à l'encontre de Hegel, le devenir historique, s'il a un *sens*, est autant et plus *eschatologique* que *téléologique* car il ne se confond pas avec une idée rationnelle immanente qui agirait telle une fin tendant à se réaliser progressivement à travers les

aléas de l'histoire empirique des hommes. Plutôt qu'un *progrès*, l'histoire profonde de l'humanité est inéluctablement *décadence* (*Verfall*), la fin vers laquelle elle s'achemine est proprement l'accomplissement (*Vollendung*) de l'histoire une fois parvenue à son stade ultime à l'âge de la Science et de la Technique planétaires.

Comprenons bien : lorsque Heidegger décrit ce qu'il nomme l'histoire de l'*errance* (*Irre*) de la pensée s'engageant de plus en plus profondément dans l'oubli du Mystère de l'être essentiel, qui n'est pas un substitut du dieu des théologiens, mais peut-être tout de même le divin, le Sacré, il ne vise point par là la défaillance de la mémoire des hommes, ni davantage quelque péché originel dont ils se seraient rendus coupables : l'oubli qu'il dénonce et déplore est la cause première de l'histoire d'Occident et de sa décadence, ce qui est tout un ; il coïncide avec le mouvement historial au cours duquel l'homme succombe de plus en plus à sa « suprême passion pour l'étant » ; s'adonne à la poursuite effrénée de tout ce qui est objectivable et aux manipulations incessantes en vue de la totale domination de la Nature. La situation de décadence, écrit le philosophe significativement en 1935, qui caractérise l'Europe est un événement qui « depuis l'origine est en marche à travers toute la provenance de l'Occident » qu'on aura du mal à percer à jour. Il vient de loin, et se poursuivra à l'avenir. « Que diriez-vous, interroge-t-il, si les choses étaient telles que l'homme, que les peuples dans toutes leurs machinations et leurs plus grandes affaires, aient bien une relation à l'étant, et cependant soient tombés depuis longtemps hors de l'Être sans le savoir, et que cela même soit la raison la plus intime et la plus puissante de leur décadence ? » (cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 48 sq.).

On ne sera guère surpris qu'en ces années de crise et d'obscurantisme idéologique qui règne en Allemagne, Heidegger dénonce tout naturellement la « décadence spirituelle », paradigmatique de la situation de détresse que les peuples, et particulièrement le peuple allemand, tendent à se dissimuler sous les réussites techniques scientifiques au culturelles les plus éclatantes ou les plus éphémères au point qu'ils croient toujours vivre à une époque de progrès. Voilà le paradoxe qui scandalisera plus d'un, mais sans doute pas davantage que du temps où Hegel associait à sa façon les périodes d'essor de la pensée et de la science à des moments de corruption et de déclin des peuples (cf. *La Raison dans l'histoire*, p. 93).

A l'instar du prophète et avec le poète Hölderlin, le penseur de la Forêt noire décrira à l'aide d'éloquents métaphores « la nuit du Monde » qui menace, invoque la « fuite des dieux » pour symboliser sans doute par cette

image mythique la disparition du Sacré et de toute référence à quelque valeur transcendante que ce soit. Il évoque « la destruction de la terre » par le déchaînement des puissances incontrôlables de la Technique moderne, le phénomène sociologique qui l'accompagne, la « grégarisation de l'homme », les cultures de masse qui envahissent la vie quotidienne, en un mot tout ce qui institue le règne de « l'homme unidimensionnel » dont l'existence se trouve ravalée à l'uniformité et la banalité des modèles socioculturels stéréotypés que lui imposent les, moyens de communication de masse. D'où la suspicion à l'égard de tout ce qui n'est pas conforme aux normes de la société de production et de consommation de biens offerts sur le marché mondial standardisé au maximum, qu'il s'agisse de biens matériels ou de biens culturels qui se vendent et s'achètent selon les mêmes règles de l'offre et de la demande. Pessimisme que voilà, objectera-t-on, romantiques lamentations, nostalgie d'un autre temps ! Le philosophe s'en défend en rétorquant que les catégories du pessimisme et de l'optimisme ne sont plus guère appropriées à pareil phénomène historial (cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 48).

Ainsi voit-on s'esquisser aussi chez Heidegger ce qu'il faut bien se résoudre à nommer une — philosophie de l'histoire —. Singulière conception qui tend à fonder l'histoire de fait, dans sa totalité et son déroulement clairement avéré, sur une mystérieuse et obscure « Histoire de l'être » qu'il affecte en outre d'une résonance « fataliste » en la décrivant en dernier ressort sous la figure du « *Seinsgeschick* », énigmatique destin qui échappe entièrement au pouvoir de l'homme. On est loin désormais du savoir empirique de l'historien faisant modestement le récit de ce qui fut ou se bornant à établir rétrospectivement l'enchaînement des événements qu'il juge décisifs pour l'avenir, lequel est déjà du passé. On est loin aussi de la manière hégélienne de concevoir l'histoire comme la réalisation irrésistible d'une Raison universelle, immanente au devenir de l'humanité. L'auteur des *Holzwege* le reconnaît tout en alléguant que nos conceptions habituelles, naïves ou savantes, de l'histoire ne sont pas davantage directement inspirées de l'expérience historique effective (*op. cit.*, trad. fr., p. 274 sq.).

« *Geschichtel* » désormais, ne doit plus se penser comme le suggère le verbe allemand « *Geschehen* » dont on a coutume de le croire dérivé et qui désignerait la succession sans fin des événements se produisant, mais plutôt comme le laisse soupçonner le mot proche « *Geschick* » (destin) : l'histoire s'inaugure par cet « événement » (*Ereignis*) exceptionnel à peine perceptible en lui-même par quoi l'Être — le Sacré, le Divin ? — se destine au Monde et aux hommes et que s'institue et s'ouvre « l'espace d'advenance de

l'histoire ». Que les hommes s'installent à leur aise comme dans leur vérité propre dans cet « empire de l'errance » ne tient pas au fait contingent que la faiblesse de leur jugement les fasse plus facilement succomber à l'erreur ni à une sorte d'état permanent en vertu duquel ils seraient condamnés à s'abuser sur le sens de ce qui advient. Il s'agit d'un état indéfiniment plus fondamental car « sans l'errance, écrit Heidegger au lendemain de la dernière guerre, il n'y aurait pas d'Histoire » (*Chemins...*, p. 274-275). Hegel disait naguère que les périodes de bonheur des peuples sont comme les pages blanches de l'histoire elles ne comptent pas puisque rien n'y est inscrit et dès lors aucun sens ne peut s'y déchiffrer.

Ajoutons avec le philosophe que toutes les époques historiques appartiennent peu ou prou à l'empire de l'errance, chacune correspondant à un Monde nouveau où se manifeste sous une figure historique nouvelle une constellation différente des rapports de l'homme et de l'Être, où sa vérité tout à la fois se révèle et se dissimule à travers de nouvelles et pourtant anciennes « allégories ».

Reste une dernière interrogation capitale qui nous fera renouer avec la vision hégélienne de l'histoire. Quel est, selon Heidegger, le sens de l'Histoire destinale de l'Être se révélant et s'occultant dans l'histoire du Monde ? Quelle est la loi qui préside au cours de l'histoire ? Quelle est la « logique » de cette « chronologie » ? La réponse là encore risque d'ajouter au mystère et à tout le moins implique une conception totalisante de la réalité historique qui n'a son pareil que chez Hegel ou dans la tradition théologique. Comment concevoir qu'il y a tout ensemble continuité et unité du devenir historique pourtant rompu par la discontinuité des époques de l'errance si ce n'est qu'en présupposant tacitement l'idée de totalité au sein de laquelle surgissent les phases et les événements qui formeront la réalité concrète de l'histoire du Monde ?

Idée contradictoire que celle qui tout à la fois décrit l'histoire comme un déroulement continu d'événements, une sorte de marche orientée du passé vers l'avenir, et décèle au sein de la continuité des phases de suspension du cours des choses, bref des époques historiques. L'obstination de chaque époque à « persévérer dans son être », confirme à son tour la continuité quasi linéaire du devenir historique aussi bien que sa discontinuité. Chaque époque historique est comme emportée vers son propre accomplissement et en même temps soumise à la tendance inverse au progressif durcissement de ses traits les plus spécifiques et marquants et de leur dépérissement à venir. Chaque époque finit ainsi dans la figure ultime dans laquelle elle s'est réalisée et comme *figée*. L'histoire, assurément, selon Heidegger comme

selon Hegel, progresse du commencement vers la fin, mais pour le philosophe contemporain, soupçonneux à l'égard du mythe du progrès, elle avance pour ainsi dire en régressant, comme à reculons, de manière décadente et errante en accomplissant la loi *eschatologique* qui règne depuis le commencement.

De ces indications passablement abstraites, concédons-le, on conclura que l'histoire, et singulièrement l'histoire de l'Occident est marquée par une double *fatalité* : le mouvement global de son devenir n'échappe point à l'irréversible décadence qui progresse, et l'apparition des époques historiques se succédant constitue une constante menace pour sa continuité. A chaque époque s'ouvre « soudain et imprévisiblement un Monde nouveau » sans que pour autant ne s'évanouisse entièrement ce qui est permanent et qui dure (*Der Satz vom Grund*, p. 160 sq.).

La loi qui régit l'histoire universelle (*Veltgeschichte*) est celle de « l'Eschatologie de l'Etre », déclare Heidegger en usant d'une expression énigmatique que n'éclairent guère les explications parcimonieuses d'ordre philologique plus que philosophique que donne l'auteur des *Holzwege* (*op. cit.*, p. 300 sq., trad. fr., p. 265 sq.). Le philosophe a beau mettre en garde contre toute réminiscence théologique, le lecteur aura du mal à s'en défendre. Penser le processus historique en lui-même comme s'acheminant vers un stade final que représenterait notre époque contemporaine commencée depuis Hegel et Nietzsche — qui tous deux demeurent encore nos contemporains — voilà qui n'est pas aisé. Plus malaisé encore est l'idée qui la sous-tend selon laquelle l'histoire est eschatologique en son essence parce qu'elle est, dans sa totalité, caractérisée par ce mouvement téléologique par quoi, dès le commencement, elle tend vers sa propre fin. De là aussi la prééminence historique de l'époque contemporaine, époque eschatologique par excellence en ce qu'elle s'annonce comme le temps du *crépuscule*, de l'ultime déclin et comme le temps de l'*aurore* prometteuse. C'est l'époque contemporaine à partir de laquelle s'éclaire et se découvre la totalité de l'histoire du Monde, le passé comme l'avenir.

Le « déclin de l'Occident » n'a pas d'autre sens au bout du compte que celui que lui confère la fin de « l'histoire de l'Etre » qui résume en son époque extrême le déploiement logique de son origine, l'*accomplissement* mais aussi l'*assombrissement* de ce qui fut donné au commencement. L'histoire de l'Occident est de la sorte bien nommée puisqu'elle se produit sous la figure de la progression de l'oubli et d'un fatal déclin. L'idée de *déclin* et celle de la continuité de l'histoire de l'Occident sont liées en dépit des ruptures qui se produisent et qui marquent les grandes époques de son

développement. L'histoire de l'Occident est *eschatologique* par excellence parce qu'elle engendre la phase ultime de la *domination* radicale en même temps que celle du *délaissement* absolu de l'homme, parce qu'elle consacre l'oubli résolu, le plus extrême parce qu'oublieux de soi, de l'Être comme du Sacré.

Nous voilà parvenus au terme de ce qui ressemble à un dialogue imaginaire sur le sens de l'histoire, que nous avons engagé avec deux maîtres penseurs de l'Occident moderne. On notera pour conclure que l'un et l'autre méditent dans un double horizon de pensée : ils sont consciemment ou inconsciemment les héritiers de la tradition onto-théologique chrétienne — même si le dernier fit effort pour se démarquer de cet encombrant héritage ; ils s'y prennent de telle sorte que tout en contribuant à hâter la fin de la Métaphysique occidentale, chacun à sa manière, est conduit à en assumer le destin. (b faisant leur pensée est doublement déterminée par l'histoire : par sa *provenance*, l'héritage grec et chrétien, et par son unique *destination*, en un mot, par la pesanteur de la pensée initiale et par l'invocation de la pensée à venir, qui, dans leur esprit, finiront par se rejoindre.

Néanmoins ni l'une ni l'autre direction n'aurait pu se dessiner à l'horizon de leur méditation de l'histoire s'ils ne s'étaient d'entrée de jeu déterminés, l'un par son inébranlable foi dans le triomphe de la Raison et son œuvre libératrice, l'autre par ce *contre quoi* il se dressait et qui devint le secret motif de sa philosophie : l'inexorable déclin de la pensée et de l'humanité occidentales. Là gît le point de rencontre l'épreuve qu'ils ont faite de leur époque dont ils soupçonnaient avec lucidité qu'elle n'était pas une époque indifférente, en proie seulement à une crise passagère, les incita, chacun à leur manière, à regarder *en arrière* et *en avant* à partir de ce présent problématique. C'est la conscience qu'ils avaient du caractère manifestement décadent du temps qui motiva leur pensée ontologico-historiale, à la fois tournée vers le passé, source de tout présent, et vers le futur qui demeure encore celé mais dont maint signe annonciateur trace déjà les contours et en détermine la venue.

Ainsi la pensée historique de Heidegger, si l'on peut la qualifier d'« archéologique » (en un sens assurément différent de l'« archéologie » de Michel Foucault), est tout ensemble *rétrospective* et *prospective* ; ce qui la rapproche, plus peut-être qu'il n'en eût convenu lui-même, de la grande tradition de la philosophie de l'histoire du siècle dernier éminemment incarnée par Hegel. Car dans son principe la Téléologie hégélienne où l'emportent la progression de la Raison universelle et l'ascension vers une

Humanité libre, consciente d'elle-même et de sa mission historique, ne diffère pas foncièrement de l'Eschatologie heideggerienne privilégiant le retour aux origines d'où surgira la pensée future, l'un et l'autre historisant l'Absolu, qui sous le nom de la Raison, qui sous celui de l'Être, tous deux concevant en fin de compte l'histoire empirique comme fondée secrètement sur le mouvement d'une histoire profonde, cachée, déterminée par sa marche vers une fin prescrite d'avance par ce qui est « à-venir ». L'un et l'autre procèdent en quelque sorte à une « reconstruction interprétative » de l'histoire entière à partir d'un regard critique jeté sur leur époque, et rebelles à toute objectivation positiviste privilégient à l'évidence l'approche herméneutique et ontologique. Il semble ainsi que la pensée historique de Hegel comme celle de Heidegger où l'emporte, chez l'un le destin de la Raison occidentale, chez l'autre le destin de l'Être s'écrivant en Occident mais marquant de son sceau l'histoire planétaire, soient en dernière analyse l'expression de l'héritage reçu et assumé de l'eschatologie chrétienne telle qu'ils l'ont recueilli dans l'onto-théo-logie occidentale, laquelle allie la pensée de la Grèce antique à la pensée du temps et de l'histoire selon la tradition judéo-chrétienne. Comme dans cette dernière, on décèle chez Heidegger en particulier un *renversement* du sens de l'histoire longtemps pensée sous le signe du progrès en une *histoire décadente* qui avance inexorablement vers sa fin où la menace atteint son point culminant, mais où se devine aussi, quoique dissimulée sous les fourrés de l'univers technologique, la voie du salut de l'Humanité, à condition qu'elle sache redonner un sens à son destin en renonçant à l'illusoire mythe du progrès, aux vains affairements de l'homme se pavanant en « maître de l'univers » (cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 108 sq.).

#### NOTE

Ne nous dissimulons point les difficultés que soulève pareille conception de l'histoire l'interprétant en termes de « destin de l'Être ». La formule sonne étrangement aux oreilles habituées à la pensée rigoureuse et objective de l'historien. « L'histoire destinale » n'entend pourtant avoir aucun rapport avec celle que content les mythes anciens. « Le destin de l'Être, affirme avec force Heidegger, demeure lui-même l'histoire essentielle de l'homme

occidental », installé dans le site tracé par ce destin qui le dépasse en même temps qu'il l'implique (*Der Satz vom Grund*, p. 157).