

TROIS TEXTES DE GÜNTHER ANDERS

“*PATHOLOGIE DE LA LIBERTÉ. ESSAI SUR LA NON-IDENTIFICATION*” (1937)

“*UNE INTERPRÉTATION DE L’A POSTERIORI*” (1934)

“*THÈSES SUR LA THÉORIE DES BESOINS*”. SUIVIES D’UNE DISCUSSION ENTRE THEODOR W. ADORNO, GÜNTHER ANDERS, BERTOLT BRECHT, HANNS EISLER, MAX HORKHEIMER, HERBERT MARCUSE, HANS REICHENBACH, BERTHOLD VIERTTEL (1942)

&

DEUX TEXTES DE THIERRY SIMONELLI

“*TECHNIQUE ET NORMALISATION SELON GÜNTHER ANDERS*” (RETRANSCRIPTION DE LA CONFÉRENCE DU 13 DÉCEMBRE 2004 AU SÉMINAIRE DU PROFESSEUR MIREILLE DELBRACCIO (PHILOSOPHIE ET SCIENCES HUMAINES), PARIS, CNRS – ENS – EHESS, UMS 2267, CAPHES)

“*LE MONDE, “VU À LA TÉLÉ”*” EXTRAITS DE TH. SIMONELLI, GÜNTHER ANDERS. DE LA DÉSUÉTUDE DE L’HOMME, PARIS, ÉD. DU JASMIN, NOVEMBRE 2004

GÜNTHER ANDERS

PATHOLOGIE DE LA LIBERTÉ

ESSAI SUR LA NON-IDENTIFICATION

[Cet article avait été publié en 1937 par Günther Anders sous son véritable nom, Günther Stern, dans la revue *Recherches philosophiques*, fondée par A. Koyré, H.-Ch. Puech et A. Spaier, chez Boivin & C^{ie}, Editeurs, rue Palatine, Paris VI^o, volume VI, p. 22 à 54, et faisait suite à l’article Une interprétation de l’a posteriori, que nous publions également. Le manuscrit d’origine en langue allemande n’a pas été retrouvé à ce jour, malgré l’existence d’un texte présentant un contenu proche, datant de 1930 et intitulé *Die Weltfremdheit des Menschen* ; l’éditeur d’Anders en Allemagne, C. H. Beck, en a été réduit à faire retraduire la Pathologie de la liberté en allemand par Werner Reimann afin de l’intégrer aux œuvres publiées. Nous n’avons donc pas pu vérifier et corriger la version française, qui est due à P.-A. Stephanopoli, en dépit des nombreux passages qui en inspirent l’envie ; nous n’avons pas davantage touché aux incorrections et barbarismes propres à cette version française, qui sont nombreux et

souvent désolants, mais pas au point d’interdire la compréhension du contenu. Les notes sont celles de l’auteur, à l’exception des 15 et 16. Les rares termes grecs ont été traduits par nos soins, entre crochets dans le texte, et nous avons également supprimé les fautes d’orthographe. Malheureusement, les caractères grecs dont nous disposons ne nous ont pas permis de reprendre tous les accents et tous les esprits appropriés, nous nous excusons auprès du lecteur, qui devra compléter par lui-même en attendant que nous ayons trouvé une solution satisfaisante.]

Une analyse de la situation de l’homme dans le monde nous avait révélé, dans les grandes lignes, les conclusions suivantes [1] :

A la différence de l’animal qui connaît d’instinct le monde matériel qui lui appartient et qui lui est nécessaire – ainsi l’oiseau migrateur le sud, et la guêpe, sa proie – l’homme ne prévoit pas son monde. Il n’en a qu’un *a priori formel*. Il n’est taillé pour aucun monde matériel, il ne peut l’anticiper en sa détermination, il doit bien plutôt apprendre à le connaître “ après coup ”, *a posteriori*, il a besoin de l’*expérience*. Sa relation avec une détermination de fait du monde est relativement faible, il se trouve

dans l'attente du possible et du quelconque. Aucun monde de même ne lui est effectivement imposé (comme par exemple à tout animal un milieu spécifique), mais il transforme plutôt le monde et édifie par dessus celui-ci, selon mille variantes historiques et en quelque sorte en tant que superstructure, tantôt tel "monde second", tantôt tel autre. Car, pour en donner une expression paradoxale, *l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité*. Les constructions pratiques de l'homme, mais tout autant ses facultés théoriques de représentation, témoignent de son *abstraction*. Il doit, mais aussi il peut faire abstraction du fait que le monde est tel qu'il est : car il est lui-même un être "abstrait" : non seulement partie du monde (c'est de cet aspect que traite le matérialisme), mais il est aussi "exclu" de lui, "non de ce monde". L'*abstraction* – la liberté donc vis-à-vis du monde, le fait d'être taillé pour la généralité et le quelconque, la retraite hors du monde, la pratique et la transformation de ce monde – est la catégorie anthropologique fondamentale, qui révèle aussi bien la condition métaphysique de l'homme que son λόγος, sa productivité, son intériorité, son libre arbitre, son historicité.

L'homme prouve en tous ses actes sa liberté vis-à-vis du monde. Mais en aucun aussi expressément qu'en l'acte de se retrancher en soi. Car il prend maintenant en main par celui-ci le destin de sa rupture avec le monde, il l'intensifie jusqu'à en faire une actuelle porte du monde, il compense le monde par soi-même. Ce qui va suivre procède de cette expérience de soi et des péripéties de cette "conscience malheureuse" comme dit Hegel. Elle se ramènera en une première partie à la description du *Nihiliste* simplement, de l'homme qui, parce que tantôt libre et tantôt non, tantôt de ce monde et tantôt "non de ce monde", perd la possibilité de *s'identifier* avec lui-même. Cet échec de l'identification sera rendu manifeste par une analyse des *états d'âme* nihilistes. En une seconde partie on opposera au tableau du nihiliste une antithèse, celle de l'homme historique. En une conclusion, en place de synthèse, la problématique sera mise en question en tant que telle ; et on tentera de déterminer si cette question relative à l'anthropologie philosophique, de savoir ce que l'homme en général pourrait être, est, selon cette formule, justifiée.

I. Thèse : Tableau du Nihiliste

1. Le choc du contingent : " Que je suis précisément moi-même ".

L'identification du Je et son échec.

Il n'est pas nécessaire à l'homme d'accomplir un acte exprès d' "auto-position", d' "auto-production" (expressions qui reviennent sans cesse dans la philosophie transcendantale, particulièrement chez Fichte) pour obtenir la garantie et le couronnement de sa liberté. La faculté de faire abstraction du monde, qui se révèle dans la retraite de l'homme en lui-même, prouve assez de liberté déjà. Mais les expressions existent avec toute leur excessive prétention. Et elles dissimulent l'ensemble de difficultés et d'antinomies qu'entraîne cet acte libre de retraite en soi : *c'est-à-dire le fait paradoxal que si l'homme ne se découvre que librement, par un acte émanant librement de lui, il se découvre précisément comme non-libre, comme non-déterminé par lui-même*. Ce caractère de la "non-position par soi-même" a un aspect double. D'une part l'homme qui se trouve lui-même dans l'état de liberté se découvre en tant "qu'existant là dès auparavant", en tant que "livré", "condamné" à lui-même, en tant que non "constitué par soi", en tant que véritable présupposition irrévocable de lui-même, en tant que partie du monde, en tant qu'*a priori* de soi défiant toute liberté ultérieure. En tant que somme de tout ce contre quoi le terme d'*amor fati* tente de s'élever. D'autre part, et cela est en corrélation étroite avec le premier point, cet irrévocable apparaît en sa qualité comme quelque chose d'absolument quelconque. L'homme s'expérimente en tant que *contingent*^[2], en tant que quelconque, en tant que "moi précisément" (tel qu'il ne s'est pas choisi) ; en tant qu'homme qui est précisément tel qu'il est (bien qu'il puisse être tout autre) ; en tant que provenant d'une origine dont il ne répond pas et avec laquelle il a cependant à s'identifier ; en tant précisément que "ici", en tant que "maintenant". Ce paradoxe foncier de l'appartenance réciproque de la liberté et de la contingence, ce paradoxe qui est une imposture, le don fatal de la liberté, s'éclaire de la façon suivante.

Être libre, cela signifie : être étranger ; n'être lié à rien de précis ; n'être taillé pour rien de précis ; se trouver dans l'horizon du quelconque : dans une attitude telle que le quelconque puisse être aussi rencontré parmi d'autres quelconques. Dans le quelconque, que je puis trouver grâce à ma liberté, c'est aussi mon propre moi que je rencontre ; de même, pour autant qu'il est du monde, il est étranger

à lui-même. Rencontré comme contingent, le moi est pour ainsi dire victime de sa propre liberté. Le terme de contingent doit par conséquent désigner ces deux caractères : “ la non-constitution de soi par soi ” du moi et son “ existence précisément telle et ainsi ”. Ceci est valable pour tout ce qui va suivre.

2. Formulation du choc du contingent ; falsification de celui-ci.

“ Pourquoi ”, demande Schopenhauer en ses *Tagebücher*^[3] “ le maintenant est-il donc précisément maintenant ? ”. Ceci est une question de contingence typique. Car Schopenhauer ne désire pas de réponse ; la question n’est rien d’autre que le choc formulé.

Et cependant la traduction du choc (“ que je suis précisément moi-même ”) en une proposition interrogative – et c’est sous cette forme seulement que le problème de la contingence apparaît dans l’histoire de la philosophie – nous semble émaner déjà d’un point de vue théorique, et nous paraît falsifiée. Le choc véritable ne peut se formuler qu’en une subordonnée anacoluthique, il est beaucoup trop fondamental, beaucoup trop absurde pour qu’on y puisse donner une réponse. Car seules sont susceptibles de réponses les questions qui se présentent comme formulations des lacunes qu’un contexte, incontestable en lui-même, peut comporter. Mais dans le cas du choc de contingence ce contexte et son état non problématique sont précisément ébranlés. Plus illégitime encore que de traduire le choc en un énoncé interrogatif serait de le transformer en un jugement – de le rendre par exemple par la proposition “ je ne suis pas moi-même ”, que l’on peut rencontrer telle ou semblable en de nombreuses formules imitées de Hegel. Tout jugement, même le jugement dialectique, constate. Mais la constatation qui est la base du choc est précisément celle-ci : que moi malheureusement, cependant, je suis cependant moi-même. Traduisons : “ je suis moi-même ”.

A coup sûr, le jugement connaît lui aussi en tant que tel une rupture, la distinction entre S et P. Mais cette coupure présuppose, bien qu’il soit possible de transformer ou d’échanger le prédicat, l’identité du sujet avec lui-même. C’est précisément cette identité qui va se trouver ébranlée dans la subordonnée. Car ce qui choque dans le choc ce n’est pas même tout d’abord le fait “ que je suis ainsi ou non ”, mais précisément le fait que “ moi-même, je suis moi-même ”. – L’intention de formuler cet état de choses

par une formule dialectique se heurte au fait que dans la logique dialectique, le “ est ” signifie presque toujours un “ devient ”, la transformation d’une détermination en une autre, par l’intermédiaire d’une phase de transition en elle-même ambiguë. Il n’en peut être question dans notre cas. Ce qui là n’est qu’une phase de transition plus ou moins équivoque devient le thème de notre recherche.

3. Extension de ce qui est matière de contingence.

La contingence que le *Je* découvre en lui-même ne doit pas diminuer lorsqu’il entre en relation avec le monde. Bien que par là le *Je* se perde la plupart du temps dans le monde, à tel point que la division interne de ce *Je* libre et contingent ne soit plus un élément de conscience, qu’elle se neutralise, il peut se faire inversement que le rapport avec le monde et la rencontre de n’importe quelle chose puisse plus encore qu’auparavant et d’une façon continue, tenir en haleine l’“être-précisément-moi” (*Gerade-ichsein*). L’étonnement devant le contingent – formulé d’abord dans la proposition “ que je suis précisément moi-même ” – découvre maintenant en toute chose et en tout lieu une occasion de se manifester et un aliment, et s’exprime ainsi : “ que je ne suis ni celui-ci ni celui-là, mais précisément moi-même ^[4] ”. Cette possibilité d’être tout ne signifie donc ni l’unité ni la parenté du *Je* avec l’homme et avec le monde ; mais inversement, sa parfaite étrangeté : *il peut être tout, car il est aussi étranger et aussi contingent à lui-même qu’à toute autre partie du monde*. Chaque chose contingente que je ne suis pas, augmente maintenant une fois de plus le poids du fait d’être ce que je suis précisément. Le *Je* et le monde se complètent et s’élèvent réciproquement en ce qu’ils ont de fortuit. Si le *Je* lui-même contingent saisit l’occasion du monde pour confirmer encore sa propre contingence, celle du monde aussi s’en trouvera rendue plus radicale. Désormais le hasard de l’identité de soi-même et l’inutilité de l’“auto-identification” vont être imputées à chaque fragment de monde comme tel, pour ainsi dire en dehors de la contingence humaine : celui qui est dans l’étonnement énonce maintenant “ que ceci, qui est là est précisément ce là et rien d’autre ”. En cette phase nouvelle, de même on ne constatera pas non plus à partir de quelque chose de non-contingent, d’un substrat, un contingent quelconque, un accident ; l’étonnement demeurerait encore en quelque sorte dans le domaine de valabilité du principe de contradiction ; et la

pathologie de cet étonnement se caractérise précisément par ce qu'il brise sans cesse de tels cadres. Mais il se ramène à ce que tout *Hoc* et *Illud* est justement le même[5].

Hölderlin, en ses premières esquisses pour Empédocle, a décrit la contingence et ce qu'elle a d'insupportable de la façon suivante : Empédocle serait insatisfait, inconstant, souffrant, simplement parce que (des relations) seraient des relations *particulières*. Chaque relation déterminée est donc pour lui la perte de toutes les autres ; chaque être-lui-même la perte de tous les êtres dont il pourrait prendre la forme.

Mais la contingence d'Empédocle n'est pas la plus radicale. Empédocle cherche et trouve encore une délivrance de son " Être-précisément-celui-ci ", le salut panthéistique : l'être total, auquel il se confie en sautant dans le cratère et où se sublime son être personnel, l'être qu'il est précisément, demeure pour lui le non contingent, l'absolu dernier. Il est certes compréhensible que l'on se réserve un tel salut, un résidu non contingent. Mais cela est contre les principes du nihiliste classique. Car ce nihiliste radical en sa fureur de contingence, renie non seulement l'unique, le particulier et le quelconque, non seulement l'être qu'il est personnellement, mais l'être de l'existant lui-même, qui tombe maintenant sous la malédiction du quelconque contingent, comme s'il était n'importe quelle existence indifférente. " Qu'il existe un monde en général ", " qu'il existe un Il-y-a-quelque-chose " ; " que je suis tout simplement " ; " qu'il y a quelque chose en général, que je suis " ; telles sont maintenant les formules qu'emploie le nihiliste.

L'étonnement désormais illimité qui s'exprime en ces expressions et l'ébranlement de la simple existence de l'être ont, il est vrai, leur fondement dernier dans cet état de choses : que l'homme en son fond n'est pas taillé pour n'importe quel existant, mais pour lui-même, dans la mesure où il est aussi du monde. Il atteint cependant à un maximum de pathologie en ce qu'il se maintient dans le simple théorique, en ce qu'il ne réalise pas sa liberté dans la pratique, dans la constitution de *son* monde[6].

4. Digression sur la validité générale des énoncés relatifs à l'anthropologie philosophique.

Ces premières formulations du fait de la non-identification de l'homme avec lui-même constituent des exagérations. Mais elles sont, si l'on veut, des

exagérations philosophiques. Le principe qui est indiqué est à la base des faits, mais, pris comme tel, il paraît plus radical que la réalité, il semble pathologique. Si l'homme s'attardait perpétuellement à l'impossibilité de l'identification de soi, il ne lui resterait pas d'autres issues, pour le dire sans ménagement, que le suicide – la seule qu'apercevaient les stoiciens – ; pas d'autre moyen pour abolir ce que l'on est dans l'état de non-liberté, pour annuler la contingence. Cependant ce que nous nommons " exagération philosophique " ne constitue nulle falsification ; si la conscience de la contingence est, il est vrai, presque toujours moins précise et plus illusoire que les formules prétendaient l'exprimer, celles-ci cependant naissent de la vie nihiliste elle-même, et doivent y être pour ainsi dire à nouveau transposées. Elles ne sont donc pas seulement des énoncés qui portent sur la vie qui se déroule dans le paradoxal, mais des documents qui émanent de cette vie elle-même. L'exagération provient de ce que les énoncés ne sont en principe exprimés qu'en des situations d'exceptions, que d'autre part certaines formulations achèvent et précisent des états effectifs, et ne les conduisent qu'ensuite à leur effective vérité. Ce qui est " exagéré ", c'est-à-dire poussé à un maximum d'acuité et à une vérité sans fard, est en premier lieu la situation de contingence elle-même, et en second lieu seulement l'énoncé dont elle est l'objet. Les formulations ne sont pas seulement donc expression de cette existence mais elles l' " informent " : de telle sorte qu'elles *deviennent* vraies.

Bien qu'on les tienne pour rares, les situations de non-identification ne le sont vraisemblablement pas. Seulement, elles sont rarement exprimées, rarement communiquées, parce que leurs formules ne sont le point de départ de rien, et parce qu'elles sont d'un point de vue social inexistantes (car ni elles ne sont questions, ni elles ne sont réponses, elles ne révèlent que l'étonnement). Admettra-t-on même que de telles situations sont fort rares, que cela ne signifiera rien contre leur valeur philosophique, contre leur utilité en anthropologie philosophique. Il faut remarquer d'ailleurs que la philosophie conserve une certaine antipathie à tenir pour philosophique ce qui n'est pas fréquent ; soit à cause de l'identification, fatale à bien des égards à la philosophie occidentale, du général et de l'essentiel ; ou à cause du fait que l'on admet le vérifiable en général comme critère du scientifique. Il est très caractéristique de cet état de choses que Jaspers ait traité de sa théorie des " situations-limites ", qui certes sont rares, en une " psychologie des conceptions du monde ". Il n'était pas absolument évident à ses yeux qu'il philosophait

– tout embarrassé qu’il était encore d’une conception naturaliste de la science – en traitant du désespoir, de la mort, de l’extase, etc.... Il faut soutenir au contraire que les situations humaines les plus rares, les types humains les moins familiers, peuvent jouer un rôle en une interprétation qui viserait au général, à condition de considérer et d’interpréter le fait même de leur rareté. Pour en revenir à notre cas, nous pouvons dire qu’un état de choc du contingent extrêmement précis est rare ; parce que d’une part la duplicité du *Je* n’est pas expérimentée en pratique : l’homme peut véritablement faire quelque chose de lui-même, qui se découvre comme existant déjà ; et parce qu’en second lieu le choc mortel se résout en attitudes qui constituent déjà un *modus vivendi*, attitudes qui dissimulent leur caractère de contingence. L’étude qui est tentée ici ne peut donc avoir pour thème qu’un sujet dont la vie se poursuit, et donc de telles attitudes de compromis[7].

5. La honte [8] comme réalité de la conscience du contingent, et comme forme classique de la dissimulation de celle-ci.

Nous revenons ainsi à la contingence.

L’état de choc du contingent, comme attitude dans la vie, et dépouillé autant qu’il est possible de tout caractère choquant, se nomme *la honte*. La honte n’est pas à l’origine honte d’avoir fait ceci ou cela, bien que cette forme de la honte signifie déjà que je ne m’identifie pas avec quelque chose qui émane de moi, mon action, et que cependant je devrais, c’est-à-dire par contrainte, m’identifier avec elle. Le fait d’être capable de cette honte morale spéciale exige lui-même déjà comme condition formelle le fait que je suis en même temps identique et non identique avec moi-même ; le fait *que je ne puis pas sortir de ma peau, tout autant que je puis la concevoir comme telle* ; que je me rencontre dans la liberté de l’expérience de soi $\frac{3}{4}$ mais en tant que non-libre. La honte ne naît pas de cette incongruence, mais celle-ci est elle-même déjà la honte. Dans la honte le moi veut se libérer, dans la mesure où il se sent définitivement et irrévocablement livré à lui-même, mais, où qu’il s’enfuit, il demeure dans l’impasse, il demeure à la merci de l’irrévocable, donc de lui-même.

Et cependant l’homme fait en cela une découverte : précisément tandis qu’il s’expérimente en tant que non-posé par soi, il pressent pour la première fois qu’il provient de quelque chose qui n’est pas lui ; il

pressent pour la première fois le *passé* ; non pas cependant ce que nous avons coutume de nommer le “ passé ” : non pas le passé propre, familier, historique ; mais justement le passé totalement étranger, irrévocable, transcendant ; celui de *l’origine*. L’homme pressent le monde dont il provient mais auquel il n’appartient plus en tant que moi. *Ainsi la honte est avant tout honte de l’origine*. Reportons-nous aux premiers exemples bibliques de la honte : à la coïncidence de la honte et de la chute, et à l’exemple des fils de Noé qui “ le visage détourné de honte ” couvrirent la nudité de leur père[9].

Bien que l’origine se présente comme ce que l’on *n’est pas* en tant que libre, et ce que l’on ne pourrait élire par un libre choix, la catégorie de l’origine est une catégorie humaine caractéristique. L’animal n’a pas accompli le saut définitif (*Sprung aus dem Ursprung*) de l’origine dans la liberté. Il demeure sans cesse lié à la réalité dont il provient et demeure confondu en elle, de telle sorte que celle-ci joue tout aussi peu comme réalité antérieure que l’animal ne joue un rôle propre *qua individuum*.

Pour cet être seulement, qui est séparé de la réalité dont il provient, pour qui celle-ci *n’est pas* là pour l’homme seul, cette réalité est quelque chose de particulier ; elle est *origine* et en tant que telle elle est en quelque sorte douée d’une transcendance qui se présente sous l’aspect de l’antériorité (*Transzendenz nach rückwärts*). Par l’homme seulement, la liaison avec ce dont il provient peut être maintenue.

Ce qui commence comme honte (*Schande*) se termine comme honneur : celui qui a honte retourne sans doute à lui-même. Mais de le pouvoir, de ne pas demeurer en proie au monde, avec son héritage de l’être-précisément-moi et de l’être-aussi-du-monde, mais de pouvoir se reporter à nouveau à lui-même, témoigne déjà de la double condition de l’homme : bien qu’il soit autre chose que lui-même, il est cependant lui-même. Celui qui est dans l’état de honte fuit sans doute, mais ce n’est que vers lui-même. Il voudrait, par honte, rentrer sous terre, mais il ne rentre qu’en lui. Jusqu’à ce qu’il oublie, fier de pouvoir s’évader (en lui-même) le motif qu’il avait de s’enfuir (de n’être pas lui-même). *Alors celui qui est dans l’état de honte s’enorgueillit de son pouvoir de dissimulation*. Il le sublime et il falsifie son véritable motif qu’il s’était présenté comme le scandale de la honte dans l’échec de l’identification. *Il fait maintenant de la misère de la honte une vertu*. En le dissimulant, il réhabilite le dissimulé sous l’aspect du secret, ou bien il en fait réserve, en tant

que son moi exprès et le plus intime, en tant que ce qui m'appartient expressément et n'appartient qu'à moi. En dissimulant, il s'approprie ce qu'il faut dissimuler, ce qui est du monde, ce qui est "commun" dans le monde, ce qu'il y a de "commun" avec le monde, de telle sorte que cela devient maintenant le "privé" et le "propre". La lassitude de l'être-précisément-moi-même et les motifs originaires de dissimulation sont maintenant non seulement étouffés et désavoués, mais ils sont l'occasion d'un affermissement de soi-même et d'une positive fierté. L'homme qui a ainsi transformé la honte ne s'engage plus maintenant en ce monde, il ne s'offre plus à lui. Et il dément après coup, en s'abstenant du monde, par l'endurcissement et par la pureté, le fait d'être venu au monde par contingence et l'imposture de la "mondanité".

Précisément à cause de cette *happy end* morale, la honte est l'indice le plus caractéristique. En elle, puisque la vie continue, l'antinomie s'est transformée en un *modus vivendi*. Parmi beaucoup d'autres indices pareillement instructifs, le plus important est le *dégoût de soi*, car il présuppose déjà l'accoutumance du *Je* à lui-même, qui s'accomplit au cours de la vie, et donc l'identification "malgré lui". Le dégoût de soi est la protestation occasionnelle contre cette accoutumance automatique du *Je* "précisément à lui-même". A l'instant où se produit le dégoût, la vie prend pour ainsi dire la fonction d'un milieu externe, dans lequel le *Je* se trouve fourvoyé à perpétuité. Dans le dégoût de soi, on n'est pas étranger à soi-même et étonné, comme dans le choc du contingent, mais, au contraire, on est à soi-même *trop* familier. Mais cette habitude de soi ne prouve presque rien contre la contingence. "Pourquoi, demande le *Je* dans le dégoût, précisément ce moi m'est-il si familier ?" "Pourquoi tout cela me regarde-t-il ?" Et il ramène pour ainsi dire l'identité de soi, qui semble normale, à la simple accoutumance des parties du moi l'une pour l'autre.

Les mille formes d'hypocrisie, de travestissement, de comédie, exemplifient positivement ce que prouvent négativement la honte et le dégoût ; l'instabilité de l'homme par rapport à lui-même, son vague. Le moi ne réussit que provisoirement à délaisser son existence précisément telle et, ainsi, à prendre la forme d'un autre, et à faire pour ainsi dire de lui-même l'occasion et la matière de multiples personnifications. Le provisoire lui-même est probant : parmi toutes les espèces, l'homme est celle qui a le moins de caractère.

6. Le futur antérieur ; l'esprit de fugue ; l'homme au subjonctif.

Dans la honte, l'homme se découvre comme livré à lui-même, comme un être qui était déjà là avant l'acte de l'expérience de soi. L'imparfait "j'étais là" est en quelque sorte déjà un désaveu de mon moi en tant que *Je* libre ; et plus encore le plus-que-parfait, jusqu'auquel on peut encore remonter. Car le plus-que-parfait annonce que "ce qui avait été là, ce ne fut pas moi".

Cette liberté douteuse de se poursuivre jusqu'au plus-que-parfait, de faire comme si l'on accédait à ce qui est en dessous de soi, a maintenant un symétrique dans la possibilité qu'a l'homme d'atteindre au futur antérieur. Cette possibilité est elle aussi tout autant le signe de sa liberté et de sa non-liberté ; elle aussi conduit à l'échec de l'identification de soi.

Le futur simple, pour commencer avec lui, est l'indice le plus simple de la liberté humaine. Que le futur soit la dimension de l'indéterminé, la dimension à l'intérieur de laquelle je puis disposer, voilà qui est un lieu commun. Que les philosophies qui, de Hegel à Heidegger, proviennent de la théorie kantienne de la liberté, soient des philosophies du Temps, voilà qui est peu surprenant.

Mais en tant que l'homme ne réalise pas cette liberté dans la pratique, en tant qu'il utilise la dimension du futur pour outrepasser son "être-précisément-maintenant" (*gerade-jetzt-Sein*) contingent, en tant qu'il réserve toute l'énergie qui est nécessitée par l'exigence de l'heure, en tant qu'il la dépense pour réaliser la dimension comme telle et qu'il s'engage de plus en plus, les mains liées, dans le sens positif du temps, *ad infinitum* – il compromet sa liberté : car plus il poursuit, délaissant ses attaches, dans la direction de l'avenir que cette liberté lui fait entrevoir, plus il s'égare dans le domaine de l'indéterminé. L'avenir ainsi prolongé se transforme qualitativement, il se renverse dialectiquement, et voici que tout à coup il n'est plus le propre futur de l'homme. Celui-ci s'égare en quelque chose qui ne lui est plus disponible ; à ce "temps" ne convient même plus la direction spécifique du temps, le sens positif : il se ramène à quelque chose qui ne sera plus futur, à un αἰών [une éternité] irrelevant au moi. L'homme certes peut encore penser et indiquer l'existence de cet αἰών, mais d'une manière stérile, sans le comprendre et sans le réaliser ; il est trop éloigné de son horizon de vie propre et proche.

Le "je-serai" s'est désormais changé en un "ce qui

sera, je ne le serai pas ”. L’expression positive de cette formule est le *futur antérieur* : “ j’aurai été ”.

Que l’homme puisse déclarer “ j’aurai été ”, qu’il puisse pour ainsi dire se survivre à lui-même en pensée, cela constitue un acte surprenant de liberté et d’abstraction de soi. Dans le souvenir anticipant, il revient à lui-même comme s’il n’était pas emprisonné dans le cadre de sa vie actuelle, comme s’il était capable de vivre sa vie par avance, de se transporter au-delà de celle-ci, et d’en conserver la mémoire ; une mémoire à laquelle il se reporte cependant en un moment de sa vie présente, pour laquelle le futur est neutre désormais. Mais ce qu’il découvre en ces actes de libre transposition de soi est à nouveau quelque chose de négatif ; il se voit repoussé dans le passé le plus profond et voit déjà sa mort – future encore – passée comme sa naissance. Et toute chose déjà est vue comme passée, et tout, au sens de l’*Ecclésiaste*, qui ne formule pas par hasard son nihilisme au futur antérieur, est conçu comme “ vanité ”. A ceux qui seront, aucune mémoire ne sera accordée par ceux qui viendront après eux, car ils auront simplement été. Et déjà le futur devient passé.

Cette liberté de se dépasser soi-même (dont le futur antérieur est en même temps le triomphe et l’échec) a son pendant dans la *liberté spatiale* de l’homme. Elle est particulièrement importante, car l’espace, plus que toute autre chose, représente une possibilité d’évasion de l’être que je suis précisément : elle dégénère en panique de l’espace et en esprit de fugue.

On peut envisager l’espace comme milieu, comme le fait Max Scheler, comme produit même de la liberté motrice, comme indépendance du ici et du là, et comme leur permutabilité. Cette liberté peut maintenant s’égarer, se fourvoyer en des régions d’entière irrelevance au moi. Si elle se donne cours selon son impulsion propre, il arrive un moment où elle a dépassé les limites du domaine qui lui appartient. D’innombrables *là* équivalents (*auch dort*) se présentent alors sans aucune différenciation ; ils sont là simultanément et prétendent à être spécifiquement là, sans que cette simultanéité se réalise de telle sorte que l’homme pourrait être là-et-là en même temps. *L’ensemble de ces points demeure au subjonctif*. Puisque “ que j’aurais pu être là, mais aussi là et là ”, tout ici se transforme en un “ ici-précisément ” que sa contingence rend insupportable. Aucun “ ici ” n’est préféré à un autre. Le sens originare de la liberté spatiale, dans la mesure où elle consiste en un pouvoir de passer d’un certain ici à un certain là, est neutralisé par le fait que la liberté motrice fait fausse route. Cette

neutralisation peut se présenter comme inertie ou comme esprit de fugue. Celui à qui l’espace se présente sous l’aspect du pathologique et qui tombe dans la contingence du “ ici ” ne tente plus aucun mouvement, car celui-ci serait tout à fait inutile ; ou bien l’anxiété du “ ne jamais pouvoir être ici précisément et d’avoir cependant à être précisément ici ” s’identifiera avec la panique du nihiliste dans le paradoxe de la liberté : de ne vouloir jamais être précisément-moi et d’être perpétuellement contraint cependant au précisément-moi. L’espace apparaît maintenant comme l’ensemble des possibilités de fuir le précisément-là et l’Être-précisément-moi. Mais toute émigration se termine cependant en un nouvel ici et pousse l’errant d’une contingence à une autre contingence, d’un subjonctif à un autre subjonctif.

Attiré d’un côté vers l’autre par des possibilités d’excès du monde et des choses, qu’il connaît comme simultanées, et dont il sait que les connaître c’est les perdre, le malade du sens de l’Espace, arraché à la place qu’il vient d’abandonner, n’arrive à rien ; il demeure, au sens fort du terme, toujours lui-même, car il est la seule constante dans le changement ; et cependant il ne retourne jamais effectivement à lui-même. Au fond, il ne cherche rien. S’il recherche quelque chose, ce n’est pas le déterminé, mais précisément la fin des déterminations, l’*équivalence* de ce “ là ” et de cet autre “ là ”, qu’il veut imposer, pour *l’occuper* par son propre présent, car celui-ci, d’une autre façon, demeurerait quantité imaginaire ; équivalence qu’il ne peut jamais cependant vérifier par une existence omniprésente. Il oscille ainsi, recherchant par dessus toute chose l’indétermination du partout : mais il est trompé sur toute la ligne par la détermination du ici-précisément.

Rien ne saurait arrêter cette poursuite ; elle prend fin là seulement où le malade tombe sans regard et pris de vertige. Les points atteints, puis reperdus, tous ceux même auxquels il n’est pas parvenu, se ramènent les uns aux autres et s’interchangent. L’omniprésence semble finalement atteinte : car ils suscitent pendant la courte durée du vertige l’indétermination recherchée. Mais ce n’est qu’une apparence. Car cette indétermination est payée trop cher. Elle ne peut être conservée. Car on a été frappé soi-même d’indétermination au moment où elle surgissait dans l’espace ; et comme garantie de sa propre existence, on n’a plus que le malaise du vertige. De même que la panique fondamentale de l’être-précisément-moi, cette errance est condamnée à une répétition perpétuelle ; la poursuite recommence. Cette tentative de faire disparaître

l'Être-précisément-là, parvient encore à se surmonter :

C'est-à-dire que le Ici-précisément spécifique perd sa signification, la poursuite d'autres ici et d'autres là devient immotivée et superflue, dès que l'espace de tout ici, l'*espace du monde* lui-même, se rassemble en un seul et même *Ici-précisément*. On se trouve maintenant *prisonnier* du *Ici-précisément*, malgré le nombre incalculable des fragments du monde qui ne sont pas encore réalisés ; dans quelque direction que l'on se tourne, on demeure toujours ici-précisément ; c'est-à-dire *dans ce monde* ; et la tentative de se soustraire à ce monde, de s'en échapper par quelque endroit, se révèle pour cette raison comme impossible, car il n'y a aucune paroi qui pourrait, entourant le Ici, se prêter à une quelconque effraction. On est prisonnier du Ici-précisément non pas bien que, mais parce qu'il est justement sans limites. La terreur se transforme en torpeur.

Il faut expliciter une fois encore les raisons pour lesquelles l'Être-précisément-ici est identifié avec l'Être-précisément-moi, pour lesquelles dans l'impulsion qui détermine l'évasion hors de soi, dans la fuite devant l'Être-précisément-moi, le *Ici* est abandonné au lieu que ce soit le *soi-même*. Pour l'homme qui possède la *κίνησις κατά τόπον* [le mouvement à travers l'espace], le système de positions de l'espace apparaît comme le principe même de l'immobilité et de la contingence : aucun point ne peut se transformer en un autre, aucun ne regarde l'autre, chacun n'est rien que lui-même. L'espace est donc *Principium individuationis*. Cette indifférence réciproque ne sera certes manifeste que pour l'Être qui peut passer d'un point à un autre ; pour l'Être qui peut sortir de son élément, avec lequel il a affaire de coutume. Ce que l'animal ne peut réaliser, car malgré la *κίνησις* [le mouvement], il demeure en son espace vital spécifique, en son propre milieu, et ne se transporte jamais en ce qui est étranger comme tel. Cela, l'homme seul le peut. Il peut abandonner " sa " place, il espère, en la perdant, oublier le principe d'individuation, et ses propres appartenances. Et en perdant ce qui lui appartient, le sien, il espère se perdre lui-même.

7. Soif de puissance et recherche de la gloire.

Le malade d'espace désire neutraliser la contingence de l'endroit où il se trouve précisément. Il veut être *partout en même temps*, il veut *s'emparer* d'un seul coup de la totalité. Mais le désir de posséder n'est

qu'une spécification d'une soif de puissance foncière : désir de rendre le monde congruent à soi-même, plus exactement, de contraindre le monde à devenir le *Je*. Qu'il puisse tout au plus devenir *mien*, au lieu de devenir *Je*, voilà qui est déjà pour la soif de puissance le premier scandale et le premier compromis.

La soif de puissance, bien qu'elle soit symptôme de l'état de choc du contingent, s'efforce elle aussi de neutraliser le fait de la contingence. En ces faits, que l'homme est par avance donné à lui-même, qu'il ne peut faire que se découvrir, sans pouvoir s'inventer, que le monde et l'Autre sont toujours en avance sur lui, la faiblesse de l'homme lui est sans cesse démontrée et reprochée. Il ne peut supporter qu'il y ait encore hors de lui quelque chose qui n'est pas lui. Il ne peut supporter d'être de trop dans le monde, comme " une cinquième roue à une voiture " ; car il marcherait aussi bien sans lui ; que lui-même, une fois condamné à l'être, doive se contenter d'être uniquement un être parmi d'autres. L'absence totale de limitation de la soif de puissance qui veut tout tenir sous sa coupe, au-delà même de toute nécessité, n'est que l'expression de la déception absolue qu'éprouve le *Je*, lorsqu'il s'aperçoit qu'une fois dans l'existence, il se borne à la *partager avec* d'autres êtres, et qu'il n'est pas à lui seul la totalité de l'existant. Un mot de Nietzsche, " S'il y avait un Dieu, comment le supporterai-je, de n'être pas Dieu ? ", constitue la formule définitive de cet état douloureux. Dans le désir de puissance, l'homme cherche à rattraper l'avance que le monde a sur lui : puisque d'ores et déjà il *n'est* pas tout, il doit tout *avoir*. Il se venge du monde en enflant du monde son moi contingent, en se l'incorporant et en le représentant : car celui qui est puissant n'est plus maintenant *lui* même seulement, tel qu'il était en sa condition misérable, mais celui-ci et celui-là, lui-même et l'autre, un ensemble. Il est simultanément ici et là et là encore. Car il est, en domination, en représentation et en gloire, pour employer une expression de la Théologie, *omniprésent*.

Alors il veut être maintenant et toujours. C'est-à-dire qu'il tente de s'immortaliser dans le temps, de même qu'il travaillait à se glorifier dans l'espace ; il tente de démentir ultérieurement la contingence du maintenant auquel il s'est trouvé abandonné. Et il s'efforce de construire son être authentique sous la forme d'une statue permanente, dans la Mémoire et dans la Renommée en regard de laquelle sa forme actuelle et incomplète n'est rien autre que le phénomène en regard de l'Idée. De cette statue glorieuse, il n'est encore que la copie infidèle et temporelle ; et voici le paradoxe : plus sa gloire

augmente, moins il semble avoir affaire “ lui-même ” à sa propre statue ; elle a usurpé son nom ; et c’est elle qui récoltera la gloire à sa place bien longtemps même après sa mort ; écrasé et accablé, le voilà envieux de son grand nom.

Ce n’est pas par hasard que nous avons intitulé ce qui précède “ pathologie de la liberté ”. Sans doute serait-il vain de croire que cette désignation a pour but de déterminer un portrait de l’homme total. Les descriptions qui lui correspondent sont, comme nous l’avons dit, des exagérations philosophiques. Mais les tableaux que nous avons présentés, considérés en eux-mêmes, ne sont pas absurdes ; ils représentent des dangers radicaux que l’homme peut courir, et ils sont plus connus de chacun de nous que l’on ne pense d’ordinaire ; dangers qui sont ici poussés à leur aspect ultime, catastrophique, compromettant la vie elle-même. Les formes de la honte, du dégoût, du désir de gloire, présentées comme des compromis nous sont à tous familières. Et si, en ces phénomènes quotidiens, nous n’avons pas coutume de discerner le choc du contingent, c’est à cause de leur “ ambivalence ” ; c’est-à-dire que tous se présentent sous des masques positifs ; ils constituent des *refuges* dans lesquels on échappe à la menace du contingent, et ils sont déjà, par rapport au suicide, des *modi vivendi*. Honte, dégoût et désir de gloire ont lieu, en dernière analyse, au cours de la vie contingente ; ils sont donc déjà, sans cesse, puisque la vie pratique est une affirmation de soi, des compromis avec la vie accusée de contingence ; ils sont des protestations et des insultes. Ils sont des protestations et des injures qui éclatent sur le dos de l’ennemi insulté ; et qui cependant se font porter par lui ; moins pour l’accabler sans cesse de leurs sarcasmes que pour demeurer purement et simplement avec lui à la vie. Car il est rare que les antinomies soient plus fortes que l’amour de la vie. Les Nihilistes aussi veulent vivre.

II. Antithèse : Tableau de l’homme historique

8. La vie continue. Le choc du contingent se répète à contrecœur.

“ Un moyen unique peut nous guérir d’être nous-mêmes. ”

“ Oui, mais au fond, il importe moins d’être guéri que de pouvoir vivre. ”

(Joseph Conrad, *Lord Jim*)

L’homme qui s’égare sans cesse et inutilement dans

l’impasse de sa propre contingence, et qui se retrouve en son “ être-précisément-moi ”, comme s’il n’avait pas de vie derrière lui, et précisément comme s’il venait à chaque fois de naître, *poursuit sa vie*. C’est-à-dire que le paradoxe ne surgit pas, en un point de départ imaginaire situé “ avant ” la vie. C’est plutôt en plein milieu de la vie même, de la vie qui se poursuit au mépris du paradoxe et par dessous lui, dans la mesure où l’homme ne fait pas du paradoxe un prétexte pour mettre un terme à soi-même. A quelque point qu’il compromette et entrave le cours de la vie par son formalisme fanatique et par une constante interruption, alléguant le fait qu’il ne serait pas elle-même, qu’elle ne pourrait continuer par ce fait qu’il peut avoir lieu dans l’*itération* et qu’il doit avoir lieu en cette itération s’il veut demeurer efficace, il accorde la possibilité de la vie qui persévère malgré lui et il lui cède. La possibilité de sa répétition conduit donc le paradoxe *ad absurdum* ; celle-ci est elle-même paradoxe et contredit sa propre prétention destructrice. La condition du paradoxe est par conséquent l’itération. Cette dernière est elle-même à nouveau paradoxe : car le paradoxe ne devrait jamais se répéter à l’intérieur de cette vie dont il conteste qu’elle puisse être une issue positive. En fait la répétition du paradoxe ne signifie pas qu’il se répète de lui-même et de sa propre initiative. Son mouvement est neutre d’un point de vue temporel : ni il ne voudrait, ni il ne lui serait possible d’engendrer à partir de lui-même le mode temporel de la répétition. La répétition est plutôt le mode temporel paradoxal de la vie elle-même qui se réalise dans la durée *envers et contre* la paradoxe : la vie se précipite contre la résistance du paradoxe qui s’oppose à son cours, et en chaque point de ce courant de vie le paradoxe est expérimenté, dans la mesure où il joue le rôle de barrage. Ce n’est donc pas le paradoxe qui se répète mais la vie qui *répète* l’expérience du paradoxe à chaque instant. Du point de vue de la résistance que représente le paradoxe, c’est toujours la même vie qui se heurte à lui pour ensuite poursuivre par dessus lui son cours. La répétition n’a lieu que pour la vie qui continue, elle se constitue donc en tant que permanence de son arrêt. Elle représente toujours la négation *spécifique* de la vie qui se réalise dans le temps.

Comme itération de l’identique, “ mouvement opposé au souvenir ”^[10], la répétition est donc le principe de la neutralisation du temps historique à l’intérieur d’une vie qui peut, même en dehors de l’historicité, *poursuivre son cours*. C’est-à-dire que *le paradoxe nihiliste de l’expérience de la liberté caractérise l’existence non historique, ou plus*

exactement, l'existence contre-historique ; celle-ci dès lors augmente sa propre difficulté et tente avec tant d'obstination d'attaquer les parois de l'antinomie qui la contient qu'elle se prive du temps, qui seul, dans la mesure où il pourrait être historique, passerait pour une réponse donnée au paradoxe. L'homme dès lors profondément engagé dans l'idée de l'antinomie est effectivement non-historique. Ce qui lui échoit alors en partage – et cela nécessairement puisqu'il poursuit maintenant sa vie une fois pour toutes –, c'est-à-dire ce qu'il est et ce qu'il fut, n'est pas au sens strict une vie ; ce n'est au fond qu'un événement arrivant accidentellement, événement qui par rapport à la constance du paradoxe[11] demeure quelque chose de simplement possible et qui ne se prête pas à la remémoration. Le choc du contingent détruit alors la stricte possibilité de l'expérience elle-même, le fait de s'approprier la vie vécue *de facto*. Tout se passe comme si elle avait eu lieu “ pour rien ”, le fait même qu'elle a été vécue est sans cesse renié par le paradoxe. Si maintenant l'homme, exposé au changement accidentel de ses expériences fortuites, veut tenter un retour sur lui-même, il ne peut plus obtenir de saisir sa vie *in concreto*. Car il n'a pas à vrai dire de vie. Malgré le paradoxal de sa situation le paradoxe devient, bien qu'il ait lieu à “ l'intérieur de la vie ”, de plus en plus efficace ; d'autant plus efficace qu'il a neutralisé la vie et l'a rendue impropre au souvenir. Mais il devient enfin le seul et unique réel ; c'est-à-dire que ce n'est pas seulement le paradoxe qui est désavoué par la vie qui se poursuit, mais la vie est à son tour désavouée par le paradoxe ; parce qu'elle est impropre à la remémoration ; parce qu'elle a cédé sa force vitale et sa réalité au paradoxe, elle se passe comme si elle n'était pas là.

Il est contradictoire en apparence seulement que tous deux vie et paradoxe, soient à la fois le vainqueur et le vaincu. Si la vie ne fait que se poursuivre, elle est vaincue ; le paradoxe à son tour a le dessous, car il est précisément contraint à la répétition, contraint de chercher sans cesse à vaincre. Cette ambiguïté de la victoire et de la défaite, ne trouvant jamais l'équilibre de l'indifférence, cette oscillation précisément conserve le paradoxe “ à la vie ” ; et la durée de ce qui est vécu dans la vie malgré le paradoxe détermine l'orgueil du paradoxe. Car plus l'espace dans lequel l'homme se poursuit est grand, plus le paradoxe prouve qu'il avait eu raison. Alors l'homme dans le désespoir “ se raccroche ” finalement à lui-même et au fait contingent de son être-précisément-moi, et demeure, sans avoir réussi à se découvrir ou à s'unifier par une expérience positive quelconque, suspendu à cette situation.

Ici déjà, chez l'homme en proie au paradoxe, le moyen historique se dessine comme la puissance contraire au paradoxal. Ce fait exprime que la vie historique se trouve d'elle-même placée en dehors du paradoxe, mais aussi que l'homme contre-historique, au lieu de rencontrer simplement le paradoxe, le met en lumière comme sa propre caractéristique, qui maintenant, fixant et tyrannisant l'homme, acquiert pour lui une vérité rétroactive ; c'est-à-dire que le paradoxal n'est valable que pour cet homme qui l'expérimente en son acuité, et qui n'en vient pas aisément à bout. Ainsi le paradoxal est l'expression du caractère problématique de celui-là même qui interroge ; il n'est pas le signe d'une “ interrogation en soi ” qui existerait en dehors de celui qui interroge ou qui vaudrait pour l'homme en général. La situation spéciale qui correspond au paradoxe de l'identification se trouve donc ainsi déterminée. Mais si nous passons maintenant à un type nouveau, l'homme historique, nous ne pouvons plus le concevoir comme un fugitif devant le choc du contingent : il faut l'envisager comme un type *sui generis* qui se trouve d'ores et déjà au-delà de l'état de contingence, et dont les traits principaux, tels que la mémoire et la faculté d'expérimenter, ne représentent pas des actes ultérieurs effectués en vue du salut, mais d'originaires modi vivendi[12].

9. Le “ Je me souviens, donc je suis moi-même ”

comme minimum d'identification.

Le nihiliste qui s'exprime par la proposition “ que je suis précisément moi-même ”, lorsqu'il veut échapper à lui-même, tourne en cercle, ou ne fait que rencontrer un étranger contingent qui porte son nom. Il est malaisé de déterminer positivement le mode d'identification qu'un tel Je attend et réclame. La proposition qu'il énonce exprime au fond son indignation devant le fait que les parties de son moi ne coïncident pas par le miracle d'une harmonie préétablie. Il ne se rend pas compte que l'identité peut être ultérieurement stabilisée par le souvenir. Ceci peut être mis en lumière par une sorte d'*argumentation cartésienne*.

Du point de vue du souvenir l'antinomie et les difficultés de l'identification qui viennent d'être décrites sont inconcevables. *Car ce que je découvre dans le souvenir en tant que moi-même ne contient pas seulement l' “ étranger ”, mais précisément moi, le sujet lui-même qui s'affirme. L'homme d'hier dont je me souviens contient déjà les deux Je*

en une indissociable union. Ce même homme qui aujourd'hui s'étonne de sa contingence, a la possibilité de se souvenir de s'être étonné hier pour la même raison.

Par là, un minimum d'identification est atteint pour ainsi dire selon un mode cartésien ; le *Je* n'insiste plus maintenant sur son être-ici et sur son être-maintenant ; il a soudain découvert en lui-même une détermination (c'est-à-dire le choc du contingent d'hier) avec laquelle il peut en toute conscience s'identifier aujourd'hui. Il ne découvre plus seulement l'homme contingent qu'il a évité, mais celui qui évitait la contingence. Mais voici qui est étrange : tous deux sont déjà *unifiés* dans le souvenir. Ce n'est pas seulement l'acte de remémoration qui les confond. L'objet du souvenir est dans la mémoire déjà une identité. Il en sera question plus loin. Parlons d'abord des formes d'identification ; elles ne s'expriment donc pas d'emblée par cette formule " Je suis moi-même ", mais par cette autre " Celui que j'étais, je le suis " et " Je me souviens, donc je suis moi-même ".

Cette argumentation paraît quelque peu compliquée. Car deux types d'identifications différentes s'entrecroisent : c'est d'abord le *Je* d'aujourd'hui qui s'identifie avec celui d'hier ; puis dans le *Je* d'hier, le je formel et le je contingent se confondent. Ce deuxième point est le plus important : dans le je d'hier, tout ce qui lui arrivait, tout ce qu'il expérimentait se trouve confondu. Car le je d'hier n'est pas exactement un " je ", mais un *fragment de vie*. Aux yeux en tout cas du souvenir d'aujourd'hui.

10. Identification et possessif

Car de quoi se souvient-on [\[13\]](#) ? Cette question en apparence grossière est décisive pour l'anthropologie philosophique. A la différence de la perception qui a devant elle son objet, un fragment de monde, le souvenir est souvenir d'une *situation* dans laquelle le percevant et le perçu, le *Je* et le monde, sont déjà confondus ; au point que ni le *Je* sans monde ni le monde sans *Je* ne peuvent être comme tels abstraits de cette donnée unique.

Je vois par exemple un malheur qui m'approche ; il m'est encore étranger. Il me remplit d'angoisse : cette angoisse n'est pas autre chose que la stupéfaction du *Je* par un objet radicalement étranger. Mais dans le souvenir, le malheur est déjà *mien*. Je ne me souviens pas seulement de son approche, je ne me souviens pas seulement de ma réaction subjective, mais je me souviens de l'ensemble de la situation, celui-ci comprend les

deux aspects précédents, il se présente donc comme un fragment de vie. Il est désormais impossible en face de ce fragment de vie de retomber dans l'étonnement du " que moi-même je doive être moi-même ", car, dans le cas d'expériences pénibles, ce n'est plus à vrai dire le *Je* qui rappelle le souvenir et qui dispose de ce qui est remémoré, mais le souvenir lui-même avertit le je et en dispose. En des cas identiques ce n'est pas le je, qui définit le moi, mais l'expérience vécue ; et maintenant le *Je* n'est plus aussi indéterminé qu'auparavant. A ce point de vue le choc du contingent malgré la terreur qui l'accompagne semble même être une sorte d'élément additionnel : cette terreur d'être précisément moi-même, disparaît à cause du souvenir réellement désagréable, elle peut être remise à une époque ultérieure et paraît futile.

Dans le souvenir, les événements contingents que l'on a vécus, ceux qui se sont produits par accident, se trouvent donc déjà confondus avec le *Je*. L'identité est établie avant que la terreur de l'identification puisse éclater. On en peut tirer des conclusions très importantes pour la notion d'*expérience*. Le souvenir abolit donc ce que nous avons reconnu de quelconque et de contingent dans l'expérience. Dans le souvenir l'homme se découvre en tant que situation et non pas en tant que je ; ce qu'il expérimentait, il *est* maintenant ; et s'il faisait abstraction des expériences de son " être tel et ainsi " (*sosein*), de l'ensemble de ce qu'il expérimentait et des modalités de son histoire totale, il ne lui resterait rien, pas même son *Je* d'autrefois.

Mais ce n'est pas assez. Car ce ne sont pas seulement des situations particulières et des expériences fragmentaires qui apparaissent dans la mémoire, mais la vie comme totalité ; la vie au sens de vie biographique. Mais elle ne se présente pas comme " Gestalt ", ou comme l'unité d'une chose ; elle est là comme " medium " : on est chez soi dans sa propre vie, la vie est *ma* vie, malgré et par la multiplicité des êtres et des choses expérimentées. Elle est d'autre part le champ de toutes les expériences particulières dans lequel chacune s'identifie comme " *mienn*e " ; et je puis à tout moment le parcourir. Par son histoire, qui fait corps avec lui et qui l'enveloppe, l'homme échappe à l'étrangeté du monde et à la contingence de son " être-précisément-moi ". La proposition identique : " Je suis moi-même ", à l'origine analytique, et démentie par le choc du contingent, se transforme en cette proposition plus significative : " je suis ma vie " ou " le moi, c'est la vie " ; donc en une proposition d'identification selon le véritable sens du terme " *synthétique* ". Il est tout à fait caractéristique que le "

suis ” et le “ est ” des deux énoncés précédents soient interchangeables. La vie n’est pas seulement la première personne (je), elle n’est pas seulement la troisième personne (quelque chose d’étranger et de contingent), mais elle est un possessif : elle est *la mienne*, elle est ma vie.

Ce “ *ma* ” n’indique pas à vrai dire la présupposition de Je comme propriétaire auquel la vie appartiendrait. Ce serait encore argumenter du point de vue de l’existence nihiliste, contre-historique. *Le pronom possessif ne désigne pas seulement d’ordinaire le fait de la possession mais aussi le fait d’ “ être-possédé ” ; au neutre, il désigne le fait général de l’appartenance. “ Ma ” vie signifie donc tout autant le fait que j’appartiens à ma vie, en tant que je, et que ma vie m’appartient, en tant que mienne* [14].

Les traits les plus divers de l’homme historique témoignent de l’identité de soi que le souvenir révèle sous son aspect formel. Il ne connaît plus la surprise d’ “ être tel et ainsi ”, d’ “ être-précisément-moi ” ; il ne connaît plus les visages concrets du choc du contingent. L’homme historique considérerait comme absurdes les idées du nihiliste sur une quelconque origine *transcendante* et sur la position de son être ici bas par une étrangère création. Il est au-delà de la polarité du présent et du passé transcendant que le nihiliste au contraire éprouvait avec tant d’acuité. Car il a son *propre* passé, un passé dans lequel il n’est pas seulement uni à ses expériences, mais à d’autres êtres et à d’autres personnes. Et le temps même de ses ancêtres ne lui est pas à vrai dire étranger ; il n’est qu’éloigné. Il peut “ en approcher avec piété ”. Et si la piété comme la honte est en même temps respect et crainte, elle ne comprend pas l’identification, comme le faisait la honte. La piété consiste plutôt à reconnaître la distance que l’acte d’identification doit franchir lorsqu’il réalise l’identification d’un être avec ses ancêtres.

11. Ce qui aujourd’hui s’appelle “ Je ”, à partir de demain, sera “ vie ”.

En quoi consiste la formalité du Je.

Si toutefois le “ *Je* ” ramène à sa vie, par le souvenir, ses expériences originaires a postérieures et contingentes, cette identification ultérieure ne représente nulle incorporation et nulle organisation de la matière de la vie par un *Je* d’ores et déjà *formel*. Car ce *Je* n’est rien d’autre que l’avant-garde de la plénitude de la vie matérielle elle-même. Si le

Je est formel, c’est grâce à la vie ; c’est parce que la vie disposée et contrainte à envisager toutes les possibilités, à expérimenter le nouveau, et à faire preuve de présence d’esprit, se formalise en *Je*, et se termine par la pointe d’un présent aigu et lucide : de telle sorte qu’elle met elle-même un terme à sa richesse matérielle au point où elle culmine. Tandis que le je nihiliste pense se trouver par hasard être tel ou tel homme précisément, tandis qu’il prétend que “ Moi, je m’appelle homme ”, c’est au contraire l’homme qui se donne le “ nom ” de je, et qui plus encore se formalise effectivement comme je. *L’homme n’est pas comme l’arrière garde du fait “ je ” ; mais le je est l’avant-garde de l’état de choses “ homme ”.* Ce qui est je aujourd’hui, afin de présenter à la vie l’expérience et le monde, constitue à partir de demain ma vie, réunie à tout ce qui est présenté ; et une partie de ce qui est aujourd’hui ma vie était hier le “ je ”.

L’alternative du *Je* et de la détermination contingente qui choquait sans cesse le nihiliste est pour ainsi dire une méprise de je sur son propre rôle ; il mettait en valeur sa formalité conditionnée et sa présence en tant que positivité et liberté, il les opposait à la vie “ qui n’est que matérielle ” et qui s’enfonce dans le passé. *Cette méprise sur soi* qui dans le cas de l’existence contre-historique amène le *Je* à rompre *effectivement* avec la vie n’a pas lieu dans le cas de l’homme historique.

La conception du *Je* “ comme élément constitutif ” de la vie (moment au sens logique et au sens temporel) ne doit donc être comprise comme s’il n’y avait aucune différence entre les deux formes de la vie et du Je. Elles ne forment certainement qu’un dans la mémoire, la mémoire elle-même cependant n’est pas une indifférence ; mais elle est une perpétuelle identification. Une certaine dualité est incontestable. Un certain hiatus subsiste, risqué par la vie elle-même entre elle et le je ; car ce n’est lorsqu’elle s’avance dans la liberté de ses possibilités, et lorsqu’elle veut être “ au courant ”, qu’elle prend précisément la forme du je. Ce hiatus il est vrai disparaît toujours dans la mémoire, l’identité se rétablit à nouveau.

Nous avons dit plus haut que le souvenir “ avertissait ”. Nous entendions par là que non seulement le *je* se souvient, que non seulement le je “ tient sa vie au courant ”, mais que la *vie* retirait son je près d’elle et en elle. Ce type de souvenir est plus fréquent même que le premier ; on a négligé d’ordinaire d’en faire mention dans les théories de la mémoire ; car cette rechute du moi dans la vie ne se présente pas comme un acte ; et la psychologie

comme la philosophie sont, en ce qui concerne le vocabulaire de la passivité du je, tout à fait élémentaires. Les conditions du souvenir normal sont telles en tout cas que le je cède à la force d'attraction ("Schwerkraft") de la vie, qu'il est chargé alors de la tristesse du passé ("Schwermut") [15] et qu'il est attiré à l'intérieur de la vie ; il disparaît ainsi en tant que je et en tant que présent terminal. Et la vie n'est plus pour lui sa propre vie car la vie et le je sont maintenant confondus, il n'y a plus entre eux cette distinction, cette séparation, qui seule permet l'emploi du pronom possessif. La vie qui se trouve ainsi chez elle dans le souvenir n'a même plus besoin maintenant de représentations particulières ou d'actualisation de situations antérieures, de la répétition précise d'expériences passées, elle peut se suffire pleinement avec des états d'âme d'autrefois ; à partir desquels les images et les actualisations constituent un processus secondaire.

12. De l'identité dans certaines situations stables.

La présentation du problème de l'identité et de l'identification serait incomplète si l'on ne voulait pas faire une seule fois allusion à la situation dans laquelle la panique de l'identité n'éclate pas, et de laquelle nul problème d'identification ne surgit.

L'homme contraint, pour se trouver chez lui, de superposer au monde naturel un monde artificiel, arrêté et construit par lui, c'est-à-dire le monde social et économique avec ses coutumes et ses lois, démontre certes qu'il n'est pas taillé pour ce monde naturel. Mais ce monde second, toujours divers selon les conditions historiques peut tout de même réussir et se stabiliser, à tel point que l'homme en lui se trouve en son élément et qu'en lui les problèmes et les attitudes pathologiques de l'identité passent à l'arrière plan, de même que l'identification par l'histoire. Dans des états sociaux stables, c'est le monde lui-même qui se charge d'identifier le moi avant que l'auto-identification ne soit nécessaire.

Le monde social réalise déjà un minimum d'identification par le nom. Une fois l'homme baptisé – et personne ne se baptise soi-même – le nom persiste comme une constante dans la vie ; et il est une constante si naturelle que celui qui est nommé, sans se soucier du débat entre nominalisme et réalisme, ne prétend pas seulement s'appeler Jean ou Jacques, mais être Jacques ou Jean. Inversement, dans le cas où le nom se trouve transformé (c'est par

exemple celui de la femme qui devient épouse), un changement effectif a lieu.

Jacques est donc nommé Jacques aujourd'hui et demain et on le considère comme le Jacques d'hier. L'identification paraît ainsi assurée. Mais comme nous l'avons dit, elle l'est seulement lorsque le milieu demeure relativement identique et identifiable. Car l'identité du moi est fonction de l'identité du monde qui lui est corrélative.

En ce monde, nous dépassons ainsi le minimum qui était garanti par le nom et le Je joue maintenant un rôle déterminé. Ce rôle peut être si stable et si naturel qu'il empêche l'homme-rôle (le juge, le professeur, le général, etc.) de faire abstraction de lui : donc de se concevoir comme indépendant de lui, comme son simple substrat, comme simple chargé de rôle, donc comme "je" vide ; et il fait en sorte que l'homme ne voit ni différence ni antinomie entre lui-même et sa fonction, qu'il ne puisse restreindre à un moi abstrait son existence authentique. En des situations stables, le phénomène du rôle en tant que "ce que" et "celui que" l'on est là n'est pas moins "phénomène primaire" que le phénomène Je. Que le rôle représente l'accident et le Je le substrat – cette distinction certes est valable pour la situation que nous expérimentons de nos jours, dans laquelle le monde social se transforme sans cesse et dans laquelle l'homme change continuellement de position, elle est valable aussi pour un grand nombre de situations sociales et historiques – cela n'est rien d'a priori et n'est pas démontré par la philosophie du je. A des époques stables ou stationnaires, il est tout à fait possible que ce ne soit pas le moi qui "ait" un rôle, mais inversement le rôle qui "ait" un moi ; tout au moins est-il possible que la tension et la non-identité dont nous avons traité dans le portrait du nihiliste ne se réalisent pas.

Dans la situation qui est ici esquissée, le rapport entre l'homme et le monde diffère essentiellement de celui que l'on a décrit jusqu'ici. L'appartenance au monde social, la "mundanéité sociale" (*soziale Weltlichkeit*) est d'ores et déjà là, sous la forme du rôle. Et puisque ici le monde n'est pas quelque chose d'"extérieur", quelque chose qui s'ajoute au moi, il accuse aussi bien l'inutilité de la terreur du contingent que celle de la nécessité de son intériorisation par le souvenir et de son assimilation ultérieure. On pourrait croire que dans la situation stable où l'homme est identifié par le monde, il est déchargé de tout et dispensé de toute collaboration à l'identification. Ce qui n'est pas le cas. Mais dans les situations stables aussi, l'homme doit se conformer et répondre à la prétention de l'identité

que le monde place en lui. Cette correspondance consiste à vrai dire en d'autres actes que les simples actes de remémoration qui sont les moyens de l'identification historique. Elle consiste en actes moraux, en actes de "responsabilité" avant tout. De ce que j'ai fait hier, je dois aujourd'hui répondre devant le monde. Cette identité n'est manifestement pas encore de nature historique, mais elle est de nature juridique et morale. Elle est historique au moment seulement où, d'une part la place et le rôle de l'homme, d'autre part la prétention et l'autorité du monde en lui deviennent si vagues que l'homme est contraint de s'appeler lui-même par son nom pour qu'il puisse y répondre par l'identité et pour se replacer "en lui-même". De même que c'est du cœur de celui qui obéit que part l'appel du devoir selon Kant, l'appel de l'identification surgit maintenant du cœur de l'homme historique. Lorsqu'il répond à son propre appel et lorsque se nommant par son nom, il se ressaisit et se replace en lui-même, il rappelle tout à fait, vu de la situation stable, le chevalier Münchhausen, qui se retire lui-même d'un marais en se prenant par les cheveux.

Du point de vue de cette identité que garantit le social les deux types que nous avons décrits jusqu'ici, le nihiliste qui ne réussit pas à s'identifier, et l'homme historique qui se charge de sa propre identification, n'apparaissent plus si loin l'un de l'autre qu'il semblait auparavant. Car tous deux *ont besoin* de l'identification. Et la mise en scène forcée du sauvetage de l'homme historique, la catastrophe non dissimulée du nihiliste, témoignent ensemble de leur identique position : l'étrangeté par rapport au monde.

Malgré cette similitude, le portrait du nihiliste nous paraît philosophiquement beaucoup plus important que celui de l'homme placé dans l'existence historique. Si l'essence de l'homme consiste effectivement en sa non-fixité, donc en sa propension à mille incarnations, c'est le nihiliste qui fait de cette instabilité *comme telle* sa définitive destinée, et qui se détermine par l'indétermination ; et il n'en profite pas pour se spécifier de telle ou telle manière. Le nihiliste, incarnation de l'indétermination, est par sa façon d'étaler ses fautes sans la moindre dissimulation, *un portrait aux lignes outrées de l'homme*.

A côté de lui le tableau de l'homme historique paraît d'une facilité douteuse. L'homme en tant qu'historique se présente comme un être qui est à la hauteur de ce qui lui arrive, de sa contingence, comme un homme qui a le courage de risquer l'*amor fati*, parce qu'il suit de près le *fatum* et le

nomme toujours "moi-même", qui donc, pour employer une formule hégélienne célèbre en un sens non orthodoxe, rend après coup tout ce qui est en lui, et ce qui est en lui par contingence, "raisonnable" [16]. Certes il a la fierté de dire en face de tout ce qui lui arrive "ceci est mien". Mais de ce qui est devenu "mien" il n'a pu disposer : il s'agissait donc d'une identification suspecte.

III

13. Mise en question du problème de l'anthropologie philosophique.

L'identification n'est pas si simple. Sans doute est-il nécessaire, lorsque l'on n'est pas identifié et situé par le monde lui-même, de s'identifier par soi-même. Néanmoins il ne suffit pas de se situer en soi. Sans le monde l'identification est impossible. Celui qui agit (abstraction faite du moi identifié socialement) se trouve seul en dehors des difficultés de la terreur de la contingence ; car celui-ci n'insiste pas sur son passé sans cesse assimilé mais sur sa tâche, qui se rapporte au monde. Bien que le monde ne lui ait assigné une place déterminée, pas plus qu'au nihiliste et à l'homme historique, il atteint effectivement à l'identité.

Aux yeux de celui qui a la volonté, ce qui est voulu est donc, comparé à tout ce qu'il ne fait que rencontrer, à son existence empirique, quelque chose de non contingent. Ce non contingent, au contraire des expériences, se passe d'être assimilé ; c'est la volonté qui doit s'assimiler le monde [17].

Que le monde paraisse contingent à celui qui veut le transformer, cela est bien possible il est vrai. Mais il est hors de toute contingence que ce soit *lui* qui ait la volonté de le transformer. Si l'on voulait maintenant tenter d'imiter la proposition que nous énoncions "que je suis précisément moi" par la formule "que je veuille précisément cela", celle-ci se révélerait comme une pure construction : elle est inconcevable à partir de la volonté. Et si l'on acceptait cette formule dans la situation du vouloir, elle neutraliserait la volonté. Cet homme qui veut quelque chose de précis, peut-être à l'encontre du monde, et bien que le monde ne lui ait pas assigné de place déterminée, peut donc réussir une effective identification : celle-ci s'exprimerait par une formule qui n'est ni celle du nihiliste, "je suis moi-même", ni celle de l'homme historique, "je suis celui qui fut", mais qui s'énonce ainsi : "ce que je

voulais, je le veux ”. Dans le concept de la tâche se trouve déjà la constante ; il n’est pas nécessaire donc qu’elle soit maintenue comme telle, à la manière d’un souvenir ou d’une expérience quelconque. Car la tâche ne disparaît qu’une fois le résultat atteint[18].

Par ce recours à l’action, l’anthropologie philosophique touche il est vrai à la limite de sa légitimité, de ses capacités et de sa compétence. Du point de vue de ce que l’homme *fait*, la question : “ qu’est-il et qui est-il authentiquement ? ” semble posée à tort. *Car l’acte n’est pas l’être.*

Ce fut Hegel qui escamota cet acte en le considérant d’ores et déjà comme développement et comme devenir ; (et il devient ultérieurement et en tant que passé un être effectif) ; en le faisant englober d’ores et déjà par l’être lui-même, il le transformait en tout cas en une sorte d’ “ être ”. En une sorte d’être non spécifiquement humain, car ce n’est pas par hasard qu’il le nommait “ organique ”. Cette tentative dont les conséquences sont illimitées obscurcit maintenant le phénomène action. Ce fut cependant Kant qui traita la question comme telle et sans masque, bien que Hegel, plus explicitement que lui, ait donné une expression du problème de l’auto-identification (il caractérise l’histoire comme le fait, pour l’esprit qui n’était pas identique avec lui-même, de venir à lui-même). L’auto-identification par l’ “ Aufklärung ” et par la critique est pour Kant une action ; il n’est pas question pour lui de constater ce que la raison *est* (et pour lui elle est équivalente à l’homme), mais de la constituer par l’opération critique.

Hegel se demande au contraire ce qu’elle *est*, pour répondre dialectiquement qu’elle n’est pas *Etre* ; ainsi, bien que procédant par négation, la réponse qu’il donne demeure dans le cadre du théorique. Il recouvre du terme de “ genèse ” le saut qualitatif du théorique au pratique, et il le replace dans le domaine théorique lui-même. Le matérialisme historique a eu le mérite d’avoir formulé à nouveau le sens spécifique de l’idéalisme kantien, c’est-à-dire la transformation de la raison théorique en raison pratique.

Les visées de Kant sont aussi les nôtres. Et nous présumons qu’elles ont une portée beaucoup plus haute que nous l’avions supposé au début. L’anthropologie philosophique et son problème de la définition de l’homme doivent se considérer en face de l’action humaine comme un malentendu productif, et mettre un terme à elle-même.

La question de savoir ce que l’homme est authentiquement (eigentlich) est par conséquent

posée à tort. Car la définition théorique n’est qu’une ombre que la décision rejette dans le domaine du théorique. De “ ce que je suis en un sens authentique ”, de “ ce que je découvre en moi ”, il est toujours décidé déjà, que ce soit par moi-même, que ce soit par un autre. Ce qui s’oppose à la définition de l’homme n’est donc pas un irrationnel, mais le fait de l’action humaine. L’action par laquelle l’homme se définit sans cesse en fait, par laquelle il détermine ce qu’il est à chaque occasion. En cette perpétuelle définition de soi que l’homme présente en agissant, il est vain de faire appel au principe d’ordre, et d’exiger un arrêt d’un instant pour poser les questions de définition “ authentique ”, et pour établir qui est l’homme en un sens “ authentique ”. Il n’y a rien de plus suspect que cette “ authenticité ” (*Eigentlichkeit*). Le terme allemand de *feststellen* (constater) ne signifie pas à la fois sans raison : constater quelque chose (*konstatieren*) et fixer quelque chose. Et ce n’est pas par hasard que le problème de la définition (par exemple “ qu’est-ce authentiquement qu’un Allemand ? ” mais aussi “ qu’est-ce que l’homme authentiquement ? ”) se présente en des conditions de réaction. En particulier dans l’état d’incertitude, dans l’état de crise, où il n’est plus quelque chose de précis. Celui qui pose le problème de la définition est maintenant l’inactif, celui qui compromet la transformation réelle et il pose ce problème pour ainsi dire d’une manière rétroactive ; “ qui suis-je authentiquement ? ”, dit-il, au lieu de se définir effectivement et de faire quelqu’un de lui. Pendant qu’il pose la question et tant qu’il la pose, pour s’exprimer hyperboliquement, il n’est rien du tout ; il est donc ce que lui ou un autre a fait de lui à l’aide d’une définition pratique ancienne. Voilà ce qu’il peut dès lors découvrir et définir comme son existence authentique. La question de savoir qui je suis n’est pas de celles qu’il ne faut que poser, mais de celles auxquelles il faut répondre.

Nous terminons avec cette considération. La problématique de l’anthropologie philosophique, qui explorait dans la première partie les spécifications pathologiques de la liberté humaine, apparaît désormais elle-même comme une forme viciée, et qui dénature les problèmes. Elle fait de l’autonomie une définition de soi ; et tandis qu’elle apprend à l’homme à courir après son “ *Eigentlichkeit* ”, elle l’abandonne à ceux qui ont intérêt à le mettre au pas, et lui fait perdre sa liberté.

Günther Stern

(Traduit par P.-A. Stéphanopoli)

[1] Une interprétation de l'a posteriori, in : *Recherches philosophiques*, IV, 65.

[2] Cf. Troeltsch, *Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz*, *Œuvres complètes*, Bd. II p. 779 ss.

[3] Édition Deussen, II, 1.

[4] De nombreuses formes du Panthéisme qui traduisent la fraternisation et l'identification avec le Tout se révèlent à un examen plus approfondi comme autant de dissimulations opportunistes et une déficience de l'identification de soi-même. Voir plus haut l'implication de la contingence et du Panthéisme dans l'*Empédocle* de Hölderlin. [Le lecteur doit lire ici : " plus bas " au lieu de " plus haut " – Note des Amis de Némésis]

[5] Ainsi formulées, cette paralysation des choses et ce stade nihiliste de la liberté semblent inventés de toute pièce. On les connaît cependant dans l'art pictural. La plupart des peintures de natures mortes en font leur thème. Car en cette peinture l'homme ne représente pas seulement la chose qui a perdu ses rapports avec d'autres et leur est devenue étrangère, comme si elle n'était pas " sa " chose, la chose qui n'est plus voisine de l'homme ni maniée par lui, et qui, isolée en un espace sans atmosphère, est simplement là (Chardin), mais aussi la chose en tant que contingente, comme si elle était blâmable en son propre mode d'existence, et qui, fixée maintenant dans le tableau, ne peut plus échapper à la honte de son existence contingente (p. e. des chaises, des chaussures, chez le premier Van Gogh). Ce n'est pas par hasard que ce ridicule et cette étrangeté peuvent être représentées par l'art. Car l'isolement n'est pas seulement le caractère de l'étrangeté, mais une importante condition du beau (cf. p. e. la fonction du cadre). La peinture qui fixe en un tableau l'aspect d'un homme ou d'une chose, semble répéter pour ainsi dire l'acte par lequel chaque chose se trouve d'ores et déjà condamnée à elle-même.

[6] Ceci vaut pour toutes les formes de liberté qui sont ici discutées. Elles appartiennent toutes au domaine, décrit par Kant, de la raison qui se méprend, qui, au lieu de se concevoir comme pratique, au lieu de se transformer en raison pratique, demeure dans le théorique. Théorique, si émouvants et tragiques que peuvent paraître les antinomies et les formes pathologiques de la liberté qui naîtront désormais. Ces antinomies, insolubles dans les cadres de la raison théorique, seront résolues par la raison pratique ; plus encore : elles ne se poseront plus.

[7] Ce qui vaut pour des situations humaines d'exception vaut pour tous les phénomènes et tous

les types humains qui devront être explorés en anthropologie philosophique, celle-ci ne devant pas demeurer quelque chose de parfaitement vide par égard pour le concept de validité en général. Une telle explication, qui semble dirigée contre la " rigueur " de la science, est d'autant plus aisée à justifier que ceux justement qui tiennent à la fixation de traits généraux et qu'il faut admettre globalement des énoncés valables en général, n'ont pas suffisamment mis en question la signification philosophique du terme de " généralité " ; on n'hésite pas à prendre la " généralité " pour une catégorie purement logique qui pourrait être indifféremment appliquée à toutes les classes d'objets. Ce qui est faux. Car le général joue en des lieux différents des rôles différents (autres chez l'animal par exemple que chez l'homme) ; il ne devient en chaque cas significatif que par rapport à l'individuation et à la spécification, de telle sorte que, dès lors, des énoncés généraux possèdent pour chaque classe d'objets une essentialité et une dignité différentes. *L'homme est général en un sens très spécial* ; il ne se réalise pas selon une seule forme en principe prévue et valable en général, mais, ainsi que l'indiquent la vie quotidienne et l'histoire, selon de nombreux types différents. L'homme est au pluriel " hommes " en un tout autre sens que l'animal est au pluriel " animaux ". Dans le dernier cas le pluriel signifie précisément la généralité du spécial, dans le premier l'ensemble des nombreuses spécifications du général. Un tel pluriel représente beaucoup plus que des variantes seulement empiriques d'une " humanité " apriorique en elle-même. C'est le fait de la variation, et non pas la constante du variable, qui définit, en anthropologie philosophique, le spécifiquement humain. Par cela, il est vrai, quelque chose aussi de général est encore exprimé. Dans quelle mesure une détermination générale est-elle valable ?

Le fait de n'être fixé à aucun monde d'a priori matériel, de n'être réglé sur aucun monde, de n'avoir aucune détermination prévue, donc d'être indéterminé, définit l'homme essentiellement (ainsi que nous l'avons montré ailleurs, *Recherches philosophiques*, IV).

C'est donc seulement jusqu'à l'indétermination spécifique que la déterminabilité générale de l'homme est possible. Ce qui provient de cette indétermination, ce que l'homme fait d'elle, ne peut plus être déterminé du point de vue du général si l'on ne veut pas affirmer et nier en même temps l'indéterminé. Le cas du nihiliste qui perpétue l'instabilité et l'indétermination de son rôle, qui ne se décide en faveur d'aucune détermination et qui

confond sans cesse l'indicatif " peut " avec le conditionnel " pourrait ", qui ne veut rien autre que se trouver lui-même en son *Je* le plus formel, est un cas spécial. Nous n'hésiterons pas par la suite à introduire un autre type d'homme, tout aussi " relevant " pour l'anthropologie philosophique.

Nous avons conscience de nous faire ainsi l'avocat du concept de type, employé et rejeté en des sens tout aussi vagues. La critique que l'on adresse à ce concept, à savoir qu'il n'a pas la structure univoque du γένος [genre], on devrait la transmettre à une autre instance. Le célèbre " accusez le bon Dieu " avec lequel le biologiste mettait fin aux propos de son collègue le mathématicien est valable ici aussi.

Si l'essentiel n'est pas essentiel par sa généralité, la question de savoir si une chose serait générale ou spéciale pourrait être écartée, comme non philosophique. Certes l'entreprise philosophique, accoutumée à une généralité moyenne, devient instable en renonçant à prétendre au général, elle ne sait pas jusqu'à quel spécial et jusqu'à quel concret elle peut et doit s'avancer. Une limite extérieure de sa compétence, lorsqu'elle approfondit le spécial, ne lui est pas prescrite par avance. Mais comme dans la recherche historique, la chose que l'on découvre et les documents par lesquels on la découvre se conditionnent et se corrigent mutuellement ; c'est le résultat qui s'élabore, qui décide du degré de spécialisation et celui-ci décide du résultat.

[8] Les états d'âme dont il sera traité plus loin, et qu'englobe le terme allemand de " Scham ", ne sont épuisés ni par la " honte ", ni par la " pudeur " considérées isolément. Ils sont tantôt honte et tantôt pudeur, honte d'être tel qu'on est, honte de sa propre origine, donc de quelque chose de préexistant, qui sert de fondement à ces expressions, comme à d'autres, qu'une analyse nuancée pourrait appeler. (Il s'agit donc d'un état affectif inhérent à une existence, non à une action. La honte de l'acte est le remords. La honte de l'être se diversifie jusqu'au regret et atteint parfois la honte de l'Acte. La " Honte " dont il est question va donc du regret de l'Acte qui m'a posé, et qui n'est pas mien, à la pudeur de dévoiler son moi, qui n'est pas tel que je l'aurais voulu (N. d. T.).

[9] Dans le cas de l'homme historique, c'est la *Scheu* (veneratio respectus) c'est-à-dire le respect craintif, la piété qui remplace la honte. Elle est l'approche circonspecte du passé propre et de celui qui le précède, qui est sans doute plus loin, mais qui n'est plus au-delà.

[10] Kierkegaard, t. III, 5, 171.

[11] Cf. G. Simmel, *Philosophie der Kultur*, p. 14.

[12] Ce sont encore, il est vrai, des *modi vivendi* qui ne révèlent pas encore l'homme en pleine possession de lui-même et dans le libre exercice de sa liberté. Nous n'accédons pas tout à fait aux plus hauts degrés de la concrétisation du moi. Il s'agit d'un retour au concret, dont les étapes ont déjà été marquées dans l'histoire de la philosophie de la liberté : entre la philosophie du *Je* kantienne et la théorie de la pratique et de l'action de Marx, il y a la philosophie hégélienne de l'histoire.

[13] Cette question n'a pas été posée, malgré le nombre imposant de monographies consacrées à la psychologie de la mémoire : car cette psychologie s'intéressait presque toujours au quantum et à la durée du souvenir. La philosophie de son côté apercevait à peine la question. Elle admettait comme allant de soi que le souvenir en son objet concordait avec la perception, que seuls leurs actes et leur valeur temporelle différaient. Une analyse semblable à la nôtre, qui est pourtant phénoménologique au sens de l'école, a été négligée, ce qui est curieux, dans des analyses approfondies du Temps phénoménologique.

[14] C'est maintenant seulement que nous atteignons le concept d'expérience authentiquement humaine. Elle représente ici l' " avoir-l'expérience-de-la-vie ", concept qui désigne un savoir, ce qu'il y avait à expérimenter dans la vie, un mode total de l'homme : ce concept d'expérience n'aurait pas pu se présenter plus tôt. Primitivement, c'est-à-dire pour l'homme contre-historique, l'expérience n'est pas, pas en elle-même " expérience de la vie " ; mais elle annonce un besoin d'expériences. L'expérience ne devient donc expérience de la vie qu'à partir de la vie remémorée et déjà vécue comme telle. Chose curieuse, l'homme trouve dans cette situation non seulement lui-même, et moins encore les choses contingentes qu'il avait expérimentées, mais il étend ses expériences à une généralité caractéristique, que l'on ne peut donc définir, ni réfuter théoriquement. En tout cas, cette généralité signifie que le type d'expérience en question n'est pas simplement la résultante ultérieure d'expériences effectuées auparavant ; mais qu'il est plus, qualitativement, que la somme de ces expériences spéciales. Dans la mesure où l'homme peut poursuivre sa vie et vieillir, et ne demeure plus par conséquent comme le nihiliste dans la répétition perpétuelle du maintenant, ce type d'expérience peut devenir le caractère spécifique de l'étape qu'il atteint.

[15] [Lorsque la traduction est vérifiable par la citation du terme allemand, elle ne manque pas de

susciter les plus vives inquiétudes. La *Schwerkraft* est évidemment la force de pesanteur, simple cas particulier de la force d'attraction (*Anziehungskraft*), et le terme *schwer*, pesant, est celui qu'on retrouve dans la *Schwermut*, qui est le sentiment d'un accablement par la pesanteur, autrement dit la mélancolie. Dans un cas comme dans l'autre, dans la nature comme dans la vie individuelle, l'appartenance au Tout se manifeste comme l'action d'un poids, comme la perception d'une détermination involontaire, comme la menace d'un écrasement. Tout cela, on peut le constater, disparaît du fait d'une mauvaise traduction. *Note des Amis de Némésis*]

[16] [Le traducteur veut sans doute dire : “ rationnel ” (*vernünftig*)... *Note des Amis de Némésis*]

[17] Ce n'est pas par hasard que beaucoup *veulent* vouloir simplement pour échapper à la contingence, et que le fait d'avoir une tâche est pour eux une solution.

[18] Il est tout à fait caractéristique d'observer que de la permanence de la volonté résulte, sans le moindre dessein secret, une vie *une*, et que peu de biographies, peu d'autobiographies même, offrent une unité aussi nette que celles de la vie de grands hommes d'Etat ou de révolutionnaires, dont la volonté visait à toute autre chose qu'à l'identité. Cette unité est donc, contrairement à celle de l'existence autobiographique, une sorte de “ prime ”.

GÜNTHER ANDERS

UNE INTERPRÉTATION DE L'A POSTERIORI

[L'article suivant avait été publié en 1934 par Günther Anders sous son véritable nom, Günther Stern, dans la revue *Recherches philosophiques*, fondée par A. Koyré, H.-Ch. Puech et A. Spaier, chez Boivin & C^{ie}, Editeurs, rue Palatine, Paris VI^e, volume IV, p. 65 à 80. La traduction française est d'Emmanuel Lévinas. Il s'agissait, comme l'indiquait l'éditeur français, de la “ première moitié d'une conférence faite dans la “ Kantgesellschaft ”, Francfort-sur-Main, en 1930 ”. Nous nous sommes contentés de corriger quelques rares fautes d'orthographe. Les notes sont de l'auteur, hormis celles placées entre crochets et indiquées comme note des Amis de Némésis. Nous avons enfin traduit en français, dans le corps du texte et entre crochets, lors de leur première occurrence respective, les

termes grecs utilisés par Anders, ce qui facilitera la lecture pour le non helléniste. Ces traductions n'engagent évidemment que nous. Hélas, les caractères grecs dont nous disposons ne nous ont pas permis la restitution adéquate de tous les accents et esprits. Le lecteur, qui devra y suppléer, voudra bien nous en excuser. Nous y remédierons dès que possible.]

Nous voulons partir de la situation spécifique de l'homme dans le monde pour comprendre le fait qu'il peut y avoir en général *expérience* pour lui. L'expérience est l'indice de cette situation spécifique ainsi que de l'intimité entre l'homme et le monde, dans la mesure même où elle exprime la communication entre eux.

Elle est, d'après Kant, une connaissance *a posteriori*, ce qui, du point de vue anthropologique, veut dire une connaissance *après coup* : l'homme est installé dans le monde de manière à l'atteindre après coup. Il “ vient au monde ” ; c'est qu'initialement il en est exclu. Il n'y est pas intégré et équilibré, il n'est pas taillé pour le monde. Aussi ne peut-il pas en avoir d'avance une notion matérielle. Il doit rattraper le monde qui, d'ores et déjà, a une avance sur lui.

Nous allons d'abord éclairer cette postériorité du monde, cette insuffisance d'intégration et cette extranéité de l'homme au monde en confrontant l'existence humaine avec l'existence animale, que nous n'allons, d'ailleurs, déterminer que *grosso modo* et rapidement.

L'on considère d'habitude l'animal comme un être instinctif qui, relativement indépendant de l'expérience et de la mémoire, est familier avec le monde où il est installé et qui, sans recourir à l'apprentissage, sait s'y comporter. Le sphex[1] trouve sans le chercher le centre nerveux de la proie qu'il paralyse, de même que l'oiseau migrateur trouve le sud. Le monde est donné d'avance à l'animal comme le sein au nourrisson, comme l'existence d'un sexe à l'autre. *C'est un monde qui n'a pas besoin d'être appris. C'est une matière donnée a priori*. Cette matière anticipée est la condition de l'existence animale ; plus qu'une *conditio sine qua non*, elle en est comme le *conditum*, la *dot* de l'animal. L'animal ne vient pas au monde, son monde vient avec lui. Le principe qui régit cette “ matière *a priori* ” est aussi simple que frappant : la demande de l'animal et l'offre du monde coïncident. L'intégration spécifique de l'animal au monde pourrait être désignée par le terme “ d'adéquation au besoin ”. L'animal ne demande pas plus que le monde ne saurait en

principe lui donner, même si la chose demandée n'est pas toujours à sa disposition. Son être est garant de l'existence de sa matière *a priori* comme le poumon garantit l'existence de l'air, la bouche celle de la nourriture, et la nageoire celle de l'eau.

Cette matière *a priori* est certes propre aussi à l'homme, à l'enfant surtout : le monde déterminé par l'homme est également garanti comme existant. Mais le fait de l' "*a priori matériel* " ne détermine ni n'épuise la situation spécifique de l'homme dans le monde. La "*matière a priori* " de l'homme n'est précisément pas son monde propre, et n'est pas de nature à combler graduellement l'abîme qui sépare l'homme de l'animal.

Mais la matière *a priori* de l'animal joue en même temps le rôle de *barrage*. Car l'animal n'atteint et ne trouve que ce dont il porte en lui le message. Ses perceptions ne vont pas au delà du contenu déjà anticipé. La force des liens qui le rattachent à un monde déterminé, traduite dans la prescience pré-expérimentale qu'il en a, l'empêche de briser librement ses liens. A proprement parler l'animal n'apprend rien de véritablement nouveau. Il est pris dans le réseau des liens qui le rattachent au monde, il est esclave de ses anticipations. Tout ce qui leur reste extérieur échappe totalement à sa prise (comme le prouvent incontestablement les expériences de psychologie animale) ou le choque comme la surprise d'une matière réfractaire à l'élaboration, et qui ne constitue précisément pas son monde. Il ne saurait l'englober à son devenir ni, partant, en avoir souvenir. Ou encore, étrangères à ses anticipations, ces données sont "*étranges* " et décrivent une situation intermédiaire : l'animal est sollicité par un voisinage tout proche mais indéterminé, senti mais sans qualité, ni perçu ni incorporé à son monde familier : c'est sa ruine.

L'animal, certes, perçoit, lui aussi. Mais que signifie la perception quand elle n'est pas une expérience de l'inédit ? La matière donnée *a priori* présente ce défaut fondamental de rester indifférente à l'égard de sa réalisation actuelle. La totalité multiple de l'anticipé reste en quelque sorte toujours virtuelle. Certes l'anticipation prévoit les contenus susceptibles de devenir actuels. Mais elle ne décide rien sur le fait si tel ou tel élément est actuel *hic et nunc*. Il lui faut pour cela communiquer avec le monde qui se déplace continuellement, se mettre au pas de sa progression, avoir une expérience qui demeure "*au courant* ". Si l'expérience animale (par opposition à l'expérience humaine) ne fournit pas d'acquisitions nouvelles, elle n'est pas, non plus, copie pure et simple du monde *a priori*. C'est une

liste où s'inscrit à chaque instant ce qui de l'ensemble anticipé devient présent. Puis cette perception n'est nullement perception d'un objet. Le contenu perçu n'est pas un objet distinct qui se réalise selon le schéma husserlien en comblant l'attente d'une représentation anticipée, ou intention. Le manque qui se trouve ici comblé, c'est celui du *besoin*, état de l'être tout entier qui dans la perception est coextensif au monde. Celui qui retourne à l'air après en avoir été privé ne le perçoit pas, ne superpose pas l'air à une représentation qu'il en aurait eue précédemment. Il est "*assouvi* ", c'est-à-dire possède ce qu'il doit posséder et ce pour quoi il est fait. De même le contenu perçu joue pour l'animal le rôle de "*l'assouvissement* ".

Si l'on considère ces caractères généraux de l'*a priori matériel* comme expression de la manière spécifique dont l'animal est installé dans le monde, il faudra conclure que l'être instinctif est lié au monde d'une manière ferme. C'est lui-même qui est implanté dans le monde, pour prendre le mot *instinct* dans son sens étymologique. Ce ne sont pas les idées qui sont implantées en lui (que ce soit d'une manière incompréhensible ou sous forme d'une vieille expérience mécanisée, comme le veut Darwin). L'animal est en quelque sorte l'expression d'un certain *coefficient d'intégration*. Il ne faut pas partir d'un animal existant en dehors de tout rapport au monde et qui, après coup, prendrait à l'égard du monde telle ou telle attitude. Bien au contraire : un être est animal, en tant qu'il réalise dans un degré déterminé une intimité avec le tout auquel il appartient, non sans manifester en même temps par ses mouvements et le fait de son individualité une certaine liberté à l'égard du monde. Cette liberté, comparée à l'existence de la plante qui reste là où elle est enracinée, est incontestable. Mais nous n'avons pas à insister sur cette liberté. Du point de vue de la liberté humaine l'animal ne peut nous intéresser ici que par son intégration spécifique. Il faut partir de là, c'est-à-dire préciser la proportion dans laquelle un être est coextensif au monde et dans laquelle il est soi-même, pour pouvoir les déterminer comme animal ou comme homme. Chaque différence spécifique que l'on prend d'habitude pour un absolu ne saurait être interprétée que comme "*index de situation* ", comme index de la proportion dans laquelle un être est soi-même, ou coextensif au monde, de la mesure dans laquelle il est libre, ou intégré. Le concept schellingien de la "*puissance* " ("*Potenz* ") justifie ce point de départ, puisque cette expression, dans son sens spéculatif, indique une différence ontologique, celle par exemple qui sépare le conditionné et l'inconditionné, la

dépendance et l'indépendance, l'obscurité et la lumière.

A l'être possédant un *a priori* matériel et intégré au monde dans l'adéquation au besoin, s'oppose l'homme. Privé de matière *a priori*, tributaire des réalités qu'il n'est pas et qu'il lui faut réaliser au préalable, il est si étranger, si mal ajusté au monde, si détaché de lui, qu'il se pose la question étrange de la réalité du monde extérieur.

Le problème du monde extérieur, qui consiste habituellement à se demander si et comment l'homme arrive à l'expérience d'une réalité extérieure, est certainement mal posé. Certes Heidegger a montré que la vie est en général le fait " d'être d'ores et déjà installé dans le monde " (*Jeschon-in-der-Welt-sein*). Toutefois, il ne faut voir dans cette thèse qu'un point de départ de sa doctrine. Ses publications sur le néant la dépassent de beaucoup. Mais si l'on y voyait, comme il arrive très souvent une thèse définitive, il faudrait la combattre. Elle passerait, en effet, purement et simplement à côté du fait inquiétant de cette séculaire position du problème du monde extérieur. Elle ne cherche pas, en quelque sorte, la condition anthropologique de la question sur la réalité du monde extérieur. L'éventualité – qui donne naissance à ce problème – de ne jamais atteindre ce monde, imaginaire peut-être, est elle-même l'indice d'une situation existentielle, du fait que l'homme n'est pas dans le monde tout naturellement, qu'il y est étranger, qu'il en est détaché et *libre*. Indice à prendre au sérieux. Si la vie humaine consistait, en effet, à être tout naturellement installée dans le monde, la question de la réalité du monde extérieur – qui n'est pas un problème inventé, mais une véritable panique philosophique – ne saurait jamais inquiéter l'esprit humain. Des problèmes ne peuvent être ni inventés, ni réfutés. Ils témoignent toujours d'un mode d'être humain. Ils sont donc des éléments de preuve qu'on ne doit pas négliger, bien qu'il faille en user avec prudence[2].

Ni l'un ni l'autre point de départ ne sont donc acceptables : on ne saurait poser d'abord l'homme pour lui-même et ensuite le monde à titre de possibilité *sui generis* et faire d'avance de l'expérience du monde une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [passage d'un genre à un autre]. Mais il est tout aussi inadmissible de poser le fait " d'y avoir d'ores et déjà été " comme une proposition fondamentale sur l'homme ou la vie humaine. L'animal, lui aussi, vit d'ores et déjà dans le monde. Ce n'est que pour lui que la proposition " dans " a tout son sens. Le fait d' " être dans le monde " est

une détermination trop formelle et trop insuffisante, tout comme " le fait de ne pas y être ", impliqué dans l'expression " monde extérieur ". Il s'agit d'échapper à cette alternative, de réunir en une seule catégorie la distance et l'intériorité, le dehors et le dedans, de comprendre *la distance en tant que distance qui, dans le monde, sépare l'homme et le monde*, et l'inhérence en tant qu'inhérence distancée. C'est encore Schelling qui dans ses recherches sur la dialectique du conditionné-inconditionnel a rendu possible, et a même fourni une telle synthèse catégoriale. Pour qu'il y ait existence conditionnée, il faut, d'après Schelling, que cette existence soit un soi-même ; autrement, la condition et le conditionné fusionneraient ; il faut donc que sur un certain plan elle soit incondionnée. De même ici : pour que quelque chose puisse être intégré au monde, il faut qu'il le soit en tant que " soi-même " ; il lui faut un relief propre, il ne doit pas se dissoudre dans cette intégration. Aussi l'homme qui, d'une part, est bien dans le monde et en constitue même une partie[3], en ressort, d'autre part, d'une manière spécifique ; il ne doit le connaître qu'après coup ; il doit au préalable l'invoquer par le logos ; il n'anticipe pas sur sa matière, il en méprise l'effectivité, qui n'est que contingence, fait brut, empirisme, règne du particulier. Il dépasse par l'invention le monde qui vient et s'offre à lui. En tant que réalisateur, il est si indépendant de sa réalité, si libre à son égard, que la détermination d' " être d'ores et déjà dedans " n'est même plus suffisante à titre de caractéristique formelle. Le problème de la liberté, voilà le motif fondamental et inexprimé, mais qui résonne derrière le problème dit du monde extérieur.

Que signifie cette liberté ? Rien de transcendantal au premier abord ; rien de moral. Et elle ne prendra pas cette signification au cours de cet exposé. Elle exprime le fait de l'individuation ou plutôt de la " dividuation " ; le fait qu'un être déterminé (l'homme) possède son être d'une manière relativement autonome et bien spéciale détaché de l'être comme Tout.

Liberté toujours relative dans la mesure où elle traduit la négation d'un certain coefficient d'intégration. Mais nous engageons par là aussi l'être comme Tout, car nous lui attribuons le pouvoir de s'aliéner soi-même par différenciation et " dividuation ", par division en êtres et individus déterminés. La maturité et l'indépendance de ses produits réussis sont la rançon de sa force de production. Nous n'allons pas dépasser au cours de ces développements cette notion de liberté, ni ne toucherons à la liberté comme libre arbitre ou

autonomie. Non pas que ce soient là les formes dérivées de la liberté, elles sont, au contraire, ses formes les plus aiguës. Mais l'étude exclusive de la liberté sous la forme aiguë qu'elle présente dans telle ou telle éthique (dans le néo-kantisme, etc.), a rétréci ce problème en sacrifiant le rôle propre qu'il est appelé à jouer dans la philosophie générale.

Dans la crainte de se rendre coupable d'une μετάβασις εις άλλο γένος (μετάβασις dans le domaine de la non-liberté) on ne s'est pas aperçu qu'on participait implicitement à l'άλλο γένος ; car interdire méthodiquement de franchir les limites d'un domaine donné, assurer qu'un domaine particulier peut être traité d'une manière indépendante, c'est affirmer en même temps qu'en fait, il est indépendant et isolé. Toute division en domaines, fût-elle méthodique – suppose une métaphysique négative ; métaphysique qui, malgré son programme, étant involontaire, n'est pas critique.

Nous nous refusons donc dès le début de rétrécir ainsi les horizons de la théorie de la liberté. La fonction métaphysique et prédominante de la liberté ne saurait se révéler que si on éloigne ce concept de la région où on le situe habituellement. Ici nous nous sentons encore une fois tributaires de Schelling et surtout de sa polémique contre Fichte. La notion de liberté a un sens double. Elle signifie d'abord quelque chose pour celui qui est libre ; elle est une possibilité déterminée d'être. Elle énonce, d'autre part, quelque chose sur la réalité, dont l'être libre est affranchi. Elle énonce quelque chose sur l'être total, puisqu'un être déterminé se détache de lui, n'est plus soumis à sa juridiction et dispose d'un champ de vie propre. Le point de départ du problème de la liberté est dans le fait que l'homme, étranger au monde, est détaché de lui, et livré à soi-même. La liberté n'est initialement ni une décision ni une autonomie morale.

Si l'on pose l'homme comme un être livré souverainement à soi-même, détaché et indépendant du monde, on ne saurait cependant interpréter l'expérience à laquelle nous revenons maintenant, comme un caractère purement secondaire et comme une action de sauvetage entreprise après coup. Il est interdit de déduire l'expérience de la liberté, car le critère nous manque pour déterminer le premier terme de la déduction. Qu'est-ce qui justifie ici le *prius* ou le *posterius* ? Admettre que la communication avec le monde doive contrebalancer la distance qui nous en sépare n'est qu'un préjugé. Il n'est pas impossible de s'imaginer un déséquilibre foncier de l'homme, un état où ses compensations ne

seraient pas à la mesure de ses lacunes. Toutefois la communication spécifique représentée par l'expérience doit dès le début être mise sur le compte du fait humain d'être dans le monde et d'être libre à son égard et inversement. Les deux arguments, d'ordre également pragmatique, seraient valables, l'un et l'autre : il faut une expérience, car l'homme est séparé du monde ; la séparation est supportable puisque l'homme a une expérience. Ces deux arguments sont spécieux. L'*a posteriori* est un caractère *a priori* de l'homme ; l'élément de *postériorité* inhérent aux expériences *a posteriori* est inclus *a priori* dans l'essence de l'homme. De par son être l'homme peut avoir et aura au cours de sa vie des rapports avec le monde, tous marqués du coin de l'*a posteriori*. Il les “ aura ” - le futur ne doit pas prêter à malentendus, pourvu que l'on conçoive d'avance l'homme comme un être essentiellement temporel et possédant un avenir. Cet avenir, en tant que tel, appartient *a priori* à l'homme malgré l'indétermination des événements qui viendront le remplir. L'homme ne s'attend donc pas aux matériaux déterminés à l'égard desquels il est libre, mais il pressent la rencontre de l'inconnu. Ses pouvoirs *a priori* sont purement formels, mais c'est précisément le type d'*a priori* qui caractérise un être voué à une connaissance essentiellement *a posteriori*.

Puisque l'on ne saurait attribuer la priorité ni à la distance (liberté) ni à la communication (expérience), il faut, pour déterminer le coefficient spécifique de l'intégration de l'homme au monde à la fois distant et intégré, révéler leur simultanéité, montrer que la distance à l'égard du monde est incluse dans la communication même avec celui-ci.

Exemple : le “ face-à-face ” du sujet et de l'objet, l'existence d'un objet en tant que réalité jetée devant le sujet, sont habituellement posés comme faits fondamentaux de la théorie de la connaissance[4]. Mais ces caractères sont plus qu'un index de la théorie de la *connaissance*, ils expriment la *position* de la connaissance, c'est-à-dire la position de l'homme tout entier, la simultanéité de l'inhérence et de l'écart, la liberté de l'homme dans ce monde à l'égard de ce monde. La connaissance n'est qu'une action entre d'autres qui témoignent de cette position générale. Tandis que l'animal est ballotté entre deux extrêmes – ou aucune distance ne le sépare de sa “ matière *a priori* ” ; ou absolue et infranchissable elle se creuse entre lui et une matière venue d'un au-delà étrange et imprévu – l'homme échappe à cette alternative : il y a pour lui des objets donnés à distance. C'est pourquoi *l'expérience visuelle* est le modèle même de l'expérience humaine : la vision

est le sens de la distance *κατ' ἐξοχήν* [par excellence]. C'est lui qui, dans le champ de l'extériorité, fixe et localise le vis-à-vis. Le vu est là, le voyant ici. L'odeur n'est jamais là-bas, il y a l'odeur là où je la sens. La distance n'est pas réalisée. L'expérience devient impersonnelle : situation où la polarisation du sujet et de l'objet se neutralise (" cela sent... ").

Dans la mesure où l'expérience s'applique à tout et vagabonde, capable de découverte et de curiosité, elle s'affirme comme libre, comme sans attaches avec une matière déterminée *a priori* qui barrerait le chemin des autres. D'après la définition négative de la connaissance *a posteriori* formulée par Kant[5], celle-ci nous apprend " que la nature de ceci est telle ou telle, mais non pas qu'il ne saurait en être autrement ". Cette définition acquiert ici un sens positif : tant que l'homme installé dans le monde y garde son indépendance pour envisager avec indifférence un revirement possible de ce monde, il l'atteint selon le mode de la connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire, il peut en avoir une expérience. C'est précisément la généralité du monde de l'expérience possible et l'étendue des communications qu'il fournit après coup, qui prouvent l'indifférence qu'il inspire à l'homme.

Le monde de la " *matière a priori* " de l'animal est toujours son monde à lui. L'expérience de l'animal ne dépasse pas les limites des données dont son propre être lui garantit l'expérience. La *nature* pour lui n'est donc jamais " en soi ". Tel n'est pas le cas de l'homme. Dans la mesure où il est libre à l'égard du monde, qui lui apparaît comme étranger, indifférent, et à distance, il a l'expérience et la connaissance des êtres en soi, c'est-à-dire d'une nature. L'être naturel ne rencontre que son monde étriqué. L'être détaché de la nature, l'homme, qui n'est pas que nature, rencontre une nature.

Mais si ce pouvoir de négliger dans les choses leur appartenance au moi, et de découvrir " autre chose " en tant qu'autre chose, découle de la liberté de l'homme à l'égard du monde qui n'est pas " sien ", en effet, c'est dans le *θεωρεῖν* [contemplation intellectuelle] – relation à distance avec le monde – que se trouve un indice fondamental de la liberté humaine. En disant " indice fondamental " nous nous opposons aux tentatives si fréquentes de nos jours de dénigrer la théorie pour en faire une simple dérivée – ultime et indirecte – des principes plus profonds de l'existence humaine. L'activité " théorique " devient comme le dernier jaillissement ou la sublimation de la vitalité pure (chez Freud) ; elle devient un mode de la *πράξις*

[l'accomplissement pratique] chez certains sociologues[6] et aussi dans un certain sens chez Heidegger. La lutte contre l'autarchie du " théorique " s'appuie, certes, sur des raisons légitimes, à condition toutefois de prendre la *prétention* autarchique de la raison pour un symptôme et non pas pour une erreur qui n'exprime rien. Mais il est tout aussi arbitraire de subordonner la théorie, fonction particulière de l'existence humaine, à la pratique, qui n'est pas une fonction moins particulière. La théorie et la pratique sont au même titre, et sans aucun droit à la préséance, des indices de la liberté. La liberté de la *πράξις* exprime le fait que l'homme sait compenser dans une certaine mesure son extranéité au monde et son détachement : il se crée des relations avec le monde qui, sans l'asservir aux choses, les lui soumettent. L'*a priori* purement formel prend le sens primitif de la priorité d'un acte qui *imprime* une *forme* au monde. En tant que *homo faber* l'homme façonne le monde, le change par son intervention, transporte en lui son propre devenir ; il crée en lui de nouvelles et imprévisibles espèces, constitue un monde à lui, une " *superstructure* " [7]. L'homme est donc assez adapté à sa situation : il a besoin, pour vivre, d'un autre monde, il lui faut dépasser par la voie de l'invention le monde qui s'offre à lui : mais il est libre pour cela. Le monde, dont l'offre concordait avec la demande de l'animal et où l'animal était parfaitement équilibré, est au-dessous de la demande et des prétentions impossibles de l'homme : mais il est capable de combler cette *insuffisance* après coup (un après-coup conditionné *a priori*). Il est taillé pour un monde qui n'existe pas ; mais il est à même de le rattraper, de le réaliser après coup [8].

On ne saurait faire dériver le désintéressement et la distance spécifique qui appartiennent à la vie " théorique ", et déjà à la simple contemplation, de l'intérêt qui accompagne la formation et l'administration du monde propre à l'homme. En soustraire après coup cet intérêt ce n'est pas atteindre le désintéressement qui caractérise la théorie. La *θεωρία* [contemplation intellectuelle] est aussi une preuve immédiate de la liberté dans la mesure où elle exprime le fait que l'homme ne possède pas seulement le pouvoir d'être installé dans le monde de manière à en garder une certaine distance, mais qu'au-delà de ce pouvoir il est en fait d'ores et déjà installé dans le monde sous cette forme. La théorie et la pratique sont les branches même de l'arbre de la liberté : l'une et l'autre sont proprement humaines, car l'animal n'a ni théorie ni pratique.

L'animal n'a pas la pratique. Car, par opposition à la

pratique humaine, qui crée toujours du nouveau, l'ouvrage de l'animal (par exemple celui des fourmis ou des araignées) est *a priori* prescrit tout comme sa matière. Ce qu'il fait comme ce qu'il trouve est immuable et n'admet pas le choix. Son œuvre s'accomplit comme une fonction organique. Ses créations ne sont pas à contours moins nets, ni d'une morphologie moins constante que les fruits de sa fonction reproductrice. Ses productions restent au stade de la reproduction et n'atteignent pas celui de la construction libre. Les différents éléments de la construction, si toutefois on est en droit de parler ici d'éléments, ne sont pas expérimentés autrement que dans leur appartenance réciproque et primaire, commandée par le tout à construire. Donc jamais comme matière. On pourrait objecter : l'existence même de l'animal est cause constante de modifications dans le monde ; en mangeant et en respirant il transforme une chose en une autre. Mais cette modification est, elle aussi, d'ordre vital et non pratique. Le processus n'exprime que l'assimilation : l'animal incorpore quelque chose à sa substance et cette incorporation n'est qu'un autre nom de l'intégration dont nous avons parlé, c'est-à-dire de la façon même dont le monde est là pour l'animal.

La distance que, dans le monde, l'homme garde à l'égard de celui-ci n'est pas seulement la condition du θεωρεῖν [contempler] et du πράττειν [agir], elle se confirme aussi dans l'expérience esthétique, pour laquelle Kant a trouvé ce nom paradoxal de " plaisir désintéressé ". Kant n'a pas posé la question, pourtant si kantienne, de la condition de la possibilité d'un tel désintéressement. Mais n'est-ce pas dans la situation fondamentale de l'homme en tant qu' " inhérence avec distance " que se trouve la *conditio sine qua non* de l'esthétique ? C'est seulement à partir de là que certains problèmes de l'esthétique deviennent intelligibles, par exemple celui de la beauté de la nature. Le pouvoir d'atteindre la nature présuppose, comme nous l'avons vu, la distance que l'homme garde à l'égard du monde ; cette distance l'oblige à créer des instruments, des outils et des " effets " en général. Et c'est cette distance qui, finalement, le rend capable de créer des objets quasi-libres, les œuvres d'art, d'avoir une expérience artistique et d'éprouver le " plaisir désintéressé ".

Après avoir passé rapidement en revue les différents domaines que la liberté rend possibles, nous allons essayer d'éclaircir le sens de la liberté humaine et de l'extranéité de l'homme par rapport au monde en insistant sur des formes spéciales. Partons du " théorique " ; voyons les faits suivants (liés les uns aux autres) : la possibilité de séparer l'existence de

l'essence, dans laquelle M. Scheler (dans son ouvrage *La place de l'homme dans le cosmos*) nous a fait voir une prérogative humaine ; la possibilité de la négation, de la représentation et, en particulier, de la représentation de l'absence ; enfin, la possibilité du ψευδής λόγος [propos mensongers].

Faire *abstraction* de l'existence d'une chose, c'est en être indépendant, ne pas lui être intégré en tant qu'être, en être *libre*. L'animal ne vise qu'à la matière qui lui est donnée, dont l'être, *conditio* et *conditum* de sa propre existence, est aussi indubitable que celle-ci. Viser cette matière et la viser en tant qu'existant, c'est tout un : l'animal " *l'a* ". Il ne peut être question pour lui de détacher et d'isoler l'essence ni d'envisager le cas où la matière à laquelle il est intégré puisse ne pas exister. Il en est autrement de l'homme^[9] : il lui est relativement indifférent si l'objet qu'il peut atteindre à distance et faire ressortir d'une masse d'autres objets est ou n'est pas. Son existence n'y est pas engagée et n'en dépend pas. Si l'homme est capable de séparer par la pensée l'existence de l'essence, c'est-à-dire s'il peut former des idées et des abstractions, c'est que son existence est indépendante et libre à l'égard de l'existence et de la non-existence d'un objet déterminé ; qu'il est habitué de concevoir un monde à lui, qu'il n'existe pas encore et qui ne reçoit son existence que par lui-même. C'est donc la liberté qui est la condition de l'intention dirigée sur les essences, la condition de l'abstraction. Par là il est bien compréhensible que la représentation, contrepartie de la perception, doit être considérée, elle aussi, comme fonction de la liberté : car elle se dirige sur son objet après en avoir exclu et neutralisé l'être. Mais elle n'est qu'une formation tardive du pouvoir humain de concevoir ce qui n'est pas^[10].

L'animal, qui, par opposition à l'homme, ne vit que dans les horizons de la matière *a priori*, ne comprend pas l'absence ; il n'est capable ni de la représentation, ni de recherche. Il ne cherche pas ; tout au plus peut-il, s'il lui manque quelque chose, vivre dans une déception constante de la vraie possession ; il n'agit pas pour trouver ce qui lui manque, il est agité par la privation. Mais il ne fait pas de l'absence un objet positif de la représentation. Comprendre positivement l'absence, donner un sens positif au Néant, former une image, c'est quelque chose qui n'est possible que là où un objet déterminé cesse de jouer le rôle de la condition *a priori* de l'existence du sujet, et où le sujet sait réaliser effectivement ce qui n'est pas. Autrement dit, comprendre l'absence suppose la perspective de la liberté humaine, où l'homme, dévoré par ses exigences impossibles d'un monde qui ne s'offre pas

par lui-même, est *obligé* de le construire ; où, d'une façon fondamentale, il s'attend à constater l'absence de ce monde qui lui est dû, où il est capable de dépasser la réalité par la réalisation.

En se représentant d'une manière indifférente ce qui n'est pas présent, en formant des projets sur ce qui n'est pas encore, l'homme ne traduit pas toute l'originalité de son pouvoir de comprendre l'absence. Il la révèle dans son pouvoir de lâcher le présent dans l'adieu, possibilité suprême et dernière de communion avec le monde, dans le renoncement. Or, c'est en lui-même que l'homme trouve le pouvoir de s'arracher au monde. Il donne *congé* à ce qui passe, il reprend sa liberté tout en s'y accrochant ; tout en accompagnant ce qu'il abandonne et sans le concevoir comme fini. Certes, cet acte de tendre la main pour la retirer, cette manière de comprendre l'absence sans être à sa hauteur, mouvement contradictoire et touchant des adieux, est fondé sur le fait que l'homme, tout en étant étranger au monde, s'est *commis* avec les choses qui passent. Mais qu'il puisse abandonner ces choses auxquelles il a tendu la main, c'est à sa liberté qu'il le doit : aucun monde de matière *a priori* ne lui est donné d'avance (l'absence de telle ou telle chose n'est ni inconcevable, ni anéantissante) ; l'homme ne dépend que d'un monde donné après coup, sur lequel on ne saurait compter, car il est toujours prêt à se dérober. L'adieu n'est donc pas un fait rare et contingent entre beaucoup d'autres, ce n'est pas un exemple quelconque de la compréhension de l'absence. Dans l'effroi et la résolution de tout affronter, l'adieu est la compréhension même de l'absence. L'adieu se mêle à la possession ; la possession dure encore, mais cet "encore" annonce déjà sa fin. Dans le fait de "ne plus posséder" l'adieu demeure. On pense à un mort qui se survit parce qu'il était perdu[11] déjà comme vivant. Puisque d'ores et déjà le monde est marqué pour l'homme par la négation, cette négation peut subsister par elle-même. "Ce qui n'est plus" devient un être, puisque l'être ne pouvait déjà pas inspirer confiance. Ce pouvoir humain de faire du μή όν [ce qui n'est pas] un όν [ce qui est], de saisir le non-être ou l'absence comme tels et de suivre les absents dans leur absence, possibilité qui apparaît dans l'adieu ou dans la piété du souvenir indique certes la liberté de l'homme à l'égard de tout contenu existant, mais ne l'épuise pas. La possibilité de transformer le όν en μή όν correspond aussi à cette liberté. Elle se réalise dans le mépris, dans la destruction, mais aussi dans le pardon qui veut effacer ce qui a été. Double possibilité qui se révèle de la manière la plus éclatante dans le pouvoir extraordinaire de *mentir*. L'homme peut violer le

fait, se basant sur l'affirmation de son existence propre et indépendante, il peut opposer à ce qui existe une fin de non-recevoir ou de proclamer l'existence de ce qui n'existe pas ; il peut renier ce qui est (Θεαίτητος, ώ νύν έγώ διαλέυομαι, πέτεται[12]) [Théétète, avec qui en ce moment je m'entretiens, vole]. Nous voilà amenés à l'introduction du *Sophiste* de Platon où le philosophe s'étonne de la possibilité du mensonge, du ψευδής λόγος, dont l'inintelligibilité provoque toute l'argumentation ultérieure sur l'είναι του μη οντος [être du non-être] : comment se fait-il qu'on ne se contredise déjà pas par le simple fait d'énoncer "ψευδη λεγειν η δοξαζειν ουτως ειναι" [dire le faux ou bien penser que le faux est vraiment]. Cette difficulté ne saurait être levée ici, comme dans le *Sophiste*, par une κοινωωια ιδεων [communauté d'idées] ou une élévation du μη ον au rang du ετερον [l'autre], donc à la dignité d' "être relatif". Notre recherche, partie d'un point de vue anthropologique, s'engage dans une autre direction. Si le fait de pouvoir mentir est considéré comme une possibilité de l'homme (Platon parle, en effet, de la διατριβη [l'occupation] du sophiste), il nous faut maintenir ce caractère. Il n'en suit certainement pas que la constatation pure et simple du pouvoir de mentir doive soudainement, et sans discussion, être posée comme une définition de l'homme, et que tous les problèmes du non-être qui en résultent pour Platon doivent purement et simplement mis de côté. Mais si ces problèmes doivent être maintenus, ce n'est pas en tant que questions sur le μη ειναι [non-être] ou le ετερον ειναι [être autre] du λεγομενον [ce qui est dit] ; mais du λεγων [de celui qui parle], de l'homme lui-même. Le fait du ψευδής λόγος ne doit pas être compris comme μιξις [mélange] du genre μη ον au genre λογος ou δοξα [opinion], mais comme symptôme du non-être spécifique de l'homme, c'est-à-dire de son "ne pas être de ce monde-ci", ou, positivement, de sa liberté à l'égard du monde, qui se réalise ici en tant que liberté de la φασις [affirmation] et de l'αποφασις [négation] : le pouvoir pratique de transformer le monde est rejeté, pour ainsi dire, sur le domaine théorique, dans lequel il se réalise sous la forme du mensonge.

En dernière analyse, ce que le ψευδής λόγος [discours trompeur] ou la ψευδής δοξα [fausse opinion] comporte de démenti ne repose donc pas sur le ψευδες ειναι [être faux] nettement formulé, mais sur la liberté du λογος même ; sur la liberté d'affirmer ou de nier ; donc sur le fait que l'homme est étranger au monde et qu'il se pose ainsi et doit se poser la question de l'être. Car seule la question provoque le double jeu de la φασις et de l'αποφασις.

Le pouvoir d'infliger un démenti à l'être et la liberté de lui prêter ceci ou cela ne reposent pas, en fin de compte, sur le fait que le *ψευδος* [le faux] est positivement possible, mais sur le fait que l'homme n'est pas en possession d'un monde purement et simplement, et que, d'une manière générale, il professe *sur* le monde un *λογος* ou une *δοξα* ; que ce *λογος* (pour ainsi dire) s'impose au monde (même quand il est vrai) puisque le monde ne peut pour ainsi dire pas se refuser à être invoqué en tant que ceci ou en tant que cela. Dans cet " en tant que " germe le démenti ; et la liberté de l'homme à l'égard des contenus de ce monde. L'erreur ou le mensonge n'en est que la forme extrême et l'exploitation. Les cartes de la liberté sont alors découvertes de manière à frapper davantage l'attention. " L'erreur est quelque chose de positif en tant qu'opinion qui se sait et s'affirme et qui est professée sur ce qui n'est pas en soi ", dit Hegel[13]. Le pouvoir de modifier, de détruire et de créer implique déjà le démenti que l'homme libre de toute attache avec un être de nature déterminée inflige à la réalité. La possibilité de transformer le *ov* en *μη ov* et le *μη ov* en *ov* n'est que la conséquence de cette liberté.

Günther Stern

(Traduit par E. L.)

[1] [Le sphex est une variété de guêpes, comme p. ex. le *sphex subfuscatus*, qui, après avoir paralysé une chenille, un criquet ou une araignée en les piquant, y dépose ses œufs; la larve trouvera à son éclosion une proie vivante mais immobilisée et sans défense qui lui servira de pâture. *Note des Amis de Némésis*]

[2] Voir la manière dont Hegel a exploité ce type de démonstration dans sa démonstration de l'existence de Dieu.

[3] Nous ne pouvons que mentionner ici ce fait d'être aussi une partie du monde qui, appliqué à l'homme, constitue le fond vrai du matérialisme.

[4] *L'assouvissement*, qui caractérise un être totalement intégré au monde et dont nous avons parlé plus haut, nous prouve cependant que le monde ne doit pas nécessairement être rencontré sous cette forme de connaissance.

[5] *Critique de la raison pure*, Introduction, B, II.

[6] Non pas chez Marx même : voir " *Marx über Feuerbach* " dans *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, de Friedrich Engels page 62 (Stuttgart, Dietz, 1920). [Le texte auquel Anders fait allusion est celui des

onze *Thèses sur Feuerbach* de Marx ajoutées par Engels à son propre livre, et annoncées à la fin de son Avant-Propos (*Vorbemerkung*) du 21 février 1888. Aucun texte de Marx n'est aussi précisément et aussi exclusivement centré sur le primat de la *praxis*, qui lui apparaît comme la base même de toute anthropologie potentielle. Il semble également acquis que Marx ne reprenait pas ce terme dans le sens aristotélicien précis, comme le fera plus tard Hannah Arendt, mais d'une façon plus globale (laquelle inclut aussi bien la *praxis* que la *poïésis*), puisque Marx va jusqu'à définir la *praxis*, dans la thèse 1, comme *menschliche sinnliche Tätigkeit*, activité humaine sensible. Anders oppose à la critique marxienne une autonomie " théorétique " dont il force même le trait en la qualifiant d'autarchie, c.a.d. en allant de la faculté de se donner soi-même des lois (auto-nomie) à celle d'exercer soi-même le pouvoir (aut-archie). On sait qu'Anders n'en restera pas là, mais sa progression ultérieure vers une forme de *praxis* est un sujet *sui generis*. *Note des Amis de Némésis*]

[7] On désigne d'habitude par " superstructure " des constructions théorétiques et idéologiques, sous lesquelles se dissimule la vie pratique. Mais dans la mesure où elles s'imposent au monde naturel, ce sont les constructions *pratiques* elles-mêmes, qui sont les premières superstructures. Elles aussi sont en quelque sorte " idéologiques " ; car en créant son monde à lui, l'homme saisit souvent le monde naturel à l'aide de ses catégories pratiques ; il fait des " événements ", des " facta ", des faits ; comme s'il les avait accomplis, lui-même ou un autre.

[8] Le monde dû à l'homme, n'est pas seulement toujours absent, toujours à créer et à administrer ; on ne saurait même prévoir pour l'homme aucun monde déterminé. L'homme, en effet, ne transforme pas seulement le monde donné en un monde déterminé et en monde à lui ; celui qu'il vient d'établir, déjà il le transforme en un autre. L'homme n'est pas taillé pour ce monde-ci ; mais il n'est taillé pour aucun autre. Tout ce qui lui importe c'est de vivre dans un monde à lui, créé par lui. Ce fait de ne pas être fixé est la condition *sine qua non* de sa liberté pour une *histoire* : sans attache avec le monde il n'a pas, par opposition à l'animal, à jouer aucun rôle déterminé ; toujours différent il peut et doit emprunter les styles les plus variés ; dans l'histoire et en tant qu'histoire il ne change pas seulement de masque, il se transforme.

L'homme ouvert ainsi pour l'histoire se prête malgré la variété de ces mondes possibles à une anthropologie. Le fait même de l'histoire doit être

mis d'avance sur le compte du concept et de la situation spécifique de l'homme dans le monde. Non point en ce qu'elle développe ses possibilités *a priori* positives et déterminées (Hegel) ; mais, au contraire, en ce que l'*a priori* manque à l'homme et que l'homme n'a pris d'avance aucune résolution et n'a rien prévu. Bref : tout en renonçant à déterminer la destinée de l'homme dans le monde, nous voyons la différence spécifique de son essence précisément dans ce renoncement forcé ; dans le fait que l'homme n'a pas d'essence constante, qu'il n'occupe pas de situation fixe dans le monde et n'est pas d'avance destiné à jouer tel ou tel rôle ; qu'il est libre d'apprendre de nouveau, d'avoir et d'être toujours un monde nouveau. Quand dans le concept de l'homme on souligne que c'est une existence non fixée (non fixé est aussi peu négatif que " libre ") l'histoire pleine d'expériences de mondes et de styles humains ne s'oppose plus à l'anthropologie philosophique, *l'histoire c'est précisément l'homme dans son manque de fixité.*

[9] Sauf en ce qui concerne la matière *a priori* à lui : son corps. L'amputé ne peut pas penser à sa jambe sans la penser comme existante. Car penser ne peut signifier pour lui que disposer de mouvements de cette jambe.

[10] Maître Eckhart attribue à la représentation en tant que représentation de l'absence une valeur telle qu'elle devient le symptôme de la ressemblance de l'homme avec Dieu (voir la dixième des *Deutsche Predigten* : " Même en hiver, dit-il, je perçois une rose bien qu'il n'y en ait point. Ainsi active dans le néant, l'âme ressemble à Dieu qui lui aussi agit dans le néant. "

[11] Cf. Saint Augustin, *Confessions*, IV, 2 et sq.

[12] Voir *Sophiste*, 364 a.

[13] *Logique*, partie II, éd. Meiner, p. 56.

GÜNTHER ANDERS

THÈSES SUR LA THÉORIE DES BESOINS

SUIVIES D'UNE

DISCUSSION

ENTRE

**THEODOR W. ADORNO, GÜNTHER ANDERS,
BERTOLT BRECHT, HANNS EISLER, MAX
HORKHEIMER, HERBERT MARCUSE, HANS
REICHENBACH, BERTHOLD VIERTEL**

NOTE DU TRADUCTEUR

[Cette discussion eut lieu le 25 août 1942, probablement au domicile de Theodor Adorno, aux Etats-Unis, et réunissait un cercle d'habitues autour de Horkheimer et d'Adorno. De nombreuses discussions de ce genre sont conservées et publiées dans le cadre du volume XII des *Gesammelte Schriften* (Œuvres complètes) de Max Horkheimer, Fischer Verlag, 1985, et la présente figure aux p. 579 à 586. Il s'agit néanmoins d'une des rares où l'on voit apparaître Günther Anders, en l'occurrence auteur des *Thèses* faisant l'objet de la discussion. Comme Anders le rappelle ailleurs, bien que familier à la fois de Herbert Marcuse, chez qui il habita provisoirement, et de Bertolt Brecht, dont il fut le secrétaire particulier, il n'appartenait pas au cercle étroit de ces discussions, et n'y jouissait pas d'une considération particulière[1]. Nous avons précisé entre parenthèses les termes allemands dont la traduction en français paraît particulièrement susceptible de porter à controverse. JPB]

Günther Anders

**Thèses sur les " besoins ", la " culture ", le
" besoin de culture ", les " valeurs
culturelles ", les " valeurs "**

**(Thesen über " Bedürfnisse ", " Kultur ",
" Kulturbedürfnis ", " Kulturwerte ", " Werte
")**

Objectif : clarifier la question survenue au cours des discussions : " tous les besoins portant sur des valeurs culturelles ou morales élevées sont-ils à considérer comme artificiels ? "

1) Le caractère artificiel est le propre de la nature humaine. En d'autres termes, la demande manifestée

par l'homme dépasse *ab ovo* l'offre contenue dans le monde. De ce fait, l'homme est contraint de produire lui-même un monde capable de satisfaire ses besoins. La production de ce monde et de cette société, c.a.d. ce *devenir culturel* (*Kultivierung*), ne se résume pas à un domaine réservé, la " culture ", mais a pour objet le monde et la société humaine *tout entiers*.

2) Le caractère artificiel de l'homme s'accroît encore du fait que ce dernier devient le produit de ses propres produits. Du fait que, spécialement dans un système économique qui ne s'aligne pas sur les besoins des hommes mais sur ceux du marché, l'homme n'est pas de taille à affronter les exigences de ses propres produits, une différence prend naissance, un " décalage " (*Gefälle*) entre homme et produit. – Par ailleurs, pour satisfaire ses propres besoins, l'économie doit produire des besoins chez l'homme : de tels " besoins nés dans la vassalité " sont certes artificiels, mais ils ne méritent en aucun cas d'être considérés comme autant de besoins culturels, bien que l'économie s'efforce de les faire passer pour tels.

3) Le devenir culturel du monde et de la société se transforme en domaine spécifique dénommé " culture " par le biais des processus suivants : 1) La direction du devenir culturel du monde demeure toujours aux mains de la classe dominante. Elle est le *monopole* des groupes sociaux les plus élevés. Le domaine monopolistique des groupes sociaux élevés devient un domaine " élevé " (p. ex. le pouvoir du clergé en Israël). 2) Là où les formes de domination, d'organisation et de culture (A et B) entrent en collision sous l'égide d'une troisième domination (C), cette dernière leur interdira de se livrer à un véritable affrontement : désormais, A et B doivent se respecter réciproquement, sans pour autant convertir l'autre : l'une devient une " valeur culturelle " pour l'autre. Pour Philon, qui était un Juif orthodoxe, les représentations animales égyptiennes étaient " de valeur " en dépit de sa répugnance pour toute représentation imaginaire, car aussi bien la religion égyptienne que la religion juive coexistaient au sein du monde hellénistique alexandrin. Ainsi, une " *valeur culturelle* " n'est qu'un *pouvoir neutralisé*. Ce concept de culture est le concept moderne. Car notre culture commence avec la fin des guerres de religion : la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin est devenue une valeur culturelle même pour les Protestants.

4) Une fois soustrait à la lutte quotidienne, une fois neutralisé, chaque phénomène ressemble à une " œuvre d'art ". On se met à jouir de ce que l'on n'a

pas le droit de combattre.

5) L'attitude que l'on adopte face au monde " neutralisé " de la culture s'appelle " être cultivé " (*die Bildung*).

6) La neutralisation du domaine culturel, produite par la pacification des religions et par l'esprit de tolérance, est ensuite achevée par le caractère marchand propre au capitalisme. Mais face au monde de la culture servi sur un plateau par la marchandise, il n'est plus possible d'être " cultivé ". Le " besoin de culture " est lui-même produit, et ne se différencie en rien d'une quelconque autre soit de marchandises, produite par le capitalisme. – Le terme de " valeur " qui fait partie de l'expression " valeur culturelle " n'a plus rien à voir avec le fait d'accorder de la valeur (*Wertschätzung*), qui avait été à l'origine des valeurs culturelles, mais ne désigne plus qu'une simple valeur de marché.

7) La " valeur " au sens de la philosophie des valeurs n'est elle aussi qu'une catégorie illusoirement sublimée (*verblümt*). Cette " valeur " est généralement un *but* sublimé (l'objectif du dominant, formulé à l'usage des dominés) ou une *propriété* sublimée (propriété du dominant, formulée à l'usage des dominés). Celui qui présente un but comme " valeur universelle " ne fait que voiler son intérêt particulier. Cette opération (" le pouvoir s'anonymisant lui-même ") est particulièrement manifeste dans le concept du devoir (*des Sollens*), qui se présente comme un commandement sans commandant. Jusqu'à Nietzsche, personne n'avait percé à jour la monstruosité d'un commandement sans commandant.

8) La question dont nous sommes partis ne peut donc trouver une réponse simple, comme " oui " ou " non ", car elle est constituée de part en part de catégories évanescences, se diluant entre nos mains. Ce qui est décisif est : le *processus* du devenir culturel s'est transformé, sous l'effet du monopole du pouvoir, en *domaine* ; originairement, l'action visant à rendre culturel porte sur l'ensemble de la vie sociale, non pas sur une religion spécifique, sur des " valeurs " spécifiques. La célèbre livraison d'une *pint milk*, si elle était vraiment visée ou réellement réalisée, serait l'accomplissement culturel le plus authentique [ii]. Ce qui pour moi n'est ni une métaphore, ni un paradoxe.

Discussion

Reichenbach :

Anders a utilisé le concept de valeurs culturelles de façon à y inclure les catégories positives et négatives. Mais on peut aussi se référer aux valeurs culturelles exclusivement dans un sens positif, et alors on ne peut les traiter comme de vieux meubles. Il faut alors recourir à la critique culturelle (*Kulturkritik*).

Anders :

Le concept de culture n'existait pas dans l'Antiquité, pas plus qu'au Moyen Age.

Reichenbach

Il n'y avait peut-être pas le concept, mais il y avait la chose.

Anders

Dans la philosophie grecque, la discussion esthétique ne se réfère jamais à l'art, mais à la beauté d'un corps ou à celle d'une technique. Pour Platon, la musique fait partie de la politique.

Reichenbach

Je crois que vous confondez l'esthétique et l'art.

Marcuse

La fonction des objets artistiques dans l'Antiquité était si totalement différente de ce qu'elle est aujourd'hui qu'on peut à peine la classer dans l'art.

Reichenbach

Mais ce que vous désignez aujourd'hui comme de l'art peut être pensé d'une façon telle que cela inclurait aussi la pratique qu'en avaient les Grecs.

Marcuse :

Une première d'Eschyle n'était pas un produit artistique, on y était littéralement aspiré.

Horkheimer

Je crois que Reichenbach a vu quelque chose de décisif lorsqu'il dit que n'est pas seulement déterminant ce que les Grecs pensaient à propos de leur production artistique, mais que pour en faire la théorie, nous devons aussi tenir compte de ce signifiaient une stèle ou une tragédie. Il est tout aussi faux de dire qu'il ne faut conserver en vigueur que nos concepts artistiques modernes qu'il serait faux d'affirmer que seul l'esprit grec s'était montré décisif en la matière.

Adorno

Je crois que les catégories fondamentales qui mènent au concept d'art autonome étaient déjà largement

préformées dans l'Antiquité. Je serais enclin à croire que la tragédie grecque à Athènes n'était plus intégrée d'une façon aussi directe au monde religieux qu'a voulu nous le faire croire Wilamowitz-Moellendorff. L'œuvre d'art relativement autonome et achevée a déjà existé dans les périodes les plus décisives de l'Antiquité.

Marcuse

Si l'on suit ce chemin, on perd de vue que l'art grec n'a justement pas connu le moment de la culture.

Adorno

A Pompéi, il n'y a que de la culture.

Brecht

Je trouve très utile la division des concepts de culture et d'art.

Marcuse

L'art ne doit pas forcément figurer parmi les valeurs culturelles.

Anders

Croyez-vous qu'en Nouvelle Guinée il y a de l'art et de la culture ? Pour en décider, on n'a pas besoin de prendre en considération l'ensemble de la vie sociale là-bas [iii]. On ne peut tout de même pas s'attaquer à cela avec nos propres catégories.

Reichenbach

Je persiste à croire qu'entre la culture en Nouvelle-Guinée et la nôtre, on peut très bien faire des comparaisons.

Anders

Mais chez ces peuples il n'existe même pas un mot pour désigner la culture, et ce qui ne peut être désigné par un mot n'existe pas.

Adorno

Le mode d'unification tel qu'il se présente à travers le concept de culture vise à une unification de la société à partir de ses objectifs sociaux. On n'a inventé la culture qu'à partir du moment où il fut question d'une montée de la barbarie.

Horkheimer

Le concept de liberté, tel qu'il se présente chez Anders, me semble quelque peu problématique. Après tout, les hommes ne se sont pas créés une forme de société, mais ils se sont établis sous la pression de la situation extérieure. Cela vaut jusqu'à aujourd'hui, jusqu'au capitalisme monopolistique.

Anders :

A la différence de l'animal, qui ne cesse de produire toujours à nouveau des produits stéréotypés et un style de vie inchangé, l'homme crée différents genres de monde, il y a au moins pour lui une liberté passive.

Horkheimer :

Relativement à la troisième partie du texte prononcé par Anders je voudrais soulever une objection historique : vous dites que Nietzsche, Stirner et Marx auraient remis en question le devoir (*das Sollen*), je voudrais dire que c'est l'ensemble de la culture bourgeoise qui l'a fait. A la base de cette culture se trouve le savoir qu'il n'existe pas de devoir. Le devoir est une hypothèse de secours, que l'on formule alors que la croyance dans la chose s'est déjà perdue. Sade comme aussi tout le mouvement des Lumières se rejoignaient à ce sujet. La bourgeoisie est cette classe qui, au fond, ne croit pas. Il faut donc inclure dans la compréhension de la culture ce fait qu'elle n'existe qu'à des époques où l'on ne croit plus aux valeurs culturelles. C'est pour des raisons de prestige social qu'on suspend de beaux tableaux aux murs de son domicile. C'est Schopenhauer qui a raison quand il dit à propos du commandement moral que les hommes n'oseraient plus traverser la rue si seuls la religion et la morale les gouvernaient. La morale n'a pas le poids qu'on lui attribue. Dans le monde bourgeois, il est clair que toute la culture ne provient que de la domination. Les hommes savent que la société a une tendance immanente à ne pas devoir être régie par un Pouvoir. L'idée d'une société sans classes n'a pas pris naissance dans le cerveau de Marx, elle est bien plutôt inhérente à chaque action visant à instaurer une société humaine. Le Pouvoir a toujours mauvaise conscience, les puissants ont toujours dû se parler à voix basse, tout près de l'oreille. Il a toujours fallu convaincre les hommes que rien n'était possible sans les commandements idéologiques. Dans tout ce que nous nommons l'art ou la poésie gît une intuition de ce que serait le monde sans aucun Pouvoir. Nous ne devons pas négliger cet aspect lorsque nous débattons de la culture. Car du fait qu'on est forcé de donner aux masses quelque chose comme de la culture, on avoue tacitement que l'utopie vit et bat au fond de leur cœur. La culture, c'est s'incliner devant le bien dans l'homme. Je voudrais résumer :

1) la société bourgeoise est caractérisée par l'absence de croyance dans la morale, dans la beauté, etc.

2) le fait qu'on ait toujours eu besoin de culture rend

manifeste que dans la masse il existe une intuition de la vraie société, de la société sans classes. Tout ce que je trouve digne d'être affirmé se rapproche de la société sans classes, le reste tombe en poussière comme font les mensonges.

Anders :

La question de savoir pourquoi on doit devoir (*warum man sollen soll*) a sans doute été exprimée partout, pas seulement chez les auteurs que je viens de citer, mais la bourgeoisie, elle, n'a jamais connu de doute à ce sujet. On croyait au devoir, ce qui lui donnait beaucoup de force.

Horkheimer :

Oui, mais seulement parce que l'universel y était contenu. Nos pères ne faisaient pas le bien par respect pour le devoir, mais parce qu'ils pensaient qu'il était préférable que tous agissent ainsi. Il n'y a que les kantien qui croyaient au devoir. L'exigence d'offrir des valeurs culturelles aux hommes était toujours purement idéologique. Les besoins primaires des hommes ne se situent pas dans cette perspective.

Reichenbach :

Je peux imaginer une société dans laquelle des valeurs culturelles seraient réalisées, mais sans pour autant être mésusées comme moyens au service des classes dominantes.

Brecht :

Ne craignez-vous pas que la culture soit sans cesse fondée sur les besoins de la classe dominante, que ces valeurs culturelles puissent toutes être exprimées en termes de profit ?

Reichenbach :

Cela ne me paraît pas inévitable.

Anders :

Des valeurs vertueuses peuvent-elles être définies autrement qu'en termes de puissance et de domination ? Il n'existe de valeurs que si celles-ci en sont pour un groupe social dominant bien précis.

Reichenbach :

Alors une société socialiste ne connaîtrait plus de valeurs culturelles.

Brecht :

La production culturelle pourrait encore exister, mais plus sous forme de biens culturels.

Anders :

Si vous traversez un village et que vous entendez chanter un enfant, cela peut être qualifié de culture, mais il ne s'agira pas d'un bien culturel, cela ne sera pas une marchandise.

Horkheimer :

C'est difficile de dire à quoi ressemblera une société socialiste. De nos jours, en tout cas, les disques microsillons existent essentiellement pour ruiner l'idée d'une société socialiste. Pourquoi définirions-nous comme valeur culturelle une chose dont nous savons pertinemment qu'elle ne sert à rien d'autre qu'à empêcher l'avènement d'une société sans classes ? Les besoins comme celui portant sur le lait doivent être satisfaits. Mais dans une situation comme l'actuelle, où d'innombrables personnes périssent, on ne peut mettre sur un pied d'égalité les besoins en général et le besoin portant sur du lait.

Reichenbach :

Je crois que le lait lui aussi peut être utilisé pour consolider la domination de classe, tout autant que la culture. La société capitaliste agit ainsi avec tout. Le problème posé par une critique de la culture consiste à se demander ce qui, dans la culture, mériterait d'être sauvé par transfert.

Brecht :

Anders dirait que nous voulons sauver la musique. Aujourd'hui, c'est le lait que nous voulons sauver, parce que nous voyons que, par manque de lait, les gens dépérissent. La musique, elle, ne fait qu'entraver le passage à la société sans classe.

Reichenbach :

Je ne peux pas voir de différence entre le lait et des microsillons, à cet égard.

Horkheimer :

Vous devez d'abord nous montrer, à partir de quel point nous devons être contre le lait. Réclamer du lait est immédiatement politique, pas réclamer de la musique.

Reichenbach :

Mais qu'en est-il si le disque contient un message révolutionnaire ?

Marcuse :

Alors le message révolutionnaire devient lui-même une valeur culturelle.

Horkheimer :

Au moment où tant d'êtres humains meurent de

faim, où le monde menace de se transformer en machine de terreur, on ne peut accorder de valeur à des disques.

Eisler :

Le lait peut être utilisé comme un levier pour la culture, mais sûrement pas l'inverse. Le lait rejoint les plus profondes vérités, tandis que les disques transmettent la plus lamentable médiocrité.

Adorno :

L'idée d'un sauvetage par transfert, comme dans celle de l'héritage lukácsien, contient quelque chose d'erroné, puisqu'elle présente l'accès à la société sans classes comme placé sous l'autorité de gardiens, qui décident par exemple qu'il convient de sauver Bach mais qu'il faut jeter Schumann. L'idée du sauvetage vers l'autre rive contient l'image d'une instance, d'un mécanisme de sélection, à laquelle la société sans classes devrait au contraire demeurer étrangère. Tant que la question se présente sous la forme suivante : beaucoup de lait, ou moins de lait mais des disques en plus, il faut se décider pour le lait.

Reichenbach :

Il ne s'agit pas de créer une instance, mais lors du sauvetage de la culture il faudra bien se demander : que va-t-il se passer, et que voulons-nous ? Nous ne pouvons pas répondre que nous ne voulons que le lait. La critique culturelle fait partie de la lutte de classes.

Horkheimer :

Cela veut dire qu'aujourd'hui, la culture signifie critiquer la culture.

Marcuse :

L'idée de sauver par transfert est mauvaise déjà parce que les valeurs culturelles dont il est question n'existent déjà plus.

Brecht :

Il faudrait par exemple distinguer entre les arts et les produits artistiques. La culture ne rencontre-t-elle pas les plus grandes chances de survivre, comme disait Reichenbach, si elle s'implique dans la lutte de classes, si elle abandonne son caractère marchand ?

Reichenbach :

Mais nous ne combattons pas du tout le caractère marchand. La musique par exemple ne pourra être sauvée que si un jour il existe encore des gens capables de l'écouter convenablement.

Marcuse :

Qu'est ce qui fait de Hölderlin une valeur culturelle ?

Brecht :

La situation actuelle tout entière.

Reichenbach :

Même si on sauve des livres, existera-t-il des hommes capables de les lire ?

Viertel :

Pourquoi devrions-nous décider de ce que les hommes auront à lire, ils choisiront eux-mêmes.

Reichenbach :

Je ne crois pas que dans une meilleure forme de société, tout sera automatiquement en ordre.

Post-Scriptum du traducteur

Habituellement, l'allemand "Kultur" se traduit par le français "civilisation". Le texte ci-dessus, toutefois, ne permet pas de faire ainsi, car la *Kultur* y est soumise à une polysémie fluctuante : tantôt elle signifie la civilisation, au sens large de l'ensemble des actes d'une même forme historique de société humaine, et tantôt elle désigne la culture au sens restreint (au sens de sphère culturelle). Comme le propos des *Thèses* d'Anders est précisément de dénoncer l'illusion courante qui fait de la culture (sens français) une sphère séparée, présumée supérieure aux autres, et de montrer que c'est au contraire, du moins dans une société marchande, la totalité des attitudes et des pratiques dominantes, "culturelles" ou non, qui sont produites dans la même artificialité et au service des mêmes objectifs de "vassalité" à l'égard du système dominant, le terme "culturel" prend ainsi une étendue variable et il témoigne de ce fait, nous semble-t-il, à quel point l'industrie culturelle est devenue exemplaire, paradigmatique, prototypique, pour le système de production tout entier, anticipant ainsi, à cet égard du moins, sur la théorie du spectacle qui développera et rendra cohérente une telle idée une quinzaine d'années plus tard, en France (on constatera par la même occasion à quel point la conscience de ce point nodal demeurerait fragmentaire et solitaire en 1942, au point que les participants à la discussion se montrent particulièrement réticents et indigents à cet égard). Ainsi, pour conserver le caractère unique du terme en allemand, l'avons-nous traduit systématiquement par "culture", sans alterner avec "civilisation", comme on aurait pu faire. Il est à

noter que l'étendue aussi large du terme, qui se justifie dans une perspective critique comme celle que nous venons d'évoquer, c.a.d. pour s'opposer à une civilisation qui singe la culture et se cache sans cesse derrière elle, a désormais achevé de se généraliser dans le discours courant, positif et laudatif, puisqu'il existe désormais très peu d'occasions, d'attitudes et, surtout, de stupidités, dont on n'entend pas dire que c'est "culturel" ou que "c'est leur culture" (le port d'un tchador, et le règlement intérieur d'une entreprise ; une boisson gazéifiée, et le tatouage sur les fesses ; l'agression en pleine rue, et l'usage du téléphone portable ; le mariage homosexuel, et les bandes dessinées ; et tout le reste, aussi bien). Ce qu'on veut dire, c'est simplement que cela *ne doit pas être discuté*, puisqu'il s'agit, comme le disait Anders, d'une "valeur culturelle" (de la culture comme valeur). Quant à savoir si une telle "valeur" est vraiment, comme Anders ajoutait, un "pouvoir neutralisé", rien n'est moins sûr : la supposée neutralisation relève davantage de la façon dont ces diktats *apparaissent* que de leur réalité, et plutôt que d'un Pouvoir neutralisé, il serait préférable de parler d'une neutralité détournée par le Pouvoir, puisque dans cette mixture, c'est de toute évidence le Pouvoir qui demeure l'élément dominant en dernière analyse, et qui maintient son cap. Simplement, il est parvenu désormais à faire prendre la servitude pour une liberté, ce qui n'est pas un mince succès ; et il ne s'agit plus du Pouvoir spécifique de telle ou telle idéologie, mais du Pouvoir universel de la forme marchande, et de la mentalité qu'elle répand en tant qu'idéologie matérialisée. Les prétendues "valeurs" ont rejoint *la* valeur, dont elles, qui n'étaient déjà pas grand chose, ne sont plus qu'un improbable *tiré à part*. Quant à la honte d'une telle confusion, inédite et proprement incroyable, entre servitude et liberté, l'humanité mettra un certain temps à la faire oublier, quoi qu'il advienne : car c'est une honte qui, à n'en pas douter, jette sur elle une ombre durable et sévère. De mémoire de bipède, était-on jamais tombé aussi bas ?

Du point de vue défendu sur ce site, on peut ajouter que tant l'exposé d'Anders que la discussion qui lui fait suite souffrent d'une conception monolithique et envahissante du *besoin*. Tout n'étant que besoin, il ne peut s'agir que de différencier, voire d'opposer des besoins "réels" et des besoins "artificiels", de "bons" besoins et de "mauvais" besoins, des besoins "naturels" et des besoins "culturels", etc., c'est-à-dire d'opposer la survie prolétarisée et le luxe bourgeois. Un peu plus loin dans le même volume d'inédits de Horkheimer, on peut lire cette

phrase horrifiante : “ Il y a des différences de valeur entre besoins, et nous avons besoin d’une échelle de valeurs ” (p. 576). Un questionnement aussi erroné ne peut qu’opposer les sottises des anciens (qui regardaient les besoins les moins immédiatement matériels comme plus “ nobles ”, plus “ élevés ”, plus “ humains ”) à celles des modernes (“ le sens artistique n’est pensable que lié à la *pint (of) milk*. La culture commence avec l’alimentation. Les besoins les plus bas portent sur la culture, les plus élevés sur les steaks. Nous avons besoin de force par le beurre, non de force par la joie [iv] ”, *ibidem*). Cette vision de l’être humain comme estomac à remplir (ou comme esthète à satisfaire) et de la société comme instance fournissant ledit remplissage a autant de dignité que le discours publicitaire dont on nous assomme dans chaque supermarché. Ce dont on n’a jamais “ besoin ”, dans pareil contexte, c’est de liberté active, d’humanité pratique, de dialogue décisionnaire, de vérité appliquée, de plaisir intelligent (d’intelligence comme plaisir) : car tout cela, en effet, excède la sphère présumée du besoin, qui n’est que *le faux concept de la consommation* (on lira l’exposé de Luc Vendramin sur le sujet, intitulé *Désir et besoin*). Mais malgré l’obscurité d’un horizon plombé par la notion de besoin, on peut noter quelques éclaircies majeures, dues à Anders :

1) Anders avance tout d’abord un thème en réalité fort marxien (car c’est bien Marx qui écrivait dans son *Introduction à la critique de l’économie politique* que “ la production ne produit pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l’objet ” [v]) auquel il donnera de multiples formulations et développements à travers l’ensemble de ses écrits, en opposant aux fadaïses sur les besoins humains les besoins *du système* et, notamment, ceux *de l’économie marchande*. Ce point, tout à fait central pour toute critique un tant soit peu sérieuse du capitalisme, permet de jeter d’emblée un discrédit mérité sur l’hypothèse naturaliste ou utilitariste des “ besoins humains ” (que devient la notion de “ besoin ” si la logique économique abstraite ou si le fonctionnement d’une machine peuvent en avoir ?) ; mais il permet aussi de vérifier qu’il est absolument vain de disserter sur une quelconque nature humaine, puisqu’à l’état d’individu aliéné, l’être humain n’est plus qu’une médiation passive et un simple passage obligé pour la réalisation de la valeur, alors que cette dernière, et elle seule, est le principe agissant du monde. Il ne s’agit plus de se lamenter sur de prétendus besoins humains plus ou moins mal exaucés par l’économie, et rendus payants, mais de besoins hermétiquement

inhérents au système de la domination économique, n’ayant d’autre fondement que lui. L’aliénation ne se réduit plus au détournement d’une substance préexistante, mais culmine dans la prolifération de sa propre logique, de sa propre nécessité : terrain *de l’illusion réellement existante* expérimenté pendant des millénaires dans la seule sphère de la religion, et demeurant pendant tout ce temps étranger à la production matérielle. Cette séparation est désormais abolie, et le mensonge religieux a pris en charge la vie profane entière, comme l’avait d’emblée annoncé, très ouvertement, le Protestantisme naissant. Pour résumer cette nouvelle domination généralisée, Debord avait écrit en 1967 que “ dans le monde réellement renversé, le vrai est un moment du faux ” (*La société du spectacle*, thèse 9). Et Anders, de son côté, précisait dès 1956 : “ lorsque le fantôme devient réalité, le réel devient fantomatique [...] le mensonge se réalise comme vérité, bref : le réel devient représentation de ses représentations [...] le Tout est moins vrai que la somme des vérités de ses éléments ; ou, en renversant la célèbre phrase de Hegel : le Tout est le mensonge, et le Tout seulement [...] ” (*Die Antiquiertheit des Menschen*, passim, Tome I, Beck, 1987). Si donc ce qu’on appelle les besoins humains ne sont rien d’autre qu’une mimésis sociale mécanique dont le sens lui demeure entièrement transcendant, le terme de “ besoin ” ne peut guère être maintenu. D’ailleurs, et la Discussion que nous publions le montre, tous ceux qui entendent conserver cette notion sont nécessairement repoussés par l’angle d’attaque qu’adopte Anders : la preuve en est que personne ne lui répond sur ce terrain, qui pourtant, contrairement à ce qui va réellement être discuté, présente le plus grand intérêt, et possède de quoi captiver une *libido sciendi* passablement assoupie par le reste.

2) C’est là bien sûr le sens profond de ce qu’Anders appelle maladroitement la *Kultivierung* du monde, son “ devenir culturel ”. Anders l’exprime clairement lorsqu’il écrit que le caractère artificiel, hétérogène de la “ culture ” (comme système de besoins, c.a.d. comme besoin du système) ne porte pas sur la sphère séparée de la culture, mais sur la totalité du processus social. Si la culture fut historiquement la première sphère de la production entièrement prise en main par la bourgeoisie (XIX^e siècle) puis par la marchandise “ démocratisée ” (XX^e siècle), une sphère éloignée du besoin matériel profane et ne dépendant pas d’un équipement productif avancé (le roman s’écrit avec une plume et du papier), elle pouvait pour cette raison même *servir de modèle* à la destruction et reconstruction marchande de la totalité des autres parties de la

production (généralisation à la figure anthropologique du consommateur de la passivité du spectateur ou lecteur). Ce qu'on trouve là chez Anders correspond rigoureusement à la nécessité de critiquer l'art en tant que tel, nécessité qui fut à la racine de tous les mouvements artistiques transitoirement respectables, puis, finalement, à celle de la théorie du spectacle, qui en fut l'aboutissement cohérent. Les palinodies à propos des qualités culturelles à préserver impliquent que le devenir marchand de l'art soit présenté comme un débordement de l'économie sur un secteur plus authentique, comme le baiser empoisonné donné par l'argent à l'inspiration poétique, mais, quels que soient les éléments permettant effectivement de soutenir une analyse de ce genre (comme la dialectique interne d'une œuvre, dont Adorno a fourni de magnifiques aperçus dans le domaine musical), celle-ci néglige centralement le rôle de pionnier joué par l'art dans le processus de globalisation marchande. En d'autres termes, l'art n'a pas de leçon à donner à la réalité profane, mais on ne peut au contraire analyser et comprendre les formes et le succès de l'aliénation moderne sans se servir des techniques d'assujettissement expérimentées par l'art. A une époque où tous les rôles et où toutes les fonctions sociales semblaient frappés de discrédit et couverts de honte, comme dans l'après 68, seul l'artiste trouvait encore l'impudence d'affirmer sa fierté professionnelle, de se poser en " créateur " : preuve s'il en est que ce milieu-là, bien avant sa caricature médiatique actuelle, s'était littéralement *fondue* avec le système dominant. L'extension permanente du spectacle va justement de pair avec le déguisement du moindre objet utilitaire en œuvre d'art ; et, avec l'invention d'une foule d'objets nouveaux qui revendiquent la même dignité, alors même que le plus modeste caractère utilitaire demeure hors de leur portée.

3) Personne, au cours de la Discussion, ne relève l'usage qu'Anders fait de la citation de Platon, qui nous paraît pourtant particulièrement judicieux. On a généralement coutume, à propos de Platon, de relever qu'il souhaitait bannir les poètes de la Cité (*La République*) en lui imputant le plus sottement du monde une sorte de rigidité due à son admiration pour Lacédémone, et de haine pour la beauté (quelques siècles plus tard, Rousseau eut droit au même procès, à propos de sa *Lettre à d'Alembert* si souvent prémonitoire du spectacle moderne). Anders paraît l'avoir bien mieux compris : l'activité spécifique de la poésie ne semblait pas utile à Platon pour entretenir une pratique de la beauté, mais plutôt nocive à cet égard. La beauté, aux yeux de Platon, se

situait dans le degré de perfection atteint par une action, dans la façon, pour parler comme Hegel, dont elle rejoignait son concept et se montrait à la mesure de sa propre vérité. Ainsi, c'est l'ensemble des activités et des objets humains qui relèvent du jugement esthétique ; lequel jugement esthétique n'est pas non plus simplement esthétique, de ce fait, mais relève plutôt de la recherche de la vérité. C'est bien en raison de son opposition au fétichisme d'une sphère spécialisée (et pas seulement par imitation des spéculations pythagoriciennes sur le sujet) que Platon, comme le rappelle Anders, avait pu ranger la musique dans la sphère politique. Ce qui pourrait donc passer aux yeux d'un lecteur moderne comme une sorte de coquille d'imprimeur se justifie au contraire par l'unité profonde dans sa recherche de l'harmonie, en musique comme en politique. C'est par exemple ce que ne comprenait pas le mathématicien Reichenbach, qui rétorquait : " vous confondez l'esthétique avec l'art ".

Toutes ces incertitudes relatives à l'art et à la culture, dont on souhaite plus ou moins secrètement la continuation, ne traduisent sur leur terrain qu'une méprise bien plus regrettable encore, de la part des participants à cette discussion, et qui porte sur *les perspectives du capitalisme même*. Ces intellectuels exilés de la vieille Europe, plongés dans le productivisme américain, subissaient l'illusion qu'ils avaient là, sous les yeux, une source vigoureuse d'abondance qui allait, une fois les nazis défaits, se généraliser à la planète (le plan Marshall a pris ensuite cette direction), faire progresser la population mondiale tout entière, supprimer manque et pénurie, " satisfaire les besoins ". Faut-il préciser à quel point une telle croyance révélait l'insuffisance, pour ne pas dire le caractère embryonnaire de leur analyse du capitalisme, de sa nature, de ses limites ? Ce capitalisme leur apparaît comme le mal (selon un jugement éthique), comme un système méprisable mais fort, capable de triompher durablement (selon un jugement historique). En résumé, ses ennemis présumés communiaient avec ses propagateurs pour proclamer, même à regret, sa propre utopie. Ainsi, Horkheimer confiait-il, au cours d'une discussion sur " Besoin et culture chez Nietzsche " : " si le capitalisme entreprend à présent de satisfaire les besoins matériels, y compris de calmer les nos inquiétudes, nous devons comprendre que notre pensée, même celle de Nietzsche, subira une transformation radicale, dès que les hommes seront préservés des menaces immédiates " (ibidem, p. 565). C'est encore Brecht qui se montrait le plus lucide, en remarquant (au cours d'une discussion sur

Huxley et son *Meilleur des mondes*) : “ je crois que le socialisme n’a jamais eu pour objectif de “ satisfaire ” les besoins matériels. Le socialisme trouve en face de lui un état de manque planifié, qu’il veut supprimer. Où donc, en effet, existerait actuellement une tendance réelle à satisfaire réellement et sur grande échelle les besoins ? ” (ibidem, p. 575).

Le manque de cohésion et la précarité théoriques caractérisent donc de façon très manifeste cette discussion. Si on compare à de tels errements, par exemple, le texte intitulé *Préliminaires pour une définition de l’unité du programme révolutionnaire*, écrit par Debord et Canjuers en 1960, on s’aperçoit sans peine que la seule issue consistait en effet, et consiste toujours, à abandonner la contemplation artistique pour l’action révolutionnaire expérimentale, et à remplacer la consommation de culture par la construction de la vie.

[i] Anders rappelle plus précisément ceci : “ Il n’est pas dépourvu d’intérêt de constater que pendant ces années critiques, une tentative fut faite de mettre en relation intellectuellement deux cercles qui n’était pas étroitement liés, le cercle brechtien et celui de l’Ecole de Francfort. Au cours d’un des séminaires, j’ai prononcé une brève conférence contenant déjà la philosophie de la culture (*Kulturphilosophie*) que j’ai par la suite présentée dans mon volume littéraire et philosophique *Mensch ohne Welt*. (Homme sans monde), spécialement dans sa Préface. J’habitais alors chez Herbert Marcuse. Il avait probablement proposé que je participe à ce séminaire. Par ailleurs je fréquentais Eisler et Brecht, et ces deux-là furent également associés au projet, de sorte qu’il y eut vraiment cette tentative de regrouper deux formations de musique de chambre, jouant séparément, pour en faire un petit orchestre ” (op. cit., p. 561). Quant à Brecht, il avait noté dans son *Arbeitsjournal* (p. 510) : “ 13.8.42 – Horkheimer, Pollock, Adorno, Marcuse, Eisler, Stern (Anders), Reichenbach et Steuermann discutent chez Adorno à propos du *Brave New World* de Huxley. Ce Huxley s’émeut de certains phénomènes des temps modernes. Il constate une baisse des besoins culturels. Plus on achète d’iceboxes, moins on achète du Huxley. Si l’on satisfait trop les besoins physiques (le Vice-président Wallace a déjà promis un verre de lait par habitant), les besoins spirituels en souffrent. La souffrance a fondé la culture ; ce sera donc la barbarie, si la souffrance disparaît ? Le Dr Pollock, économiste de l’Institut de Recherche Sociale (jadis Francfort, à présent Hollywood) est

convaincu que le capitalisme est en mesure de se débarrasser de ses crises, simplement par des travaux d’intérêt public. Marx ne pouvait prévoir qu’un jour le gouvernement ferait construire des routes ! Eisler et moi, plutôt épuisés par nos passes, nous impatientons et nous “ mettons en tort ”, à défaut d’un autre endroit pour nous mettre. 22.8.42 – Chez les Francfortistes. Reichenbach se fait du souci comme tous les sociaux-démocrates, “ l’héritage ” doit pouvoir se réfugier sans aucun dommage dans la société sans classes. La question du sauvetage des biens culturels l’empêche de dormir, alors que moi, elle m’endort. En vain on lui explique que les biens culturels ont reçu la même fonction que tous les autres biens, la fonction marchande. La symphonie de Beethoven soumet simplement le prolétaire au reste de la “ culture ”, qui est pour lui une barbarie. Bien sûr qu’il n’y aura à sauver que les arts qui participent au sauvetage de l’humanité. La culture doit abandonner son caractère de marchandise, pour devenir de la culture. “ Mais comment peut-on préserver la compréhension pour la culture ? ” Les arts s’en chargent (produisent cette compréhension), la musique de Schönberg rend compréhensible celle de Beethoven. Les prolétaires doivent libérer la production tout entière de ses chaînes, et la production artistique comme les autres ”.

[ii] L’expression de *pint milk* se réfère à la promesse faite par les hommes politiques du New Deal (notamment du Ministre de l’Agriculture Henry A. Wallace, membre de l’aile gauche de l’administration Roosevelt) de procurer à chaque enfant un demi-litre de lait quotidien. En 1954, Mendès-France, un autre progressiste, obligea les enfants à boire en classe leur lait quotidien. Il n’y a jamais loin de la promesse au commandement.

[iii] Le texte allemand présente une lacune, que l’éditeur allemand a comblé de cette façon. Il nous paraît au contraire très probable qu’Anders ait voulu dire exactement le contraire, à savoir qu’il est impossible de s’en tenir à des catégories occidentales modernes toutes faites, de les exporter simplement, et qu’il convenait de prendre en considération l’ensemble de la vie sociale en Nouvelle-Guinée, afin d’y situer chaque pratique de façon appropriée, c.a.d. à la lumière de cette totalité.

[iv] Reprise du slogan nazi *Kraft durch Freude* (la force par la joie), destiné à inspirer une pratique bureaucratique de la gymnastique.

[v] MEW 13, p. 624.

THIERRY SIMONELLI

TECHNIQUE ET NORMALISATION SELON GÜNTHER
ANDERS

(RETRANSCRIPTION DE LA CONFÉRENCE DU 13
DÉCEMBRE 2004 AU SÉMINAIRE DU PROFESSEUR
MIREILLE DELBRACCIO (PHILOSOPHIE ET SCIENCES
HUMAINES), PARIS, CRNS – ENS – EHESS,
UMS 2267, CAPHES)

LA TECHNIQUE ET L'ÊTRE-LÀ

Dans la perspective de Günther Anders, les révolutions industrielles reposent sur un déplacement systématique du sujet, ou plus généralement, de l'homme. Dans ce sens, la technique n'est pas un phénomène de notre histoire, mais tout à fait à l'inverse, notre histoire reste suspendue à la technique. C'est elle qui détermine, par là même, notre être-là.

La première vraie révolution industrielle est réalisée quand le principe de la machine est itéré. C'est-à-dire : quand la reproduction des machines est assurée par d'autres machines. Le principe d'itération s'accompagne d'une accélération et d'une métamorphose de la production qui refoule l'être humain à la marge de la production. Toutefois, ce déplacement reste limité au temps du travail. C'est seulement durant le travail que l'être humain perd son privilège de sujet.

La deuxième révolution industrielle réintègre l'homme dans la production, mais comme ressort supplémentaire de la machine. C'est le moment où la production des marchandises est secondée par la production des besoins (la publicité, entre autres), c'est-à-dire par la production d'êtres soumis au devoir de satisfaire la " faim des marchandises[1] ". L'industrie de la culture accomplit cette inversion du sujet au sein même de son être-au-monde quotidien.

La troisième révolution industrielle n'est pas de nature technique ou économique ; elle est métaphysique. La bombe atomique représente un tournant historique indépasseable. À ce propos, Anders écrit : " *L'époque des changements d'époque est passée depuis 1945.* Depuis lors, nous vivons un moment de l'histoire qui ne constitue plus une époque avant d'autres époques, mais un 'délai' [Frist] durant lequel notre être ne cesse d'être qu'un 'être-tout-juste-encore'. [...] Cette troisième

révolution est donc la dernière. " (AM 2, p. 20) La troisième révolution ne signifie pas pour autant la fin de l'histoire ; elle signifie la *possibilité* de la fin de l'histoire.

Anders conçoit ces révolutions industrielles comme une subversion radicale aussi bien de la conception hégélienne de l'histoire[2], que des espoirs marxistes et de l'analyse existentielle de l'être-là (*Dasein*) heideggerien[3].

La philosophie de la technique de Anders se présente comme une " ontologie négative " (AM 2, p. 46). Non seulement l'être des choses tend vers une liquéfaction/liquidation progressive en raison de l'accélération du cycle production-distribution-consommation, mais l'être-là, l'être humain lui-même, se dissout dans la " schizotopie " des images et la " purée temporelle " (*Zeitbrei*) d'une existence dépourvue de sens.

Ce changement de perspective implique une critique assez radicale de Heidegger. La " pseudo-concrétion " de la philosophie heideggerienne[4], l'abstraction de son monde et l'ignorance du corps – conditions de l'arrachement au monde requises pour la réalisation de l'authenticité –, n'interdisent pas seulement la compréhension du monde réel à Heidegger, mais rendent sa pensée disponible aux orientations politiques les plus problématiques.

LE TRAVAIL À LA MACHINE

Le retard congénital de l'être humain en tant que travailleur, en tant que soldat et en tant que consommateur face à la technique donne lieu à ce que Anders appelle *la pente prométhéenne* (*prometheisches Gefälle*).

La pente prométhéenne, à son tour, donne lieu à un sentiment historiquement nouveau : la honte prométhéenne (*prometheische Scham*). La honte prométhéenne est ce sentiment qui nous fait pâlir devant la perfection de nos machines et devant la pitoyable déféctuosité de notre propre corps.

D'où vient le péché industriel de l'homme sur terre ?

Le monde des produits ne se caractérise pas seulement par ses produits, il se caractérise encore par le processus de production. Or, avec les révolutions industrielles, ce dernier acquiert une flexibilité extraordinaire du fait de l'itération incessante de la reproduction machinale. L'adaptabilité aux conditions nouvelles et aux contextes nouveaux est inhérente à ce processus de production. La flexibilité constitue son principe vital.

Il en va tout autrement du corps humain. Le corps “ du constructeur de fusées ne se distingue quasiment en rien de celui du troglodyte. ” (AM 1, p. 33)

C'est ce qui amène Anders à soutenir que le sujet de la liberté a été inversé. Ce n'est plus l'être humain, mais les machines qui sont libres. L'être humain, en tant qu'être charnel, est contraint à la l'infinie répétition de l'identique.

Le monde des machines représente tout d'abord le monde du travail. C'est en travaillant que nous avons à faire aux machines. Or, le monde du travail doit être compris à partir de l'inversion du sujet de la liberté. Contrairement à Marx, Anders ne fonde pas sa lecture de la condition de l'homme sur l'agencement hiérarchique infrastructure-superstructure. Sa démarche ressemble bien plus à l'analyse existentielle. Il la nomme d'ailleurs “ ontologie économique ” ou encore “ ontologie négative ”.

Dans les *Manuscrits économique-politiques* de 1844, Marx notait que l'abstraction du travail inhérent au processus de production capitaliste transforme progressivement le travail humain en travail mécanique et met ainsi directement le travailleur en concurrence avec la machine[5]. De ce point de vue, le travailleur se voit ravalé à n'être plus qu'une machine et, par conséquent, il peut être géré comme tel.

Sous ces conditions, remarque Anders, le mythe d'Icare s'inverse : ce n'est plus la cire qui se montre défaillante, mais le lest d'un corps individuel, le poids de la chair figée par l'évolution, qui empêche les *ailes* de s'envoler vers le soleil.

La pression de la production ne peut pas se satisfaire de ce constat. Le *human engineering* vient à la rescousse de l'humain dépassé. À l'aide de la psychotechnique et de ce que Anders appelle la physio-technique, le projet d'une vaste offensive contre la misérable matière brute humaine est entamé. La physio-technique qui, dans le second volume de l'*Antiquiertheit*, se concrétise dans la question du clonage, viserait avant tout la “ réincarnation industrielle ” (AM 1, p. 51) de l'homme. De cette manière, nous serions enfin prêts à remonter la pente prométhéenne et à produire un être humain digne de ses machines.

LA MACHINE ET L'IMAGINATION

C'est ce qui amène Anders à penser qu'aujourd'hui il n'y a plus aucun besoin d'idéologie. L'idéologie a été remplacée avec succès par la falsification de l'activité (*Aktivitätsfälschung*, AM 2, p.175). Car, ce

qui se présente comme travail n'a plus nécessairement aucun rapport avec ce que l'on pourrait naïvement identifier au travail.

Le travail rationalisé excède doublement notre imagination. Dans le cas le plus quotidien, nous ne voyons ou ne savons pas ce que nous faisons, dans les cas catastrophiques nous ne voyons ou ne savons pas ce que nous faisons parce que notre imagination et notre sentiment en sont excédés. Nous ne pouvons pas penser, sentir ou imaginer ce que pourtant nous savons faire.

La conséquence sur le plan humain est patente. La conception unitaire traditionnelle de l'homme ou du sujet s'efface devant la fragmentation des facultés. Nous ne sommes plus des êtres humains, mais des fragments humains spécialisés, répartis en êtres producteurs, en êtres sentants, en êtres jouissants, en êtres imaginants. C'est ce qui, selon Anders, explique comment un tortionnaire peut en même temps être bon père de famille. La schizophrénie n'est plus simplement l'affaire de la psychiatrie, elle représente la condition indépasseable de l'homme moderne : “ Quoi que la psychopathologie et la psychiatrie veuillent bien affirmer au sujet de la schizophrénie, nous ne le comprendrons étio-logiquement que si nous la mettons au jour [*durchschau-en*] comme conséquence de la division du travail, de cette division du travail qui arrache et sépare des réalisations [*Leistungen*] qui normalement vont ensemble, c'est-à-dire si nous la voyons comme l'état normal de la personne travaillante aujourd'hui. ” (AM2, pp. 177, 178).

La cécité téléologique du travail se présente donc comme un modèle de la cécité apocalyptique. L'absence de *télos* nous habitue à la cécité prospective ou anticipative. Ce que nous apprenons du travail – ne pas savoir ce que nous faisons, ne pas savoir prévoir, anticiper ou même imaginer ce que nous produisons, ce à quoi nous contribuons, moralement parlant -, altère profondément notre rapport au faire en général. Qui plus est, notre agir au travail n'est guère plus qu'un participer (*Mittun*, AM 1, p. 286). Nous n'adoptons ni une position active, ni une position passive, mais une position active-passive neutre que Anders nomme “ médiale ”. Cette perception du faire est particulièrement frappante chez les anciens nazis. Accusés d'avoir participé à la déportation, à la maltraitance, à la torture et au meurtre de centaines, voire de milliers de victimes, ces responsables se montraient systématiquement offensés de l'“ injustice ” qui les frappait.

Lorsque le système totalitaire fonctionnait encore, ils avaient simplement participé (*mitgetan*) à l'entreprise (*Betrieb*) du moment. Dans ce sens, ils ne se sentaient pas seulement déresponsabilisés mais, pis encore, ils pensaient avoir agi de manière tout à fait morale. D'où cette profonde incompréhension des intentions mêmes de leurs accusateurs. La question morale s'en trouvait alors réduite à une question du contexte, à une question du moment historique. Ce qui auparavant s'avérait tout à fait moral – participer, collaborer, suivre, obéir – avait simplement cessé d'être moral avec la fin du système. En principe, il serait imaginable qu'ils participent tout aussi moralement, et avec le même zèle, au nouveau système politique qui l'a emporté sur le système totalitaire.

Il ne s'agit pas là d'une position extraordinaire, d'une caractéristique de monstres sans commune mesure. Au contraire, l'incompréhension des bourreaux vis-à-vis des victimes relève de la nature la plus quotidienne de la participation active-passive neutre. Cette disposition médiale existe au sein de toute entreprise, avant, pendant ou après la guerre, aussi bien d'un côté que de l'autre du rideau de fer. Le même agir qui peut paraître normal, banal et neutre au sein d'une entreprise prend des traits terrifiants dans d'autres contextes. La suspension de la conscience au travail aplatit la différence de contexte, la différence de la signification morale du faire. Les employés des camps de la mort n'avaient pas l'impression d'agresser, d'humilier, de maltraiter, de torturer et de tuer des personnes, ils pensaient travailler (*AM 1*, p. 291).

Le caractère tout à fait courant de cette schizophrénie ne permet absolument pas de croire à l'impossibilité d'une répétition de la catastrophe. Bien au contraire, croire que de tels événements ne pourraient se reproduire constituerait une profonde erreur pour Anders. Car non seulement la fragmentation et l'indifférence morale qui en découle sont, elles, restées identiques, mais le progrès technique a contribué à les propager davantage et à les rendre autrement plus inévitables (*AM 2*, p. 405).

LA MACHINE À IMAGES

Les réflexions de Anders sur la télévision peuvent être résumées par les 8 thèses suivantes (*AM 2*, pp. 252-256) :

1. La télévision nous dérobe la possibilité même de l'expérience. En ingurgitant des expériences toutes faites, notre faculté de perception, notre faculté de jugement se mettent au diapason des images déversées. La seule expérience sensible qui reste est

celle du mur d'images, livré à domicile à l'état liquide, imperceptible comme jugement et inaccessible à la critique.

2. De ce fait, il nous devient impossible de distinguer réalité et représentation. En devenant réalité, la représentation n'usurpe pas la place de la réalité, elle absorbe la réalité dans la représentation. La seule réalité est celle qui, susceptible de se mettre en scène, apparaît comme image.

3. Dès lors que le fantôme du monde devient matrice du monde, il conditionne une " imitation inversée ". Chaque image (*Bild*) tend à prendre la forme d'un idéal (*Vorbild*). Le monde avant ou après l'image n'a plus le droit d'exister qu'à titre de décalque du décalque.

4. La livraison liquéfiée et liquéfiant nous transforme en consommateurs permanents et nous fige dans la position de la passivité du nourrisson. De même que nous voyons des images d'un monde auquel nous ne participons pas, nous entendons des discours auxquels nous ne pouvons répondre. Voir devient ainsi du voyeurisme, écouter (*hören*) une variante de l'obéissance (*Hörigkeit*). Comme les images qui présentent un monde absent, nous sommes, en tant que spectateurs, présents et absents tout à la fois.

5. La passivation équivaut à une perte de liberté. Mais à une perte de liberté qui ne se manifeste pas comme telle. Devant la télévision, nous ne faisons pas l'expérience de la passivité. Au contraire, nous nous retrouvons dans la position d'une toute-puissance et d'une omniscience virtuelles, vécues comme jouissives. Le monde est à la portée de la main qui tient la télécommande.

6. Du fait d'être gavé d'images, nous sommes gorgés d'idéologie. Les images isolées, séparées, décontextualisées interdisent toute représentation cohérente d'un ensemble, d'une situation, d'un fait, concrets. Cette parcellisation de l'image conditionne une sorte de cécité causale face à l'ici et au ceci.

7. L'infantilisation machinale nous fige dans la phase " orale industrielle ". L'assimilation de nourriture en vient à constituer le seul modèle de l'expérience.

8. Afin d'être le plus largement comestible, l'image doit être désamorcée. Dans le flot sursaturant des images, les différences s'estompent pour laisser place au nivellement harmonieux. De même qu'un grand nombre d'enseignes lumineuses se neutralisent et donnent lieu à une lueur uniforme (*AM 2*, p. 336), de même les images télévisées nous précipitent dans une indifférence générale où rien ne

compte plus parce que tout y est unique et extraordinaire. L'ouverture intégrale au monde est la contrepartie de la cécité complète du spectateur.

IL S'ENSUIT 5 CONSÉQUENCES :

1. Le monde est à la taille (*paßt*) de l'homme

Comme tout produit, le monde des images est d'emblé adapté à la consommation. C'est un monde prêt-à-porter, ou plutôt un monde prêt à la consommation. Il n'est plus ob-jet (*Gegenstand*) comme il n'oppose plus de résistance ; grâce à la télévision, la résistance du monde est devenue imperceptible.

2. Le monde, en tant que monde disparaît

Le monde de la télévision fait partie de ce type d'objet qui disparaissent à l'usage : les bines de consommation. Sa seule raison d'être, est d'être consommé, absorbé, c'est-à-dire supprimé en tant qu'objet.

3. Le monde d'aujourd'hui est post-idéologique.

La télévision réalise l'utopie post-idéologique marxienne sous forme inversée. Marx pensait que la réalité réalisée (11 thèse sur Feuerbach) pouvait prendre le relais de la philosophie. Avec la télévision, c'est la non-vérité qui se réalise de façon triomphante. L'idéologie est rendue superflue par le fait que les non-vérités sont rendues réelles : "unwahre Aussagen über die Welt – [sind] 'Welt' geworden" (*AM I*,). Les énoncés faux portant sur le monde sont devenues monde. De même que nous sommes incapables de départager des petits pains déjà cuits en leurs matières premières pour les cuire à nouveau, nous sommes incapables de réarticuler le monde idéologiquement arrangé, découpé et interprété de l'image télévisée.

4. Il n'y que des estampillés qui sont estampillés.

Si l'image convient si bien au consommateur, c'est que le consommateur lui-même a, de son côté, été adapté à l'image. L'homme est à la taille de ce monde de même que le monde est à sa taille. Il existe une convergence parfaite entre les deux qui fait que, l'estampillage passe sans laisser de traces.

5. L'être-là au pays de cocagne est radicalement non-libre

Notre choix se limite à la sélection des fantômes livrés par la télévision ou la radio. Nous sommes livrés à (remis aux mains de) nos livraisons. Car, il ne nous est plus possible de juger par nous même, de

faire des expériences, de prendre position.

L'aliénation est double. Marx avait mis à jour la rupture du rapport entre le travailleur et son produit. Le travail n'a plus de sens pour lui comme son objet lui est dérobé. Or, selon Anders, il en est exactement de même de la consommation, ou de la jouissance. La vie aliénée ne consiste pas seulement dans un travail sans fruit du travail, mais aussi en fruits sans travail. Dans ce sens, la jouissance est tout aussi aliénante que le travail désapprouvé.

Il s'ensuit que la résistance elle-même devient produit pour satisfaire la faim de l'effort. En guise de repos de la livraison permanente de marchandises, l'industrie fournit une marchandise supplémentaire : l'effort. Parmi ces marchandises, Anders range : le sport, le hobby, le "do it yourself", les cours et formations de créativité : expression de soi créative, écriture créative, etc.

LA NORMALISATION

Le bon fonctionnement de l'harmonie du monde résulte repose sur le cercle de la société conformiste. Ce cercle se décline de la façon suivante : plus un pouvoir est total, plus ses ordres sont imperceptibles. Plus les ordres sont imperceptibles, plus notre obéissance paraît évidente. Plus notre obéissance paraît évidente, plus nous avons l'illusion d'être libres. Et, finalement, plus nous nous croyons libres, plus le pouvoir s'avère total.

Et Anders d'en conclure : si, au XIXe siècle, il était possible de penser qu'il n'y avait rien à perdre hormis les chaînes, aujourd'hui nous nous croyons libres *du fait* de nos chaînes.

[1] La même inversion caractérise l'industrie de la guerre. Le Vietnam ne contribuait pas à la production d'armes pour la guerre, mais à la production d'une guerre pour les armes. Voir Elke Schubert (éd.), *Günther Anders antwortet*, p. 45.

[2] Dans ce contexte, on pensera également à la formule de Adorno : " 'J'ai vu l'esprit du monde', non pas à cheval, mais sur les ailes d'une fusée et sans tête, et c'est là en même temps une réfutation de la philosophie de l'histoire de Hegel. " *Minima Moralia*, Francfort, Suhrkamp, 1951, 1988, p. 64 ; traduction française par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1991, p. 53.

[3] Ce n'est certainement pas l'un des moindres problèmes de la traduction française – *L'obsolescence de l'homme* –, que d'avoir

systématiquement écrasé les innombrables concepts heideggeriens qui alimentent le texte original. Cette fâcheuse tendance contribue pour une très large part au sentiment de nivellement et de banalisation que l'on ressent en lisant le texte français.

[4] Voir à ce propos “ *Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie* ” dans Günther Anders, *Über Heidegger*, Munich, C. H. Beck, 2001.

[5] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, traduction de Jean-Pierre Gougeon, introduction et notes, de Jean Salem, Paris, Garnier Flammarion, 1996, 1er manuscrit, salaire. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx Engels Werke, Berlin, Dietz Verlag, 1990, tome 40, p. 474. Désormais je citerai les *Marx-Engels Werke* comme *MEW*, suivi du numéro du volume.

THIERRY SIMONELLI

LE MONDE, “ VU À LA TÉLÉ ”

(EXTRAIT DE TH. SIMONELLI, GÜNTHER ANDERS, DE LA DÉSUÉTUDE DE L'HOMME, PARIS, ÉD. DU JASMIN, NOVEMBRE 2004)

Lui non plus n'avait rien produit.

Lui aussi avait simplement servi sa machine.

Lui aussi avait dû se synchroniser à son rythme.

Lui non plus n'était pas concerné par le fait que quelque chose se réalisât.

Puis, vint la fin de la journée de travail.

(AM 2, p. 75)

Si le monde du travail est le monde de la rationalisation, de l'organisation, des engagements et du contrat, le temps du repos est le temps de la liberté, de la jouissance et du plaisir. Si dans et par son travail, il est impossible de *se* réaliser, le temps du repos garde du moins la possibilité d'un retour à soi. Mais pour la plupart, le temps du repos est surtout et d'abord le temps du divertissement, le moment de la télévision. Ici commence une autre vie ; notre vie comme travailleurs de la consommation (AM 2, p. 170).

On pourrait situer l'origine de la télévision à partir de la naissance de la deuxième révolution industrielle (au sens de Anders). Le point de départ tient dans ce que Anders appelle “ la perversion de la demande et de l'offre ” (AM 1, p. 39). Cette

perversion dépasse la “ perversité ordinaire ” de la relation offre-demande.

La perversité ordinaire correspond en partie à ce que Marx avait déjà laissé entendre dans la formule de la production des besoins. Dans les *Manuscrits économique-politiques de 1844*, Marx écrivait en effet : “ Tout homme spéculé sur le fait de susciter un nouveau besoin chez l'autre afin de le contraindre à un nouveau sacrifice, afin de le placer dans une nouvelle dépendance et ainsi de le tenter à une nouvelle forme de jouissance (*Genuss*) [...]” Comme les besoins humains, contrairement aux besoins animaux, sont toujours des besoins sociaux^[2], leur quantité, leur qualité et leur forme restent suspendus à la société et au processus de production.

Dans sa *Critique de l'économie politique* (1857-58), Marx développe ce point. Il écrit : “ La production ne fournit pas seulement la matière au besoin, mais elle fournit également un besoin à la matière.^[3] ” La production produit en même temps le besoin “ en créant un type déterminé de consommation et la faculté de consommer elle-même en tant que besoin^[4] ”.

Mais le besoin ou la demande ne peuvent plus être laissés au hasard, ils doivent d'emblée entrer dans le processus de production, et ceci de manière bien plus directe que ne le pensait Marx. La demande ne peut pas rester un heureux effet secondaire de la production, mais doit se métamorphoser en un produit à part entière.

Selon Anders, la perversité ordinaire y rajoute également une inversion de la hiérarchie du rapport produit-demande. Seule la première citation des *Manuscrits*, ci-dessus, laisse entendre le côté volontaire, le caractère planifié de la production de la demande. La production de la demande y précède, en quelque sorte, la production de l'offre.

La raison de cette inversion tient au développement des forces de production par le recrutement de la science et de la technique comme premiers moteurs économiques. Ainsi, sur le plan économique, la pente prométhéenne se manifeste dans notre “ *manque de manque* ” (*Mangel an Mangel*, AM 2, pp. 19, 215). Nos besoins sont insuffisants pour assurer l'écoulement de la production écrasante des marchandises.

La confusion, voire l'inversion du créateur et de sa créature donnent lieu à une situation historique originale, qui se caractérise par un déplacement du sujet du besoin (ou du manque). Au déplacement du sujet du travail se rajoute donc un déplacement du

sujet du besoin.

Le premier pas, celui de la perversité ordinaire de la relation produit-offre, consiste dans l'inversion de l'ordre temporel : ce n'est plus la demande qui suscite l'offre, mais l'offre qui précède et doit solliciter la demande.

Un deuxième pas est franchi quand cette inversion est elle-même subvertie. Car, remarque Anders, la perversité ordinaire maintient l'être humain à la place du *sujet* du besoin. Même si le besoin du consommateur lui est, pour une large part, hétéronome, il reste le besoin d'une personne, le besoin de l'être humain.

La pente prométhéenne altère ce rapport en lui donnant une inclinaison inverse. Dans le monde du travail d'abord, l'homme n'est plus " une machine parmi les machines ", comme le pensait Marx à partir du concept de travail abstrait^[5], mais une machine au service de machines (AM 1, p. 34). Dans le monde du divertissement ensuite, l'homme ne jouit plus de sa liberté, mais travaille au service de la consommation.

La production du manque, la production du besoin passe d'abord par la publicité : " On produit donc des moyens de publicité afin de produire le besoin de produits qui ont besoin de nous ; pour que, en liquidant ces produits, nous assurions la continuation de la production de ces produits. " (AM 2, p. 16)

Pourtant, la télévision ne se limite pas à une simple machine publicitaire. Sa fonction première est de produire un monde. Ce faisant, elle prend le relais des grands systèmes philosophiques. La télévision produit une vue d'ensemble, une vision panoramique (*Übersicht*) du monde. Mais la similarité entre télévision et système philosophique va plus loin encore. Confortablement installés dans notre fauteuil en tant que spectateurs, nous parvenons avec une déconcertante facilité à la représentation que les grands idéalismes ne réussissaient qu'au prix d'un pénible travail du concept. Le monde de la télévision n'est pas seulement un monde transparent, pouvant être saisi dans son ensemble, mais il est également notre monde, un monde *pour nous*. Si l'idéalisme se caractérise par la transformation du monde en propriété – *pour nous* – la télévision transforme le consommateur du monde en idéaliste (AM 1, p. 113). Dans cette perspective, l'homme-spectateur n'est plus, à proprement parler, une partie de ce monde. Le monde est une pièce de théâtre qui se déroule devant le sujet, pour le sujet, mais à laquelle le sujet ne participe pas. Le monde entier semble nous appartenir. Cet aspect rend la télévision bien plus efficace, et son efficacité bien plus invisible que la

seule publicité qu'elle déverse.

Comment la télévision réussit-elle ce coup de force ?

La réponse tient dans la théorie pragmatiste (AM 1, pp. 155-159) du jugement^[6]. Celle-ci part d'une analyse de la nature de l'information (*Natur von Nachricht*^[7]). L'information renseigne sur une personne, une chose, un phénomène *absents*. La personne informée est informée *in absentia*. Dans ce sens, l'information peut opérer comme une perception, une sensation ou même une réflexion représentative. " *Parler signifie : parler de ce qui est absent.* " La parole représente ce qui ne se présente pas en-soi-même. Mais la présence de l'information n'en reste pas moins une présence seulement représentée. Et il en va de même pour l'impératif : l'impératif s'adresse bien à une personne présente, mais appelle ce qui reste absent pour le moment.

Il ne faut pourtant pas en conclure que la chose dont on parle reste complètement absente du fait de sa présence représentée. Le parler-sur attrape une facette singulière (*sonderbar*) de l'objet que Anders appelle *factum*. Le côté étrange de ce *factum* consiste dans ce que, inversement à l'objet, il est mobile et transmissible (AM 1, p. 156).

Anders n'affirme pas que le *factum* rend présent l'objet représenté et il n'est même pas question de présence partielle. Si l'on s'en tient à sa formulation, le *factum* transmis par l'information permet au destinataire de faire *comme si* l'objet était présent. Et ce *comme si* de la présence se situe dans une dimension pragmatique. Le *comme si* du *factum* me permet de " prendre des disposition pratiques ", de calculer, de prévoir, de réfléchir sur ce que sera mon action. Le *comme si* de la présence n'existe que pour une action, pour une manipulation anticipée.

Une petite parenthèse sur la traduction française permet de clarifier ce point. On pourrait *discuter* de la traduction de *über* (sur) par " qui concerne " comme l'interprétation du traducteur ne tenant pas compte de la polysémie accordée au terme de " sur " dans l'original. J'y reviendrai. Plus problématique semble toutefois la suppression pure et simple du " *was mit dem Gegenstande 'los ist'* " (ce qui se passe, ce qu'il en est de l'objet), jouant du " *etwas losgelöst* ", quelque chose de détaché de l'objet. Car la formulation proposée par Anders - " ce qu'il en est " - rend impossible l'idée d'une récupération partielle de la présence de la chose. Le " ce qu'il en est " situe d'emblée ce quelque chose de détaché dans le contexte de la manipulation à venir. La traduction française du livre, au contraire, interprète ce passage dans le sens d'une présence partielle de la chose^[8].

D'abord, Anders ne tente nulle part de sauver la présence de la chose-même et d'appuyer ainsi sa critique sur la perte d'un être ou d'une présence originels. La télévision ne se caractérise pas par un oubli de l'origine ! Sinon, la critique andersienne de Heidegger n'aurait plus aucun sens. Au contraire, la position que défend Anders et qui fait ironiquement ressembler l'analyse de la 'chute' prométhéenne (*prometheisches Gefälle*) aux analyses heideggeriennes de la déchéance (*Verfall*), disqualifie d'emblée cette présence qui chez Heidegger fonde l'authenticité, c'est-à-dire la possibilité de l'arrachement à l'aliénation de la quotidienneté.

Ensuite, l'absence inhérente au discours et à la parole est inscrite dans la nature même du " parler sur ". Dans ce sens, les médias ne transforment ou ne dénaturent pas le langage en lui soustrayant quelque mystérieuse présence partielle. La critique des médias s'appuie ailleurs, sur le rapport habituel entre le mot et la chose. Selon Anders, les médias ne sont pas problématiques en ce qu'ils ôtent la présence de la chose, mais dans la mesure où ils subvertissent clandestinement ce qu'ils présentent comme leur attribut majeur : la représentation adéquate de la réalité.

Finalement, et il s'agit là sans doute du point le moins subtil dans ce contexte, le *parler sur* passe d'emblée par-dessus la chose qu'il n'entend même pas saisir en elle-même. La préposition " sur " de l'expression " parler sur " en prend un sens particulier, d'après Anders. Dans la perspective pragmatiste, le *parler sur ...* indique la position de supériorité pratique du locuteur. Si *parler sur ...* rend disponible le *factum*, il le soumet en même temps au locuteur. En façonnant son action sur l'objet par le biais du *factum*, le locuteur acquiert, du moins potentiellement, une maîtrise sur l'objet absent. C'est-à-dire que cette maîtrise ne dépend en rien d'une quelconque présence partielle. C'est ce que Anders montre dans la suite du texte.

Le point culminant de la non-présence réside dans la nature anthropomorphe de la parole^[9]. Le *parler sur* prépare la chose à l'usage, à la manipulation. Ainsi la conception pragmatique du langage peut-elle être traduite dans les termes de la conception classique du jugement. Le " ce qu'il en est ", le " ce qui se passe ", voire même " ce qui est le cas ", n'est rien d'autre que le prédicat (*AM*, p. 157).

Sous cet angle, il est tout à fait déroutant de traduire le *factum* par fait, ainsi que le fait systématiquement la traduction française. Anders le distingue justement du fait (*Tatsache*, *AM*, p. 157). Le *factum*,

le produit fini de la parole, est le produit de la scission et de la manipulation du fait.

Anders ne développe pas une conception logique du jugement, mais une conception communicationnelle et pragmatique : " Mais l'information [*Nachricht*] n'est pas divisée en deux parties parce qu'elle constitue un jugement ; le jugement est divisé en deux parties parce qu'il constitue une information. (*ibid.*) " Le jugement est conçu comme une forme de communication, comme un parler sur ... adressé à *quelqu'un*. Sans ce troisième axe pragmatique (celui du destinataire) du langage, la position de Anders resterait incompréhensible.

Faisons un pas de plus. La notion de prédicat, le " produit fini " préparé pour le destinataire, dépasse aussi bien le contexte de la logique que celui de la communication. Le " sur " du *parler sur ...* marque aussi bien le pouvoir (potentiel) que la liberté. Maîtriser la chose, pouvoir exercer un pouvoir sur elle, signifie être libre par rapport à cette chose. La préparation que suppose le prédicat dans l'optique du travail fait déjà partie du travail, de la manipulation.

De ce fait, le jugement est aussi pré-jugé. L'information, loin d'être une simple représentation, se présente comme produit d'une manipulation. En tant que produit, l'information peut servir d'intermédiaire à une autre production ou s'effacer dans la consommation. Dans les deux cas, le produit est produit par rapport à une fin. Du point de vue pragmatique donc, l'information peut être vue comme une offre répondant à une demande, comme une solution apportée à un problème, comme une réponse apportée à une question. La portée du prédicat est déterminée par le problème ou la question pour lequel il a été apprêté.

Selon Anders, ce phénomène - la présence du pré-jugé dans le produit -, conduit non pas à une *Aufhebung* ou suppression du sujet dans le prédicat, mais à une suppression pure et simple du sujet *par* le prédicat : " par tout contenu de l'information, le destinataire est privé de la chose-même [*Gegenstand selbst*], comme elle disparaît dans l'ombre, derrière le seul prédicat. " (*AM* 1, p. 158)

Ce qui est en fait une maîtrise de la prédication sur la chose même, le pouvoir du produit sur une multiplicité d'options (l'information comme sélection) a un effet secondaire tout à fait hégélien : " Le messager est le maître du maître.^[10] "

Or, c'est précisément la nature pragmatique du jugement, et l'inversion qu'elle conditionne qui permet de rapprocher l'information de la

marchandise. Ce pas est systématiquement franchi par les médias qui produisent d'emblée l'information comme marchandise, comme bien de consommation ou de jouissance (*Genusmittel*).

La production de l'information rajoute néanmoins un élément nouveau à l'information : si cette dernière *permet* de rendre mobile le *factum* d'un objet absent en le faisant, pour ainsi dire, disparaître dans le prédicat, les médias font disparaître cette disparition-même. Autrement dit, la production de l'information escamote le préjugé à l'œuvre dans l'information pour faire paraître une présence inaltérée. Le résultat du processus de production se *présente*, se met en lumière comme présent originel, comme matière brute. La différence par rapport à la parole authentique chez Heidegger en devient plus claire. Ce qui chez Anders se présente comme éclosion de l'être est déjà un produit apprêté pour la consommation. La présence de l'être ou de l'origine, caractérise une stratégie de vente et non pas une herméneutique de la présence dissimulée. Rater ce point, c'est rater la position philosophique de Anders. Ramener sur scène une présence partielle, c'est transformer la critique en son contraire, c'est assimiler Anders à cette position heideggerienne qu'il a récusée durant toute sa vie, qu'il a critiquée tout au long de son œuvre.

La télévision entraîne une inversion autrement complexe que le monde des machines. Le monde des machines se présente d'emblée comme produit. Et quand bien même ce produit subvertit et transforme profondément le rapport traditionnel de l'offre et de la demande, l'effacement du sujet ne s'y fait pas sans traces. L'être humain continue de s'y manifester dans ses dysfonctionnements, dans ses ratages, ses échecs, ses rigidités, du fait de son insuffisance ou même de sa pathologie. Dans le monde des machines, l'être humain se présente comme point d'achoppement, comme résistance interne. Il ne s'agit pas d'une résistance ouverte, volontaire ou préméditée. Nous résistons surtout malgré nous, là où nous ne " fonctionnons " pas comme prévu, où nous échouons, où nous sommes malades, névrotiques et inadaptés. L'inversion de la télévision se distingue d'abord par le fait de ne pas laisser de traces, de ne plus laisser place à la manifestation de dysfonctionnements, c'est-à-dire dans la réalisation de l'harmonie du monde et de son consommateur.

Comme le processus sous-jacent à la communication médiatique est celui du jugement pragmatique, il n'y a *a priori* même pas d'inversion du rapport 'naturel'. Il appartient à la 'nature' même de l'information de

naître du jugement. Il y a donc tout au plus une occultation sélective d'une partie de cette 'nature' ; l'occultation du processus de production par le produit.

La télévision fournit une information à laquelle a été soustraite l'apparence de l'apprêt. Le produit de la télévision n'apparaît plus comme *produit*. Ainsi la télévision réalise-t-elle une inversion du médiat et de l'immédiat. La différence perceptible entre le monde et sa reproduction y est absente, l'hiatus entre la réalité et son image est complètement escamoté.

La télévision ne livre pas seulement des images du monde, mais elle livre le monde, dans son ensemble.

Ce qui distingue le monde télévisé du monde extérieur, du monde non-médiatisé, c'est que le premier est prêt à la consommation. La sélection, l'évaluation, le jugement, la reconstitution cohérente à l'aune du jugement pragmatique constituent autant d'étapes qui distinguent le fait du jugement, et le fait de l'information. Et de même qu'un plat cuisiné sied plus immédiatement à la consommation qu'un potager, de même l'information s'assimile plus immédiatement qu'une simple perception. L'information bien faite ne nécessite plus aucun effort de lecture, de déchiffrement ou d'interprétation. Son prêt-à-consommer rend cet effort d'emblée superflu.

Il ne serait donc nullement exagéré d'accorder une fonction et un statut transcendantales à la télévision. Avant même de pouvoir réaliser les trois synthèses de l'intuition, de la reproduction dans l'imagination et de la reconnaissance dans le concept, qui selon Kant conditionnent toute expérience, la télévision déverse une expérience finie. Ainsi, la spontanéité médiatisée précède celle de notre entendement et nous décharge en même temps du travail de l'expérience.

Dès lors, la conception classique de la vérité comme adéquation s'inverse. Le monde qui vient vers nous, à travers les médias, nous contraint à la position du consommateur. Le monde cuisiné et préchauffé constitue un fantôme (tout à la fois présent et absent) qui s'impose comme réalité.

Le monde fantôme des médias se substitue au monde extérieur et l'occulte. Le monde extérieur est celui que nous vivons à l'intérieur de nos maisons : " Car le monde extérieur cache le monde extérieur. Ce n'est que quand la porte se ferme derrière nous que l'extérieur devient visible, ce n'est que quand nous sommes devenus des monades sans fenêtres que l'univers se reflète devant nous. " (*AM* 1, p. 110)

Mais la fonction de la télévision ne s'arrête pas là. L'inversion du médiat et de l'immédiat occasionne une autre inversion : celle du réel et du fictif. Cela ne signifie pas que le fictif prenne seulement le dessus, qu'il se substitue à la réalité. L'image du monde devient elle-même la matrice du monde (AM 2, p. 210). La consommation du monde télévisé inverse l'ordre hiérarchique de la chose et de sa représentation. La représentation digestible se met à la place de l'objet représenté et lui impose sa propre nature. La représentation ne tire plus sa valeur de la pertinence ou de la justesse de l'adéquation au monde, mais le monde lui-même doit tendre vers les conditions de sa reproductibilité. Ce n'est plus alors qu'au moment où il est susceptible d'être représenté par la télévision que le monde extérieur acquiert sa dignité de monde réel. En dehors de ce qui peut en figurer comme spectacle, le monde reste opaque, confus et désordonné. Il n'en reste pas moins que la représentation télévisée induit un ordre trompeur. Les images ne révèlent pas de liens. Elles sont monadiques et en tant que telles, elles escamotent les contextes. Là se tient une différence fondamentale avec la communication langagière.

Avec la télévision, l'image se substitue au monde et devient elle-même monde et modèle du monde. Dans le monde comme image, la différence même entre le monde et sa reproduction est effacée, la substitution qui a lieu ne se manifeste pas. C'est la raison pour laquelle le monde représenté en vient à être cette vérité pour laquelle le monde extérieur par opposition fournit une simple matière brute.

De la même manière, dans la production industrielle, la matière brute de la représentation ne doit pas être laissée au hasard. Et de même que pour la production des marchandises matérielles, la matière brute de l'émission télévisée doit être préparée le plus tôt possible. Dans le meilleur des cas, elle est d'emblée assimilée au processus de production. Ainsi, en tant que matière brute, elle n'existe plus que comme moyen de production de la marchandise finale. Il s'y ajoute que cette transformation est globale, car l'industrie du divertissement a une faim universelle et ne connaît aucun tabou. Il n'y a plus de hors-télévision, de hors-image.

Le monde en acquiert une nature téléologique qui ne relève pas d'un simple principe régulateur ; la téléologie du monde devient constitutive. Le monde, tel qu'il est 'en soi' n'est pas encore un monde (AM 1, p. 188) ; il a à devenir monde par le truchement de la télévision. Ce n'est que dans sa représentation imagée que le monde extérieur se réalise comme

monde.

Ce fait suppose un profond changement de la perception. Dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Walter Benjamin soutenait que le cinéma correspond à l'altération de la structure perceptuelle des habitants des métropoles. L'élément caractéristique du cinéma est le choc. La perception du métropolitain est structurée par le traumatisme. Contrairement au monde de Benjamin, le monde à l'époque de sa reproduction télévisée n'a plus rien de traumatisant. Le monde de la reproduction télévisée est un monde de la consommation jouissive. Car la télévision transforme le monde en une collection d'objets de consommation (*Genussmittel*, AM 1, p. 194). Ainsi, le danger que représente la télévision ne consiste pas dans le fait de produire du divertissement ou d'être un outil de divertissement. Il naît de la transformation du monde en divertissement. Le monde lui-même se présente comme matière à divertissement.

En tant que transcendantale, cette transformation de la perception n'apparaît toutefois pas en tant que telle. Les conditions de l'expérience, remarque Anders (AM, p. 200), ne constituent pas des objets de la connaissance.

En fin de compte, le monde de la télévision apparaît aussi comme un appareil. Et, comme appareil, le monde nous nourrit de schémas (*Schablonen*) à visée pragmatique. L'efficacité pragmatique des schémas est de nature transcendantale : " Les schémas [*Schablonen*] constituent donc des formes aprioriques de conditionnement [*apriorische Bedingungs-Formen*], mais pas seulement de l'intuition, pas seulement de l'entendement, pas seulement du sentiment [*Gefühl*], mais également du comportement et de l'agir – c'est-à-dire des matrices d'une étendue d'application et d'une universalité d'efficacité [*Leistungs-Universalität*] que même les philosophes les plus spéculatifs n'avaient jamais envisagée [...]" (AM 1, p. 169). La manière dont aujourd'hui nous rions, dont nous aimons, dont nous pensons ou parlons ne nous provient plus des écoles ou des églises, mais bel et bien de la télévision (AM 2, p. 137).

L'efficacité transcendantale de la télévision dépasse donc de loin le seul plan de la connaissance ou de l'expérience cognitive. Nous sommes impliqués par cette machine dans notre totalité d'êtres pensants, sentants et agissants. Et le monde, livré quotidiennement comme l'eau du robinet, nous habitue à notre rôle de moyen d'écoulement pour les marchandises, leur consommation. Les images ne

font plus simplement partie du monde. Notre monde est devenu un monde d'images et l'image est devenue la catégorie principale de notre être (AM 2, p. 250).

De cette manière, la télévision réalise l'un des idéaux de la production mécanique : la fusion de la production et de la consommation. Le terme même d'« émission » est caractéristique en ce qu'il signifie en même temps la chose et son écoulement. Si la possession suppose la durée, l'émission télévisée ne peut jamais donner lieu à une quelconque possession. La seule possession qui reste au spectateur est la possibilité de recevoir des livraisons.

De ce qui précède, il est clair que le monde de la télévision se situe d'emblée en dehors de la problématique de la réification, comme la forme même de l'objectalité en est absente. L'émission comme produit reste, en quelque sorte, dans un état liquide. Les produits y correspondent à une tendance générale, un corollaire de l'accélération nécessaire de la consommation. Et comme le détour par la forme objectale s'y avère superflu, on assiste à une accélération considérable de l'écoulement des marchandises. C'est ce que Anders appelle la « liquéfaction » (*Liquidierung*, AM 2, pp. 56, 266).

Grâce à la liquéfaction, la consommation et le consommateur se voient, à leur tour, soumis à un changement de nature.

Les produits issus de la liquéfaction n'ont plus besoin d'être préparés, chauffés ou même mâchés ; ils peuvent être avalés d'emblée, dans l'état de leur livraison. Leur « chaleur de fabrique » reste perceptible au moment de la consommation.

Quant au consommateur : « La seule image qui rende pertinemment compte du fait que nous envisageons, est celle de la mère et du nourrisson [*Säugling*]. L'industrie est la mère, les auditeurs ou les spectateurs les nourrissons. En tant que spectateurs, nous ne sommes pas seulement des 'nourrissons' parce que les puérités [*kindische Zeug*] que nous recevons nous infantilisent (ce qui, la plupart du temps, est vrai d'ailleurs), mais parce que la méthode, par laquelle les produits nous sont livrés [...] relève de 'l'inoculation' [*Einflößung*]. » (AM 2, p. 51)

On comprend alors pourquoi la télévision a pu devenir la machine la plus représentative de la deuxième révolution industrielle. La télévision est l'aide au développement contre la faim dans le monde des marchandises. Elle y réussit en tant qu'appareil de production de l'homme comme

acheteur, comme consommateur, et c'est-à-dire comme moyen au service de ses produits (AM 1, p. 210).

Le problème de l'adaptation de l'homme au processus de production a donné naissance à un appareil d'une efficacité sans mesure et dont la « terreur douce » (AM 2, p. 131) passe inaperçue. Ni la psychotechnique, ni la psychopharmacologie, ni les biotechnologies (ou physio techniques) ne semblent en mesure d'assurer un succès aussi massif que la télévision. Elle est une machine spécialisée dans la production de l'harmonie de la production et de la consommation, du monde et de la conscience, de l'individuel et du social. Et elle y réussit en produisant le monde comme représentation et l'homme comme être de masse. Devant la télévision « tout un chacun est en quelque sorte employé et occupé comme travailleur à domicile » dans la production de l'homme de masse (*Massenmensch*, AM 1, p. 103).

Les mécanismes d'harmonisation (*Gleichschaltung*) de la télévision sont radicalement différents des matraques et des appareils idéologiques des dictatures classiques, désormais obsolètes. Le conformisme réalisé par la télévision prend tous les traits d'une harmonie préétablie où offre et demande congruent. Et ce coup de force se fait sans aucune violence, sans aucun forage. Il passe par le plaisir et la jouissance de la consommation. Les mécanismes d'harmonisation n'y apparaissent plus comme tels.

Qui plus est, la production de l'homme de masse ne ressemble en rien à la production de masses. La consommation télévisée se fait en solitaire, derrière les murs de la maison, de l'appartement. L'homme de masse est en réalité un ermite de masse. La massification se fait de manière solipsiste (AM 2, p. 181).

Le bon fonctionnement de l'harmonie du monde qui en résulte repose sur le cercle de la société conformiste. Plus un pouvoir est total, plus ses ordres sont imperceptibles. Plus les ordres sont imperceptibles, plus notre obéissance paraît évidente. Plus notre obéissance paraît évidente, plus nous avons l'illusion d'être libres. Et, finalement, plus nous nous croyons libres, plus le pouvoir s'avère total. Si, au XIXe siècle, il était possible de penser qu'il n'y avait rien à perdre hormis les chaînes, aujourd'hui nous nous croyons libres *du fait* de nos chaînes.

Résumons les réflexions de Anders aux huit thèses suivantes (AM 2, pp. 252-256) :

1. La télévision nous dérobe la possibilité même de

- l'expérience. En ingurgitant des expériences toutes faites, notre faculté de perception, notre faculté de jugement se mettent au diapason des images déversées. La seule expérience sensible qui reste est celle du mur d'images, livré à domicile à l'état liquide, imperceptible comme jugement et inaccessible à la critique.
2. De ce fait, il nous devient impossible de distinguer réalité et représentation. En devenant réalité, la représentation n'usurpe pas la place de la réalité, elle absorbe la réalité dans la représentation. La seule réalité est celle qui, susceptible de se mettre en scène, apparaît comme image.
 2. Dès lors que le fantôme du monde devient matrice du monde, il conditionne une " imitation inversée ". Chaque image (*Bild*) tend à prendre la forme d'un idéal (*Vorbild*). Le monde avant ou après l'image n'a plus le droit d'exister qu'à titre de décalque du décalque.
 3. La livraison liquéfiée et liquéfiant nous transforme en consommateurs permanents et nous fige dans la position de la passivité du nourrisson. De même que nous voyons des images d'un monde auquel nous ne participons pas, nous entendons des discours auxquels nous ne pouvons répondre. Voir devient ainsi du voyeurisme, écouter (*hören*) une variante de l'obéissance (*Hörigkeit*). Comme les images qui présentent un monde absent, nous sommes, en tant que spectateurs, présents et absents tout à la fois.
 4. La passivation équivaut à une perte de liberté. Mais à une perte de liberté qui ne se manifeste pas comme telle. Devant la télévision, nous ne faisons pas l'expérience de la passivité. Au contraire, nous nous retrouvons dans la position d'une toute-puissance et d'une omniscience virtuelles, vécues comme jouissives. Le monde est à la portée de la main qui tient la télécommande.
 5. Du fait d'être gavé d'images, nous sommes gorgés d'idéologie. Les images isolées, séparées, décontextualisées interdisent toute représentation cohérente d'un ensemble, d'une situation, d'un fait, concrets. Cette parcellisation de l'image conditionne une sorte de cécité causale face à l'ici et au ceci.
 6. L'infantilisation machinale nous fige dans la phase " orale industrielle ". L'assimilation de nourriture en vient à constituer le seul modèle de l'expérience.
 7. Afin d'être le plus largement comestible, l'image doit être désamorcée. Dans le flot sursaturant des images, les différences s'estompent pour laisser place au nivellement harmonieux. De même qu'un grand nombre d'enseignes lumineuses se neutralisent et donnent lieu à une lueur uniforme (*AM 2*, p. 336), de même les images télévisées nous précipitent dans une indifférence générale où rien ne compte plus parce que tout y est unique et extraordinaire. L'ouverture intégrale au monde est la contrepartie de la cécité complète du spectateur.
- [1] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, 3ème manuscrit, " Besoin, production et travail ". *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW 40, p. 546-547.
- [2] Karl Marx, *Travail salarié et capital, suivi de Salaire, prix et profit, et de Salaire (extraits)*, traductions revues par Michel Fagard, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1985, " Cologne, 7 avril ". *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, p. 412.
- [3] Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858*, texte français établi par Gilbert Badia et al., introduction et notes Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, Introduction, partie 2) a1). Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1857-1858)*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 14.
- [4] Karl Marx, *op.cit.*, pp. 14-15.
- [5] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier Flammarion, 1996. *Ökonomisch-politische Manuskripte*, MEW 40, pp. 474, 548.
- [6] La traduction de " *Nachricht* " par " nouvelle " n'est assurément pas fautive. Mais elle se révèle tout à fait insuffisante. *Nachricht* signifie également avis, renseignement et plus généralement : information. Le terme d'information semble fournir la meilleure traduction dans la mesure où il rend compte en même temps de la polysémie du terme de *Nachricht* et du rapport explicite à la théorie de la communication.
- [7] Réduire systématiquement le terme allemand de " *Nachricht* " à " nouvelle ", ainsi que le fait la traduction française de l'*Antiquiertheit*, ne rend pas seulement l'argumentation de Anders incompréhensible, mais en réduit surtout la portée et

le sens. À suivre Anders, le monde produit par la télévision n'est pas le seul fait du journal de 20 heures, mais surtout celui des émissions de divertissement qui n'ont *aucun* rapport avec les *nouvelles*.

[8] Assurément, le passage du texte original peut prêter à confusion, mais le fait de supprimer tout simplement une subordonnée explicative n'arrange rien., alors que dans le contexte et dans la phrase de Anders, la non-présence même partielle de la chose semble claire ; “ la qualité de l'objet ” ou ce “ quelque chose que l'on a détaché de l'objet ” (trad. p. 180, *AM*, pp. 156-157) pointe directement dans la direction d'une théorie de l'émanation. Un tel glissement est tout à fait contraire à l'idée de Anders.

[9] Sur ce point, Anders est plus proche de Cassirer que de Heidegger. Voir à ce propos les chapitres II et III du premier volume de la *Philosophie des formes symboliques*. Interrogé sur qui étaient ses maîtres, Anders répond en effet : “ C'étaient mon père et Ernst Cassirer, ensuite c'étaient Edmund Husserl et Martin Heidegger [...]. ” Elke Schubert (éd), *Günther Anders antwortet*, p. 101.

[10] Dans la traduction nous lisons : “ Le messenger est le maître du maître *qui souhaite apprendre la*

nouvelle. ” (p. 182, je souligne) . Cette dernière précision est absente du texte original : dans quelle mesure et pourquoi le maître souhaiterait-il apprendre la *nouvelle* ? Disons que les nouvelles sont mauvaises, car ces petites ‘précisions’ de la part du traducteur sont plutôt nombreuses dans le texte français. Et, comme elles ne sont jamais signalées en tant que suppléments spontanés issus de l'inspiration du traducteur, le lecteur sera toujours en droit de se demander s'il est en train de lire Anders ou Christophe David. Seul le texte original lui permettrait de faire la part de choses.

[11] Étymologiquement, la traduction par “ influence ” pourrait d'abord sembler mieux adaptée. “ Influence ” serait pertinent pour jouer du double sens qui résonne dans l'*Einflößung* : le verbe allemand *beeinflussen* et le nom *Einfluß* signifient justement “ influencer ” et “ influence ”. J'ai néanmoins préféré le terme d'inoculation pour préserver le sens de l'introduction, de l'intromission quasi-organique du produit dans le corps. C'est ce que suppose l'image de la mère et du nourrisson. Étymologiquement, la présence de *oculus* dans “ inoculer ” est un heureux et pertinent hasard puisque les produits inoculés, en l'occurrence, sont des images.