



L'esprit faustien selon Oswald Spengler

COMMUNICATION DE GEORGES THINES
A LA SEANCE MENSUELLE DU 9 FEVRIER 2008

L'ouvrage fondamental d'Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, a été écrit de 1919 à 1922 — d'aucuns parlent de 1923 —, c'est-à-dire entre le Traité de Versailles et les débuts du National-socialisme.

Le fait est d'importance car les années 20 sont marquées, en Allemagne, par une crise profonde, tant sur le plan psychologique que sur le plan économique. En quelques années, le pays est confronté à une quasi-destruction orchestrée par les vainqueurs du premier conflit mondial et le traité de Versailles, signé en 1919, équivalent à l'annulation de l'existence politique de l'Allemagne.

Je n'entends pas m'étendre sur ce fait politique — je n'en ai d'ailleurs pas la compétence —, mais plutôt sur les conséquences culturelles d'une situation, certes démoralisante pour les nationaux, mais qui n'en est pas moins à l'origine de réflexions sur le destin des peuples.

C'est en effet dans ce contexte qu'écrit Spengler et qu'il donne à son œuvre d'historien et, dans une certaine mesure, de philosophe, le titre curieux et pessimiste — mais aussi ambigu et même trompeur — de *Déclin de l'Occident*. Est-ce parce que l'Allemagne de 1920 offre le spectacle d'un déclin consécutif à une guerre perdue que Spengler généralise ce fait national et y voit le signe d'un destin d'ensemble pour l'Occident ? En tout cas, les puissances qui ont gagné la guerre organisent, à ses yeux, la destruction ou, à tout le moins, l'effacement d'une nation dont le rôle essentiel et fondateur dans la pensée occidentale n'est plus à démontrer.

Pour nous qui tentons de réfléchir à un siècle ou presque de distance, des réflexions de cette nature amènent à mettre en cause la validité même de ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie de l'Histoire ». Il s'agit de dépasser les analyses partielles consacrées à tel ou tel événement, en l'occurrence les faits extrêmement graves qui vont marquer tout le vingtième siècle.

Aux yeux de l'historien qui tente d'élaborer une philosophie de l'histoire — et l'entreprise est discutable —, la succession des événements n'offre aucun critère permettant de voir autre chose que des séries contingentes dont la proximité ou l'éloignement dans le temps n'engendre aucune loi de relation systématique. La relation possible, qu'elle soit causale ou fortuite, ne constitue en aucun cas le fondement d'une analyse véritable allant au-delà de la simple succession. L'interprétation des faits ainsi recueillis ne peut donc jamais avoir le statut d'une « théorie effective » de l'Histoire, le mot « théorie » étant pris ici dans son sens épistémologique le plus strict.

C'est pourquoi Nietzsche, parlant du récit que constitue l'Histoire, ne voit dans celui-ci que des *ficta* et non des *facta*. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un fait en histoire par rapport à un fait systématiquement produit et contrôlé ensuite ? L'Histoire n'est pas « expérimentable » parce que les faits historiques ne sont jamais falsifiables : ils se manifestent dans leur existence brute, sans plus.

Dans une telle situation épistémologique, la liberté d'interprétation de l'historien est très grande. On peut même affirmer qu'elle est illimitée, n'étant soumise, à cette époque, à aucun examen réel ni vérification sérieuse. C'est pourquoi l'interprétation du récit historique va de la mythologie au simple constat d'événements singuliers. On a toujours, dans ce domaine, le choix entre Hérodote et Thucydide. Et, fait piquant, c'est en écoutant le récit d'Hérodote que Thucydide, à Athènes, songe à accroître son taux d'objectivité, comme en témoigne son ambition, au début de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse*, de vouloir en faire un *Ktèma es aei*, c'est-à-dire « un acquis éternel ».

Il se dégage toutefois du récit de Thucydide une leçon qui n'est pas une théorie mais un constat élargi, intéressant en lui-même, et qui peut servir de guide dans des contextes historiques parfois très éloignés dans le temps. En somme, la proximité dans le temps, qui défie la série des événements, n'est pas un critère

important. Ce constat élargi traduit le fait que l'autonomie croissante des cités grecques a eu pour effet de les isoler puis de les opposer. À l'autonomie d'Athènes a succédé sa ruine (cf. les « Trente tyrans ») et il en a été de même pour Sparte, victorieuse d'Athènes, puis pour Thèbes et Corinthe jusqu'au moment où le Macédonien Alexandre va recueillir les fruits d'une opposition imprévisible 40 ans plus tôt.

Partant de l'exemple que je viens d'examiner et qui mériterait une analyse plus approfondie, j'envisagerais le principe implicite de Spengler comme la « non-continuité de l'Histoire ». Pour lui, les phénomènes historiques sont « discontinus » et il insiste beaucoup sur ce point. Ce qui relia l'homme occidental à l'homme antique, par exemple, ou ce dernier à l'Égyptien, au Chinois à l'Indien ou à l'Arabe, c'est essentiellement un « destin » dont nous ne pouvons avoir qu'une connaissance symbolique. Le symbole ainsi constitué est une création culturelle qui ne vaut que pour ceux qui l'ont créé.

En conséquence, le symbole historique que représentent une culture et sa spécificité empêche de considérer l'Histoire sous la forme d'une chaîne causale illimitée, aucune causalité authentique ne pouvant se fonder sur ce qui est foncièrement livré à l'hétérogénéité. C'est pourquoi Spengler préfère tenter de dégager ce qu'il appelle la « morphologie de l'histoire », la morphologie des faits historiques plutôt que leurs prétendus liens de causalité, qui sont artificiels.

La conception du Spengler a été critiquée. Certains l'ont qualifiée d'« arrogance prussienne ». On lui a également reproché certains liens avec la théosophie. Cela n'empêche nullement son œuvre de présenter des points de vue intéressants. En somme, il faut tenter de définir l'essence du culturel, telle qu'elle apparaît dans l'histoire, et nous allons voir que cette définition est particulière.

La civilisation repose sur un modèle d'engendrement de nature causale. Pour Spengler, ce n'est pas le cas de la culture. On comprend dès lors que la tentation de caractériser la nature symbolique de la réalité historique puisse s'articuler autour des représentations symboliques que sont les mythes. Spengler a ainsi été amené à se tourner vers de grands thèmes mythologiques parmi lesquels figure le mythe faustien. Et il en tirera la notion d'« esprit faustien ». De quoi s'agit-il ?

*

S'il est classique de parler du pacte faustien, du drame faustien, voire du mythe faustien, l'« esprit » faustien est, quant à lui, un concept dont la signification est plus vaste, ou tout au moins plus ambitieuse, en raison de son lien avec la réalité historique et avec diverses idéologies. En outre, si l'histoire du docteur Faust, qui fut un homme réel, a connu une fortune littéraire considérable — ainsi qu'en font foi les travaux de Charles Dédéyan, de Geneviève Bianquis et d'André Dabezies, pour ne citer qu'eux —, on peut se demander dans quelle mesure le mythe auquel elle a donné lieu amorcé une authentique réflexion philosophique.

Or, l'esprit faustien dont parle Spengler doit nécessairement se référer à un questionnement philosophique ou, plus précisément, à une inquiétude d'ordre métaphysique et à un mouvement philosophique particulier. Mais peut-être l'esprit faustien est-il destiné à se confondre avec l'interrogation métaphysique d'ensemble propre à l'écllosion et au développement de la modernité. Et si tel est le cas, une telle interrogation ne peut manquer de subir de multiples influences et d'être marquée par les contingences et les incertitudes de l'Histoire, par les croyances, les idéologies et les religions, voire par les fortunes variables des politiques et des crises que celles-ci engendrent autant qu'elles prétendent les résoudre.

Autant de raisons de se demander si, en parlant de l'« esprit faustien », nous ne consentons pas à une simplification conceptuelle, incompatible avec la complexité du drame humain qu'il illustre, et si nous ne lui attribuons pas une invariance, une sorte d'éternité supra-historique, laquelle, soumise à l'examen critique, se révélerait illusoire et ne justifierait nullement que nous en fassions un thème philosophique au sens propre ni que nous y voyions le point de départ d'une certaine philosophie de l'Histoire.

Cette tentative fut pourtant celle d'Oswald Spengler, dans son ouvrage à la fois important et inquiétant intitulé *Le déclin de l'Occident*, fruit de quatre années de labeur. Mais avant d'analyser les idées de l'auteur, je voudrais me pencher sur Faust lui-même, sur le personnage faustien, et tenter de mettre en lumière ce qui justifie, à mon avis, que l'on attribue un sens philosophique à cette histoire dans laquelle le fantastique, le tragique et la volonté d'édification ont une part sensiblement égale.

*

L'histoire du docteur Faust, on le sait, appartient à la fois à la réalité et à la fiction. Johann Faustus, le Faust historique, est un « personnage » ; Georgius Faustus, le Faust imaginaire, est un « destin ». Et c'est dans la mesure où il est un destin qu'il a engendré ce que nous pouvons qualifier, en toute légitimité, de « mythe faustien ».

Certes, Johann Faustus n'est pas le premier venu. Mais en dépit de certains succès assez visibles et d'une indubitable notoriété, il est l'homme des contingences et des occasions heureuses dont il parvient à tirer parti. C'est aussi un homme pragmatique plutôt qu'un homme de pensée. Et ce caractère est conforme à son goût et à sa pratique de la magie, en tant que recherche d'un pouvoir sur les êtres et sur les choses, sur le monde physique et sur la nature.

Remarquons, sans vouloir anticiper, que si Johann Faustus entend régir et éventuellement prendre la nature en défaut, il ne se préoccupe pas du destin humain comme tel et ne va pas des choses à l'être des choses. Georgius Faustus, lui, ne passe par la magie que dans le but de conquérir l'être. Tentative de compréhension d'une part, tentative de conquête d'autre part. Et quand on parle de prendre la nature en défaut, n'est-ce pas là la vocation de la science ? La science tente de prendre la nature en défaut et de savoir pourquoi elle est la nature. En ce sens, le personnage mythique apparaît comme la réplique, l'inverse du personnage réel : il entend conquérir, à travers les choses, la vérité de l'être. C'est en ce sens qu'il devient un destin digne de l'attention du philosophe et non, comme son modèle réel, un simple personnage, un illusionniste capable de plus d'un tour sur la scène de la vie courante.

Johann Faustus a vécu de 1480 à 1540 environ et a été consulté par des princes avides de se garantir une vision prophétique sur le succès de leurs entreprises. Ce fut notamment le cas du très catholique Charles Quint. Il eut d'irréductibles ennemis et fut contesté, voire ridiculisé, par l'abbé de Sponheim, Johannes Trithemius. Mais il faut savoir que ce dernier pratiquait lui-même la magie et voyait en Johann Faustus un rival redoutable.

Le personnage historique ne nous intéresse guère. Notons toutefois qu'il a vécu à une époque de grande fermentation intellectuelle et spirituelle. Si sa date de naissance est exacte, il a trente-sept ans en 1517, date d'affichage par Luther des fameuses propositions de Wittenberg. Johann Faustus a connu les querelles de la Réforme. Quant au personnage mythique, il est sans conteste façonné par un luthérien : les attaques de l'auteur anonyme, dirigées contre l'église catholique, mêlées à une évidente volonté d'édification, montrent clairement de quel côté penchent ses sympathies et surtout ses aversions.

Georgius Faustus est présenté comme un professeur de théologie qui finit par abandonner sa discipline au profit de la magie. Il est vénéré par ses élèves, avec lesquels il est intimement lié. Ceux-ci sont pleins d'admiration pour sa science magique et réclament de lui des tours, disons plutôt des miracles. Le plus visible est l'apparition d'Hélène de Troie, avec cette conséquence inattendue que Faust va s'éprendre d'elle et voudra en faire sa femme, ce que lui interdira Satan parce que le mariage est un sacrement.

La vie de Faust, entouré de ses disciples, est une parodie évidente de celle du Christ, entouré de ses apôtres. Et sa mort, à l'issue d'un dernier repas partagé avec ses élèves, est une parodie de la dernière cène.

Nous retiendrons de tout ceci que l'auteur anonyme du *Faustbuch* de 1587 tente de donner à Georgius Faustus la stature d'un héros afin que sa chute soit spectaculaire et serve ainsi au mieux son entreprise édifiatrice. Celle-ci repose sur l'idée qu'il abandonne la religion au profit de la magie et qu'il ne peut plus rien espérer ensuite qu'une damnation, d'où la « damnation de Faust ». Mais la grandeur du héros l'emporte sur la leçon qu'il est censé donner et le destin tragique de Faust deviendra bientôt le symbole du sacrifice prométhéen auquel consent la conscience qui proclame son autonomie pour conquérir le savoir absolu.

Ainsi donc, en dehors des mutations littéraires qu'il a subies durant trois siècles, le pacte faustien est, à l'origine, un acte philosophique de la conscience en quête d'une connaissance authentique de la vérité. Il fait écho à l'irruption de l'idée de connaissance dans le mythe de la genèse. Dans l'un et l'autre cas, l'écart qui se creuse entre Dieu et l'homme est sanctionné par la mort au sein de la finitude. La mort de Dieu, abandonné par l'homme, prélude à la mort de l'homme. La

rébellion nietzschéenne fera de la mort de Dieu la condition de l'émergence de la conscience capable de réconcilier la connaissance et la nature.

Aussi bien Faust — en qui l'on voit avec quelque raison l'ancêtre du père de la « volonté de puissance » — s'adresse-t-il à Satan, maître du monde, et non plus au maître de l'univers et auteur de la nature, au Dieu traditionnel. Ce faisant, son objectif est d'accéder à l'ordre conceptuel qui fonde le monde, qui le pense et l'élabore en transcendant la nature dans laquelle la volonté humaine n'a pas de part. On trouve là l'origine de la conscience transcendantale et l'on voit déjà poindre Hegel qui, partant de la sensation et arrivant au savoir absolu, entreprend une démarche faustienne au sens où Spengler l'entend.

Il y a lieu d'insister sur ce que j'appelle la « négativité constructive », caractéristique de l'esprit du mythe faustien. C'est du reste la résolution négative qui permet de voir dans celui-ci un mythe d'une portée métaphysique comparable à celle des grands mythes hérités de la Grèce, lesquels aboutissent, dans la plupart des cas, à une résolution négative. Il en va ainsi d'Œdipe et de Prométhée, dont l'échec ne se solde pas par le néant mais appelle au contraire une suite, par une sorte de nécessité, non pas dans le sens événementiel de l'Histoire, mais dans le sens d'un prolongement métaphysique obligé.

Ainsi en va-t-il également de Don Juan et du Juif errant qui, selon Kierkegaard, forment avec Faust la triade fondamentale des grands mythes européens de l'âge moderne. Faust est en quête du savoir absolu, Don Juan recherche l'amour absolu et le Juif errant poursuit l'identité absolue, c'est-à-dire le moi absolu, ce qui est une autre façon d'affirmer l'emprise de la conscience sur le réel, caractéristique de la philosophie romantique allemande.

Il s'imposerait d'examiner, à la suite de Spengler, la question de la portée universelle des mythes grecs et des mythes européens modernes. Parmi les mythes européens, Kierkegaard, qui a pourtant une vaste culture dans ce domaine, n'évoque pas celui de Don Quichotte. Pourquoi ? Parce que Don Quichotte représente pour lui un événement : l'abandon de la chevalerie et la naissance d'une société qui ne la comprend pas. Mais il ne soulève pas le problème métaphysique de la connaissance et du rapport de la conscience à la réalité. Pour Don Quichotte, la réalité est à ce point présente que les moulins lui servent d'image.

Si le mythe de Faust a une portée universelle, il ne peut en aucune façon se réduire au récit des aventures d'un héros individuel — lesquelles abondent dans le *Faustbuch* de 1587 (le premier texte allemand) et se multiplient dans la littérature ultérieure — et de ses résonances subjectives purement psychologiques. Il acquiert au contraire une valeur significative dans l'Histoire d'une culture. C'est ce passage de l'histoire (individuelle) à l'Histoire (universelle) qui marque de son empreinte l'ouvrage fondamental d'Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*.

*

Dans la préface de l'édition allemande de 1922, Spengler écrit ce qui suit :

Un penseur est un homme qui a été destiné, par son intuition et son intelligence personnelles, à donner une représentation symbolique du temps. Il n'a pas de choix. Il faut qu'il pense comme il doit penser, et ce qui est moi pour lui est, en fin de compte, l'image de l'univers née avec lui. Celle-ci, il ne l'invente pas mais il la découvre en lui. Elle est lui-même une seconde fois... le sens de sa personnalité métamorphosée en doctrine, invariable pour sa vie parce qu'identique avec elle.

Une fois de plus, nous voyons poindre une idée très proche de la philosophie romantique allemande, à l'origine de la subjectivité fondatrice du réel. En grande partie, c'est donc de l'idéalisme.

Le point de départ de l'interprétation spenglienne de l'Histoire, qualifiée par lui de mise en évidence de la morphologie de l'histoire universelle, doit être recherché dans la conscience et non dans l'analyse causale des événements considérés comme des faits objectifs obéissant à une loi d'enchaînement indépendante du sujet immergé dans le devenir historique.

La morphologie de l'Histoire est donc entièrement structurée par les propriétés instauratrices de son observation. Dans cette conception de la conscience, on ne trouve aucune trace certaine de l'individualisme et de l'isolement de la conscience transcendantale de Husserl. Dans ce contexte, plus d'un terme peut cependant se révéler trompeur. En particulier le mot « sens » dont la signification n'est pas la même chez Keyserling et chez Husserl.

Keyserling — qui professe pour Spengler la plus vive admiration tout en le critiquant sans réserve — déclare qu'il a sans nul doute choisi à l'égard des événements historiques le seul point de vue véritablement juste et que, participant à la vie, les événements ne peuvent se comprendre que du point de vue de son sens. Ce qu'il appelle « vision de la physionomie » (de l'Histoire) n'est rien d'autre que l'interprétation de ce que lui, Keyserling, entend par « sens ».

Et Keyserling ajoute : « Spengler possède à un haut degré le don qui fait le grand historien, c'est-à-dire la faculté de combiner rétrospectivement et d'intégrer les faits dans des organismes spirituels de sa création. Il en résulte un "poème historique" extrêmement intéressant et, très souvent même, une image conforme à la réalité. »

C'est pourquoi, dans sa tentative de reconstruction de la morphologie historique, Spengler n'hésitera pas à caractériser des types culturels homologues en établissant des rapprochements entre des périodes éloignées. Il compare par exemple l'idée du nombre chez Pythagore (quatrième siècle avant J.-C.) et chez Descartes (1630). C'est précisément à partir de cette conception nouvelle du nombre que nous pouvons tenter de comprendre ce que Spengler appelle l'« esprit faustien ».

*

Spengler écrit :

Tandis que vers 540, grâce à Pythagore, l'âme antique était parvenue à la découverte de « son » nombre, le nombre apollinien, grandeur mesurable, l'âme occidentale allait découvrir, grâce à Descartes et aux hommes de sa génération (Pascal, Fermat, Desargues), à une époque exactement correspondante, l'idée d'un nombre qui était né d'une tendance passionnée, « faustienne », vers l'infini. Le nombre « pure grandeur », lié à la présence corporelle de l'objet particulier, trouve son correspondant dans le nombre « pure fonction ».

L'esprit apollinien est caractérisé par la prédominance du comptage, lequel implique la notion de fermeture, propriété des nombres entiers. Le comptage

d'entiers est du même ordre que la délimitation d'une « forme », la forme se définissant nécessairement par la fermeture d'une portion d'espace.

Ce qui est vrai de la conception de l'espace se vérifie pour celle du temps. Le passé, que Spengler qualifie de « devenu », correspond à l'idée de l'irrévocable, de la chose finie, du but atteint, donc, à la limite, de la chose morte. Le présent, au contraire, est caractérisé par la mobilité du « devenir ».

Spengler note :

Comme tout devenir se règle sur un être « devenu » avec lequel il « prend fin », le sentiment originel du devenir, la nostalgie cosmique, touche aussi à l'autre sentiment de l'être devenu, à la peur. Dans le présent, on sent l'écoulement ; dans le passé gît la caducité. Telle est la source de cette éternelle peur qu'on éprouve devant l'irrévocable, le terme atteint, le sommet franchi ; la caducité devant l'univers même comme résidu où la limite de la mort est donnée en même temps que celle de la naissance, peur de l'instant où le possible est réalisé, la vie intérieure accomplie et achevée, la conscience « acculée au but »...

Ainsi donc, la direction qui mène à l'inexorable, à l'irréversible « a quelque chose d'étranger et d'hostile pour la volonté intelligente de l'homme ».

Ce passage capital nous fournit une des clés permettant de caractériser et de pénétrer le sens du Faust de la légende. La signature du pacte passé avec Satan par l'intermédiaire de Méphisto et selon lequel Faust accepte l'idée de la damnation éternelle, peut surprendre à première vue. L'acceptation de l'idée d'une éternité infernale est, pour Faust, l'acceptation d'un temps mort, d'un temps marqué par le devenu mort, donc d'un « temps nul », comme j'ai cru pouvoir le qualifier dans mon analyse de la dialectique du temps dans le mythe faustien.

En lui, la volonté intelligente refuse d'être acculée au but ; elle se dresse contre l'idée d'être réduite à une chose morte et elle l'évacue, la considérant comme l'équivalent du néant et du passé puisque la récompense et la punition éternelles dépendent de la vie antérieure. La conscience faustienne échappe de la sorte à la peur face au terme atteint ; elle affirme son courage en niant l'inexorable. Sa contrepartie, comme nous le verrons tout à l'heure, est un savoir à propos de la

réalité du monde, savoir que l'on requiert du maître du monde et non de l'ancien dieu.

*

Mais revenons à Spengler. Dans *Le déclin de l'Occident*, la première partie est consacrée au sens des nombres et développe un modèle général qui, à partir de ceux-ci, va s'appliquer aux problèmes de l'Histoire universelle. La mathématique antique, traitant de grandeurs perçues comme des formes invariables, a rendu possible l'invasion du principe de causalité dans les tentatives d'interpréter l'essence de la réalité. L'exercice de la causalité suppose l'invariance des êtres auxquels elle est appliquée et celle-ci dérive naturellement de l'idée du nombre comme forme stable. Le couple « nombre — forme mesurable/événements liés causalement » aboutit à une représentation de l'espace et du temps dont les effets se manifestent, par exemple, dans le fait que les cités antiques sont des ensembles fermés et isolés et que l'Histoire ne sera jamais vue que comme une concaténation d'événements discrets.

L'histoire narrative d'Hérodote en est un bon exemple. Seul Thucydide a réussi à s'en dégager : « La mathématique antique exclut le symbole de l'espace infini, donc l'histoire antique aussi. » Le concept d'infini, introduit par la mathématique occidentale (Leibnitz, Newton) et marquant tous les domaines de l'interrogation métaphysique propre à l'Occident, est fondateur de l'« esprit faustien » :

La substance entière de notre pensée mathématique se concentre en fin de compte dans le problème limite classique de la mathématique faustienne, clé de ce concept difficilement accessible de l'infini — de l'« infini faustien » — qui demeure très éloigné de l'infini du sentiment cosmique arabe ou hindou. Il consiste dans la « théorie de la valeur limite », quelque conception que l'on se fasse du nombre en particulier, soit qu'on le considère comme série indéfinie, comme courbe ou comme fonction.

Spengler oppose l'« analyse mécanique » du réel, calqué sur l'étendue qui découvre et organise les lois de la nature selon le principe de causalité, à l'« analyse organique » de l'histoire et de la vie — « de tout ce qui porte en soi direction et destin ». Il s'agit, en définitive, d'établir une distinction fondamentale entre l'Histoire comme succession causale (naturelle ou humaine) et l'Histoire comme destin orienté à travers la conscience, ainsi que je l'ai souligné tout à l'heure.

Le devenu statique du passé et le devenir dynamique du présent définissent, par leur relation dialectique au cours du temps, ce que l'on pourrait envisager comme l'équilibre de l'évolution historique. Dépendant du mouvement dynamique du présent, cet équilibre n'est jamais lui-même à l'état stable. Ici intervient la distinction capitale, introduite par Spengler, entre « culture » et « civilisation ». On connaît le mot de Valéry : « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. » La distinction de Spengler entre culture et civilisation laisse entendre que, avant la civilisation, c'est la culture qui décline ; plus précisément que « la civilisation correspond à l'effacement de la culture » :

Une culture naît au moment où une grande âme se réveille, se détache de l'état psychique primaire d'éternelle enfance humaine, forme issue de l'informe... Une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'états, de sciences, et qu'elle retourne ainsi à l'état psychique primaire... Quand le but est atteint et l'idée achevée, quand la quantité totale des possibilités intérieures s'est réalisée au dehors, la culture se fige brusquement, elle meurt, elle devient civilisation... C'est le sens de tous les déclinés dans l'Histoire.

Il semble assez paradoxal, à première vue, de voir dans la civilisation le signe essentiel du déclin. L'attitude primitive de l'homme face à la nature est celle d'une exigence de survie et celle-ci n'implique rien de plus que la mise à profit optimale des potentialités biologiques de l'individu, complétées avec le temps d'innovations comportementales qui leur assurent une efficacité accrue.

Ce résultat, dans lequel certains primatologues ont cru voir un premier indice de « culture », est en réalité un premier trait de « civilisation ». Ce premier indice adaptatif, qui est commun aux primates supérieurs et à l'homme primitif, est de

nature pratique et concrète ; il se limite à entretenir la vie sans en questionner la nature. C'est lorsque survient ce questionnement que s'amorce l'accession à la culture. L'idée apparaît chez Wittgenstein et chez quelques autres penseurs contemporains, ainsi que le note Pierre-Yves Soucy :

L'idée que Wittgenstein se faisait de la culture, qu'il oppose de manière implicite à la notion de civilisation, semble assez proche de celle de Spengler ou même de celle de Karl Kraus. Contre l'attitude qui caractérise ou définit la civilisation moderne, Kraus concevait la *culture* comme un « accord tacite qui refoule les moyens permettant de vivre derrière les finalités de la vie », alors qu'il donnait la *civilisation* pour « la subordination des finalités de la vie aux moyens permettant de vivre ».

L'accession à la culture correspond à l'irruption, dans la vie de l'homme, de la forme fondamentale de la réflexion philosophique, laquelle, transcendant la survie pure et simple, introduit, au-delà du fait de la vie entretenue, la préoccupation du sens. Les questions fondamentales prennent de la sorte, dans la conscience, le pas sur les procédés pratiques et les comforts qui en résultent. Ces derniers, qui incluent tous les progrès scientifiques et techniques du monde moderne, évincent progressivement, au cours de leur développement, les problèmes philosophiques propres à la culture par rapport à laquelle ils constituent une régression.

C'est en ce sens que Spengler caractérise la civilisation comme un « déclin ». Celui-ci ramène en effet l'homme au niveau primitif d'une pure survie grâce au développement d'« anti-hasards » multiples d'ordre physique, biologique et scientifique qui garantissent un maintien accru de la vie par la maîtrise et l'élimination des menaces qui pèsent sur elle.

L'homme contemporain manifeste toutefois, à l'égard de la technique salvatrice, un infantilisme régressif caractéristique. Livré à toutes les facilités et à toutes les fascinations pour les techniques qui le sollicitent, il adopte à l'égard de celles-ci une attitude ludique. Il fait alors, de tous les moyens techniques qui le servent mais l'envahissent, des fins en soi qui fonctionnent sans but et le transforment en un être vidé de toute substance philosophique, voire de toute pensée.

Cette analyse de la civilisation, Spengler n'a pas été le seul à la faire, même si son approche est l'une des plus fouillées et des plus originales. On découvre un ton critique du même ordre, non seulement chez Wittgenstein et chez Kraus déjà cités, mais aussi chez Keyserling, dans son *Diagnostic de l'Amérique et de l'Américanisme* (1931), et chez Ortega y Gasset, ces derniers s'étant toutefois plus spécifiquement attachés au monde contemporain.

Des échos comparables, mais inspirés par une perspective proprement philosophique et plus éloignée des problèmes historico-culturels concrets, apparaissent, chez Husserl, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936). L'auteur y dénonce la menace que fait peser sur la *Lebenswelt* la mathématisation galiléenne de la nature. Mais aucun rapprochement de fond ne peut être établi entre l'Historisme de Spengler et la phénoménologie husserlienne. Il s'agit en tout cas, chez les penseurs précités, d'une inquiétude commune au sujet de l'avenir de la culture occidentale plutôt que d'une convergence de vues systématique.

Cela dit, qu'en est-il de l'« esprit faustien » et quelle est la justification profonde de l'utilisation de cette expression par Oswald Spengler dans la perspective du *Déclin de l'Occident* ? Pour Spengler, est faustien ce qui caractérise un destin tourné vers l'infini et qui s'oppose à la vision apollinienne, caractérisée par l'adhérence à la perfection de la forme close. La cathédrale, édifice faustien typique, s'oppose ainsi à la perfection fermée du temple antique. Elle n'est pas axée, avant tout, sur la rigueur d'un équilibre statique ; elle lance au contraire, vers l'illimité, des structures fantastiques imbriquées les unes dans les autres et admet, à l'intérieur d'elle-même, des sous-ensembles architecturaux isolés qui s'écartent des lignes maîtresses de la construction.

L'esprit faustien est animé par un mouvement de création dans lequel fusionnent diverses formes de liberté. Il s'accomplit, pour un temps, dans le baroque et inspire le fantastique méditatif et imprévisible des Romantiques allemands. Spengler se réclame de Nietzsche et de Goethe : « De Goethe, j'emprunte la méthode, écrit-il, de Nietzsche la position des problèmes. »

On trouve l'antinomie « Apollinien/Dionysiaque » dans *La naissance de la Tragédie*. Le dionysiaque renvoyait encore à la formule antique qui juxtapose la forme, dans sa perfection conceptuelle, et tout l'irrationnel du désir et de la nature

sans en rechercher la résolution dialectique. Dans la mesure où, dans la perspective spenglérienne, l'esprit faustien prend le relais du dionysiaque, l'infini du destin transcende l'infini du désir et impose à ce dernier une contrainte capable de le maintenir à l'intérieur des limites que la perspective culturelle estompe et fait basculer dans la dégénérescence propre à la civilisation.

Pour en revenir au personnage de Faust, son histoire offre des alternances entre une aspiration philosophique et des désirs fantasques et brutaux qui frisent le grotesque. Les fameux « tours » de Faust n'ont rien de commun avec la force rabelaisienne, marquée par la moquerie et l'énormité critique. Dès lors, si le mythe faustien est l'illustration d'un destin, et très précisément la célébration des pouvoirs de la conscience autonome, il est également le mythe du risque de la connaissance. Le fait que, une fois en possession de ses pouvoirs méphistophéliens, Faust consente à des démonstrations de puissance peu dignes de son idéal d'origine, montre — à sa façon et presque prophétiquement — que la culture qu'il réclamait comme une exigence absolue de sa conscience l'exposait à tout moment, par elle-même, à le réduire à un état de civilisation où, pour reprendre la dichotomie marcellienne, l'« avoir » se substitue à l'« être », le désir de possession illimité remplace le désir de savoir absolu.

C'est pourquoi la littérature universelle a toujours eu le choix entre un Faust avide de connaissance et un Faust avide de plaisir. Et l'analyse de Spengler ne clôt pas le débat. En ouvrant à la conscience la perspective faustienne de l'infini, elle trace au contraire une piste de réflexion qui, tout en dégageant la morphologie de l'Histoire avec une rare pénétration, récuse par définition toute idée d'un terme possible du destin.

*

Dans cette perspective, le destin n'est pas le « terme » de l'aventure historique de l'Homme. Il est l'indication d'un « sens » plutôt que l'aboutissement du sens. Son existence n'indique donc, par elle-même, aucune évolution tendant vers un progrès. La naissance de toutes les époques historiques est chaque fois une révolution subtile des formes accomplies pour un temps.

Le « paysage » spenglérien n'est ni un déterminisme géographique ni une théorie biologique ou sociologique du milieu. Ces dernières n'interviennent qu'à partir du moment où la civilisation supplante la culture, où la mécanique causale des stratégies de survie efface la vertu réflexive des cultures.

Le déterminisme de l'hypercapitalisme auquel nous sommes soumis est l'image d'un « déclin de l'Occident » reléguant dans l'inutile le questionnement et le respect pour les individualités culturelles. Je rappelle que Keyserling, cité plus haut, a publié en 1931 son ouvrage intitulé *Diagnostic de l'Amérique et de l'Américanisme*. Il y dénonce la « mécanisation » de la vie qu'engendre le modèle darwinien de la survie, modèle qui a été propagé par nombre de théoriciens qui n'ont cessé de confondre « acculturation » et « action civilisatrice ».

La dichotomie « culture/civilisation » peut être contestée. Mais elle indique l'urgence d'une question existentielle : celle de la conscience dans le monde. Elle ne suggère, par elle-même, aucune réponse. Trop souvent nous n'avons le choix qu'entre une probabilité rigoureusement indéfinissable et un finalisme qui masque notre ignorance.

Copyright © 2008 Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Tous droits réservés.

Pour citer cette communication :

Georges Thinès, *L'esprit faustien selon Oswald Spengler* [en ligne], Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 2008. Disponible sur : < www.arlfb.be >