

Les présupposés théologiques de la conscience historique moderne : une lecture löwithienne du sens de l'histoire

Laura P. Kassar
Université d'Ottawa
lpyco081@uottawa.ca

Abstract What Karl Löwith describes in *Meaning in History* is first and foremost the conflictual nature of modernity. By carefully unveiling throughout his work what appears to be the fragile, even seemingly “illegitimate” architecture upon which modernity’s relation to history and to philosophy of history itself is built, Löwith reveals the profound dependency that ties philosophy of history to its theological presuppositions. According to him, for philosophy of history to be able to fully come to grasp with its own meaning, it must be understood within the framework of Christian theological notions: indeed, for Löwith, modernity has to be interpreted in terms of a secularization of the Christian idea of eschatology. The study of the main concepts found in *Meaning in History* that we propose to undertake here aims at a better understanding of the problem of modernity’s relation to “thinking historically” and its problematic entanglement in the Judeo-Christian tradition.

Resumo O que Karl Löwith descreve em *Meaning in History* é, em primeiro lugar e acima de tudo, a natureza conflitual da modernidade. Revelando cuidadosamente, através de toda a sua obra, aquela que parece ser a frágil, e mesmo a aparentemente “ilegítima”, arquitectura sobre a qual foi erguida a relação da modernidade com a história e com a filosofia da história, Löwith revela a profunda dependência que vincula a filosofia da história às suas pressuposições teológicas. Segundo Löwith, só se poderá compreender o significado da filosofia da história, se esta for concebida com base em noções teológicas cristãs. Com efeito, para o filósofo alemão, a modernidade deve ser interpretada à luz de um processo de secularização da noção cristã de escatologia. A nossa análise dos principais conceitos de *Meaning in History* tem como objetivo fornecer uma melhor compreensão do problema da relação da modernidade com o “pensamento histórico” e do seu problemático emaranhamento na tradição judaico-cristã.

C'est dans son ouvrage intitulé *Histoire et Salut – les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* que Karl Löwith formule son projet de montrer que la philosophie moderne de l'histoire s'enracine dans les dogmes chrétiens de la rédemption et que cette même philosophie de l'histoire résulte d'une sécularisation du modèle de l'eschatologique biblique. À l'époque où Löwith écrit, la thèse qu'il soutient n'est pas complètement neuve. Avant lui, le travail sur la sécularisation était déjà entamé chez des auteurs tels que Max Weber et Carl Schmitt, de même que chez Nietzsche. L'originalité de Löwith sur la question théologico-politique se situe sans doute au niveau de sa méthode : en retracant un parcours dans l'ordre chronologique inversé, il va examiner différents moments importants de la constitution de la pensée historique moderne, partant de Burckhardt et Marx, rebroussant jusqu'à Augustin et Orose, et passant bien entendu par Hegel, auprès duquel se cristallise le terme « philosophie de l'histoire » dans l'ampleur de sa signification moderne. Au fil du livre et à l'envers du temps chronologique, Löwith travaille à développer dans les détails cette notion de philosophie de l'histoire, et cela de façon à mener vers une prise de conscience véritable des sources qui animent et posent réellement son héritage.

La thèse de Löwith est la suivante : la philosophie de l'histoire s'ancre profondément dans des concepts d'abord théologiques, et plus précisément ; la pensée historique moderne ne prend pleinement son sens que lorsqu'interprétée dans le cadre d'une eschatologie chrétienne sécularisée, c'est-à-dire *mondanisée*, traduite dans un monde terrestre dépouillé de Dieu comme altérité radicale. Cette idée soutenue par Löwith ouvre la voie aux questions suivantes : après la sortie du christianisme, – où l'expression « sortie du christianisme » est entendue à la manière de Marcel Gauchet – comment faut-il désormais penser l'histoire ? Est-il même possible d'envisager un dépassement du modèle de la pensée historique qui nous est légué

par la religion chrétienne ? Ou du moins, serait-il envisageable de libérer la modernité d'un *télos* chrétien qui lui semble décidément anachronique ? Ces interrogations sont laissées en suspens dans *Histoire et salut*, où Löwith n'offre pas de réponse claire. La conclusion de l'ouvrage ainsi que le scepticisme qu'on devine chez lui traduisent d'ailleurs son hésitation à poser un diagnostic définitif. La réflexion qu'il entreprend dans *Histoire et Salut* permet toutefois de démêler des notions indispensables à l'étude du problème moderne du sens de l'histoire et de son inscription dans la tradition judéo-chrétienne. D'une certaine façon, tout se trouve déjà dans le sous-titre : ce sont les *présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* qui font l'objet de la réflexion de Löwith, et c'est avec lui que nous nous proposons d'examiner quels sont effectivement ces présupposés, de même que les implications de ceux-ci. L'objectif de l'enquête qui se fera ici ne sera pas de répondre aux questionnements laissées en suspens par l'auteur d'*Histoire et salut*, ni non plus de nous situer dans le débat autour de la question de la sécularisation, mais bien d'approfondir les indices que Löwith nous lègue pour une compréhension de la modernité postchrétienne qui caractérise la conscience historique qui marque encore notre époque, à l'aube du XXI^e siècle. Avec l'intervention d'auteurs tels que O. Cullmann, H. Blumenberg et J-C. Monod, nous chercherons par le fait même à explorer les différentes thèses qui se dessinent autour de la réflexion sur la philosophie de l'histoire au XX^e siècle, de façon à révéler, en fin de parcours, la position paradoxale qu'endosse Löwith sur la question de la conscience historique moderne, position paradoxale qui le maintient non seulement dans le sillage des catégories judéo-chrétiennes desquelles il ne semble pouvoir échapper, mais qui l'enserre plus précisément dans les présupposés de la tradition idéaliste allemande et de son achèvement dans la pensée de Hegel.

La conscience historique moderne : grecque ou chrétienne ?

Dans son ouvrage, Löwith décrit puis oppose ce qu'il présente comme les deux différentes possibilités quant à la manière dont les hommes sont entrés en rapport avec l'histoire, qu'il classifie en deux modèles de conscience historique : d'une part, le modèle des Anciens (c'est-à-dire le modèle grec), et d'autre part le modèle chrétien. Ces deux modèles sont qualifiés par Löwith comme se situant à l'antithèse l'un de l'autre, et c'est en partie à partir de cette antithèse qu'il explique les contradictions et la confusion de la conscience historique moderne. D'abord, l'Antiquité grecque pensait essentiellement le temps du monde comme un cycle, donc comme issu d'un cosmos ordonné dont l'orientation était fondamentalement « anhistorique », autrement dit : détachée de tout contexte historique ou de toute succession d'événements inter-reliés. L'expérience historique des Grecs était celle de la fiabilité d'une nature humaine reproduisant certaines tendances de façon cyclique, dans une alternance de «phases de bonheur et de phases d'échec».¹ De même en politique, où les victoires et les échecs se succédaient selon un mouvement naturel, circulaire, en harmonie avec celui même du cosmos dans lequel ils se déroulaient. Une philosophie de l'histoire aurait donc été un non-sens pour les Grecs, qui n'avaient de rapport à l'avenir que celui d'être relatif au présent. Il n'y avait, d'ailleurs, pas de mot dans le vocabulaire grec pour désigner le terme « histoire » au singulier, terme qui apparaît si évident à la connaissance moderne, qu'il semble presque impensable qu'il n'ait pas toujours fait partie du langage. Toutefois, les Grecs n'avaient effectivement de notion que *des histoires (historiae)* au pluriel, ce qui signifie qu'ils ne se rapportaient qu'à des événements particuliers, non pas à une histoire du monde

¹ Löwith, 2002, 29-30.

comme pourvue d'un sens et d'un lien, encore moins d'une direction. Selon Löwith, cette absence de philosophie de l'histoire chez les Grecs n'est toutefois pas due à un aveuglement face aux grands évènements historiques, mais plutôt à la lucidité qu'ils conservaient sur un monde soumis au hasard et au changement : il était possible d'en dégager un récit, mais non pas des certitudes. L'historien classique questionnait donc davantage les *causes* derrière les événements, sans avoir à se soucier ni se demander, comme le fera plus tard l'historien moderne, aussi bien que Karl Löwith lui-même: « comment cela va-t-il se poursuivre ? ».²

C'est avec l'avènement de la tradition judéo-chrétienne que s'opère une première rupture profonde d'avec le schéma de la conception ancienne du rapport humain au temps. Pour les juifs et les chrétiens, l'histoire devient comprise avant tout comme une histoire du Salut. La déchirure radicale qui s'effectue entre Dieu et le monde, alliée à la croyance eschatologique en « une fin ultime de l'histoire »,³ c'est-à-dire en la fin des temps sous forme du Jugement dernier, est ce qui fait, pour la majorité de penseurs de la question de la sécularisation, la spécificité de cette tradition. Les premiers chrétiens, en reconnaissant en Jésus la figure du Christ, ont pensé que la venue du Royaume de Dieu était imminente, que la réalisation de l'eschatologie était directement associée à la mort corporelle de Jésus, et que c'est précisément la mort du Christ qui ferait sonner l'heure du Jugement dernier.⁴ De toute évidence, le Royaume s'est fait attendre, et à l'époque des premiers chrétiens, l'interprétation de l'eschatologie en fut bouleversée. Nonobstant, c'est la reconnaissance de l'événement christique propre à la religion chrétienne qui situe, selon Löwith, le point de départ à notre conception linéaire de l'histoire. En

² Löwith, 2002, 40.

³ Löwith, 2002, 25.

⁴ Cullmann, 1966, 25-27.

effet, le calendrier occidental dont nous avons hérité ne part pas d'un point initial, mais bien d'un point *central*, la naissance de Jésus ; et à partir de ce point, fusent deux numérotation inversées, l'une remontant indéfiniment dans le passé (av. J.-C.), et l'autre projetant indéfiniment dans l'avenir (apr. J.-C.). Le théologien Oscar Cullmann explique :

La théologie affirme que c'est à partir de cet événement central que l'histoire dans son ensemble doit être comprise et jugée. Cet événement auquel on assigne la date de l'an 1 constitue le sens dernier et le critère de toute l'histoire qui l'a précédé et qui l'a suivi.⁵

Désormais, « fin » (*Zweck*) de l'histoire et « sens » (*Sinn*) de l'histoire viennent à se confondre dans un rapport nouveau des événements historiques à une *fin*, qui pose un but (*Ziel*) à venir⁶ : les événements isolés prennent tout à coup *sens* de par leur inscription nécessaire dans ce déploiement linéaire qui culmine dans l'accomplissement effectif de l'eschatologie, mettant ainsi fin au temps du monde humain, et au monde lui-même. Nous assistons, par rapport à la vision du monde qu'avaient les Grecs, à un rétrécissement de ce dernier. De cette notion de rétrécissement tel qu'exposé par Löwith, on retrouve une interprétation intéressante chez Habermas : le monde, dit-il, « qui, par nature, est, se tient en lui-même, s'éteint et se forme à nouveau, se voit soumis à une histoire du Salut qui le ravale au rang de création transitoire, advenant en vue de l'homme et non plus en vue de soi ».⁷ À partir du moment où apparaît la croyance en un monde « d'après », en un monde réuni avec Dieu, la conscience se tourne vers l'avenir, vers un ultime futur où se situe l'essentiel de l'expérience humaine. La croyance au Salut replace le monde humain au milieu de deux autres temps propres au Nouveau Testament : soit,

⁵ Cullmann, 1957,13.

⁶ Löwith, 2002, 273.

⁷ Habermas, 1974, 158.

celui qui précède la création, où le plan divin se trouvait déjà préparé, et celui qui vient, celui qui contient les évènements « finaux ». En ce sens, le monde prend véritablement la forme d'une transition qui prépare un avenir attendu et espéré. Passé et présent préparent l'avènement d'un Royaume futur, alors que l'histoire de ce monde ci est celle de la souffrance humaine, de l'espérance, de la crainte. Avec l'arrivée du christianisme et impensable sans elle, une philosophie de l'histoire devient désormais possible, et c'est précisément cette question de la philosophie de l'histoire qui nous intéressera principalement ici.

Il est important de noter que si, pour Löwith, le questionnement sur le sens de l'histoire est possible grâce au caractère singulier de la religion chrétienne, son interprétation peut aussi devenir dangereuse, surtout lorsque déracinée de son contexte proprement théologique. Par là s'explique en partie la position inconfortable dans laquelle se trouve l'Occident postchrétien. La conscience historique moderne s'est certes débarrassée de l'organisation chrétienne du monde social et du monde sacré, mais elle demeurerait prise, selon Löwith, dans certains de ses schèmes de pensée, notamment celui d'une historicité linéaire basée sur l'idée du présent comme préparation à un avenir compris comme accomplissement dans l'« au-delà ». D'un autre côté, la conscience scientifique moderne renoue en plusieurs points avec la vision que les Anciens avaient du cosmos, c'est-à-dire celle d'un regard rationnel qui observe et mesure les récurrences des phénomènes de la nature. Ainsi, l'esprit moderne est indécis, il « regarde le monde de deux yeux différents, celui de la foi et celui de la raison ».⁸ En effet, la modernité tente de réconcilier les deux pôles constitutifs mais contradictoires qui l'animent, toutefois sans parvenir à rester pleinement cohérente ni avec l'un, ni avec l'autre de ces pôles, et sans non plus arriver à atteindre un nouvel

⁸ Löwith, 2002, 255.

équilibre. L'interprétation de la modernité ne saurait donc se faire que selon des variations sur les deux modèles de la conscience historique que propose Löwith. L'une des thèses fortes d'*Histoire et Salut* consiste à exprimer le fait que le monde moderne reste effectivement à la fois chrétien sans y croire, étant dépourvu de toute perspective véritablement religieuse, ainsi que grec sans l'être réellement, parce que maintenu dans ce schéma d'historicité linéaire qui aurait été insensé pour les penseurs de l'Antiquité. Et si le rapport de l'homme à sa représentation du monde a basculé avec la modernité, l'expérience humaine de l'Histoire comme constituée d'épreuves et d'échecs durables reste pourtant universelle.

D'ailleurs, à l'époque où écrit Löwith, les dangers liés à une absolutisation de l'histoire mondaine sont bien présents à l'esprit de l'auteur, et cela explique dans une certaine mesure la méfiance dont il fait preuve à l'égard du modèle chrétien de la conscience historique ; celle-ci demeure, selon lui, directement héritière de la structure eschatologique chrétienne. Löwith médite les conséquences possibles d'un tel « hybride » dans la manière de se rapporter à l'histoire, et affirme qu'« il est effrayant, mais conforme à l'esprit du Nouveau Testament, de penser que cette répétition d'actions et d'épreuves à travers toutes les époques est nécessaire pour parachever la passion du Christ ».⁹ Le phénomène des « religions » dites séculières, qui sont apparues sous diverses formes au XX^e siècle et dont l'une des manifestations est le nazisme durant la Seconde Guerre Mondiale, doivent donc être considérés, explique Löwith, comme un résultat dangereux issu de la confusion de la modernité par rapport ses fondements.

⁹ Löwith, 2002, 235.

Quel emploi de la terminologie théologique ?

Avant d'entrer plus avant dans la thèse de Löwith, il nous apparaît pertinent de prendre le temps de clarifier certains termes qu'il emprunte à la théologie, mais dont l'usage qu'il fait de ces termes dépasse bien souvent leur cadre spécifiquement théologique ; cadre qu'il ne décrit d'ailleurs que très sommairement, n'étant pas théologien avant tout, mais bien philosophe. Ainsi, nous pouvons questionner la légitimité du recours de Löwith aux concepts théologiques qu'il met en place dans *Histoire et salut* : l'usage qu'il en fait est-il un usage terminologique théologiquement et conceptuellement fidèle ? N'y a-t-il pas ce que nous pourrions supposer être un souci rhétorique chez Löwith, qui animerait son emploi de certains concepts et qui vaudrait la peine d'être éclairé ? Il nous semble donc important, pour bien saisir la valeur ou encore les lacunes des propos de Löwith, de replacer quelques concepts centraux d'*Histoire et salut* (tels que ceux d'histoire, d'eschatologie, de sécularisation, de progrès) dans leur contexte originel. Nous nous proposons donc de confronter l'appropriation löwithienne de la terminologie théologique employée dans *Histoire et salut* à d'autres appropriations faites par des auteurs traitant également du problème et du rôle de la sécularisation dans la genèse de la modernité. Nous trouvons d'une part dans les œuvres d'Oscar Cullmann, contemporain de Löwith et théologien suisse du vingtième siècle – d'ailleurs cité par Löwith dans *Histoire et salut* à multiples occasions – des pistes quant à l'origine des expressions d'« histoire du salut », ainsi que du terme d'« eschatologie ». D'autre part, pour ce qui est du terme de «sécularisation» en tant que telle, nous en trouvons une bonne histoire retracée par Jean-Claude Monod dans son ouvrage *La querelle de la sécularisation – de Hegel à Blumenberg*. Nous faisons donc ici appel aux élaborations théoriques de Cullmann et Monod, auxquelles nous

ajouterons plus tard la contribution de Blumenberg, pour poser dans un premier temps le cadre de notre examen de la terminologie à partir de laquelle Löwith bâtit les thèses de son ouvrage.

D'abord, si l'on se fie à Cullmann dans *Le salut dans l'histoire*, le terme « histoire du salut » n'est pas biblique¹⁰ : c'est-à-dire que l'on ne retrouve aucune occurrence de cette expression dans le Nouveau Testament. On pourrait donc remettre en question, tout comme le fait Löwith, la légitimité même du recours à l'expression « histoire du salut » tout court : celle-ci serait mal choisie, et de faire une lecture du Nouveau Testament à la lumière d'une « histoire du salut » serait aborder la Bible avec une catégorie (celle de *l'histoire*) qui n'est pas sienne de prime abord. Cependant, il ne serait pas forcément une erreur d'affirmer qu'il y a de fait dans les écritures du Nouveau Testament une « histoire du salut », dans la mesure où celle-ci est effectivement composée de certains événements significatifs liés (par exemple, la naissance et la mort du Christ, etc..) qui se déroulent *dans l'histoire profane*, donc à même l'*histoire du monde*. En ce sens, il est possible du moins de faire une *analogie* entre l'*histoire du salut* et l'*histoire mondaine*, dans la mesure où toutes les deux sont composées d'événements imbriqués les uns dans les autres, qu'elles se déroulent toutes les deux dans le monde terrestre, et qu'elles partagent la même part de contingence propre à celui-ci. Toutefois, Cullmann souligne l'importance de distinguer l'*histoire sacrée* de l'*histoire profane* : l'*histoire du salut*, nous le répétons, comporte un nombre *restreint* d'événements significatifs, et s'écarte de toute interprétation philosophique immanente à l'*histoire du monde*. Autrement dit, les événements qui composent l'*histoire du salut* ont lieu dans le monde terrestre, mais ne l'expliquent pas *lui* ; ils sont interprétés en vue d'un *autre*. C'est là, dans cette promiscuité sans doute involontaire des domaines du sacré et du profane au sein de la

¹⁰ Cullmann, 1966, 70.

langue courante, que se situerait l'erreur dans l'utilisation qui nous est parvenue du terme d'« histoire du salut ». Löwith soulèvera d'ailleurs à quelques reprises les problèmes qui sont nés de cette utilisation erronée de l'expression « histoire du salut », et surtout des malentendus qui adviennent de sa transposition dans le monde profane – c'est-à-dire de sa transposition dans le domaine de l'histoire terrestre – malentendus sur lesquels nous reviendrons en détail plus loin.

Ensuite, toujours selon Cullmann, le concept d'« eschatologie » a également subi des transformations dues à l'utilisation courante qui en a été faite et qui s'est pervertie, comme nous le verrons, dès le premier siècle. Il est supposé que la source de l'expression provienne de la phrase suivante, tirée d'un livre de l'Ancien Testament intitulé le *Siracide* (aussi appelé *l'Ecclésiastique*) : « Dans tout ce que tu fais, souviens-toi de la fin » (7.36).¹¹ L'étymologie des termes « eschatologie », et de son adjectif « eschatologique » renvoient donc directement au temps de la fin, c'est-à-dire aux événements finaux. Un tropisme s'est effectué graduellement, et non par hasard, de sorte que le sens du concept d'eschatologie s'est progressivement déplacé du « temps de la fin » au « temps de la décision » ; ce qui peut sembler banal, dans la mesure où le Jugement dernier peut représenter à la fois le moment de la *fin* – strictement temporel – et le moment de la *décision* de la part de Dieu. La différence s'aggrave cependant dans le langage courant, car devient « eschatologique » toute situation dans laquelle l'homme est placé devant une décision. Pour Cullmann, c'est l'utilisation libérale qu'en ont fait les auteurs de la pensée dite «existentialiste», ou du moins celle attribuée aux précurseurs de l'existentialisme du XX^e siècle (il faut penser à Kierkegaard, entre autres), qui aurait amplifié davantage l'établissement de ce deuxième sens du terme « eschatologie », fixant désormais son sens double. En

¹¹ Löwith, 2002, 73.

vérité, l'idée d'une « structure eschatologique [...] [suppose] la priorité de ce qui est à venir par rapport au donné présent. Cet avenir n'est pas lié au développement de virtualités présentes »,¹² mais à sa détermination en fonction de l'événement ultérieur, c'est-à-dire en fonction de l'évènement *ultime*. Il est donc nécessaire, lorsque l'on se réfère à l'eschatologie, de garder à l'esprit son caractère d'abord et essentiellement temporel, comme signifiant non pas en premier lieu l'instant de décision, mais son rapport toujours déjà lié avec ce qui est à venir.

En ce qui concerne le concept de sécularisation que nous avons déjà survolé, le mot est d'abord forgé sur le latin « *saeculum* », qui est issu de l'expression grecque « ce siècle »¹³. Dans la Vulgate, le terme « *saeculum* » se traduit de manière à exprimer « le monde présent », par opposition au « monde d'après », lequel correspond au royaume du Christ. Autrement dit, le mot « siècle » renvoie au monde terrestre ou profane, et est connoté de manière à insister sur la distance qui sépare le royaume de Dieu de toute forme de royaume temporel. Il est important de rappeler qu'avec le christianisme s'instaure cette rupture radicale entre Dieu et le monde, rupture qui n'avait pas encore eu lieu dans aucune des formes de religion précédentes. Nous pourrions presque dire qu'avec le christianisme, Dieu devient l'anti-monde¹⁴, dans la mesure où Dieu et le monde ne sont plus simplement éloignés l'un de l'autre, mais bien étrangers l'un à l'autre, et pensés désormais dans un rapport de tension.¹⁵ En plus de référer au monde temporel, « siècle » désigne aussi un « rapatriement vers l'ici-bas »,¹⁶ un « rapatriement » qu'il est possible d'interpréter de deux manières. L'on peut comprendre cet *ici-bas* ou bien dans le sens péjoratif,

¹² Florival, 2001, 433.

¹³ Monod, 2002, 17.

¹⁴ Gauchet, 1985, 189.

¹⁵ Taubes, 2009, 48.

¹⁶ Monod, 2002, 17.

comme le lieu du péché, ou bien simplement comme l'ensemble des activités de la vie quotidienne qui sont non-orientées vers le salut. De cette deuxième compréhension s'est alourdie la définition de la sécularisation (rappelons qu'il y a deux termes dans la langue allemande pour exprimer l'expression de « sécularisation » : *Säkularisierung* et *Verweltlichung*), définition qui sera plus tard appliquée au processus spécifique consistant à faire passer des biens ou des institutions du domaine religieux au domaine profane.

Au sens le plus strict, l'action de séculariser revient à soustraire à quelque chose (un objet, une fonction, etc.,) sa signification ou son pouvoir religieux, et de la faire entrer « dans le siècle », c'est-à-dire dans le monde temporel, mondain. Avec Hegel, le terme *Verweltlichung* vient à désigner le processus par lequel il y a « réalisation » (*Verwirklichung*) des contenus véritables de la religion dans l'ici-bas : c'est-à-dire par *transfert* des contenus religieux abstraits dans l'histoire du monde terrestre.¹⁷ Ainsi, lorsque Löwith décrit la sécularisation du schéma de l'eschatologie chrétienne dans *Histoire et salut*, c'est en vertu de la représentation hégélienne de sécularisation comme *Verweltlichung* (qui se traduit littéralement par *mondanisation*), qu'il pense la sécularisation de l'eschatologie comme la transposition d'un certain rapport chrétien à l'événement *ultime* dans le monde profane, « déchristianisé ». Ici, la *mondanisation*, chez Löwith comme chez Hegel, « est comprise comme “incarnation”, dans l'ordre temporel-politique, de principes jusqu'alors affirmés sous une forme religieuse (chrétienne) »¹⁸ : c'est en ce sens que la modernité aurait, selon Löwith, effectivement vidé la croyance en l'eschatologie de son caractère strictement religieux, et donc abstrait, pour le faire advenir dans le « siècle », et plus précisément, pour le projeter au niveau de l'histoire concrète du monde.

¹⁷ Monod, 2002, 29.

¹⁸ Monod, 2002, 30.

Les fondements théologiques de la philosophie de l'histoire

Il a déjà été mentionné précédemment que la philosophie de l'histoire n'est devenue possible, pour Löwith, qu'avec l'apparition de la tradition judéo-chrétienne. Et que cela signifiait que l'idée même de s'interroger sur le sens ou l'absence de sens de l'histoire se trouvait à être un phénomène historiquement conditionné par la croyance chrétienne en l'eschatologie. Pour penser en termes de « philosophie de l'histoire », il faut que le regard puisse se hisser au-dessus des événements particuliers : si la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit, c'est que l'histoire, et encore davantage la pensée de l'histoire comme *philosophie* de l'Histoire au sens hégélien, doit parvenir au moment où elle devient visible pour elle-même. Ce qui n'est envisageable qu'en liant les évènements entre eux et en les rapportant à un principe directeur ; et cela revient essentiellement à poser une fin ou un *eschaton*. Le sens des évènements historiques s'interprète dès lors en fonction d'une direction : l'histoire ne relate plus une simple succession d'évènements, mais exprime la progression vers un avenir qui culmine en son orientation achevée. Par rapport aux Grecs, le christianisme aurait produit une déviation du concept d'*historiae* vers le futur, vers un « en vue de quoi », et par conséquent aurait ouvert sur un nouveau modèle linéaire de l'historicité à partir duquel l'Occident postchrétien se conçoit toujours. La compréhension qu'a l'esprit moderne de lui-même est par conséquent chrétienne en ses fondements, et c'est l'un des arguments clés qu'apporte Löwith pour soutenir sa thèse selon laquelle l'Occident moderne est le produit de la sécularisation du schéma de l'eschatologie biblique.

Plus encore, Löwith avance que ces fondements sur lesquels repose la modernité représentent une construction artificielle, voire une construction illégitime : en effet, en tant qu'issu de la théologie, le

modèle chrétien de la conscience historique n'est pleinement dans son droit que lorsqu'il s'en tient à l'explication purement théologique du dogme, et non pas lorsqu'il s'aventure à prendre la forme d'une philosophie de l'histoire du monde. C'est-à-dire que pour le chrétien, il n'y a d'histoire vraiment authentique que celle du Salut, et celle-ci n'est décidément pas « histoire du monde ». La sortie de la religion, processus dont l'intention était celle d'une tentative antireligieuse et émancipatrice, n'aurait donc libéré l'Occident du christianisme qu'en *apparence*. Selon Löwith, si la modernité se conçoit comme entièrement libérée de la religion, c'est qu'en fait, elle est aveugle à l'illusion de cette émancipation : en réalité, la conscience moderne reste toujours en dette par rapport à la religion, et impensable en dehors d'elle. Ou autrement dit, «le monde moderne est moins un monde émancipé du christianisme qu'un monde chrétien sécularisé».¹⁹ En outre, pour Löwith comme plus tard pour Gauchet, ce serait au sein même du christianisme que se trouverait le germe de sa propre « défaite »²⁰ : en radicalisant l'écart qui sépare le monde humain de son tout-autre, la religion chrétienne aurait rendu inopinément aux hommes leur autonomie sur le monde, et ce faisant, aurait procuré le « premier pressentiment du progrès humain ».²¹ Le processus de sécularisation que décrit Löwith dans *Histoire et salut* est donc étonnamment à la fois fruit et héritage du christianisme, comme issu involontairement d'une « logique interne » à celui-ci. C'est en ce sens que Gauchet qualifiera le christianisme de la « religion de la sortie de la religion ». Nous assistons donc, après cette « sortie de la religion », à l'ère d'une eschatologie séculière postchrétienne, où Löwith affirme, à la manière de Hegel, que « l'histoire du Salut est projetée sur le plan

¹⁹ Monod, 2002, 29.

²⁰ Gauchet, 1985, 284.

²¹ Löwith, 2002, 105.

de l'histoire du monde, et cette dernière est élevée au rang d'histoire du Salut ».²²

Comment cette eschatologie séculière postchrétienne se présente-t-elle à nous ? En d'autres mots, que signifie concrètement l'application du principe théologique de l'histoire du Salut à l'Occident moderne postchrétien ? Ce qui se produirait, après le déclin du christianisme, c'est un déplacement de la croyance en l'eschatologie, initialement attribuée au « monde à venir » vers une eschatologie de «l'avenir du monde»,²³ où la foi en l'histoire du Salut s'«immanentise» désormais dans un accomplissement terrestre de son sens, et ce sous l'emblème d'une nouvelle foi en l'Histoire mondaine. Le dogme chrétien de la fin des temps est transposé au monde humain, est sécularisé sous la forme de ce que nous pouvons appeler une « théorie profane du progrès » : celle-ci vient remplacer dès lors la fonction de Dieu en tant que Providence divine. Löwith affirme dans *Histoire et salut* que l'illusion, ou encore la *chimère*²⁴, qui caractérise l'Occident démocratique moderne, soit celle d'un progrès sans limites, constitue la forme profane de la foi en ce Dieu providentiel, qui représente le tout à fait Autre ; c'est-à-dire le tout-puissant, le pré-voyant (*providere*) et le supra-mondain. Dans sa forme sécularisée, la « religion du progrès » conserve, quoique souterrainement et se manifestant autrement, l'esprit chrétien du Jugement dernier, en vertu duquel l'accomplissement de l'eschatologie symbolise la délivrance, pensée comme la résolution du problème du mal et de la souffrance, réminiscences du péché originel. En effet, l'idée moderne du progrès s'accompagne avec la confiance quasi-absolue en une élimination graduelle des maux humains, cette confiance étant principalement causée et sans cesse renforcée par le développement toujours plus

²² Löwith, 2002, 87.

²³ Monod, 2002, 38.

²⁴ Barash, 1998, 72.

important des sciences naturelles et techniques. L'accroissement considérable des découvertes scientifiques ainsi que des connaissances empiriques qu'a connu l'Occident depuis la défaite du christianisme a eu pour résultats la consolidation du culte voué au progrès, de même que l'apparition des « religions » dites séculières, dont les discours se construisent à partir d'une « loi » du progrès, s'exprimant de façon semblable aux autres lois scientifiques, c'est-à-dire selon une logique de l'ordre du nécessaire et de l'inévitable.

Ce qui est espéré et promis par les religions séculières, c'est l'accomplissement de la communauté totalement libre et libérée²⁵ (on peut penser au « royaume terrestre de la liberté »²⁶ de Marx), et cette réalisation absolue de la liberté s'atteint à travers une émancipation de toutes les formes d'injustices humaines que reconnaissent l'esprit chrétien et son héritier sécularisé, le moderne. Löwith soulève plusieurs problèmes importants dans le schéma de la foi postchrétienne en l'eschatologie du progrès, notamment celui qui a lieu lorsque se transforme le rapport humain à l'espoir ; passant d'un espoir chrétien qui transcende le monde, à sa version moderne qui se vit à même le monde. Löwith juge que l'espérance d'une réconciliation terrestre, laquelle serait inconsciemment empruntée au christianisme, est en réalité trompeuse et marquée par la déraison, étant donné que l'homme se place dorénavant dans l'attente perpétuelle de quelque chose de meilleur. En conséquence, le temps présent est toujours perçu comme insatisfaisant, et la volonté de corriger la nature humaine escalade rapidement dans une poursuite incessante, voire vaine, d'une utopie inatteignable.

Plus encore, le danger des religions séculières est celui d'une absolutisation de l'Histoire, où « le regard se fixe hypnotiquement »²⁷

²⁵ Perron, 2005, 9.

²⁶ Löwith, 2002, 278.

²⁷ Habermas, 1974, 156.

vers l'avenir, et produit un rétrécissement du monde humain au *télos* qui lui a été confié. Au nom du Progrès, il devient possible de tout sacrifier ; les régimes totalitaires du XX^e siècle sont la preuve des dommages irréparables qu'ont pu occasionner une telle interprétation de l'histoire (celle-ci se comprenant, répétons-le, à partir d'une version mondanisée du schéma de l'eschatologie biblique). Bien qu'il procède surtout par allusions, Löwith ne cache d'ailleurs pas sa méfiance par rapport aux conséquences politiques – ou plutôt aux *responsabilités* politiques – d'une telle philosophie de l'histoire : « En érigent le temps, et donc l'histoire, au rang de source de la vérité, la philosophie s'est transformée en une instance d'action et d'intervention et, intentionnellement ou non, en “instrument de légitimation de n'importe quelle forme de terreur politique” ».²⁸ Témoin de l'Allemagne nazie des années 30 d'une part et de l'Italie fasciste de l'autre, les inquiétudes de Löwith se révèlent bien fondées en ce sens, et permettent de révéler l'architecture fragile sur laquelle sont édifiés à la fois les temps modernes en tant que tels, ainsi que la réflexion qu'ils opèrent sur eux-mêmes. Il constate d'autant plus la situation aporétique dans laquelle se trouvent les relations entre la philosophie et la politique qui marquent son époque : il s'avère, malheureusement, qu'autant la philosophie héritée de la tradition de l'historicisme (associée à Hegel et aux « théologies philosophiques » du XIX^e siècle) que son « calque négatif »²⁹ anti-historiciste (voire anti-métaphysique, à la manière de Heidegger) débouchent paradoxalement l'une et l'autre sur un décisionnisme historique « vide »³⁰ et dévastateur.

En ce sens, il n'est ainsi pas surprenant de sentir chez Löwith une certaine nostalgie pour le modèle grec de la conscience historique ainsi qu'une attitude sceptique par rapport à la modernité. Sans qu'il

²⁸ Donaggio, 2013, 146.

²⁹ Donaggio, 2013, 205.

³⁰ Donaggio, 2013, 204.

ne prenne explicitement position lui-même à un moment dans l'ouvrage, il ose parfois proposer un retour à une forme plus classique du rapport à l'histoire. Habermas, dans son essai sur Löwith intitulé « Karl Löwith ou le retrait stoïque hors de la conscience historique », indique une parenté d'esprit entre le point de vue de l'auteur d'*Histoire et salut* et celui du stoïcien : tous deux partagent la fidélité à une vision grecque du cosmos comme étant éternel, cyclique, et déjà complet en lui-même.³¹ En effet, pour Löwith, l'histoire est essentiellement constituée d'évènements qui *arrivent*, et non pas d'évènements qui sont *agis* par l'homme,³² d'où son désir de replacer l'être humain dans le mouvement naturel du cosmos, par opposition à au-dessus de celui-ci. En se faisant l'avocat subtil de la vision cosmologique grecque du monde et en osant souhaiter se débarrasser de la question du *sens* de l'histoire, Löwith n'insinue pas forcément que l'histoire n'a aucun sens du tout : l'absence de *sens* ici peut également signifier « que nous sommes détachés de la question du sens, que nous en sommes libérés, parce que nous n'attendons pas de l'histoire qu'elle puisse donner à la vie de l'homme un sens que celle-ci n'aurait pas pu avoir sans elle ou qui pourrait lui manquer ».³³ Löwith déplore ainsi le pervertissement moderne du rapport au temps présent et sa nostalgie pour le regard que portaient les Anciens sur le monde doit être comprise comme un désir de délier les entraves de la conscience devenue « historicisée », c'est-à-dire de la conscience aveuglément centrée sur l'homme et confinée aux limites que posent une absolutisation de l'histoire du monde dans son rapport à un sens compris comme une *fin*.

Nous aimerais ici nous attarder sur quelques nuances, et peut-être soulever quelques lacunes dans la manière dont Löwith, et avec

³¹ P. Riesterer, 1969, 91.

³² P. Riesterer, 1969, 92.

³³ Löwith, 2002, 273.

lui d'autres penseurs de la sécularisation, ont pensé l'eschatologie mondanisée. D'un point de vue qui les situe eux-mêmes à la fin du processus achevé de la sécularisation de l'Occident chrétien, ces auteurs sont portés à assumer que dans le rapport à la pensée eschatologique, il y a une équivalence qui s'installe entre la foi chrétienne en le Jugement dernier et la foi immanentisée en la «religion du Progrès». Autrement dit – et c'est cette équivalence qui nous intéresse – suite à la sortie de la religion, c'est ce qui faisait l'*objet* de l'eschatologie qui se serait transformé sous les effets de la sécularisation du monde, mais la structure eschatologique elle-même aurait subsisté et survécu à ce processus, s'exprimant désormais de manière autre, c'est-à-dire de manière conforme à un monde dépourvu de transcendance. Ce que nous aimerais souligner ici, c'est qu'en réalité, l'adéquation qui se veut posée par Löwith entre l'eschatologie biblique et l'eschatologie séculière n'en est pas véritablement une. Par-là, nous voulons dire que lors du transfert du schéma eschatologique, le passage de son domaine propre, soit celui de la théologie, à celui du domaine mondain a en fait vidé l'eschatologie de son contenu eschatologique, de sorte qu'en bout de ligne, il ne reste plus d'« eschatologie » dans le véritable sens du terme. Il n'est donc pas entièrement exact de tenir pour acquis, comme semblerait le faire Löwith dans *Histoire et salut*, que la modernité connaît une eschatologie séculière du progrès, parce que ce n'est plus dans la structure d'une « eschatologie » qu'elle perdure, mais dans une nouvelle forme de linéarité historique. C'est que, comme nous l'avons énoncé, le terme « eschatologie » renvoie au moment de la *décision*, et nous avions plus tôt insisté sur l'importance du caractère *temporel* de l'expression. Nous voudrions maintenant insister sur le fait qu'au moment de la décision, celle-ci relève d'une intervention qui vient de l'*extérieur* (c'est-à-dire de Dieu en tant qu'altérité radicale), et que cette intervention vient mettre *fin* à une période de l'histoire divine ou

sacrée. En revanche, contrairement au Jugement dernier qui vient marquer un arrêt, le progrès implique d'une part l'idée d'un mouvement *continu*, et d'autre part, un mouvement qui provient de l'*intérieur* du monde.³⁴ En ce sens, l'histoire du progrès serait plutôt celle de l'autolégitimation du monde présent (pour prendre les termes de Blumenberg), alors que l'histoire du Salut, seule à être véritablement eschatologique, représente bel et bien l'histoire de la *fin* des temps.

C'est l'une des critiques que fera d'ailleurs Blumenberg à l'égard des thèses de Löwith. Contrairement à ce dernier, qui réduit la naissance du progrès à une simple sécularisation de l'eschatologie, Blumenberg explique dans *La légitimité des Temps modernes* qu'il « serait faux [de] déduire que l'idée de progrès devrait être mise sur le compte d'une provenance chrétienne »,³⁵ et cherchera conséquemment à défendre une vision du progrès qui n'est pas construite à partir de motifs eschatologiques chrétiens.³⁶ Nous avons vu que Löwith soutient, avec Hegel, l'idée du Progrès comme personnifiant la forme immanente de la Providence divine. Chez Blumenberg, au contraire, on retrouve une « plurivocité de l'expression de sécularisation »,³⁷ plurivocité qui le mènera à envisager une toute autre alternative pour expliquer la genèse de la modernité et de son rapport à la notion de progrès. Au lieu de proposer une sécularisation *de* l'eschatologie (c'est-à-dire par transfert, comme le fait Löwith), celui-ci considère l'idée d'une sécularisation *par* l'eschatologie.³⁸ La différence est importante : une sécularisation *par* l'eschatologie ne signifie pas que c'est l'objet de l'eschatologie en tant que tel qui est sécularisé, mais bien que l'eschatologie, pour parler dans les termes de J-C Monod, se

³⁴ Talay, 2011, 380.

³⁵ Blumenberg, 1999, 64.

³⁶ Talay, 2011, 380.

³⁷ Monod, 2002, 229.

³⁸ Monod, 2002, 228.

trouve « désamorcée ». C'est donc le fait que l'eschatologie chrétienne se soit vue obligée de s'adapter au monde, et qu'en outre elle ait été désamorcée par l'historicisation progressive de celui-ci, qu'elle s'est vue sujette à un *réel* processus de sécularisation. Il n'est donc pas le lieu ici de parler d'une « foi » immanentisée dans l'Histoire : en effet, chez Blumenberg, progrès et eschatologie ont dans les faits très peu à voir l'un avec l'autre. Ce qu'il appelle le « théorème de la sécularisation » (pour désigner la tendance du XX^e siècle à faire de la « sécularisation » la ritournelle d'une stratégie argumentative) occupe plutôt chez lui le statut de « métastase terminologique »,³⁹ et la philosophie de l'histoire elle-même lui apparaît plutôt comme une nouvelle forme de « mythe réconciliateur ».⁴⁰

Pour Blumenberg, le progrès est principalement issu de la curiosité humaine en tant qu'elle est un facteur constant de la nature humaine, et c'est un progrès qui fonctionne selon une logique de l'essai et de l'erreur, dont la visée est celle de régler des besoins ou des désirs humains immédiats. Il affirme en ce sens que « tout événement, et ceci au sens le plus large, a un caractère de correspondance, va au-devant d'une question, d'une exigence, d'un malaise, enjambe une inconsistance, résout une tension ou occupe une place vacante »⁴¹ au sein de la connaissance et dans l'éventail des besoins humains. Moins radical à ce propos que celui de Löwith, le point de vue de Blumenberg considère le progrès non pas comme un absolu métaphysique, mais comme un relatif accroissement des connaissances empiriques au fil du temps, accroissement porté par la recherche naturelle à l'homme de l'amélioration de ses conditions. Nous avons là, donc, deux postures possibles : celle, forte, de Löwith, qui condamne en grande partie l'illégitimité des fondements de la

³⁹ Blumenberg, 1999, 73.

⁴⁰ Monod, 2002, 243.

⁴¹ Blumenberg, 1999, 435.

modernité ; et celle de Blumenberg, qui, dans un certain sens est plus encline à accepter le compromis et qui défend une version positive des temps modernes. Aux yeux de Blumenberg, en effet, les temps modernes ne demeurent décidément pas réduits simplement au résultat d'un processus de sécularisation du mode chrétien d'organisation du monde social et transcendant. Appuyant la thèse de Blumenberg, et allant encore plus loin dans ce sens, Monod explicite de son côté dans *La querelle de la sécularisation* ce que Blumenberg soutient de manière davantage sobre et nuancée dans *La légitimité des Temps modernes* : alors qu'il faut souvent dégager la thèse chez Blumenberg à partir de ses propos souvent implicites, il est indiscutable pour Monod que « la pensée moderne du progrès n'est pas réductible à une forme d'eschatologie sécularisée, pas plus que les concepts politiques modernes ne sont simplement des concepts théologiques sécularisés ».⁴²

Conclusion

Il ne s'agit pas ici de donner tort à l'une ou à l'autre des genèses qui sont proposées respectivement par Löwith et Blumenberg quant au rapport qu'entretient la conscience moderne à l'histoire et à la pensée historique du progrès. D'ailleurs, nous aurions tendance à acquiescer lorsque Monod suggère qu'il y a, du moins dans une certaine mesure, un réel « dialogue de sourds »⁴³ entre Löwith et Blumenberg sur la question du problème de la sécularisation. Toutefois, il est clair pour Monod que « le devenir d'une religion n'est pas pensable comme le développement immanent de sa “logique” ou de ses “contradictions”

⁴² Monod, 2002, 282.

⁴³ Monod, 2002, 229.

internes ; il est tributaire d'un jeu de forces historiques »⁴⁴ et en ce sens, Monod s'éloigne des interprétations philosophiques telles que celles de Löwith ou de Gauchet, dont la tendance est de ramener les phénomènes de « la modernité » à une force motrice dont ils cherchent à révéler les voies souterraines ; force qui s'avère être, bien entendu, le christianisme. Il faut donc plutôt rapprocher la position de Monod de celle de Blumenberg, pour qui, comme nous l'avons souligné, le « théorème de la sécularisation » occupe le statut d'une ritournelle : à chaque époque sa chanson, pourrait-il dire. En ce qui nous concerne, si la posture de Blumenberg a ses attraits, elle ne discrédite pas pour autant le processus d'*enquête* mené par Löwith auprès des figures historiques qu'il met en scène dans *Histoire et salut*, de même que les constats qui ressortent de son analyse. La légitimité de l'inquiétude de Löwith par rapport à l'homme moderne, demeure en effet intacte à nos yeux, et sa sensibilité aux désarrois de la conscience moderne nous révèle son intime compréhension des enjeux qui marquent son siècle et qui guettent ceux à venir.

Pour faire un bref retour sur nos pas, nous avions posé en matière d'entrée la question suivante : après la sortie du christianisme, comment devons-nous encore penser l'histoire ? En parcourant les thèses soutenues par Löwith dans *Histoire et salut*, nous avons pu saisir l'ampleur de la problématique qu'engage cette interrogation. Le questionnement historique en lui-même s'est rapidement révélé être pour lui un legs de la tradition judéo-chrétienne, à partir de laquelle s'opère une rupture d'avec le modèle grec de la conscience historique. Pour la première fois, un bris se fit dans l'ancienne conception circulaire du temps, donnant lieu à un nouveau rapport à l'historicité : celui-ci se déployant désormais dans un temps linéaire, sous forme de la structure eschatologique biblique. Löwith défend que la pensée moderne de l'histoire demeure issue de ce schéma de l'eschatologie

⁴⁴ Monod, 2002, 286.

chrétienne, mais dans une version sécularisée, c'est-à-dire *mondanisée*, déposée dans l'immanence du monde profane. Et cette version sécularisée de la foi en l'histoire du Salut, Löwith la situe en modernité sous la forme d'une confiance quasi-absolue dans le progrès. Il explique que

tout l'effort moderne pour parvenir sans cesse à de nouvelles améliorations et à de nouveaux progrès s'enracine dans le seul et unique progrès que connaît le chrétien, celui qui conduit à ce règne de Dieu dont la conscience moderne s'est émancipée et néanmoins demeure dépendante, comme un esclave fugitif l'est de son lointain maître.⁴⁵

Blumenberg prend son contrepied : il présente de son côté une autre version de la genèse de la modernité, qui comme nous l'avons vu, repose sur des bases qu'il présente comme « légitimes », se tenant loin de tout « mythe réconciliateur » ou de toute analogie avec le schéma de l'eschatologie chrétienne. Par-delà les rapports respectifs qu'ils entretiennent face à la tradition philosophique qui les précède, l'intérêt que nous avons trouvé dans la confrontation des deux auteurs est surtout celui de comparer l'utilisation qu'ils font l'un et l'autre des termes d'« eschatologie » et de « sécularisation ». Nous avons vu que Löwith posait une adéquation parfaite entre la fonction de l'eschatologie biblique et celle de l'eschatologie du progrès, et que cette adéquation est en réalité contestable dès lors que l'on se colle de près à l'étymologie du mot « eschatologie », étymologie que nous appuyons ici sur les œuvres de Cullmann. Löwith aurait donc peut-être tort de parler d'une « eschatologie sécularisée du progrès » au sens littéral. Toutefois, si l'on considère la notion d'adéquation chez Löwith plutôt comme une *analogie* – comme une mise en rapport – son analyse devient fort intéressante et révélatrice des plusieurs tendances que semblent avoir pris la modernité, tendances qui rendent compte

⁴⁵ Löwith, 2002, 116.

des tensions qui habitent l'esprit moderne. Blumenberg, s'il est plus nuancé dans sa position, fait de son côté non pas une condamnation, mais bien une certaine éloge de la légitimité des temps modernes : il valorise en effet le progrès comme étant naturel, comme résultant de l'histoire de la curiosité humaine et consacre d'ailleurs plusieurs chapitres dans *La légitimité des Temps modernes* au thème de la curiosité.

Il reste que pour Löwith, l'Occident moderne est dans sa nature confusément à la fois chrétien et non-chrétien, dans la mesure où la tentative moderne d'émancipation de la religion par la sécularisation graduelle de ses structures a produit le renversement de la foi chrétienne, non pas le dépassement de celle-ci. Transposée sous la forme d'une religion du Progrès, l'eschatologie séculière postchrétienne est, pour Löwith, un emprunt illégitime de catégories qui ne lui appartiennent pas en vérité. C'est, selon lui, l'architecture illégitime de la modernité qui est à la source de la montée des formes de « religions séculières», ainsi que de l'occidentalocentrisme aveugle aux coûts humains dont fait preuve les temps modernes. La philosophie de l'histoire est donc un schème de pensée artificiel : elle représente, en quelque sorte, les œillères de l'homme de la modernité postchrétienne. Les thèses développées par Löwith dans *Histoire et salut* le mènent à souhaiter le retour à la lucidité grecque sur le monde et le temps : il n'y a, modestement, que *des histoires*, et non pas *une Histoire*. Cependant, autant qu'il cherche à se débarrasser de l'univocité et de l'absolutisation qu'entraînent la philosophie de l'histoire née de la sécularisation de l'eschatologie biblique, de fait, c'est précisément *une histoire* (et non pas *des histoires*) qui se voit retracée par Löwith dans *Histoire et salut*. Sa posture reste donc paradoxale, et sa critique de la philosophie de l'histoire souffre de ne savoir s'exprimer qu'à l'aide des catégories qu'elle redoute. C'est que Löwith, suggérons-nous, se situe au crépuscule de la pensée

systématique allemande du XIX^e siècle et demeure en particulier très héritier de Hegel. En effet, explique Monod, « la thèse de Löwith paraît plus convaincante lorsqu'elle restreint son application aux philosophes allemands qui ont explicitement proposé une lecture de l'Histoire "trinitaire", comme Hegel » ;⁴⁶ et encore davantage, si Löwith semble patauger encore dans les spectres de l'idéalisme allemand, on peut supposer que c'est en raison de sa proximité historique avec les catastrophes de la Deuxième Guerre Mondiale : les répercussions directes qu'il a subies (*Histoire et salut* est publié pour la première fois en 1949, quelques années seulement après la fin de la guerre alors qu'il est toujours en exil aux États-Unis), l'inscrivent directement dans l'histoire de la pensée allemande.

⁴⁶ Monod, 2002, 222.

Références

- Barash J.A., 1998, *The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, *History and Theory*, 37 (1), 69-82.
- Blumenberg H., 1988, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Éditions Gallimard (Sagnol, Schlegel, Trierweiler, Dautrey. 1999)
- Cullmann, O., 1957, *Christ et le temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.
-- 1966, *Le salut dans l'histoire : l'existence chrétienne selon le nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.
- Donaggio E., 2004, *Karl Löwith et la philosophie. Une sobre enquête*, Paris, Éditions Payot & Rivages (Audegean. 2013).
- Florival G., 2001, Originaire et eschaton, *Laval théologique et philosophique*, 57 (3), 421-446.
- Gauchet M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Éditions Gallimard (2012).
- Habermas J., 1971, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Éditions Gallimard (Ladmiral. 1974)
- Löwith K., 1953, *Histoire et Salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard (Challiol-Gillet, Hurstel, Kervégan. 2002).
-- 1949, *Meaning in history : the theological implications of the philosophy of history*, Chicago, University of Chicago Press.
- Monod J-C., 2002, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie J. Vrin.
- Perron L., 2005, Sécularisation, démocratie et eschatologie du politique, *Science et Esprit*, 57 (1), 59-69.
- Riesterer B., 1969, *Karl Löwith's View of History : A Critical Appraisal of Historicism*, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- Talay Z., 2011, A dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Löwith on history and progress, *History of European Ideas*, 37, 376-381.
- Taubes J., 2009, *Eschatologie occidentale*, Paris, Éditions de l'Éclat.