

Vivre dans les temps de la fin : quelles possibilités morales ?

Par Pierre-Louis Choquet, École Normale Supérieure (CERES), Paris[1]

Avertissement :

Las des critiques injustes et souvent malintentionnées qui ont cours à l'encontre des collapsologues, je tiens à me
dém~~ander~~ personnellement des critiques initiales à m~~on~~ sens dé~~é~~quilibrées ~~et~~ dé~~el~~épées dans le p~~rem~~ère ~~partie~~ d

l'~~int~~le de Pierre-Louis Choquet, que~~n~~us ~~ob~~ions c~~o~~-des~~us~~

s'en expliquent pas. Etc.

Les collapsologues visent un public qui dépasse le seul Saint-Germain-des-Prés ... et l'ont résolument atteint. Quant à moi, je tiens à souligner que je ne parle pas d'effondrement au singulier, mais d'effondrements au pluriel (le singulier découlant de l'application immédiate de modèles globaux à une réalité historique et géographique par définition contrastée).

Dominique Bourg

Résumé

La perspective que des seuils écologiques planétaires puissent être franchis dans les décennies à venir apparaît désormais inéluctable, et tout porte à croire que les conséquences humaines et matérielles en seront incalculables. Dans cet article, nous développons une relecture critique de deux tentatives qui ont été proposées pour répondre au désarroi moral causé par cette situation inextricable : la 'collapsologie' de Pablo Servigne et ses pairs, et la réflexion sur le mal de Pierre-Henri Castel. Nous soulignons l'insuffisance de ces deux approches, et défendons que la philosophie de l'histoire de Hegel puisse nous permettre, en donnant un sens nouveau à l'idée de liberté, de maintenir ouverte la possibilité d'un à-venir, et ce alors même que nous sommes entrés dans les temps de la fin.

Mots-clé : Hegel, Philosophie de l'histoire, Liberté, Réchauffement Climatique

Abstract

The perspective that planetary ecological thresholds could be passed in the coming decades now appears unavoidable, and there is mounting evidence that human and material consequences could exceed imagination. In this paper, I outline a critical analysis of two attempts that have been made in order to answer the moral disarray caused by this inextricable situation: P. Servigne's and his co-authors' so-called 'collapsology', and P.-H. Castel's recent reflection on evil. I highlight the shortcomings of these approaches, and argue that even if we have collectively entered the end of times, Hegel's philosophy can help us deepen our understanding of what freedom consists in, and hence make sense of the infinite possibles that are disclosed to us as history continues to unfold.

Keywords: Hegel, Philosophy of History, Freedom, Global Warming

Alors que nous avons atteint le seuil d'une nouvelle décennie, et qu'il est certainement encore trop tôt pour dresser le bilan des années 2010, nous pouvons raisonnablement faire l'hypothèse qu'en France, celles-ci ont vu une accélération de la diffusion des réflexivités environnementales – c'est-à-dire, d'une prise de conscience approfondie de

la dépendance des collectifs humains (i.e., de leurs activités socio-économiques et politiques) à des écosystèmes planétaires fragiles. En décembre 2015, six ans après l'échec de la COP15 à Copenhague, la clôture enthousiaste de la COP21 à Paris avait permis de placer de nouveaux espoirs dans l'action multilatérale pour limiter les émissions de gaz

que si 1200 centrales thermiques étaient mises en service (Global Gas & Oil Network 2019). La production nord-américaine pourrait ainsi constituer 63% de la totalité de la production des champs pétroliers-gaziers qui seront mis en service dans la décennie à venir (2020-2029) (chiffres Rystad Energy, cités par Global Witness 2019).

Au XXI^e siècle, la lutte pour l'*imperium* global ne se contente donc plus d'être suspendue aux équilibres de la terreur nucléaire : elle prend désormais en otage l'entièreté du système climatique, au risque de rompre définitivement les fragiles équilibres planétaires, et de compromettre la possibilité d'une vie authentiquement humaine sur Terre. C'est dans ce constat empirique partagé que les angoisses de fin des temps trouvent aujourd'hui leur légitimation.

La vie morale au défi de la désagrégation (apparente) de l'histoire

Ainsi que nous l'avons suggéré en ouverture, c'est avant tout le spectacle de l'incapacité de la communauté internationale à enrayer l'aggravation du changement climatique et l'effondrement de la biodiversité qui a suscité les plus fortes inquiétudes dans les pays occidentaux au cours des dernières années. C'est du moins dans ce contexte d'impasse que les travaux de « collapsologie » ont trouvé une nouvelle notoriété dans la sphère publique française, l'ouvrage de Servigne et Stevens (2015) apparaissant rapidement comme une référence incontournable avec plus de 100 000 exemplaires vendus à la fin de l'année 2019[2]. Avec la consolidation de son essor lors de l'année 2018, ce courant de pensée a fait l'objet de critiques croisées au nom de l'écologie sociale (voir leur recension exhaustive par Allard et al. 2019) : celles-ci portent principalement sur la confusion épistémologique qu'il entretient et les approximations méthodologiques qui en découlent, ainsi que sur la faiblesse de son analyse politique. Chez les collapsologues, l'attente d'une catastrophe généralisée dans un futur (plus ou moins) proche sature les imaginaires, au risque que soient désertés les combats visant à contrecarrer les dynamiques structurelles de prédation qui se déploient au présent, et qui érodent déjà concrètement la cohésion sociale et la stabilité des écosystèmes. Si les détracteurs de la collapsologie lui savent gré d'avoir contribué de façon non-négligeable à la diffusion rapide des réflexivités environnementales au cours des dernières années, ils reprochent néanmoins à ses partisans d'avoir contribué à un désarmement de la critique – et ce, de deux manières: d'une part, en sous-estimant l'importance qu'il y aurait à forger de nouveaux concepts susceptibles non seulement de fédérer et d'intensifier de nouvelles luttes collectives, mais aussi de prévenir les régressions identitaires ; et d'autre part, en insistant sur le fait que les affects négatifs générés par la perspective de l'effondrement avaient à être gérés à l'échelle individuelle, dans un cheminement intérieur pouvant ouvrir à une traversée de l'épreuve du deuil.

Alors que la controverse sur le statut épistémologique et les effets pratiques et politiques de la collapsologie se ramifiait, un pan entier de la réflexion restait, lui, relativement inexploré : celui des transformations de la vie morale induites par le bouleversement planétaire en cours. Dans un essai remarqué, Castel (2018) a fourni une explication suggestive de ce phénomène, en en proposant une interprétation aussi singulière que tranchante. Selon lui, il est clair pour quiconque se prête à un exercice de lucidité que l'humanité s'achemine désormais vers son auto-annihilation. À mesure que les hommes comprendront qu'ils sont rentrés dans cette période critique qui nous sépare de ce terme final (période que Castel appelle « les temps de la fin »), ils feront des choix à la hâte pour tirer leur épingle du jeu dans le sauve-qui-peut général. Ce processus insidieux, en réalité déjà enclenché, a commencé à répandre un cynisme désabusé, qui fait apparaître les attachements en valeurs toujours plus dérisoires : à mesure que la « fin des temps » prend la consistance d'une certitude historique clôturant définitivement les horizons, la vie morale se transforme de fond en comble. Il faut, nous explique le philosophe, nous imaginer la situation des derniers hommes : arrivant au milieu d'un monde chaotique et hostile, ils comprendront que l'histoire de leur espèce a été celle d'une guerre de tous contre tous aboutissant à la faillite générale, et pour couronner le tout, *ils se sauront être* les derniers hommes. Dans

ce contexte dévasté, où le venin du mal aura tout empoisonné, la seule jouissance qui leur restera sera celle de la pure destruction. Pour Castel, seuls ceux qui sont prêts à faire face avec lucidité au fait que cette 'image finale' (qu'il est, selon lui, tout à fait rationnel d'anticiper) n'apporte *aucun* espoir de consolation, peuvent envisager la façon dont celle-ci vient en retour 'recoder' nos intuitions morales dans le présent : il apparaît alors que ce qu'il reste à faire, c'est de jouir sans entraves, par-delà le bien et le mal, puisque toutes les traditions philosophiques et religieuses qui permettaient de les départager ont été, semble-t-il, définitivement laminées.

L'intérêt de la démarche de Castel réside selon nous dans le fait qu'il procède à une thématization réflexive des « sources morales »[3] auxquelles il puise pour justifier de ses positions normatives ; et ce, d'une façon bien plus rigoureuse que ne le font les collapsologues. Si ceux-ci se réfèrent bien entendu à des sources morales qui leur sont propres, ces dernières sont souvent mentionnées pêle-mêle, sans que la pertinence de leur agencement ne soit réellement passée au filtre de la discussion critique, et mis au regard des exigences de la situation historique actuelle. On repère ainsi chez eux la coexistence d'une sociobiologie 'positive' identifiant dans les interactions symbiotiques observables dans le monde naturel (non-humain) des possibles modèles normatifs pour concevoir la coopération sociale (Servigne et Chapelle 2017), avec une écopsychologie mobilisant plus ou moins directement les éthiques biocentrées de l'écologie profonde et les spiritualités orientales (et notamment le bouddhisme) (voir la référence appuyée à l'écopsychologue Joana Macy dans Servigne, Stevens, et Chapelle 2018), le tout étant présenté dans une dynamique temporelle reproduisant de façon quasi-acritique les motifs classiques du millénarisme (insistance sur la nécessité de se convertir, attente d'une rédemption finale, etc.). Mais outre le fait que la mobilisation de ces sources morales recèle des contradictions potentielles[4], il faut souligner que la plupart du temps, les collapsologues s'y rattachent sans les soumettre au préalable à un examen critique, qui permettrait de mettre à leur crédit des éléments de justification rationnelle. À cet égard, l'analyse de Castel est plus étayée : à l'inverse des collapsologues, le philosophe analyse les mutations contemporaines de la conscience morale en tentant de ressaisir la trajectoire historique dont elle est issue. Loin de constituer une réalité homogène qui traverserait les époques en étant toujours confrontée de la même façon aux mêmes questions, celle-ci doit plutôt être considérée comme étant au moins partiellement ductile : et si elle admet des continuités essentielles (délimitées notamment par notre anatomie cognitive), sa structuration effective n'en reste pas moins façonnée par les formes sociales à l'intérieur desquelles elle vient à s'exercer (voir McGilchrist 2012), aspect qui tend à être ignoré par les collapsologues[5]. Pour Castel, le fait que la fin des temps soit désormais perçue comme un horizon historique inéluctable a déjà commencé à transformer les coordonnées de la vie morale, et les sources morales traditionnelles s'assèchent chaque jour davantage face à la montée d'un utilitarisme dévorant. Dans ces conditions, il faut considérer que l'expérience de résilience personnelle à laquelle les collapsologues appellent n'a pas les moyens de ses ambitions et qu'elle relève, au fond, d'une forme de *wishful thinking* ; à moins de démontrer que les orientations en valeurs qui la rendent possible sont suffisamment robustes pour résister au « mal qui vient ». Castel considère qu'une telle perspective est illusoire : en définitive, seules les pensées de Nietzsche et de Freud (dont les intuitions avaient été entrevues par Sade) semblent suffisamment équipées pour articuler la vie morale dans les temps de la fin.

L'analyse de Castel a le mérite d'avoir mis à nu la situation morale inédite dans laquelle nous sommes plongés, et d'avoir souligné la faiblesse des réponses qui y sont communément apportées. Mais la thèse selon laquelle une triade Nietzsche-Sade-Freud serait la mieux placée pour articuler la vie morale dans les temps de la fin nous semble, à bien des égards, critiquable. Dans cet article, nous souhaitons défendre une hypothèse alternative, en montrant que les intuitions fondamentales de la philosophie de Hegel constituent une source morale à la hauteur des enjeux contemporains. En d'autres termes, nous émettons l'hypothèse que les outils conceptuels fournis par la philosophie

hégélienne sont susceptibles d'être mobilisés pour donner un ancrage normatif à une vaste constellation d'engagements pratiques orientés vers le bien (c'est-à-dire, que ces outils peuvent nous aider à « rendre raison », de façon argumentée, desdits engagements) – et ce, alors même que tous les horizons d'avenir semblent presque irrémédiablement obturés. La pensée de Hegel peut nous permettre d'interpréter la portée et le sens de notre situation historique, et de justifier que celle-ci mérite qu'y soient redéployés des affects politiques, en évitant le travers qui consisterait, dans l'effroi de ce qui nous guette, à glisser trop vite vers l'esthétisation ou la mystique[6]. Il s'agira, ici, d'emprunter une voie modeste. D'une part, parce que sa philosophie de l'histoire, élaborée durant le premier tiers du XIX^e siècle (voir notamment Hegel 2011), est, à plusieurs égards, tout à fait datée. Ceci apparaît tout à fait clairement lorsque l'on constate les qualificatifs pour le moins dépréciatifs que le penseur allemand réserve aux peuples d'Afrique et d'Asie, qui selon lui se situent hors d'une histoire universelle dont l'unique foyer est l'Europe. D'autre part, car nous écartons résolument l'idée que l'histoire puisse suivre un développement nécessaire, qui procéderait du déploiement continu d'un inexorable mouvement thèse-antithèse-synthèse, la conduisant à sa fin (tout aussi nécessaire). Ainsi que l'ont récemment démontré Marmasse (2015a ; 2015b) et Pinkard (2017), considérer que la philosophie de l'histoire de Hegel se réduise à une telle dialectique totalisante n'est pas justifié : dans le prolongement de leurs travaux, nous suggérons qu'une lecture équilibrée des thèses du penseur allemand, libérée à la fois du carcan métaphysique qui les a vu naître et de l'esprit de système qui a longtemps contraint leur interprétation, est à nouveau possible. Une telle lecture nous permet d'accéder à ce qui reste vif dans la pensée de Hegel, et d'élucider ce que peut signifier, dans le contexte particulier qui est le nôtre – celui des temps de la fin –, l'idée que puisse être à l'œuvre une « raison dans l'histoire ».

Le problème temporel : quelle consistance pour le futur ?

Mais avant de nous engager plus loin dans l'examen de ce qu'Hegel a à nous offrir, nous souhaitons revenir rapidement sur la dimension spécifiquement temporelle du problème de la fin des temps : le point délicat, ici, consiste à savoir quel degré de consistance il faut attribuer à ce futur qui gît devant nous, qui n'est encore qu'à venir, et que la science nous aide pourtant à anticiper. Notre hypothèse, ici, est que les collapsologues et Castel, en insistant sur le fait que la fin des temps doive être envisagée comme *certaine* (au sens fort du terme), tendent à hypostasier le futur – c'est-à-dire, à en fournir des descriptions 'durcies', 'cristallisées'. Or, cette tendance nous semble devoir être à tout prix évitée. Bien évidemment, le statut que confèrent les collapsologues et Castel à cette certitude historique diffère grandement.

Pour les premiers, c'est le recoupement méticuleux des résultats des études scientifiques disponibles qui indique que « l'effondrement » (terme aux contours imprécis, ainsi que le relève Cravatte 2019) est inéluctable à court/moyen-terme (c'est-à-dire, dans les décennies à venir), et qu'il faut pour cette raison dès à présent réorganiser la vie à partir d'une image du futur qui, de fait, est dotée d'une consistance maximale. Cette conception des choses reflète une forme de scientisme, qui découle d'une méprise quant au statut des connaissances scientifiques – et notamment, à propos de celui des résultats de simulations effectuées sur les modèles climatiques, dont nous savons qu'ils sont désormais extrêmement performants. Ces modèles permettent de produire des anticipations sur les possibles trajectoires de réchauffement à partir de (1) notre connaissance de l'histoire du système climatique, qui nous a permis de reconstruire, brique par brique, les mécanismes de son fonctionnement général, et de 'mimer' ce dernier dans des programmes informatiques élaborés à cette fin ; et (2) de données empiriques quantitatives pouvant être implémentées dans les programmes en question, et qui captent l'évolution des dynamiques écosystémiques non-humaines et des dynamiques technico-économiques humaines qui contribuent chacune à façonner le système Terre. Il

faut souligner ici que les modèles climatiques et les données empiriques qu'ils intègrent sont à chaque fois calibrés grâce à de très nombreuses hypothèses de travail, et que ce sont les choix opérés pour leur réglage qui viennent dessiner différents scénarios : et si tout cet appareillage nous permet d'entreapercevoir ce à quoi pourrait ressembler l'avenir, celui-ci n'est jamais présenté autrement que sous la forme d'un bouquet de scénarios possibles, de telle sorte que sa présentation en est irrémédiablement diffractée. La solidité éprouvée des projections climatiques ne doit donc pas nous induire en erreur : la connaissance de l'avenir à laquelle elles nous donnent accès est, en quelque sorte, lointaine, froide, et purement négative ; elle décrit en effet de façon très précise les formes les plus générales à l'intérieur desquelles le cours du monde va se déployer, mais reste fondamentalement agnostique sur ce qui, de fait, se passera effectivement au plus proche des vies particulières[7]. Pour reprendre le mot de Céline, on peut considérer que la science (climatique, en particulier) « circonscrit, [...] [mais] ne définit pas » (2009) : l'avenir reste en tant que tel inconnaissable, et son contenu échappe à toute description positive. En ce sens, lui prêter une consistance trop forte, c'est toujours risquer de projeter dans celle-ci nos propres désirs, peurs, ou conceptions morales, et d'en faire ainsi un fétiche.

Pour Castel, le fait que la fin des temps doive être désormais tenue pour une certitude historique n'implique en rien qu'elle puisse être utilisée pour justifier un nouveau discours moral : ce travers, qu'il faut éviter, est justement celui dans lequel tombent, non sans complaisance, les collapsologues. D'un point de vue empirique, il est certainement raisonnable, relève Castel, de considérer que « l'événement » de l'extinction de l'espèce humaine ne surviendra effectivement que dans un moyen/long-terme relativement indistinct, certainement situable dans les siècles à venir, mais dont la date précise importe peu. Cette prémisse étant posée, il est possible de désencombrer la réflexion des multiples injonctions à l'urgence qui viennent la parasiter lorsque l'effondrement est décrit comme imminent. À la différence des collapsologues, Castel envisage donc la fin des temps dans le cadre d'une expérience de pensée, elle-même informée par les savoirs accumulés grâce aux travaux de la communauté scientifique. Sa méthode, qui partage des similitudes structurelles avec celle développée par Dupuy (2004)[8], est la suivante : Castel fixe à titre d'hypothèse le point final de l'histoire humaine (soit, la mort du dernier homme), et essaie de remonter depuis ce point jusqu'à nous, pour décrire les enchaînements qui, depuis notre présent et selon toute vraisemblance, nous projettent vers lui. Ici, la fixation d'un point dans le futur répond à une exigence spéculative, qui apparaît déliée de l'ambition de pronostiquer un état du monde ; mais elle n'en vise pas moins des effets bien réels, car c'est à partir de cette image reconstruite par un effort d'imagination (spéculée, donc) que peuvent être déduites les orientations que pourrait (ou devrait) prendre la vie morale dans le présent. Pour Castel, seuls ceux qui sont prêts à contempler sans espoir de consolation l'atonie de l'« apocalypse sans royaume » (Anders) peuvent comprendre qu'il est possible – et même certainement désirable – de s'affranchir d'une bienséance morale dont les fondements sont depuis longtemps sapés, pour tenter d'opposer une violence « hautement raffinée » à celle, brutale, de ceux qui précipitent l'humanité à la fosse : l'appel « ferme et réfléchi » à la violence Castel est à comprendre en ce sens.

La pente glissante qui consiste à nous fabriquer des images du futur et à faire d'elles les fétiches de nos propres projections est, en un certain sens, probablement inévitable : mais peut-être peut-on reprocher aux collapsologues et à Castel d'y céder trop facilement ; de telle sorte qu'en donnant une consistance trop 'épaisse' au futur, ils compromettent (en la préemptant) toute réflexion sérieuse sur la vie morale se déployant au présent. À l'inverse, les ressources de la philosophie de Hegel nous permettent d'envisager l'avenir plus sobrement, sur le mode d'un « juste à venir », qui reflue sans cesse vers nous et qui s'annonce à travers des événements dont la signification se révèle ouverte, et à laquelle il ne tient qu'à nous de donner un sens en engageant des choix, des décisions. De l'avenir auquel nous nous ouvrons, nous pouvons anticiper les contours : mais pour ce qui relève de son contenu propre, il reste le

profondément indéterminé, en attente d'être interprété.

Avec Hegel, maintenir la possibilité de l'à-venir

Alors que nous sommes entrés dans les temps de la fin, il faut donc renoncer à toute conception téléologique de l'histoire : celle-ci n'est en rien régie par une espèce de mécanique déterministe ou de mouvement organiciste qui orchestrerait le développement nécessaire des forces historiques dans une direction pré-établie. Elle est, au contraire, le lieu même où s'éprouve la liberté : c'est ce que nous permet de penser la philosophie de l'histoire de Hegel, qui, comme le souligne Marmasse, n'a, à bien y regarder, « rien à dire sur le futur, puisqu'elle ne porte que sur l'expérience effective » (2015a : 386).

L'histoire est le lieu dans lequel les hommes ne cessent de chercher à s'interpréter eux-mêmes, aussi bien sur le plan individuel que collectif : telle est, en substance, la thèse fondamentale de Hegel (Pinkard 2017 : 44-45)[9]. Dans cet exercice, les hommes découvrent les contradictions dont sont porteuses les formes sociales-culturelles-politiques à l'intérieur desquels ils conduisent leurs vies (appelées ici 'formes de vie' par la suite). Ils tentent alors de les surmonter, si besoin – et c'est souvent le cas – dans le conflit, dans l'espoir de réaliser leur aspiration à la justice, et d'atteindre ainsi la réconciliation, moment ultime (Marmasse 2015a : 377) : mais celle-ci se trouve sans cesse ajournée. Le dépassement des contradictions s'accomplit dans l'émergence d'une nouvelle forme de vie, qui répond de façon plus adéquate aux problèmes pratiques que la précédente n'avait pas su traiter ; mais bientôt cette nouvelle forme entre elle-même en crise, et menace de s'effondrer sous ses propres contradictions – qu'il s'agit alors de diagnostiquer pour tenter à nouveau de les dépasser[10]. Pour Hegel, l'histoire universelle a ceci de particulier qu'elle prend peu à peu consistance à dans la succession de formes de vies ; chacune de ses formes naît et se déploie dans les ruines de la (ou des) précédente(s) et elle semble toujours porter avec elle la possibilité d'une actualisation de l'idée de liberté. Ce processus peut en définitive être tenu comme la véritable « fin infinie à l'œuvre dans l'histoire » (Pinkard 2017 : 166-168).

Ainsi, les Athéniens ont su tirer les bénéfices de l'harmonie naturelle dans laquelle baignait (selon Hegel) la Grèce Antique pour expérimenter la liberté dans l'espace participatif de l'agora. À l'idée d'une liberté exercée par un seul (le roi, le monarque), les citoyens Grecs opposaient en actes la possibilité de partager la liberté, de l'exercer à plusieurs ; cependant, l'existence de ce type de liberté était conditionnée par le fait que d'autres – les femmes, les métèques, les esclaves – ne soient pas libres. La liberté de plusieurs restait la liberté de quelques-uns. Les Romains incorporeront cet héritage athénien dans une nouvelle forme civilisationnelle bien plus vaste, celle d'un empire militaire multi-ethnique, prélevant tribut et organisant administrativement plusieurs centaines de milliers de kilomètres carrés. Le christianisme, enfin, dépasse l'idée d'une liberté réservée à quelques-uns en promettant la possibilité d'une libération pour tous dans le Royaume, lieu situé à la jointure du temporel et du spirituel (Pinkard 2017 : 68-87). Dans la perspective hégélienne, chaque étape de l'histoire nourrit des contradictions qui préfigurent la possibilité d'un approfondissement qualitatif de l'idée de liberté, et prépare ainsi *sans les déterminer* les étapes suivantes. Ce dernier point est important : une lecture attentive des textes suggère en effet que chez le penseur allemand, le mouvement de l'histoire ne se laisse pas décrire comme le déploiement d'une dialectique totalisante dans laquelle le bien et le mal occuperaient des positions symétriques préétablies, confrontées l'une à l'autre dans un jeu à somme nulle. Au contraire, ce mouvement semble composer avec une part irréductible de contingence, qui laisse ouverte la possibilité du mal[11]. Comme le relève en effet Marmasse, ce dernier n'est, pour Hegel, « pas la cause *positive* mais ce *contre quoi* le bien advient » ; en tant que tel et malgré son effectivité manifeste, « il reste abandonné à lui-même » (2015b) : cette interprétation suggère une asymétrie entre le bien et le mal, qui permet de redécrire la philosophie de l'histoire

hégélienne comme procédant d'une dialectique fondamentalement fragmentaire et ouverte, laissant une place significative à la créativité de l'agir. Ces dernières années, les efforts fournis par Jaeggi (2018) pour poser les jalons d'une philosophie de l'histoire intégrant les apports de la dialectique hégélienne et ceux du pragmatisme nord-américain ont mis en évidence le caractère fécond d'une telle réinterprétation des travaux du maître de Léna.

Pour Hegel, la connexion interne entre les séries historiques successives ne se justifie donc pas par la nécessité d'un progrès (par exemple, envisagé dans le sens d'un accroissement de l'abondance matérielle[12]), mais plutôt par la possibilité d'une intelligibilité qui pourrait toujours être appréhendée de façon rétrospective, et dont la saisie cognitive ouvrirait des pistes – impensées jusqu'alors – pour l'action. En d'autres termes, la liberté croît à mesure que les hommes prennent conscience des contradictions inhérentes aux formes de vie dans lesquelles ils sont plongés, et à mesure qu'ils mettent en œuvre des moyens pratiques pour tenter de dépasser ces contradictions. À cet égard, l'interprétation de Marmasse selon laquelle « l'*Aufhebung* est un acte purement idéal, [qui] ne consiste pas à transformer réellement l'objet mais à conférer à ce donné une nouvelle signification [...], à établir un sens ou une règle d'ensemble là où, originairement, ni l'un ni l'autre ne sont présents, ou seulement sur un mode fragmentaire » (2015a : 231) nous semble exagérée. On peut en effet considérer que, d'un point de vue anthropologique, le dépassement (temporaire ou pérenne) de situations contradictoires implique toujours que soit déployée une *praxis* unifiée, combinant une composante cognitive et une composante corporelle-pratique, toutes deux aussi indissociables qu'irréductibles l'une à l'autre. Même dans les situations-limites où la « transformation réelle de l'objet » semble définitivement hors de portée, les tentatives désespérées pour dépasser des contradictions devenues insurmontables se traduisent inmanquablement en un frêle répertoire pratique qui, faute de pouvoir transformer de fond en comble des dispositifs socio-matériels aliénants, se révèle comme un art de débusquer les interstices pour subvertir concrètement les effets que ces dispositifs visent à produire[13].

Au fond, si la pensée hégélienne nous semble ici digne d'attention, c'est parce qu'elle est particulièrement attentive au fait que la liberté doive être constamment réinterprétée et mise en œuvre dans l'histoire : attentive aux 'moyens termes', elle se concrétise selon un « principe immanent de transformation de l'expérience » (Marmasse 2015a : 266) en prise avec les contradictions saturant le réel. Ce faisant, elle s'oppose autant aux exigences irréalisables de l'idéalisme abstrait qu'au fixisme du traditionalisme rigide. En somme, la pensée de Hegel nous permet de penser que cette tension vers un dépassement (toujours provisoire, jamais définitif) des contradictions, et donc la possibilité d'un à-venir, sont toutes deux absolument structurantes, et qu'elles seules peuvent modestement orienter la vie morale dans le présent.

De nouvelles coordonnées pour la philosophie politique

Rien ne semble indiquer que notre situation historique actuelle (celle d'être entrés dans les temps de la fin) n'invalide ce motif. Ce qui est attendu de nous, c'est que nous produisions une nouvelle description de la liberté, qui soit capable de surmonter les contradictions insolubles de celle qui prévaut actuellement dans la modernité tardive. Ainsi que l'a récemment mis en évidence Charbonnier (2020), l'articulation progressive de la conception moderne de la liberté sociopolitique s'est, au cours des derniers siècles, largement superposée avec la poursuite d'un idéal d'abondance matérielle : ainsi, la période durant laquelle les nations européennes ont pu accéder à une maturité inédite en découvrant progressivement de nouveaux espaces d'autonomie dans les sphères religieuses, politiques, scientifiques, industrielles a été aussi celle durant laquelle elles ont organisé des dynamiques de spoliation, qui allaient tenir en minorité les cultures non-européennes, et générer un bouleversement des rapports collectifs au monde non-humain à l'échelle planétaire. Alors que le système Terre risque déjà d'avoir franchi des seuils critiques, la raison écologique

apparaît donc légitimement comme « le stade actuel de la conscience critique » (Charbonnier 2020 : 39) ; dans cette

? etc.) : on aurait plutôt caractérisé certaines façons de chercher comme étant plus ou moins acceptables, en fonction de leur soutenabilité écologique. Que l'exigence de développer de nouvelles réflexivités matérielles s'accompagne alors d'une réémergence de la critique de l'économie politique – justement passée au second plan à partir des années 1980 – et des inégalités, ne doit pas ici nous surprendre : comme de nombreux travaux le démontrent (voir par exemple Chancel 2017), ce sont en effet les classes les plus aisées, détentrices du capital, qui contribuent le plus significativement à l'aggravation de la crise climatique.

Conclusion

Si l'on se place dans la perspective de Hegel, nous pouvons donc dire que nous nous situons à une période inédite de l'histoire, où il apparaît très clairement que la forme de vie dont nous héritons, celle de la modernité tardive, est extrêmement dysfonctionnelle. Les institutions politiques et les organisations économiques qui la caractérisent, ainsi que les infrastructures matérielles dans lesquelles elles sont enchâssées, génèrent des normativités qui saturent les imaginaires sociaux ; mais reflètent de moins en moins nos aspirations morales, à mesure que notre compréhension de la liberté est passée au crible d'une critique de la raison écologique. La difficulté, ici, vient de ce qu'au moment même où elles apparaissent, ces nouvelles aspirations morales (que l'on pourrait qualifier de « terriennes ») se trouvent comme prises en otage par le spectacle effrayant de l'accélération des dynamiques de destruction environnementale, elle-même largement induite par l'élévation des niveaux de vie des populations des mondes émergents (qui n'est évidemment pas injustifiable en soi). À première vue, ces contradictions manifestes semblent témoigner de ce que l'histoire est définitivement sortie de ses gonds, et qu'elle ne saurait être autre chose qu'un amas de faits disparates : en présentant ainsi la situation, il semble inévitable que les énergies morales se dissipent, et qu'une position cynique ou nihiliste finisse par apparaître comme la plus raisonnable. Dans cet article, nous avons voulu proposer une alternative à cette interprétation, en démontrant que les articulations principales de la philosophie de l'histoire de Hegel pouvaient constituer des points d'appui certes modestes, mais robustes, pour rendre raison de la possibilité de l'action – et donc, de celle de la vie morale – dans les temps de la fin. Car à mesure que notre compréhension rétrospective de la trajectoire historique des sociétés modernes s'approfondit, et en dépit de l'inertie massive que nous reconnaissons incrustée dans les infrastructures et les collectifs humains qu'elles enserment, *nous nous réinterprétons* : autrement dit, nous réarticulons et reformulons le contenu effectif du concept de liberté, de sorte à garder accessible le « caractère d'appel » (Joas 2016) que revêt son sens profond lorsqu'il est incarné dans l'histoire par des pratiques qui tiennent ouvertes, envers et contre tout, les chemins du possible.

Références

Allard Laurence, Alexandre Monnin, et Cyprien Tasset, 2019, « Est-il trop tard pour l'effondrement ? » *Multitudes* n° 76 (3): 53-67.

BP, 2019, « Statistical Review of World Energy »,

<https://www.bp.com/content/dam/bp/business-sites/en/global/corporate/pdfs/energy-economics/statistical-review/bp-stats-review-2019-coal.pdf>.

Castel Pierre-Henri, 2018, *Le mal qui vient*, Paris, Les éditions du Cerf.

Céline Louis-Ferdinand, 2009, Lettre à Élie Faure, 3 août 1935, *Lettres*, Paris, Gallimard (La Pléiade).

Chancel Lucas, 2017, *Insoutenables inégalités Pour une justice sociale et environnementale*, Paris, Les petits matins.

Charbonnier Pierre, 2020, *Abondance et liberté*, La Découverte.

Cravatte Jérémy, 2019, « L'effondrement, parlons-en... - Les limites de la "collapsologie". » Liège: Barricade - Culture d'Alternatives. <https://www.barricade.be/publications/analyses-etudes/effondrement-parlons-limites-collapsologie>.

Cugno Alain, 2002, *L'Existence du mal*, Paris, Le Seuil (Points).

Dupuy Jean-Pierre, 2004, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Points.

——— 2019, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu : Essai de métaphysique nucléaire*, Paris, Desclée De Brouwer.

Evans Simon, et Rosamund Pearce, 2019, « Mapped: The World's Coal Power Plants in 2019 », Carbon Brief, <https://www.carbonbrief.org/mapped-worlds-coal-power-plants>.

GIEC, 2018, « Special report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways », Genève. <https://www.ipcc.ch/report/sr15/>.

Global Gas & Oil Network, 2019, « Oil, Gas and the Climate: An Analysis of Oil and Gas Industry Plans for Expansion and Compatibility with Global Emission Limits », <http://ggon.org/oilgasclimate2019/>.

Global Witness, 2019, « The US is set to drown the world in oil », août 2019.

<https://www.globalwitness.org/en/campaigns/oil-gas-and-mining/us-set-to-drown-world-oil/>.

Haenel Yannick, François Meyronnis, et Valentin Retz, 2019, *Tout est accompli*, Paris, Grasset.

Hegel Georg W. F., 2011, *La raison dans l'histoire : introduction aux « Leçons sur la philosophie de l'histoire du monde »*, Paris, Le Seuil (Points).

Jaeggi Rahel, 2018, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.

Joas Hans, 2016, *Comment la personne est devenue sacrée*, Genève, Labor et Fides.

Jung Matthias, 2019, *Science, Humanism, and Religion: The Quest for Orientation*, Londres, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-21492-0>.

Latour Bruno, 2012, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.

———, 2017, *Où atterrir ?*, Paris, La Découverte.

Marmasse Gilles, 2015a, *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation.*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

———, 2015b, « En quel sens la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une théodicée ? », *Revue de métaphysique et de morale* N° 85 (1), 77-95.

McGilchrist Iain, 2012, *The Master and His Emissary The Divided Brain and the Making of the Western World*, Reprint, New Haven, Yale University Press.

Newell Peter et Andrew Simms, 2019, « Towards a fossil fuel non-proliferation treaty », *Climate Policy*, juillet, 1-12. <https://doi.org/10.1080/14693062.2019.1636759>.

Pelopidas Benoît, 2016, « Nuclear Weapons Scholarship as a Case of Self-Censorship in Security Studies », *Journal of Global Security Studies* 1 (4): 326-36, <https://doi.org/10.1093/jogss/ogw017>.

———, 2019, « L'insoutenable légèreté de la chance : trois sources d'excès de confiance dans la possibilité de contrôler les crises nucléaires » In *Repenser les stratégies nucléaires. Continuités et ruptures*, édité par Thomas Meszaros, 351-84, Bruxelles, Peter Lang. <http://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/6v7kc9gqp99r3at0m27hqqnu80>.

Pinkard Terry P. 2017. *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Pinto Albert, 2019, « China doubling down on Coal is as much about military strategy —their “Malacca Dilemma”— as it is about cheap industrialization & electricity », Post twitter, <https://threadreaderapp.com/thread/1125881746346655747.html>.

Rawls John, 2009, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil (Points).

Reuters, 2019, « Risk of Nuclear War Now Highest since WW2, U.N. Arms Research Chief Says ». *Reuters*, 22 mai 2019, <https://uk.reuters.com/article/uk-un-nuclear-idUKKCN1SR24F>.

Rosa Hartmut, 2020, *Rendre le monde indisponible*, Traduit par Olivier Mannoni, La Découverte.

Servigne Pablo et Gauthier Chapelle, 2017, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, Paris, Les liens qui libèrent.

Servigne Pablo et Raphaël Stevens, 2015, *Comment tout peut se défaire. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Le Seuil.

Servigne Pablo, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, 2018, *Une autre monde est possible*, Paris, Le Seuil.

Tanuro Daniel, 2007, « L'inquiétante pensée du mentor écologiste de M. Sarkozy », *Le Monde diplomatique* décembre 2007, <https://www.monde-diplomatique.fr/2007/12/TANURO/15400>.

Taylor Charles, 1997, *Multiculturalisme : diversité et démocratie*, Paris, Flammarion.

———, 1998, *Hegel et la société moderne*, Presses Université Laval.

———, 2011, *L'âge séculier*, Paris, Le Seuil.

———, 2018, *Les Sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil (Points).

[1] **Pierre-Louis Choquet** est chercheur en philosophie et en sciences sociales, associé au CERES (ENS). Titulaire d'un doctorat de la *School of Geography & the Environment* de l'Université d'Oxford, ses recherches portent principalement sur la régulation des entreprises transnationales extractives. Ses premières publications sont parues dans *The Anthropocene Review* et dans *The European Journal of Social Theory*.

[2] Si le livre de Servigne et Stephens a popularisé le néologisme « collapsologie », l'intérêt – voire la fascination –

suscitée par la thématique de l'effondrement lui est antérieure. Les conclusions du rapport Meadows en 1972 avaient été ainsi largement médiatisées ; plus récemment, on peut rappeler que Nicolas Sarkozy avait multiplié, en 2006-2007, les références au célèbre ouvrage du géographe américain Jared Diamond, *Effondrement*, qui venait alors tout juste d'être traduit en français (voir Tanuro 2007).

[3] L'expression de « source morale », introduite par Taylor (2018), désigne toute école philosophique, tradition

