Günther Anders

L'Obsolescence de l'homme

Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle

(1956)

PARIS
2002

ÉDITIONS DE L'ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES

ÉDITIONS IVREA

L'OBSOLESCENCE DE L'HOMME

Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle

Günther Anders

L'Obsolescence de l'homme

Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle

(1956)

Traduit de l'allemand
par Christophe David

PARIS
2002

ÉDITIONS DE L'ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES

ÉDITIONS IVREA

TITRE ORIGINAL :

DIE ANTIQUIERTHEIT DES MENSCHEN :
Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution

© C.H. Beck Verlag, Munich, 1956.

© Éditions Ivrea, 1, place Paul Painlevé, Paris 5e, 2002.
Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances,
80, rue de Montlouis-en-Auge, Paris 20e,
POUR LA TRADUCTION FRANÇAISE.

ISBN 978-2-910386-64-6

Note de l'éditeur

La présente traduction de *L'Obsolescence de l'homme* arrive bien tard, près d'un demi-siècle après sa parution en allemand. La difficulté du texte y est certainement pour quelque chose, ainsi que la traditionnelle lenteur de l'édition française en matière de traductions. Mais sans doute aussi le fait que l'ouvrage présente, de l'aveu même de l'auteur, un caractère « hybride » propre à le desservir : trop prosaïque et concret, dans sa description de la « vie mutilée » qu'on mène dans les sociétés modernes, pour ne pas paraître trivial aux spécialistes de la philosophie, il est en même temps trop philosophique, dans sa terminologie et ses références, pour ne pas rebuter des lecteurs mieux à même d'en saisir le contenu critique. « Sur certaines questions, on passe à côté de l'essentiel si l'on se trompe de destinataire. » Anders formulait ainsi lui-même (dans son essai « Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse ») la nécessité d'exposer ses thèses de la façon la plus accessible, sans « philosopher dans une langue de spécialistes et pour un groupe de spécialistes ». On peut penser qu'il a en partie échoué sur ce point, et que certaines lourdeurs dans sa démonstration, parfois non dénuée de pédantisme, auraient pu être évitées. Il reste que ce recours à des catégories conceptuelles étrangères à la critique sociale lui a *aussi* permis de voir ce que personne, à l'époque, ne voyait. L'étrange rencontre entre son attachement à la tradition philosophique européenne et les réalités de la « deuxième révolution industrielle » découvertes lors de son exil aux États-Unis (où il travailla, entre autres, comme ouvrier) s'est donc montrée singulièrement productive : malgré sa formation, Anders n'a pas été un philosophe universitaire, et c'est assurément à sa situation d'intellectuel « sans attaches » qu'il doit le meilleur de sa lucidité sur les formes alors *à l'état naissant* de notre assujettissement à la technologie. À cet égard, le lecteur ne manquera pas d'être particulièrement frappé par le deuxième essai (« Le monde comme fantôme et comme matrice »), où se trouve largement anticipée l'analyse critique de « l'organisation des apparences » par les médias de la communication de masse. Il ne

faudrait pourtant pas voir seulement en Anders un « précurseur » formulant de façon partielle, approximative ou rudimentaire une critique qui sera ensuite complétée et développée par d'autres avec plus de rigueur*. N'entretenant aucune illusion sur le caractère potentiellement émancipateur de la technologie moderne, Anders a en effet su donner à sa critique une portée qui lui permet maintenant d'atteindre la domination dans ses mutations les plus avancées : on pensera ainsi plusieurs fois, en lisant ces analyses, au fantôme de monde « livré à domicile » par les réseaux électroniques, ou encore à la reconstruction industrielle de la nature, et de la nature humaine, entreprise aujourd'hui par les « biotechnologies ».

* Mort en 1992 (il était né en 1902), Anders a lui-même recueilli en 1980, dans un second tome de *L'Obsolescence de l'homme*, un certain nombre d'essais qui, constituant autant de variations sur le thème de l'obsolescence, présentent un caractère plus disparate et dont l'apport paraît, à cette date, moins décisif. L'un de ces essais a été traduit dans la revue *Conférence* (automne 1999), sous le titre « Désuétude de la méchanceté ». Signalons également que le quatrième essai du présent volume, « Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse », était déjà paru en 1995, dans une autre traduction, aux éditions Titanic.

Dédicace

Il y a exactement un demi-siècle, en 1906, mon père, William Stern, alors vingt ans plus jeune que ne l'est aujourd'hui son fils et plus confiant que lui dans les générations à venir, publiait le premier tome de son ouvrage *Person und Sache* [« Personne et Chose »]. Il eut bien du mal à renoncer à son espoir de réhabiliter la « personne » en combattant le caractère impersonnel de la psychologie. Sa propre bonté et l'optimisme de son temps l'empêchèrent très longtemps de comprendre que ce n'était pas le traitement scientifique auquel on la soumettait qui faisait de la « personne » une « chose », mais la façon même dont l'homme traite l'homme. Quand, du jour au lendemain, il fut diffamé et chassé par les contempteurs de l'humanité, le chagrin d'une plus grande lucidité dans un monde devenu pire ne lui fut pas épargné.

*

C'est en souvenir de celui qui a transmis à son fils l'indéracinable idée de la dignité humaine que ces tristes pages sur la dévastation de l'homme ont été écrites.

Préface à la cinquième édition

Non seulement ce volume que j'ai achevé il y a maintenant plus d'un quart de siècle ne me semble pas avoir vieilli, mais il me paraît aujourd'hui encore plus actuel. Cela ne prouve rien quant à la pertinence de mes analyses de l'époque : cela prouve seulement que l'état du monde et la condition humaine que je décrivais étaient déjà très dégradés, qu'ils n'ont guère changé sur le fond depuis 1956, et ne le pouvaient d'ailleurs pas. Ces observations n'étaient pas des pronostics mais des diagnostics. Les trois thèses principales : que nous ne sommes pas de taille à nous mesurer à la perfection de nos produits ; que ce que nous produisons excède notre capacité de représentation et notre responsabilité ; et que nous ne croyons que ce qu'on nous autorise à croire – ou plutôt ce que nous devons croire, ou plutôt ce qu'il faut impérativement que nous croyions –, ces trois thèses fondamentales sont malheureusement devenues, à l'évidence, plus actuelles et explosives qu'elles ne l'étaient alors, en raison des risques encourus par notre environnement dans le dernier quart de ce siècle. Je souligne donc que je ne possédais à l'époque aucune puissance « visionnaire », mais qu'en revanche 99 % de la population mondiale étaient incapables de voir – ou plutôt avaient été rendus incapables de voir ; phénomène que j'avais dénoncé sous le nom d'« aveuglement devant l'apocalypse ».

Les textes que j'ai consacrés à la situation nucléaire (« Temps de la fin et fin des temps[1] »), mon journal d'Hiroshima (« L'Homme sur le pont[2] ») et ma correspondance avec le pilote

1. *Endzeit und Zeitenende*, Munich, Beck, 1972.
2. *Der Mann auf der Brücke*, Munich, Beck, 1959.

d'Hiroshima, Claude Eatherly[3], attestent que je ne suis pas revenu sur la position que j'avais adoptée, dans le quatrième essai de ce livre, sur l'armement nucléaire : au contraire, mes activités dans ce domaine se sont intensifiées depuis cette époque. En fait, je trouvais inconvenant de se contenter de théoriser de façon universitaire sur la menace apocalyptique, ce qui m'a fait retarder de plusieurs années la parution du second tome de *L'Obsolescence de l'homme*. La bombe n'est pas seulement suspendue au-dessus des universités. Entre la parution du premier tome et celle du second, j'ai donc consacré l'essentiel de mon activité à m'opposer à l'armement nucléaire et à la guerre du Vietnam. Je n'ai cependant pas de réserves à faire aujourd'hui sur l'essai que j'ai à l'époque écrit sur la bombe. Je le tiens même pour plus important qu'il y a vingt-cinq ans, parce que désormais les centrales atomiques obstruent le regard que nous pouvons porter sur la guerre nucléaire et ont fait de nous des « aveugles à l'apocalypse » encore plus aveugles qu'auparavant.

Le deuxième essai, « Être sans temps », sur le *Godot* de Beckett, a lui aussi gagné en actualité depuis sa rédaction, il y a vingt-huit ans, parce que j'y décrivais le monde, ou plutôt *l'absence de monde*, des chômeurs – misère qui aujourd'hui, après un demi-siècle, recommence à se généraliser.

Le jugement totalement pessimiste que j'ai porté sur les *mass media* dans le troisième essai (« Le monde comme fantôme et comme matrice ») n'a pas trouvé beaucoup plus d'écho sur le moment. Certes mes thèses – la télévision rend l'homme passif et lui apprend à confondre systématiquement l'être et l'apparence; le monde devient le reflet des images puisque les événements historiques se règlent toujours par avance sur les exigences de la télévision – sont encore plus valides qu'alors, et aujourd'hui, vingt-cinq ans après la rédaction de ces réflexions, certains hommes politiques au pouvoir tiennent compte de mes mises en garde. Mais les thèses en question ont malgré tout besoin d'être complétées, et parfois d'être durcies : même s'il est apparu

3. Cette correspondance, postérieure à la rédaction de *L'Obsolescence de l'homme* puisqu'elle a débuté en 1959 et pris fin en 1961, a été traduite en français sous le titre *Avoir détruit Hiroshima* (trad. Pierre Kamnitzer, Robert Laffont, 1962, préfaces de Bertrand Russell et Robert Jungk). (N.d.T.)

depuis lors que les images télévisuelles nous livrent à domicile, dans certaines situations, une réalité qui, sans elles, nous resterait étrangère. La perception de la réalité est certes préférable à la perception des images, mais celles-ci valent pourtant mieux que rien. Les images de la guerre du Vietnam retransmises quotidiennement dans les foyers américains ont pour la première fois « ouvert » les yeux vides et las de milliers de citoyens, déclenchant ainsi une contestation qui a grandement contribué à mettre fin au génocide qu'on était en train d'accomplir à l'époque.

Quand j'ai écrit ce plaidoyer, non pas, malheureusement, pour qu'advienne un monde plus humain, mais *tout simplement pour que continue d'exister un monde*, un grand nombre de mes lecteurs potentiels n'avaient pas encore vu le jour dans notre monde ténébreux. Ils réaliseront que la situation révolutionnaire, ou plutôt *catastrophique*, dans laquelle ils sont nés et où ils ne sont malheureusement que trop habitués à vivre – c'est-à-dire une situation dans laquelle l'humanité est capable de s'autodétruire –, que cette possibilité réelle, dont il n'y a aucune raison de s'enorgueillir, avait déjà été préparée avant leur naissance, et que les devoirs qui sont aujourd'hui les leurs avaient déjà été autrefois ceux de leurs parents et de leurs grands-parents.

Je conclus en formulant de tout mon cœur, pour vous et pour vos descendants, le souhait qu'aucun de mes pronostics ne se vérifie.

Günther Anders

Vienne, octobre 1979

Introduction

> « Les condamnés à mort peuvent décider librement s'ils veulent, pour leur dernier repas, que les haricots leur soient servis sucrés ou salés. »
> (Extrait d'un article paru dans la presse.)

Parce qu'on a déjà tranché au-dessus de leurs têtes.

Nous aussi, nous pouvons décider de nous faire servir comme plat du jour l'explosion d'une bombe ou bien une course de bobsleigh. Parce que au-dessus de nos têtes, à nous qui opérons ce libre choix, avant même notre libre choix, on a déjà tranché. On a déjà décidé que c'est *en tant que* consommateurs de radio ou de télévision que nous devons opérer ce choix : en tant qu'êtres condamnés, au lieu de faire l'expérience du monde, à se contenter de ses fantômes; en tant qu'êtres qui, au fond, ne souhaitent plus rien, pas même une nouvelle liberté de choix qu'ils ne sont d'ailleurs sans doute même plus capables de se représenter.

Le jour où j'exprimai ces idées lors d'un colloque consacré à la culture, on m'interrompit pour me dire qu'après tout on était toujours libre d'éteindre son appareil et même de ne pas en acheter; on était toujours libre de se tourner vers le « monde réel » et seulement vers lui. Ce que je contestai. Parce que en réalité, on n'a pas moins tranché au-dessus de la tête des grévistes que des consommateurs : que nous jouions le jeu ou pas, nous le jouons, parce qu'*on* joue avec nous. Quoi que nous fassions ou que nous nous abstenions de faire, notre grève privée n'y change rien, parce que nous vivons désormais dans une humanité pour laquelle le « monde » et l'expérience du monde ont perdu toute valeur : rien désormais n'a d'intérêt, si ce n'est le fantôme du

monde et la consommation de ce fantôme. Cette humanité est désormais le monde commun avec lequel il nous faut réellement compter, et contre cela, il est impossible de faire grève.

En devenant un fantôme, ce prétendu « monde réel », celui où ont lieu les événements, s'est par là même déjà transformé : on l'a déjà considérablement aménagé pour que les événements s'y déroulent de la façon la mieux adaptée à leur retransmission, c'est-à-dire pour qu'il ait bien lieu dans sa version fantôme – et encore, je laisse de côté l'aspect économique. Car affirmer qu'« on » aurait la liberté de posséder ou non ces sortes d'appareils, de les utiliser ou non, est naturellement une pure illusion. Ce n'est pas en se contentant de rappeler aimablement qu'il faut tenir compte de la « liberté humaine » que l'on viendra à bout du fait qu'on nous *pousse à la consommation*. Que, dans le pays où la liberté de l'individu s'écrit en lettres majuscules, on désigne certaines marchandises comme des *« musts »*, c'est-à-dire comme des marchandises qu'il faut absolument posséder, cela n'évoque pas précisément la liberté. Ce terme de *« must »* est d'ailleurs tout à fait justifié : car le manque d'un seul de ces instruments qui sont devenus des *« musts »* fera vaciller tout l'appareillage vital constitué par l'ensemble des instruments et des produits. Celui qui prend la « liberté » de renoncer à l'un d'eux renonce ainsi à tous, et donc à sa propre vie. « On » pourrait faire cela ? Qui est cet « on » ?

Ce qui vaut pour ces instruments-là vaut *mutatis mutandis* pour tous. Il ne peut être question de dire que ce sont encore des « moyens ». Un « moyen » est par définition quelque chose de secondaire par rapport à la libre détermination d'une fin, quelque chose que l'on met en œuvre après coup comme « médiation » en vue de cette fin.

Ces instruments ne sont pas des moyens mais des *« décisions prises à l'avance »* : ces décisions, précisément, qui sont prises *avant même* qu'on nous offre la possibilité de décider. Ou, plus exactement, ils sont *la* décision prise à l'avance.

Je dis bien : *la*. Au singulier. Car il n'existe pas d'instrument isolé. Le Vrai, c'est le Tout. Chaque instrument isolé n'est qu'une *partie* d'instrument, il n'est qu'un rouage, un simple morceau du système, un morceau qui répond aux besoins

d'autres instruments et leur impose à son tour, par son existence même, le besoin de nouveaux instruments. Affirmer que ce système des instruments, le *macro-instrument*, ne serait qu'un « moyen », et qu'il serait donc à notre disposition pour réaliser des fins que nous aurions d'abord librement définies, est complètement absurde. Ce système des instruments est notre « monde ». Et un « monde » est tout autre chose qu'un moyen. Il relève d'une autre catégorie.

Rien ne discrédite aujourd'hui plus promptement un homme que d'être soupçonné de critiquer les machines. En outre, il n'existe aucun endroit sur notre globe où le risque d'être victime de ce soupçon soit moindre qu'ailleurs. De ce point de vue, Detroit et Pékin, Wuppertal et Stalingrad sont identiques aujourd'hui; les groupes sociaux aussi : car dans quelle classe, dans quel groupement d'intérêts, dans quel système social et dans la sphère d'influence de quelle philosophie politique a-t-on jamais pris la liberté d'avancer un argument contre les « effets avilissants » de l'un ou l'autre de ces instruments, sans s'attirer automatiquement la grotesque réputation d'être un ennemi acharné des machines et sans se condamner, non moins automatiquement, à une mort intellectuelle, sociale ou médiatique? Il n'est pas étonnant que la peur de cette inévitable disgrâce pousse la plupart des critiques à mettre une sourdine à leurs propos, et que la publication d'une critique de la technique soit devenue aujourd'hui une affaire de courage civique. Finalement, pense le critique, je ne peux pas me permettre de laisser tout le monde (de la première ménagère venue à la *computing machine*) dire de moi que je suis le seul à avoir raté le coche de l'histoire du monde, le seul individu obsolète et le seul réactionnaire du lot. C'est ainsi qu'il finit par avaler sa langue. Tout simplement pour éviter de passer pour un réactionnaire.

Voici ce qui est arrivé à l'auteur au cours du colloque déjà évoqué.

En relation avec ce qu'il appelle l'*« analphabétisme postlittéraire »*, il décrivait *l'ensemble du flux d'images actuel* : le fait qu'aujourd'hui, presque partout, on invite l'homme à regarder bouche bée les images du monde par le truchement de tous les moyens qu'offrent les techniques de reproduction – magazines, films, émissions de télévision –, et qu'il semble ainsi participer au

monde entier (c'est-à-dire à ce qui constitue à ses yeux le monde « entier »); le fait que, plus généreusement on l'y invite, moins on l'informe de l'ordre du monde, et moins on lui permet de prendre les principales décisions concernant celui-ci; le fait que, comme le dit une légende molussienne[1], on lui « bouche les yeux », c'est-à-dire qu'on lui donne d'autant plus de choses à voir qu'il a moins son mot à dire; le fait que l'« iconomanie » à laquelle on l'a éduqué au moyen des images dont on l'inonde systématiquement présente dès maintenant les traits négatifs du voyeurisme, ceux qu'on a l'habitude d'associer à ce concept lorsqu'on le prend dans son sens le plus étroit; le fait que les images, notamment lorsqu'elles submergent le monde, portent constamment en elles le danger de devenir un moyen d'abrutissement, parce que en tant qu'images, à la différence des textes, elles ne révèlent jamais les rapports qui constituent le monde mais se contentent de prélever des lambeaux de celui-ci : ainsi, en montrant le monde, elles le dissimulent.

À peine l'auteur avait-il achevé ce raisonnement – une simple démonstration qui ne prétendait, bien entendu, proposer aucun remède – qu'il s'entendit traiter de « réactionnaire romantique », et ce par un partisan du *juste milieu**. Peu habitué à s'entendre qualifier de réactionnaire, il en resta un instant interdit. Un instant seulement, car son contradicteur se trahit immédiatement dans la discussion qui suivit. « Celui qui met expressément en lumière de tels phénomènes et leurs conséquences, expliqua-t-il,

1. La Molussie est un pays imaginé par Anders dans *Die molussische Katakombe* [« La Catacombe molussienne »], livre « antifasciste » « achevé avant la prise du pouvoir par Hitler » mais qui n'a paru qu'en 1938 (rééd. : Munich, 1992). Ce livre écrit, de l'aveu même de l'auteur, dans l'esprit des fables de Brecht, « se composait de nombreuses histoires – il y en a bien une centaine – qui s'imbriquaient les unes dans les autres, comme celles des *Mille et Une Nuits*. Le sujet du livre, c'était le mécanisme du fascisme. Les histoires étaient racontées par des prisonniers, retenus par la Gestapo "molussienne" dans une cave servant de prison. Les fables, histoires, maximes, étaient transmises par les prisonniers de l'ancienne génération à ceux de la plus jeune, puis par ceux-ci, à leur tour, à ceux de la génération d'après… » (*Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?* trad. Christophe David, Allia, 2001). Anders se référera souvent à cet ouvrage dans ses textes ultérieurs. (N.d.T.)

* En français dans le texte. Les mots ou expressions en français seront désormais mis en italique et suivis d'un astérisque. (N.d.T.)

cet homme-là *critique*. Or celui qui critique perturbe à la fois le développement de l'industrie et la vente de ses produits. Il a *au moins* la naïve intention d'essayer de les perturber. *Mais puisque l'industrie et le commerce doivent de toute façon aller de l'avant* (nous sommes bien d'accord ?), *la critique constitue pour cette raison même un sabotage du progrès. C'est pourquoi elle est réactionnaire.* »

Je ne pouvais pas me plaindre du manque de clarté de cette explication. Elle prouvait – ce qui me parut particulièrement instructif – la vigoureuse résurrection de l'idée de progrès, dont on pouvait déjà avoir l'impression, immédiatement après la catastrophe de 1945, qu'elle était délibérément organisée. Elle montrait aussi que cette idée, qui avait été autrefois la bête noire des époques de restauration, était devenue l'argument par excellence de la prospérité restaurée. Mais s'agissant de l'épithète de « romantique », je ne lâchai pas mon contradicteur avant qu'il consentît à me répondre que mon « romantisme » tenait au fait que « je restais attaché, avec un entêtement évident, à une conception humaine de l'homme ». Le lien établi en toute innocence entre « entêtement » et « humain », la supposition restée implicite que l'homme pourrait précisément être défini autrement que comme « humain », mais aussi le fait que cela ne déconcerta aucun de ceux qui participaient à la discussion, tout cela contribua, à mes yeux, à donner à l'incident une allure passablement sinistre.

La même chose m'est déjà arrivée ailleurs. C'est sûr. Mais il me semble que *cette identification du « critique » à un « réactionnaire » est plus répandue en Allemagne que dans d'autres pays.* Cela s'explique par le retour des principes de ce régime qui s'était débarrassé de la critique en liquidant les critiques eux-mêmes. Qu'il s'agisse d'une survivance ou d'un renouveau, ces principes, en tout cas, ne sont pas morts. On sait bien que l'identification de la « critique » à la « réaction », le fait de dénoncer les critiques comme des saboteurs réactionnaires, faisait partie de la tactique idéologique du national-socialisme. Le terme populaire de *Nörgler* [pinailleur] avait bien ce double sens. Le « mouvement » [national-socialiste] se glorifiait ainsi d'être le mouvement du progrès : en présentant d'emblée toute critique comme réactionnaire, il s'ensuivait nécessairement que l'objet

de cette critique, c'est-à-dire le régime lui-même, devait être progressiste[2]. Mon contradicteur n'avait pas voulu dire quelque chose de très différent.

N'exagérons pas toutefois le courage civique nécessaire pour entreprendre aujourd'hui une critique de la technique. Il n'est pas question de faire croire que c'est *nous* qui donnons une nouvelle actualité au problème de la destruction des machines. Le débat a repris depuis longtemps. La discussion qui se poursuit depuis une décennie pour ou contre la suppression de la bombe atomique est-elle autre chose qu'un débat portant sur l'éventuelle destruction d'un instrument? On se contente, en règle générale, d'éviter les associations trop directes et l'emploi de mots qui jetteraient une lumière trop vive sur ce dont on parle. Car chacun aurait honte de s'exposer au soupçon de vouloir détruire les machines : le scientifique par rapport au profane, l'ingénieur par rapport à l'homme politique, la Gauche par rapport à la Droite, la Droite par rapport à la Gauche, l'Ouest par rapport à l'Est, l'Est par rapport à l'Ouest – vraiment, aucun tabou ne fait l'objet d'un plus large consensus que celui de la « destruction des machines », consensus qui serait digne d'un meilleur objet.

Quand je dis que le débat a repris depuis longtemps, je ne suggère pas le moins du monde qu'on pourrait secrètement le rattacher aux arguments des luttes classiques, remontant plus ou moins à l'époque des « tisserands ». Car cette fois-ci – et là réside la différence fondamentale entre le problème de la destruction des machines tel qu'il se pose dans notre révolution industrielle actuelle et tel qu'il se posait dans la précédente –, *il ne s'agit en aucun cas d'un débat entre les représentants de deux étapes distinctes du développement de la production*. Ce n'est pas l'artisan qui est aujourd'hui menacé par les machines (il n'existe déjà presque plus d'artisans au sens classique, et l'idée d'un travailleur à domicile se révoltant pour pouvoir continuer à fabriquer chez lui des téléviseurs ou des bombes à hydrogène est absurde); ce n'est pas seulement l'ouvrier d'usine qui est « aliéné », comme

2. Comme il se proclamait par avance un avenir « millénaire », c'est-à-dire, en termes humains, « éternel », il pouvait même traiter le critique de « saboteur de l'éternité », pour faire de lui un sujet infrahumain et sacrilège. (N.d.A.)

on l'a constaté depuis un bon siècle, mais *chacun de nous*. Chacun de nous, parce que chacun de nous est effectivement un consommateur, un utilisateur et une victime potentielle des machines et de leurs produits. Je dis bien : de leurs produits. Car *l'essentiel, aujourd'hui, ce n'est pas qui produit, ni comment on produit, ni combien on produit, mais bien plutôt* – autre différence fondamentale entre l'ancienne menace et la nouvelle – *ce qu'on produit*. Alors qu'autrefois les produits n'étaient pas critiqués en tant que produits, jamais en tout cas au premier chef – le combat visait presque exclusivement le monopole de la production industrielle, qui ruinait la petite entreprise ou le travail à domicile –, désormais c'est le *produit* lui-même qui est en cause, comme, par exemple, la bombe, ou bien encore l'homme d'aujourd'hui, puisqu'il est lui aussi un *produit* (dans la mesure où il est au moins le produit de sa propre production, une production qui l'altère totalement et imprime en lui, en tant que consommateur, l'image du monde produit industriellement et la vision du monde qui lui correspond).

La question n'a donc d'emblée plus rien à voir avec la relève d'un mode de production dépassé par un nouveau, ni avec la concurrence entre différents types de travail. Le cercle des gens qu'elle concerne est incomparablement plus étendu qu'autrefois : la question est devenue *neutre*. Elle court à travers tous les groupes sociaux : la différence entre le problème que la télévision pose à un grand bourgeois et celui qu'elle pose à un membre de la *middle class* est infime. Et distinguer le problème que la bombe atomique pose à un membre de la *middle class* de celui qu'elle pose à un prolétaire est complètement absurde. De même qu'il traverse les classes, le problème traverse les pays et les continents. Aucun « rideau de fer » ne l'arrête. D'un côté comme de l'autre, se pose la question brûlante de la transformation ou de la liquidation de l'homme par ses propres productions, qu'on en saisisse l'importance ou non, qu'on en discute ou non – pour ne rien dire des réponses qu'on pourrait lui apporter. Aussi peu crédible ou aussi dépassée que cette affirmation puisse paraître dans l'actuel climat politique de guerre froide, *au regard de ces problèmes, les différences entre les « philosophies » politiques respectives des deux mondes* (celui qui s'appelle abusivement « libre » et celui dont on laisse entendre à juste

titre qu'il ne l'est pas) *sont d'ores et déjà devenues secondaires.* Les effets psychologiques de la technique se soucient aussi peu de ces différences que la technique elle-même. On ne croit plus à la vieille thèse du *« one world »*, mais elle est pourtant confirmée par le fait qu'il faut bien admettre, d'un côté comme de l'autre, cette sinistre vérité : la radioactivité ignore les frontières.

C'est donc d'un phénomène indépendant des continents, des systèmes ou des théories politiques, des programmes ou des plans sociaux, que traitent les essais qui composent ce livre : un phénomène déterminant de notre époque, un phénomène *époqual*[3]. Ce n'est pas sur ce que Washington ou Moscou font de la technique qu'on s'interroge, mais sur ce que la technique a fait, fait et fera de nous, bien avant que nous puissions faire quoi que ce soit d'elle. La technique est désormais notre destin, au sens où Napoléon le disait, il y a cent cinquante ans, de la politique, et Marx, il y a un siècle, de l'économie. Et même s'il ne nous est pas possible de diriger la main de notre destin pour le maîtriser, nous ne devons pas renoncer, malgré tout, à ce projet.

Je pourrais maintenant sauter au cœur du sujet. Mais avant de le faire, je voudrais encore formuler quelques remarques méthodologiques, ou plus précisément deux avertissements qui me semblent s'imposer, parce que les essais qui vont suivre ne sont ni de simples essais littéraires, ni des analyses philosophiques menées sur un mode universitaire, mais plutôt des exemples de ce qu'on pourrait appeler du vieux nom d'« occasionnalisme », c'est-à-dire d'une *« philosophie de l'occasion »*. J'entends par là – ce qui pourrait passer au premier abord pour une absurdité – quelque chose comme un hybride *de métaphysique et de journalisme* : une façon de philosopher qui prend pour objet la situation actuelle, c'est-à-dire des fragments caractéristiques de notre monde actuel, mais pas seulement pour *objet*, puisque le caractère opaque et inquiétant de ces fragments est précisément ce qui éveille cette façon de philosopher. Le caractère hybride du projet impose un style inhabituel d'exposition.

3. Pour Heidegger, « toute époque de la philosophie a sa propre nécessité à elle » (*Question IV*, trad. Jean Beaufret et François Fédier, Gallimard, 1976, p. 114). Est donc dit « époqual » ce qui définit à chaque fois la « nécessité » d'une époque, c'est-à-dire chaque mutation de l'essence même de la vérité. (N.d.T.)

Sans doute le lecteur sera-t-il d'abord désagréablement surpris par le constant *changement de perspective* qui lui sera imposé, par le passage des *« vérités de fait* »* aux *« vérités de raisonnement* »*, pour parler comme Leibniz[4]; ensuite par le fait que, parti de l'examen des phénomènes les plus actuels et en vérité les plus inattendus (les « occasions »), il se retrouvera plongé dans la discussion de problèmes qui (parce que ce sont des problèmes *« philosophiques »* fondamentaux) lui sembleront n'avoir aucun rapport immédiat avec les occasions en question. Il sera, par exemple, à la lecture du premier essai qui traite d'une nouvelle forme de honte (la honte des hommes devant leurs instruments d'une humiliante perfection), soudain confronté à des discussions métaphysiques rigoureuses sur « la non-identité de l'homme avec lui-même ».

J'ai renvoyé ces discussions, chaque fois que c'était possible, dans les notes qui, de ce fait, sont devenues particulièrement envahissantes. Elles ne sont pourtant pas composées de remarques faites en passant ou d'additions, mais d'idées de moindre importance et de pièces justificatives. Il n'a pas toujours été possible de procéder ainsi, car les recherches proprement dites exigent, elles aussi, d'être menées d'un point de vue philosophique; en outre, reléguer le philosophique « en bas de page » aurait donné à l'exposé un tour qui n'aurait plus été conforme à la vérité.

Si ces essais n'avaient été que des monographies scientifiques spécialisées, le lecteur aurait bien entendu raison de trouver fâcheuses ces digressions soudaines. *Mais en philosophie la « digression » signifie bien autre chose que dans les sciences spécialisées* ou dans la vie quotidienne; pour le puriste en matière de philosophie, elle signifie même tout le contraire.

Afin de préciser ce que nous voulons dire par là, donnons la parole à l'un de ces puristes, c'est-à-dire à un homme qui rejette radicalement la « philosophie de l'occasion » que nous expérimentons ici. « Si tu veux vraiment faire de la philosophie, argumentera-t-il, tu ne peux pas prendre en considération les problèmes spécifiques ou les problèmes du jour; pas plus que les croyants ne peuvent tenir compte d'une créature particulière, ou

4. Cf. Leibniz, *Monadologie*, § 33. (N.d.T.)

que celui qui cherche à fonder une ontologie ne peut tenir compte de telle ou telle réalité seulement ontique[5]. En philosophie, ce n'est pas comme au restaurant, on ne choisit pas à la carte. Les jours et les journaux n'existent pas pour la philosophie. Une monographie philosophique est pour elle une contradiction dans les termes. Toute activité consacrée à une question spécialisée ou dictée par l'actualité constitue déjà à ses yeux une digression. En t'enfermant dans le singulier ou même dans l'occasionnel, tu perds le "général", tu renies le "fondement", tu voiles le "Tout" – selon le nom que tu donnes à l'objet de la philosophie. Ce faisant, tu renonces à l'ambition même de faire de la philosophie. »

« Dans l'essai que tu as consacré à "la radio et la télévision", tu as introduit des remarques fondamentales sur l'"essence de l'image" », poursuivra-t-il (car il tente de prévenir les questions délicates, à savoir : sur quoi peut donc bien porter la philosophie et en quoi consiste-t-elle donc, si tout objet déterminé est par avance indigne d'elle?). « En quoi consiste ta digression? Dans les remarques mêmes que tu as introduites? N'est-ce pas plutôt dans le fait qu'au lieu de t'occuper de "philosophie de l'art" – non : de philosophie tout simplement –, tu t'es occupé de quelque chose de singulier et d'empirique, à savoir la télévision, et que tu as prétendu en faire l'objet de ta philosophie? Et comme tu as, en outre, pénétré dans un domaine qui (sans même tenir compte de sa trivialité) reste étranger au concept philosophique, ta digression "tire trop sur la corde". Comprends-moi bien : je donne à cette expression un sens philosophique. Ce sur quoi tu as trop tiré, je veux dire : *ce sur quoi tu as tiré trop fort*, c'est ton livre. Enraciné dans l'universalité du concept, il peut se révéler plus ou moins élastique, mais son élasticité reste néanmoins limitée : on ne peut pas l'étirer au point de mettre ses conclusions en contact avec les phénomènes individuels les plus contingents comme, par exemple, la télévision. Tu t'étais donc déjà engagé sur le chemin de la digression en choisissant les questions que tu te proposais de traiter. Il serait en revanche

5. Dans la terminologie de Heidegger, le « questionnement ontologique » renvoie à l'Être, et le « questionnement ontique », celui des « sciences positives », à l'étant tel que ces sciences le déterminent au moment où elles définissent leur objet. Cf. *Être et Temps*, § 3. (N.d.T.)

incorrect de considérer tes remarques sur l'essence de l'image comme une "digression". Elles t'ont servi à aller au "fond" du singulier; or il est contradictoire de parler d'une "digression fondamentale". Aussi ne constituent-elles pas une faute philosophique, mais au contraire un véritable acte de contrition : un acte de contrition devant le tribunal de l'idée, une tentative de rachat. » Ainsi parle le puriste.

Et il n'est pas le seul. D'autres ont formulé la même mise en garde pendant deux mille cinq cents ans. Car en quoi a consisté la passion de la philosophie, celle qui a animé les philosophes les plus divers, si ce n'est à choisir de se détourner avec grandiloquence du contingent, du « *mundus sensibilis* », pour se tourner vers l'« essentiel », le « *mundus intelligibilis* »? Ce dualisme, c'est-à-dire le postulat implicite de la légitimité de cette scission, a fini par devenir *la* métaphysique de l'Occident, la métaphysique commune à tous les philosophes. Il est l'hypothèse métaphysique des empiristes eux-mêmes, puisque ceux-ci n'auraient jamais voulu, s'ils ne l'avaient partagée, imposer l'empirisme comme principe et comme fondement. Continuer à obéir à cette voix est, en fait, impossible. Que l'auteur saute de la description des phénomènes concrets et contingents de l'époque à la discussion des questions fondamentales et réciproquement, cela prouve bien qu'il a lui aussi du mal à se soustraire à la mise en garde. Mais il a aussi bien du mal à s'y plier.

S'il en est ainsi, c'est parce que personne ne peut la suivre et parce qu'elle n'a en réalité jamais été suivie par personne.

Cet idéal intransigeant est singulièrement *irréaliste*. L'observation servile de cette mise en garde étouffe dans l'œuf toute action philosophique. Aussi vraie que puisse être l'idée selon laquelle le philosophe « vit dans le général », la philosophie se distingue de la mystique et de la pure psalmodie du *Om* bouddhiste dans la mesure où elle ne peut en aucun cas se réduire à contempler fixement le « général », le « Tout », ou le « fondement » des choses. Celui qui philosophe doit, au contraire, toujours s'emparer de *quelque chose*, de quelque chose de spécifique, de quelque chose de distinct du fondement, d'une chose qu'il va précisément travailler à approfondir. Bref, l'exercice effectif de la philosophie suppose que le philosophe ignore cette définition intransigeante de l'essence de la philosophie.

Cette ignorance est la condition même de son existence et de sa continuation. Celui qui philosophe ne séjourne pas seulement dans le monde comme philosophe, entouré du seul horizon de l'« en général », fasciné par la seule beauté du « Tout », intimidé ou attiré par le « fondement » : il y vit d'abord et avant tout comme l'honnête voisin de ses voisins de palier, il y est né, il y fait l'expérience du besoin et il y mourra, poursuivi, attiré et entouré par une nuée d'*heccéités*[6] qui sont précisément ce qui l'attire ou le pousse à l'action philosophique. Oui, ces *heccéités*. Car si elles nous restent plutôt énigmatiques à cause du caractère quelconque de leur facticité[7], du caractère absolument imprévisible et insaisissable de leur existence et de leur être-ainsi, elles ne sont pourtant pas moins au cœur des choses que l'« en général », le « Tout » ou le « fondement ». Peut-être travaillent-elles même plus profondément qu'eux la réalité : le « Tout » ou le « fondement » ne passent-ils pas précisément pour être les dimensions dans lesquelles toutes les questions finissent par devenir muettes ? « Au fond », est-il dit dans le dialogue d'un sophiste molussien, « il est vain d'aller au fond des choses. Car si le fond des choses était leur fondement, elles ne seraient précisément pas ces choses-ci, ces choses singulières arrachées au fond. Il faut rendre raison du fait qu'elles ne sont pas fondées, mais qu'elles sont elles-mêmes : ou bien – qui sait ? – peut-être y a-t-il autant de fondements que de choses ? »

Si le raisonnement désespéré du sophiste molussien était juste, c'en serait fini de la philosophie (ce qui n'invalide en rien la vérité de sa réflexion). Il serait cependant déplacé d'adopter ici sa conclusion. Si nous le citons, c'est seulement pour montrer, à l'aide d'un exemple limite, qu'il se pourrait bien que ce soient le spécifique, le singulier, l'occasionnel qui donnent justement le plus de fil à retordre à la philosophie.

Une chose est sûre néanmoins : celui qui exclut purement et simplement le singulier de la philosophie en raison de son caractère contingent et empirique, celui-là rend stérile sa propre

6. *Hæcceitas* : terme qui, chez les scotistes (disciples du philosophe médiéval Duns Scot), sert à désigner ce qui rend chaque être réel singulier. (N.d.T.)

7. Dans la terminologie de Heidegger, la « facticité » signifie le *fait* brut d'être. (N.d.T.)

pratique philosophique. Il ressemble à ce philistin qui, avant de s'installer dans sa maison, en mura l'entrée de l'extérieur parce qu'elle était, comme il l'écrivit sur le montant de la porte en agonisant, « quelque chose d'ambigu, un trou dans son abri, une chose à moitié dedans et à moitié dehors », et qu'on retrouva mort de froid sur le seuil.

Mais laissons là les images. Concrètement, aucun philosophe n'est à même de dire *ce qui* fait partie ou non de sa maison (si cela était, il se limiterait à psalmodier le *Om* bouddhiste et aurait donc remplacé la philosophie par la mystique), c'est-à-dire jusqu'à quel degré de particularité empirique il considère qu'il se trouve encore dans les limites légitimes de la philosophie, et à quel moment il commence à outrepasser les limites de sa compétence. S'il croit pouvoir les indiquer, il est néanmoins incapable de justifier la délimitation de telles frontières. Il n'est pas du tout certain que la philosophie ait jamais sérieusement affronté cette question. En tout cas, je ne me rappelle pas avoir jamais eu sous les yeux quelque chose comme une histoire de ce qui a été tenu pour *« philosophiquement présentable »*, de ce qui a été considéré comme une proposition philosophique digne d'être soutenue. Si une telle étude existait, ses résultats seraient selon toute vraisemblance humiliants pour les philosophes; car elle trahirait sans doute qu'ils n'ont jamais eu que des critères de choix conventionnels, donc toujours non philosophiques, voire anti-philosophiques. Je doute fort que Hegel ait su dire pourquoi, lorsqu'il a exposé l'histoire mondiale, il a accueilli dans son système tel événement qu'il tenait pour « philosophiquement présentable », tout en fermant la porte à tel autre qu'il considérait comme un vulgaire prolétaire issu de l'empirie.

Personne ne peut affirmer avec bonne conscience que nous sommes plus avancés aujourd'hui, que la limite est moins floue qu'auparavant. Pourquoi avons-nous, par exemple, le droit, dans le cadre de l'anthropologie philosophique officiellement admise, de philosopher sur l'homme (qui n'est finalement lui aussi qu'une espèce empirique), alors que, si nous écrivions une « philosophie du moustique » ou une « philosophie de l'enfant », nous serions immédiatement soupçonnés de manquer de sérieux? À cela, il n'y a pas de réponse philosophique. Je ne veux

pas contester le fait que les philosophes professionnels croient pour la plupart savoir exactement ce qui est permis dans leur spécialité, jusqu'où ils peuvent aller, et ce qu'il est encore, philosophiquement parlant, « convenable » d'y faire. Mais leur assurance, loin d'être philosophique, est la plupart du temps l'assurance non philosophique de ceux qui se conforment à l'usage. Et plus ils sont sûrs d'eux sous ce rapport, plus on a raison de se méfier d'eux en tant que philosophes. Ils ont souvent dû payer cher leur assurance. Le spectacle de l'époque post-hégélienne, durant laquelle la plupart d'entre eux ont abandonné, par crainte du *faux pas**, les véritables avancées dans le domaine du singulier et de l'occasionnel à Kierkegaard et à Nietzsche, à Feuerbach et à Darwin, à Marx et à Freud, aux grands savants et même aux grands romanciers qui philosophaient en amateurs et souvent ne prenaient même pas la peine d'appeler « philosophie » leur façon de philosopher, ne se gênant pas pour déplacer les panneaux d'interdiction et repousser les limites – ce spectacle n'imposait pas précisément le respect. Et quand les philosophes professionnels travaillent aujourd'hui avec assiduité à élire domicile à l'intérieur des limites autrefois repoussées par les non-professionnels et qui ont désormais force de loi, ou bien quand ils annoncent officiellement des « systèmes élastiques » ou prétendent fonder systématiquement l'absence de système, le triste spectacle de ce rattrapage ne compense pas ce qu'on a laissé échapper à l'époque.

Le lecteur comprendra qu'un amoureux de la vérité, qui prend modèle sur ces grands esprits exempts de préjugés, marche alors droit vers le singulier, laissant en suspens la question de savoir si, et jusqu'à quel point, ce qu'il fait là peut encore s'appeler « philosophie ». Qu'on dise des tomates qu'elles sont des « fruits » ou des « légumes », cela n'a pas d'importance, pourvu qu'elles nous nourrissent. Celui qui philosophe effectivement pousse plus loin son métier quand, dans l'accomplissement même de son travail, il ne se soucie pas de savoir s'il a dépassé les limites de sa spécialité et quand il ignore le sentiment, si fugace soit-il, d'être sorti du cadre d'un ouvrage « ancré dans le principiel » et de l'avoir « trop tendu »; bref, quand il ne sait pas s'il s'est ou non égaré. Il considère précisément comme vaines les discussions de principe sur la question de savoir si, et chez qui,

telle ou telle considération s'appelle encore « philosophie ». Ce sont les choses mêmes qui décident. Il s'intéresse aussi peu à la philosophie que l'astronome à l'astronomie. Ce dernier s'intéresse avant tout aux astres, et c'est pour cette raison qu'il se consacre à l'astronomie. Qu'il s'agisse bien de philosophie, voilà le dernier des soucis de ceux qui philosophent. C'est un peu comme pour la chasse : que ceux qui philosophent relèvent ou non de la catégorie des philosophes professionnels, ce n'est pas cela qui compte. L'important, c'est seulement ce qu'ils rapportent de leurs digressions, de leurs excursions : est-ce ou non quelque chose de nourrissant ?

On comprendra mieux maintenant pourquoi nous avons prévenu que, plus l'« ouvrage » est tendu, plus grand est le danger d'une *« détente en retour »*. Autrement dit, il arrivera sans cesse au lecteur, quand il se trouvera au beau milieu de l'examen d'un phénomène actuel, d'en être tout à coup extirpé et plongé dans l'obscurité de questions philosophiques fondamentales pour, à peine y aura-t-il détendu ses jambes, être renvoyé en sens inverse sur le front de l'actualité.

À cette première mise en garde s'en rattache étroitement une seconde : avant même de se révéler inhabituelle, elle semblera plus choquante que la première. Elle porte moins sur les objets « trop singuliers » eux-mêmes que sur la manière de les exposer. Les exposés qui vont suivre, du moins certains d'entre eux, donneront une impression d'« exagération ». Et cela pour la simple raison que ce *sont* effectivement des « exagérations ».

Je donne naturellement à ce terme, puisque je le conserve malgré tout, un sens différent de son sens habituel : un sens heuristique. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il y a des phénomènes qu'il est impossible d'aborder sans les intensifier ni les grossir, des phénomènes qui, échappant à l'œil nu, nous placent devant l'alternative suivante : *« ou l'exagération, ou le renoncement à la connaissance »*. La microscopie et la télescopie en sont les exemples les plus immédiats, qui cherchent à atteindre la vérité au moyen d'une image amplifiée.

Dans quelle mesure, maintenant, une telle « exagération » est-elle aussi requise concernant nos objets ? Pourquoi les phénomènes sur lesquels porte notre recherche sont-ils si indistincts à

l'œil nu ? Dans quelle mesure refusent-ils d'apparaître, au point qu'on ne puisse parler d'eux que de façon outrée ?

La réponse à ces questions est fournie, au moins d'une manière indirecte, par le sous-titre de notre livre. Ce sous-titre, qui résume le problème auquel sont consacrés les différents essais composant le livre, est le suivant : « Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle ». Ou, plus précisément : « Sur *les métamorphoses de l'âme* à l'époque de la deuxième révolution industrielle ».

Cette révolution n'a pas commencé hier. Il y a bien longtemps qu'elle a imposé à l'âme les conditions matérielles de cette métamorphose, et elle lui en impose chaque jour de nouvelles. Mais cela signifie-t-il que l'âme avance au même rythme que la modification continuelle de ces conditions ?

Ce n'est pas le cas.

Il serait plus juste de dire que rien ne nous caractérise davantage, nous, les hommes d'aujourd'hui, que notre *incapacité à rester spirituellement « up to date » par rapport au progrès de notre production*, c'est-à-dire à changer au même rythme que nos propres produits, et à rattraper dans le futur (que nous appelons notre « présent ») les instruments qui ont pris de l'avance sur nous. Par notre liberté prométhéenne illimitée de produire toujours du nouveau, liberté à laquelle nous payons le tribut d'une pression qui ne se relâche jamais, nous avons – en tant qu'êtres temporels – procédé en dépit du bon sens, si bien que, maintenant, nous sommes en retard sur ce que nous avons nous-mêmes projeté et produit, nous progressons lentement, avec la mauvaise conscience que nous inspire l'ancienneté du chemin que nous suivons, quand nous ne nous contentons pas de traîner comme des sauriens hagards au milieu de nos instruments.

Si la grande idée du surréalisme a été de réunir des éléments complètement disparates, contradictoires, voire fatals l'un pour l'autre, et de les placer dans une interdépendance qui les paralyse mutuellement, alors il n'y a pas de réalisation plus « classique » du surréalisme que l'ensemble formé par une « *computing machine* » et l'homme qui se tient devant elle.

L'*a-synchronicité* chaque jour croissante *entre l'homme et le monde qu'il a produit*, l'écart chaque jour plus grand qui les sépare, nous l'appelons le « décalage prométhéen ».

Ce « décalage » n'est naturellement pas resté inconnu. Il a été envisagé, par exemple, dans la doctrine marxiste de la « superstructure », et en particulier dans la discussion sur la différence de rythme entre la « superstructure » et l'« infrastructure ». Mais seulement envisagé. Car le « décalage » auquel le marxisme s'est intéressé n'est qu'un cas parmi d'autres; il n'est qu'un élément d'un ensemble beaucoup plus vaste, au sein duquel on peut distinguer des phénomènes de décalage extrêmement diversifiés. À côté de la différence traitée par le marxisme entre, d'un côté, les rapports de production et, de l'autre, les théories (« idéologiques »), il y a, par exemple, les décalages entre l'*action* et la *représentation*, entre l'*acte* et le *sentiment*, entre la *science* et la *conscience*, et enfin – surtout – entre l'*instrument* et le *corps* de l'homme (qui n'est pas fait sur mesure pour le « corps » de l'instrument). Tous ces « décalages », dont chacun jouera son rôle au cours de la présente recherche, correspondent à une même structure : celle de l'« avance » ou du « retard » de l'une de nos facultés sur une autre; tout comme la théorie idéologique est en retard sur les rapports effectifs, la représentation est en retard sur l'action : nous sommes capables de fabriquer la bombe à hydrogène, mais nous n'arrivons pas à nous figurer les conséquences de ce que nous avons nous-mêmes fabriqué. De la même manière, nos sentiments sont en retard sur nos actes : nous sommes capables de détruire à coups de bombes des centaines de milliers d'hommes, mais nous ne savons ni les pleurer ni nous repentir. C'est ainsi que, dans un écart maximal, le corps humain reste finalement à la traîne, bon dernier, retardataire honteux, encore drapé aujourd'hui dans ses haillons folkloriques et mal synchronisé avec ceux qui marchent en tête.

Chacun de nous est donc constitué d'un certain nombre d'individus plus ou moins vieux qui marchent tous selon un *rythme* différent. Ce n'est là qu'une image, mais elle est assez forte pour donner le coup de grâce à l'idéal du XIX^e^ siècle, par ailleurs déjà affaibli, d'une « personnalité harmonieuse ».

De fait, cette a-synchronicité des différentes « facultés » humaines et surtout l'a-synchronicité des hommes avec leurs

produits, c'est-à-dire le « décalage prométhéen », sont deux des thèmes principaux de notre travail. Nous n'en souscrivons pas pour autant à la thèse courante, habituellement considérée comme allant de soi, selon laquelle l'ensemble des cadences humaines devrait se régler sur celle du changement dans la production. Nous ne contestons pas en revanche le fait que les produits font tout pour uniformiser les rythmes des hommes. Nous ne contestons pas non plus le fait que les hommes cherchent fiévreusement à satisfaire cette exigence. La question est précisément de savoir s'ils y parviennent, et même tout simplement s'il est légitime qu'ils s'y efforcent. Car il serait tout à fait concevable que la transformation des instruments soit trop *rapide**, bien trop *rapide**[8]; que les produits nous demandent quelque chose d'excessif, quelque chose d'impossible; et que nous nous enfoncions vraiment, à cause de leurs exigences, dans un état de pathologie collective. Ou bien, dit autrement, du point de vue des producteurs : il n'est pas complètement impossible que *nous,* qui fabriquons ces produits, soyons sur le point de construire un monde au pas duquel nous serions incapables de marcher et qu'il serait absolument au-dessus de nos forces de « comprendre », un monde qui excéderait absolument notre force de compréhension, la capacité de notre imagination et de nos émotions, tout comme notre responsabilité. Qui sait, peut-être avons-nous déjà construit ce monde-là? Finalement, bien que sa capacité de produire ne connaisse aucune limite formelle, l'homme est aussi un type morphologique plus ou moins fixé, c'est-à-dire plus ou moins limité dans sa capacité d'adaptation; un être qui ne peut, par conséquent, être remodelé à volonté ni par d'autres puissances ni par lui-même; un être dont l'élasticité ne peut pas être éprouvée *ad libitum*. Il est déjà évident qu'en tant qu'acteur, il jouit d'incomparablement moins de liberté et se heurte bien plus vite à des limites inflexibles qu'en tant que concepteur de décors ou fabricant d'accessoires « créant librement » son monde historique. Et ce n'est ni un simple hasard ni un signe de dilettantisme philosophique si, malgré le jeu des vicissitudes formidablement

8. Voir l'article de l'auteur « Über die Nachhut der Geschichte » [« Sur l'arrière-garde de l'histoire »], *Neue Schweizer Rundschau*, décembre 1954. (N.d.A.)

variées de l'histoire, la question se présente à nouveau de savoir si « l'homme a changé » et s'il change encore. Une *critique des limites de l'homme*, et pas seulement des limites de sa raison mais de toutes ses facultés (de son imagination, de ses sentiments, de sa responsabilité, etc.), me semble être *ce qui manque* vraiment aujourd'hui *à la philosophie*, puisque la façon de produire propre à l'homme semble avoir pulvérisé toute limite, et puisque cette pulvérisation spécifique des limites a rendu d'autant plus visibles les limites que rencontraient encore les autres facultés. Les spéculations vagues sur notre finitude qui ne prennent pas pour point de départ notre dénuement mais exclusivement notre mort (laquelle, bizarrement, paraît métaphysiquement plus présentable que notre faim) ne suffisent plus aujourd'hui. Les limites de l'homme exigent d'être vraiment tracées à partir de l'homme tel qu'il est.

Maintenant, quel est le rapport des réflexions qui précèdent avec la présentation de nos interprétations comme des « exagérations »?

Notre propre métamorphose a pris du retard en raison du « décalage prométhéen » : nos âmes sont restées très en retrait par rapport à la métamorphose qu'ont connue nos produits, et donc notre monde. Cela signifie qu'elles présentent beaucoup de traits ambigus, et que certaines d'entre elles ne sont encore qu'à l'état d'ébauche; seule une minorité d'âmes a pris un contour précis et s'est articulée au monde qui l'entoure désormais (c'est-à-dire à la deuxième révolution industrielle). En fin de compte (car les tentatives que l'on qualifie d'aberrantes sont toujours aussi des cas de relative « réussite »), il peut y avoir des tentatives de métamorphose dont la réussite a été compromise par le caractère fatalement rigide de notre imagination ou de nos sentiments et par la limitation de leurs capacités, et qui par conséquent ne sont pas immédiatement reconnaissables; elles ne peuvent être identifiées qu'indirectement, à l'occasion d'un comportement panique ou de tout autre comportement pathologique, en tant qu'exemples de *synchronisations ratées*. On a pu prendre connaissance dans la presse américaine, il y a quelques années, du cas d'un pilote de bombardier qui, après avoir en toute innocence dévasté, avec beaucoup d'autres, au cours des hostilités,

campagnes et villes, cherchait maintenant, une fois la guerre passée, « à prendre toute la mesure de ce qu'il avait fait », essayant ainsi de « devenir (en se fondant sur ses actes) celui qu'il était »; et qui finalement, bouleversé, se réfugia dans un monastère, parce qu'il n'avait pas réussi à se synchroniser avec lui-même et n'avait donc pas su développer son âme et l'élever *« à la mesure de l'époque »*. Cette victime de l'époque n'a pas été et ne restera certainement pas la seule de son genre. Son *« I still don't get it »* [« Je ne comprends toujours pas »], qu'ont publié les journaux un an après sa retraite, témoigne exemplairement, dans sa simplicité, de l'effort désespéré par lequel il cherchait, en véritable porte-parole de l'humanité actuelle, à se retrouver lui-même[9].

Telle est donc la situation : en raison de leur « décalage », les âmes de cette époque qui est la nôtre sont encore *« in the making »*, c'est-à-dire *non encore achevées*, et comme en même temps elles refusent toute forme définitive, elles ne seront *jamais achevées*. Lorsqu'on cherche pourtant, comme nous le faisons ici, à faire le portrait de ces âmes, on court évidemment le danger de prêter à des visages qui en fait n'ont encore ni forme ni profil une physionomie aux traits trop affirmés; de leur donner trop de relief par rapport au moment où la photo rendra son verdict; de faire passer des caricatures pour des reproductions; donc d'*exagérer*.

Mais si l'on renonce à une telle exagération, si l'on néglige de pousser à son terme cette transformation que les âmes peinent à accomplir, si l'on ne présente pas comme déjà atteint l'objectif de la métamorphose (qui n'est souvent qu'un objectif vers lequel on tend et qu'on n'atteint pas complètement, voire pas du tout), alors on court le danger inverse de s'interdire de reconnaître l'existence même d'une direction. Cette exagération est d'autant plus légitime que *la tendance actuelle consiste à stimuler la métamorphose à l'aide de moyens susceptibles de l'accélérer*, tels que le *« human engineering »*. Notre exposé « outrancier » n'est donc

9. Ce cas de « non-identité avec soi-même » montre très précisément comment le fait même du « décalage » peut entraîner dans la pratique des traumatismes ou des idées fixes névrotiques. Il ne serait absolument pas aberrant de chercher aujourd'hui des causes technologiques aux dérangements de l'âme. (N.d.A.)

qu'un reflet partiel de l'« exagération » qui a réellement lieu aujourd'hui : *il n'est que l'exposé outrancier de ce qui a déjà été réalisé dans l'exagération.*

Voilà comment s'articulent le « décalage » et l'« exagération ». On ne peut plus nous soupçonner à présent de rechercher quoi que ce soit de sensationnel en employant ce terme d'« exagération ». Passons donc sans plus attendre à notre premier exposé outrancier : celui de la « honte prométhéenne ».

SUR LA HONTE PROMÉTHÉENNE

Si seulement j'étais l'un des vôtres,
je n'aurais plus aucune raison d'avoir honte,
je m'accommoderais volontiers
de l'éternel retour,

j'irais sur le chemin que l'on m'a désigné
et, en accord avec les instruments,
je ferais ce que j'ai déjà fait hier
et que je ferai encore demain,

personne ne saurait qui je suis
et ne devrait jamais savoir
qui, au sombre commencement,
étaient mes parents,

que jadis, tout petit, dans le ventre de ma mère
j'ai nagé comme un poisson
et que je suis venu au monde,
boulette de terre sanguinolente,

au lieu de sauter parmi vous,
le cœur blindé,
après que de pauvres gens m'eurent fondu
dans un haut-fourneau puis embouti[1].

§ 1. Première rencontre avec la honte prométhéenne. Le Prométhée d'aujourd'hui demande : « Qui suis-je désormais ? »

Pour commencer, quelques extraits de mon journal de Californie.

11 mars 1942

Ce matin, je crois bien avoir découvert la trace d'un nouveau *pudendum*, d'un nouveau motif de honte encore inconnu dans le passé. Pour le moment, je l'appelle *« la honte prométhéenne »*, et j'entends par là *« la honte qui s'empare de l'homme devant l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées »*.

1. « Aux engrenages », extrait des *Hymnes molussiens à l'industrie*. (N.d.A.)

J'ai visité avec T. une exposition technique que l'on venait d'inaugurer dans le coin. T. s'est comporté d'une façon des plus étranges, si étrange que j'ai fini par l'observer, lui, plutôt que les machines exposées. Dès que l'une des machines les plus complexes de l'exposition a commencé à fonctionner, il a baissé les yeux et s'est tu. J'ai été encore plus frappé quand il a caché ses mains derrière son dos, comme s'il avait honte d'avoir introduit ses propres instruments balourds, grossiers et obsolètes dans une haute société composée d'appareils fonctionnant avec une telle précision et un tel *raffinement**.

Mais ce « comme s'il avait honte » est encore insuffisant, car le tableau ne présentait aucune ambiguïté. Les choses qu'il trouvait exemplaires, supérieures à lui, et qu'il considérait comme les représentantes d'une classe d'êtres plus élevée, jouaient réellement pour lui le même rôle qu'avaient joué, pour ses ancêtres, les personnes incarnant l'autorité ou bien les milieux considérés comme plus « élevés ». Dans sa balourdise physique, dans son imprécision de créature, devoir rester là, debout, sous le regard de cet appareillage parfait, lui était réellement insupportable; il avait vraiment honte.

Si j'essaie d'approfondir cette « honte prométhéenne », il me semble que son objet fondamental, l'« opprobre fondamental » qui donne à l'homme honte de lui-même, c'est son *origine*. T. a honte d'être *devenu* plutôt que d'avoir été *fabriqué*. Il a honte de devoir son existence – à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails – au processus aveugle, non calculé et ancestral de la procréation et de la naissance. Son déshonneur tient donc au fait d'« être né », à sa naissance qu'il estime triviale (exactement comme le ferait le biographe d'un fondateur de religion) pour cette seule raison qu'elle est une naissance. Mais s'il a honte du caractère obsolète de son origine, il a bien sûr également honte du résultat imparfait et inévitable de cette origine, en l'occurrence *lui-même*[2].

2. Le rejet de l'« être-né » est un thème qui n'a jamais cessé de réapparaître – surtout, bien sûr, dans les religions. Certains fondateurs de religions ont volontiers été lavés de la souillure de l'« être-né » (Moïse). Nous trouvons un ultime écho du rejet religieux de cette souillure dans les réactions à la théorie de l'évolution, dans l'*indignation** provoquée par l'affirmation selon laquelle nous, les

D'ailleurs, T. resta muet pendant toute la suite de la visite. Il ne retrouva l'usage de la parole que lorsque nous eûmes laissé l'exposition loin derrière nous. Cela me paraît confirmer la justesse de mon hypothèse, selon laquelle il s'agit bien de honte : car, en général, quand la honte s'exprime, c'est précisément dans l'acte de se cacher soi-même. Toute extériorisation de soi-même aurait contredit l'hypothèse qu'il s'agissait bien là de honte.

13 mars

Sur le comportement de T. :

Le défi prométhéen réside dans le refus de devoir quelque chose à autrui – y compris soi-même. La fierté prométhéenne consiste à ne rien devoir qu'à soi-même, y compris soi-même. Si cette posture, typique du *self-made man* du XIX^e^ siècle, n'a pas encore tout à fait disparu, elle n'est sans doute plus vraiment représentative de ce que nous sommes aujourd'hui. D'autres attitudes et d'autres sentiments l'ont à l'évidence remplacée, par suite du destin particulier du prométhéisme.

Car celui-ci a connu un véritable renversement dialectique. Prométhée l'a emporté, en quelque sorte, d'une façon trop triomphale, d'une façon si triomphale que maintenant, confronté à ses propres œuvres, il commence à étouffer cette fierté qui lui était encore si naturelle au siècle passé, pour la remplacer par le sentiment de sa propre infériorité, la conviction d'être plutôt

hommes, nous *proviendrions* d'autres étants. Le dernier discrédit en date de l'« être-né » vient de la révolution bourgeoise et surtout de la philosophie qui l'a accompagnée. Le « moi s'auto-posant » de Fichte est la transcription spéculative du *self-made man*, c'est-à-dire de l'homme qui ne veut pas être devenu, qui ne veut pas être né, mais souhaite ne se devoir lui-même qu'à lui-même comme son propre produit. Ce discrédit de l'« être-né » vient de la révolte contre la « haute naissance » comme source de privilèges et contre la naissance roturière, impliquant à l'inverse une totale absence de droits. Dans la philosophie de Fichte, le souhait qu'a l'homme d'être « fabriqué » (c'est-à-dire fabriqué par lui-même) au lieu d'être né, n'a donc pas, en dernière analyse, un sens technique mais un sens moral et politique : l'homme qui s'est fait lui-même est l'homme autonome et le citoyen de l'État souverain. La fameuse absence de philosophie de la nature chez Fichte provient de ce refus de l'« être-né » : « L'obscurité propre de l'homme », a écrit Schelling (*Recherches sur la liberté humaine*), « se dresse contre l'origine à partir du fondement. » Heidegger est une *variante** tardive de Fichte : car son concept d'« être-jeté » ne conteste pas seulement l'« être-créé »

pitoyable. « Qui *suis*-je désormais, se demande le Prométhée d'aujourd'hui, bouffon de son propre parc de machines. Qui suis-*je* désormais ? »

C'est donc par rapport à ce nouveau modèle qu'il faut considérer le désir que nourrit l'homme d'aujourd'hui de devenir un *self-made man*, un produit : *s'il veut se fabriquer lui-même, ce n'est pas parce qu'il ne supporte plus rien qu'il n'ait fabriqué lui-même, mais parce qu'il refuse d'être quelque chose qui n'a pas été fabriqué; ce n'est pas parce qu'il s'indigne d'avoir été fabriqué par d'autres (Dieu, des divinités, la Nature), mais parce qu'il n'est pas fabriqué du tout et que, n'ayant pas été fabriqué, il est de ce fait inférieur à ses produits.*

14 mars

Ce dont il s'agit ici est manifestement la variante d'une erreur classique : l'« interversion du Créateur et de la créature ». La formule vient des *Confessions*[3] : Augustin l'y utilise pour désigner l'hérésie religieuse par excellence, c'est-à-dire l'adoration d'une chose créée (le monde ou une partie du monde) qui doit tout, en réalité, au Créateur et à lui seul, ou encore le fait de représenter Dieu à l'image d'une créature. Le rapport entre les deux formes d'illusion est clair : dans sa « honte prométhéenne », l'homme préfère, lui aussi, la chose fabriquée au fabricant, accordant à la chose fabriquée un degré d'être supérieur. Bien sûr, l'analogie s'arrête là : car le rôle que joue l'homme est complètement différent dans la « honte prométhéenne ». Alors que, pour Augustin,

par Dieu, c'est-à-dire l'origine surnaturelle, mais aussi l'« être-devenu », c'est-à-dire l'origine naturelle. (Cf. l'article de l'auteur intitulé *« On the pseudo-concreteness of Heidegger's philosophy »* [« Sur le caractère prétendument concret de la philosophie de Heidegger »] dans *Philosophy and phenomenological research*, vol. VIII, n° 3, mars 1948, pp. 337-370.) Ce concept esquive ainsi toutes les difficultés. Le « se faire soi-même » (la métamorphose de « l'être-là » en « existence ») a intégralement perdu son sens politique chez lui. Il reste une pure entreprise individuelle. Mais ce n'est pas par hasard qu'il manque chez lui une philosophie de la nature (en tout cas à l'époque d'*Être et Temps*), exactement comme chez Fichte : s'il ne l'avait pas laissée à la porte, il n'aurait pas pu contester l'« être-né ». (N.d.A.)

3. Elle vient en fait de l'*Épître aux Romains* de saint Paul (I, 25). Augustin la cite à trois reprises dans les *Confessions* (II, 3; V, 3; VII, 9). (N.d.T.)

l'homme en tant que tel faisait partie des créatures, il n'intervient plus ici qu'en sa qualité d'*homo faber*, c'est-à-dire en tant qu'être qui fabrique ses produits. L'« interversion du créateur et de la créature » signifie donc ici qu'il ne doit, en réalité, qu'à lui-même et seulement à lui-même le respect que ses produits lui inspirent. Son illusion ne révèle donc pas son orgueil mais plutôt, puisqu'il se refuse le respect qui lui revient, le mépris qu'il se témoigne à lui-même. C'est ce que T. a confirmé par son comportement.

Une légende molussienne raconte que le dieu créateur Bamba se serait retiré dans l'invisible aussitôt après avoir créé les montagnes molussiennes et « serait depuis lors resté invisible parce qu'il avait honte, devant ces sommets, de ne pas être l'un d'entre eux ». T. ressemble à ce dieu molussien.

15 mars

Certes, T. veut, lui aussi, être « là ». Mais ce qui lui fait mal, ce qui le gêne, c'est d'exister comme un « fils naturel » et non comme un produit légitime; comme un être engendré et non comme un être produit; comme un homme et non comme un instrument de la même « souche » que les autres, fonctionnant avec précision, modifiable, reproductible. Il est même vraisemblable qu'il accorde à cette situation la valeur d'un péché originel (même s'il n'utilise pas cette expression et ne met d'ailleurs pas de mots sur son désenchantement). Voici comment ce sentiment est brièvement formulé dans les *Hymnes molussiens à l'industrie* :

> Chaque jour, un nouvel instrument
> toujours plus beau sort des automates.
> Nous sommes les seuls à avoir été ratés,
> les seuls à avoir été créés obsolètes.
>
> Conçus et dépassés
> bien trop tôt pour d'obscures raisons,
> nous sommes là, alors qu'il est déjà tard,
> inadaptés dans ce monde.
>
> Aucune chance pour nous de garder la tête haute
> dans la société des choses bien adaptées.
> Aux seules choses est permise la confiance en soi,
> aux seuls instruments est permise la fierté[4].

4. « Aux engrenages », extrait des *Hymnes molussiens à l'industrie*. (N.d.A.)

§ 2. Réfutation de trois objections : 1° la honte prométhéenne est absurde; 2° elle est invisible; 3° elle est triviale.

La thèse selon laquelle une nouvelle variété de honte, inconnue jusqu'ici, existerait (ou du moins se développerait) de nos jours, a suscité chez les personnes à qui j'ai lu ces extraits de mon journal trois objections.

Première objection :

« *Nous avons fabriqué nous-mêmes ces instruments. Il est donc naturel et légitime que nous en soyons fiers.* Avancer que l'*homo faber* puisse rougir de ce qu'il a fabriqué, que le producteur puisse rougir de ses produits, est absurde. »

Réponse :

Cette objection est purement rhétorique. Le terme « nous », qui exprime ici une solidarité, n'est qu'un mot. Il n'est pas vrai que « nous » soyons fiers. Qui est ce « nous »?

Si quelqu'un pouvait prétendre incarner ce « nous », ce serait la minorité des chercheurs, des inventeurs et des experts qui maîtrisent vraiment les arcanes de la production. Mais *nous*, c'est-à-dire 99 % des contemporains, nous n'avons pas « fabriqué » les machines (les machines cybernétiques, par exemple); nous ne les percevons pas comme « notre » œuvre mais comme des objets insolites, alors que ce que nous produisons nous-mêmes ne nous semble jamais insolite. Et même si nous avions participé directement à leur production, nous n'aurions pas pour autant l'impression d'être leurs fiers créateurs. Même ceux qui produisent véritablement le monde des instruments et des produits, les ouvriers, ne sont pas fiers de « leurs » productions. D'abord parce que les processus de production sont décomposés en tellement d'actes isolés qu'il ne reste plus aux ouvriers la moindre occasion d'être fiers (ni du produit fini dans sa singularité, ni de l'ensemble du monde des instruments et des produits), et aussi parce que aucun produit fini ne laisse voir le travail et les aptitudes que les ouvriers ont investis en lui. Les seuls résultats dont on puisse être fier sont précisément ceux qui portent ce

genre de traces et qui se prêtent à une telle identification. Le monde des instruments n'appartient pas aux ouvriers : il n'est pas plus pour eux un objet de fierté qu'il n'est leur propriété. Il appartient encore moins à ceux qui ne sont pas intégrés dans le processus de production.

Non, malgré le développement et le succès prodigieux de la vulgarisation des connaissances techniques, et même si nous savons naturellement que les produits de l'industrie ne poussent pas sur les arbres, il n'en reste pas moins que, pour la grande majorité de nos contemporains, ils ne sont pas là tout d'abord comme des produits et sûrement pas, en tout cas, comme des témoignages de leur propre souveraineté prométhéenne; ils sont simplement « là », et avant tout comme des marchandises – des marchandises nécessaires, désirables, superflues, dont le prix est abordable ou inabordable et qui peuvent devenir « miennes » si je les achète. Ils sont bien plutôt des preuves de notre imperfection que de notre puissance : pour la simple raison que, dans un pays hautement industrialisé, l'abondance des produits exposés mais impossibles à acheter est tout bonnement écrasante; la rue commerçante n'y est-elle pas l'exposition permanente de *tout ce que l'on ne possède pas*?

Quant à l'homme qui est confronté pour la première fois à une *computing machine* au travail, il est plus éloigné encore de tout sentiment de fierté et de maîtrise. Le spectateur qui s'exclamerait : « Bon sang, quels sacrés types nous sommes pour avoir fabriqué une pareille chose ! » ne serait qu'un plaisantin. Il chuchotera plutôt en hochant la tête : « Mon Dieu, quelle machine ! », et se sentira très mal à l'aise, à demi épouvanté et à demi honteux, dans sa peau de créature.

Deuxième objection :

« Je n'ai jamais vu cette honte prométhéenne se manifester. »

Réponse :

C'est tout à fait possible. Il est rare qu'elle se laisse directement prendre sur le fait. Le plus souvent (à moins qu'on ne l'éprouve déjà soi-même), on doit la déduire des comportements. Et cela

pour les raisons suivantes, qui tiennent à l'essence même de la « honte » :

1° Les variétés de honte que nous connaissons le mieux (comme la pudeur sexuelle) s'exacerbent dans le rapport d'homme à homme et se manifestent (sous forme d'obstacles à la communication) dans cette confrontation. En revanche, la « honte prométhéenne » se manifeste dans le rapport de l'homme à la chose. Il manque alors l'observateur, l'autre homme en face duquel on a honte.

2° En outre, la honte ne se « manifeste » pas[5]. Car lorsqu'elle se « manifeste », elle ne se manifeste précisément pas mais « se dissimule » : celui qui a honte cherche à dissimuler son opprobre et à disparaître. Mais il est incapable de réaliser son souhait le plus cher – rentrer sous terre pour cacher sa honte, s'évanouir complètement. De cette honte qui échoue découlent deux conséquences singulières qui entretiennent en quelque sorte un rapport « dialectique » et nous font mieux comprendre pourquoi la honte est « invisible ».

Première conséquence : puisque celui qui a honte ne disparaît pas et puisque la honte, en rendant visible son opprobre, le couvre de ridicule, une deuxième honte vient s'ajouter à la première – la honte de la honte. La honte s'engendre ainsi elle-même, par un processus « itératif »; elle est alimentée, en quelque sorte, par sa propre flamme, et brûle d'autant plus longtemps qu'elle brûle plus vivement.

Deuxième conséquence : pour mettre un terme à cette auto-accumulation de honte qui devient toujours plus insupportable, celui qui a honte recourt à un truc. *Au lieu de chercher à dissimuler son opprobre et à disparaître, c'est désormais sa propre honte qu'il dissimule*, voire l'acte même de dissimuler. Il adopte ainsi une attitude directement opposée à la honte, affectant, par exemple, l'« indifférence » ou l'impudence. Il change littéralement de peau pour cacher qu'il a honte de lui-même. Avec ce truc, il ne cherche pas seulement à tromper ceux devant lesquels il a honte, mais à se tromper lui-même. On ne le constate pas seulement dans les situations individuelles (érotiques) : dans la vie amoureuse de l'Amérique d'aujourd'hui, rien ne stimule

5. Cf. l'analyse détaillée de la honte au § 11. (N.d.A.)

davantage l'audace que la honte d'être encore considéré comme un puritain honteux. Conséquence : le bikini. Autrement dit, afin de cacher son envie de se cacher, celle qui a honte décide d'aller au-devant des regards. Voici son calcul : « Celle qui ne se cache pas, celle qui reste visible, celle-là n'est absolument pas soupçonnable d'avoir honte (et, par là même, d'avoir quelque motif de honte). » Elle se comporte un peu comme une personne dont le vêtement est déchiré et qui adopte une démarche si souveraine que la déchirure finit par disparaître. Si la honte reste invisible, c'est donc parce qu'elle est « cachée avec ostentation ».

Troisième objection :

Il est possible que T. ait ressenti de la honte. Mais cette « honte prométhéenne » n'est pas un phénomène nouveau; c'est bien plutôt le signe d'un phénomène connu depuis longtemps : elle est le symptôme de cette « réification de l'homme » dont on a si souvent parlé.

Réponse :

Non. Elle est le signe de quelque chose de plus important. Car ce que T. considère comme un déshonneur, ce n'est précisément pas d'être réifié, mais, à l'inverse, de *ne pas* l'être; c'est pourquoi l'idée de la « honte d'être une chose », que j'avais moi aussi prise en considération au début, est hors sujet. Avec cette attitude, à savoir *la honte de ne pas être une chose*, l'homme franchit une nouvelle étape, *un deuxième degré dans l'histoire de sa réification* : c'est le moment où l'homme accepte la supériorité de la chose, accepte d'être mis au pas, approuve sa propre réification ou rejette sa propre non-réification comme un défaut. Puis vient (si l'on considère que ce deuxième degré a déjà été dépassé) un troisième degré : le moment où sa propre prise de position – acceptation ou rejet – est devenue pour l'homme réifié une seconde nature, une prise de position si spontanée qu'elle n'est plus pour lui un jugement, mais un sentiment. Il y a là, sans aucun doute, quelque chose de nouveau. T. a manifestement atteint ce degré : intimidé par la supériorité ontologique et la puissance des produits, *il a déjà déserté son camp et rejoint le*

leur[6]. Il a adopté non seulement leur point de vue et leurs critères, mais aussi leurs *sentiments* : il se méprise maintenant comme les choses, si elles le pouvaient, le mépriseraient. S'il a honte, c'est de ce mépris, qu'il croit mériter largement. Depuis la fin des cultes fétichistes, jamais on n'avait vu l'homme s'humilier à ce point devant ses propres productions.

§ 3. Un exemple d'auto-réification : le make-up.

Deux idées évoquées dans les réponses qui précèdent doivent être approfondies : « l'acceptation de sa propre réification » (§3) ; « la désertion et le passage dans le camp des instruments » (§4).

Un exemple d'acceptation de la réification nous est fourni par cette auto-réification qu'est le *« make-up »*. Il n'est pas question pour les *girls* de voir du monde si elles ne sont pas maquillées. Cela ne signifie pas simplement qu'elles ont honte, comme leurs mères et leurs grand-mères, de se montrer négligées et sans atours : l'important, c'est de savoir *quand* – ayant entrepris de s'apprêter – elles se sentent assez soignées, *quand* on considère qu'elles le sont, et *quand* elles croient pouvoir ne plus avoir honte. Réponse : quand elles se sont transformées (pour autant que la matière première de leurs membres et de leur visage le permet) en *choses*, en objets décoratifs, en produits finis. Il est « impossible » de paraître en public en ayant les ongles des mains « nus » : leurs ongles ne sont prêts pour le salon, le bureau et même la cuisine que s'ils sont élevés à un « rang égal » à celui des instruments que leurs mains doivent manipuler ; s'ils présentent

6. La désertion de celui qui est menacé et son passage dans le camp, ou du moins dans le système de valeurs, de ceux qui le menacent sont familiers à tout observateur de la vie politique contemporaine. Nous avons assez souvent eu l'occasion de voir, au cours de ces vingt-cinq dernières années, celui qui était menacé adopter non seulement les critères de jugement mais aussi les sentiments de celui qui le menaçait. C'est presque toujours en ayant l'illusion d'agir selon son libre-arbitre qu'il accomplissait cette désertion. Avoir réussi à forcer, d'une façon plus ou moins douce, ce libre-arbitre est la véritable réussite des contre-révolutions de notre temps. Ce phénomène n'avait pas encore été décrit en dehors du domaine politique. (N.d.A.)

la même « finition » froide et lisse que les choses; s'ils peuvent *renier leur passé organique*. Ils donnent alors l'impression d'avoir, eux aussi, été fabriqués. Les mêmes standards valent pour les cheveux, les jambes, l'expression du visage, en fait pour le corps entier (la nature est finalement assez peu récalcitrante) : car *aujourd'hui un corps « nu » n'est pas un corps dénudé, mais un corps qui n'a pas été travaillé*, un corps dénué des attributs d'une chose, privé de toute référence à la réification. Et l'on a bien plus honte du corps « nu », pris en ce nouveau sens, même s'il est couvert, qu'on avait honte du corps « nu » au sens traditionnel – jusqu'à ce qu'on le réifie d'une manière satisfaisante. Toutes les plages le prouvent, et pas seulement celles qui sont *fashionable*. Pour paraphraser une célèbre formule de Nietzsche, le corps est quelque chose « qui doit être dépassé ». Mieux : il *est* déjà « dépassé »[7].

§ 4. Quelques exemples de « désertion » et de passage de l'homme dans le camp des instruments. Première calamité pour l'homme : son corps est « borné ». Le « caractère borné » de son corps fait de lui le saboteur* *de ses propres réussites.*

Passons maintenant à l'idée selon laquelle « l'homme déserte et passe dans le camp de ses instruments ». Que signifie cette métaphore?

Un instructeur de l'armée de l'air américaine enseignait à ses recrues que l'homme tel que l'a fait la nature est une *faulty construction*, une « construction défectueuse » par rapport aux missions qu'il doit remplir[8].

7. Rien ne serait plus trompeur que de ranger cette « victoire » dans la vieille catégorie de la « parure » : elle en est exactement l'inverse. Alors que la parure cherche à améliorer la beauté du corps vivant, ce traitement du corps cherche à lui donner la beauté des choses fabriquées. (N.d.A.)

8. Cf. Robert Jungk, *Le futur a déjà commencé* [trad. Henri Daussy, Arthaud, 1953, chap. II]. Une déclaration analogue a été faite par Thomas Power, chef du département des essais de l'armée de l'air américaine. En mai 1956, une bombe H larguée depuis un avion avait raté sa cible de six kilomètres. Prié d'expliquer une erreur d'une telle importance, Power aurait répondu (d'après l'agence Reuter) : « Quand on a affaire à des êtres humains, une telle chose

Que ces propos soient sérieux ou qu'il s'agisse seulement d'une plaisanterie, on ne saurait imaginer meilleur témoignage de « désertion ». Ce n'est bien sûr que s'il est envisagé du point de vue de ses instruments que l'homme peut être considéré comme une construction, en l'occurrence « défectueuse ». C'est lorsque cette catégorie est reconnue non seulement comme universellement applicable, mais également comme propre à qualifier l'homme dans sa totalité, que peut avoir lieu le renversement de perspective : ce qui n'est pas construit peut alors apparaître comme étant mal construit.

Il est indéniable que sous le rapport de la force, de la vitesse et de la précision, l'homme est inférieur à ses machines, et que la comparaison des performances de ses *« computing machines »* avec ses propres performances lui est défavorable. De son point de vue (qu'il a emprunté aux instruments), l'instructeur a donc raison. D'autant qu'il ne s'intéresse déjà plus à l'incapacité de l'homme à soutenir la concurrence des instruments – il aurait probablement honte de s'occuper de ce problème –, mais à quelque chose d'incomparablement plus moderne : ce qu'il a en vue, ce n'est plus *l'homme en tant qu'instrument parmi les instruments,* mais *l'homme en tant qu'instrument pour les instruments*; l'homme en tant qu'élément d'une machinerie déjà construite ou d'un projet technique déjà arrêté. C'est de ce point de vue qu'il le dit *« faulty »* – ce qui signifie donc « mal adapté », « inadéquat », qui n'a pas été fait sur mesure. « Qui n'a pas été fait sur mesure » pourrait signifier qu'il est seulement informe, qu'il n'a pas été façonné, qu'il n'est que de la matière première. Mais ce n'est absolument pas le cas. L'homme *est* préformé, il *a* déjà *été* façonné, il *a* déjà sa forme, mais celle-ci est mauvaise. Pas seulement parce qu'il n'est pas fait sur mesure, mais parce que seule la matière se laisse travailler, alors que, lui, on ne peut pas le travailler. Si on voulait le travailler, il faudrait

est toujours possible. » Le pilote avait omis de manipuler un certain levier. Que l'on comprenne bien cette réponse. Si l'on n'y voit que la vieille excuse selon laquelle « l'erreur est humaine », c'est qu'on l'a mal comprise. Elle implique bien davantage : elle dit que puisque « l'erreur est humaine », *puisque* l'homme ne se comporte pas de façon fiable, il ne convient pas de l'utiliser pour manipuler des appareils aussi perfectionnés. L'homme est ici considéré en premier lieu comme *source d'erreur*. (N.d.A.)

– alors qu'il est déjà formé – le regarder comme un matériau, le considérer comme de la « vieille ferraille » et le traiter comme tel, c'est-à-dire le refondre. Mais n'anticipons pas.

Du point de vue des instruments, n'être pas fait sur mesure passera naturellement pour une marque d'« arrogance », une scandaleuse attitude de rébellion et de révolte. Aux yeux de celui qui a fait siens les critères des instruments, cela passera pour un refus condamnable[9]. La formule de l'instructeur, même si celui-ci n'a voulu faire qu'un *bon mot**, traduit l'*indignation** des instruments et la honte de l'homme.

On pourrait bien essayer de raisonner l'instructeur : « Nous ne pouvons pourtant pas croire que les instruments et les programmes vont s'émouvoir de ce que, en tant que rouages contingents, nous sommes ainsi faits qu'on ne peut pas compter sur nous. » Sentant s'apaiser la discussion, on ajouterait : « Aussi avancés que soient les instruments en termes de puissance, de vitesse et de précision, ils sont et restent des choses, des entités rigides et définitives; alors que nous, les hommes – et c'est cela qui fait notre dignité –, nous sommes des êtres vivants, modelables, capables de nous adapter, élastiques et donc libres. » Mais c'est précisément ce que l'instructeur de l'armée de l'air contesterait. « C'est l'inverse ! », s'écrierait-il alors. « Si je nous traite, nous autres hommes, de *"faulty constructions"*, c'est parce que, comparés aux choses, nous sommes rigides et manquons de souplesse. »

Que voudrait-il dire ? Comment en serait-il arrivé là ?

Oublions un instant ce cliché flatteur qu'est aujourd'hui la distinction entre la chose morte et l'homme vivant.

Notre monde de produits ne se définit pas comme la somme des différents produits finis qui le composent, mais comme un processus : la production toujours nouvelle de produits toujours nouveaux. Il ne se « définit » donc pas à proprement parler; il est plutôt indéfini, ouvert, plastique, toujours prêt pour de nouvelles transformations, toujours prêt à s'adapter à de nouvelles situations, toujours disponible pour de nouvelles tâches. Il se présente

9. Cela passera pour un refus « condamnable », car un défaut dont on ne peut pas se voir imputer la responsabilité n'en est pas moins honteux pour autant, comme nous le verrons plus loin. Bien au contraire. Voir ci-dessous, p. 87. (N.d.A.)

comme un monde toujours différent, perpétuellement transformé par la méthode des « essais et erreurs » (*« error and trial »*).

Et nous ? Et notre corps ?

Rien qui ressemble de ce côté-là à un bouleversement quotidien. Notre corps d'aujourd'hui est le même que celui d'hier, c'est le même corps que celui de nos parents, le même que celui de nos ancêtres ; celui du constructeur de fusées ne se distingue pratiquement pas de celui de l'homme des cavernes. Il est stable sur le plan morphologique. Moralement parlant, il est raide, récalcitrant et borné ; du point de vue des instruments : conservateur, imperfectible, obsolète – un poids mort dans l'irrésistible ascension des instruments. Bref, *le sujet de la liberté et celui de la soumission sont intervertis : les choses sont libres, c'est l'homme qui ne l'est pas*[10].

10. Quand l'auteur, en 1930, dans son article *« Weltfremdheit des Menschen »* [« L'Homme étranger au monde »] (paru en français en 1936, sous le titre « Pathologie de la liberté » dans les *Recherches philosophiques* [n° IV, pp. 22-54]), définissait l'homme comme un être « encore non fixé », *« indéfini* »*, « dont la création est encore inachevée », bref comme *« un être libre et indéfinissable »*, un être qui, en fait, se définit et ne peut se définir que par ce qu'il fait, à chaque instant, de lui-même (peu de temps après, Sartre a formulé son credo dans des termes presque identiques), il s'agissait pour lui (comme pour Sartre) d'un effort tardif pour rejeter à l'arrière-plan l'« interversion du sujet de la liberté et du sujet de la soumission » (évidemment déjà perceptible à l'époque) en surévaluant la liberté philosophique et anthropologique. De telles définitions paraissent plausibles parce qu'elles prennent (comme presque toutes les anthropologies non théologiques) l'animalité comme point de comparaison, présupposant que l'animal (qui est déjà une abstraction inventée *ad hoc*) est prisonnier du destin de son espèce et lui reste donc soumis. On fait l'économie de la vérification de cette hypothèse : elle est considérée comme évidente (sauf par la tradition religieuse). Aujourd'hui le choix de ce modèle me semble très discutable. D'abord parce qu'il est philosophiquement risqué de recourir, pour définir l'homme, à un modèle qui n'est plus celui auquel se conforme l'existence humaine : nous ne vivons plus entourés d'abeilles, de crabes et de chimpanzés, mais de postes de radio et d'usines qui produisent des ampoules électriques. La confrontation « homme-animal » me semble tout aussi inacceptable du point de vue d'une philosophie de la nature : l'idée de faire de la seule espèce « homme », en lui donnant un poids égal, le *pendant** de plusieurs milliers d'espèces et de genres d'animaux différenciés à l'infini, et de traiter ces milliers d'espèces et de genres en les incorporant dans un même bloc regroupant toute l'animalité, relève tout simplement de la mégalomanie anthropocentriste. La fable qui raconte comment les fourmis distinguent, dans leurs universités, « les plantes, les animaux et les fourmis » devrait figurer, à titre d'avertissement contre cette cosmique absence de modestie, en tête de tous les traités d'« anthropologie philosophique ».

C'est cela et rien d'autre qu'avait en tête l'instructeur lorsqu'il traitait l'homme de *« faulty construction »*. Cette expression était beaucoup plus qu'un *bon mot**. Car si nous supposons – et nous n'avons aucune raison d'en douter – que les tâches futures de la technique lui tenaient à cœur, ses paroles lui étaient alors dictées par une crainte des plus sérieuses : *la crainte que notre corps*, si le fossé qui le sépare de nos produits s'élargissait ou s'il restait seulement tel qu'il est, *ne menace tous nos nouveaux projets* (les projets que nous pouvons maintenant attendre de nos nouveaux instruments) et ne les fasse échouer l'un après l'autre.

« En soi », aurait pu argumenter l'instructeur, « c'est-à-dire si cela ne dépendait que des instruments, nous pourrions (d'une manière ou d'une autre) voler très haut ; mais cet "en soi" est sans valeur : nous n'y arriverons pas parce que *nous* ne le supporterions pas, parce que notre corps s'y refuserait ; "en soi", nous pourrions atteindre telle ou telle planète – mais *nous* restons en chemin, nous sommes incapables de relever le défi. » S'il avait eu quelques notions de mythologie grecque, il aurait pu conclure : « Aujourd'hui, ce n'est pas à la cire de ses ailes que l'on imputerait la chute d'Icare, mais à Icare lui-même. S'il pouvait se jeter dans le vide pour les délester de son propre poids, ses ailes pourraient conquérir le ciel. »

C'est pourquoi la formule *« l'homme est le* saboteur* *de ses propres réussites »* n'est pas la plus mauvaise définition que l'on puisse donner de l'homme contemporain. Notre instructeur lui-même y souscrirait à coup sûr. « Saboteur », non pas, naturellement, parce qu'il tenterait délibérément de mettre à mal ses propres productions (car, malgré toutes les armes de destruction qu'il a accumulées, rien ne lui est plus étranger qu'un tel projet : l'homme ne s'est jamais montré aussi altruiste avec un être vivant que notre contemporain avec ses instruments), mais parce que lui, l'« être vivant », est rigide et « manque de souplesse » alors que les « choses mortes » sont, au contraire, dynamiques et « libres » ; parce que en tant que production de la nature, en tant

Aussitôt qu'on remplace le modèle du « monde animal » par l'arrière-plan réel de l'existence humaine, c'est-à-dire le monde des produits fabriqués par l'homme, l'image de « l'homme » se transforme immédiatement : l'article défini s'efface et, avec lui, la liberté. (N.d.A.)

qu'être engendré, en tant que corps, il est défini d'une manière bien trop univoque pour pouvoir accompagner les transformations de son monde d'instruments qui, lui, se modifie chaque jour et se moque bien de toutes les définitions que l'homme peut donner de lui-même. C'est avec inquiétude, honte et mauvaise conscience que l'homme regarde ses enfants si talentueux, dont il craint de ruiner l'avenir parce qu'il ne peut ni les envoyer faire carrière sans les accompagner, ni les accompagner lui-même dans leur carrière. Il arrive souvent que lui, le père paralysé (qui, incapable de prendre personnellement part aux vols en haute altitude, doit rester au lit, chez lui, sur terre), se fasse remplacer par des domestiques auprès de ses enfants volants, c'est-à-dire par une escorte et des contrôleurs auxquels il donne à leur tour la forme d'instruments (les instruments d'enregistrement qu'il installe dans ses fusées et dans ses satellites artificiels, par exemple) ; ou bien, pour employer une autre image : il arrive qu'il se voie obligé de leur confier un courrier-boomerang[11], c'est-à-dire des questionnaires truffés de points d'interrogation et portant la mention « retour à l'envoyeur », qu'il leur demande de lui rapporter remplis afin qu'ils lui apprennent ce qu'il aurait pu constater par lui-même s'il avait été en mesure de prendre part au voyage.

Plus la détresse de l'homme producteur grandit, plus il semble petit à côté de ses ouvrages, même les plus triviaux, et plus il accroît, sans relâche, infatigablement, avec avidité et en proie à la panique, son administration d'instruments, de sous-instruments et de sous-sous-instruments. Ce faisant, il aggrave, naturellement, d'autant plus sa détresse : plus la bureaucratie des instruments interdépendants est importante et compliquée, plus les efforts de l'homme pour se maintenir à leur hauteur se révèlent infructueux. On est ainsi en droit d'affirmer que sa misère a pour conséquence une accumulation d'instruments et que celle-ci, à son tour, a pour conséquence une accumulation de misère. Heureuse époque que celle où l'hydre de Lerne n'était qu'un monstre de légende !

11. Tout instrument possède du reste un côté « boomerang » dans la mesure où, chaque fois qu'on l'envoie remplir la mission à laquelle on le destine, il doit revenir en rapporter les résultats. (N.d.A.)

§ 5. L'homme contemporain cherche à échapper à cette calamité en alignant son corps sur ses instruments grâce au « human engineering ». *Extrême perversion de l'offre et de la demande.*

Il n'est pas question pour l'homme contemporain de se résigner une fois pour toutes à son infériorité et à son retard en acceptant le caractère borné de son corps. Il doit donc faire quelque chose. Son rêve serait évidemment de devenir semblable à ses dieux – les machines – ou, mieux encore, de leur appartenir au point de leur devenir en quelque sorte totalement et absolument consubstantiel. Son rêve serait qu'ils soient lui et eux « des vivants qui vivent d'une même vie ». Les choses se passent exactement comme dans les hymnes molussiens :

> Si nous réussissions
> à nous débarrasser de notre fardeau,
> à nous retrouver bielles
> articulées à d'autres bielles,
>
> prothèses articulées de la façon la plus intime
> à d'autres prothèses,
> si notre opprobre n'était plus qu'un passé dépassé
> et si la honte nous était désormais inconnue
>
> nous concéderait-on alors,
> nous accorderait-on alors la grâce
> qu'aucun des sacrifices que nous avons faits ici-bas
> ne reste « inexaucé »?[12]

Cette image molussienne d'une parfaite « consubstantialité instrumentale » n'est, comme on dit, qu'un idéal. Il ne s'agit pas plus d'une véritable intégration dans l'appareil que d'une véritable concurrence « entre pairs », puisque les machines, une fois pour toutes, ont ontologiquement plus de valeur que lui, l'homme engendré. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il puisse désormais s'en laver les mains, dans son innocence de créature, et en rester là; ni qu'il le veuille. Aucune religion

12. « Aux engrenages », extrait des *Hymnes molussiens à l'industrie*. (N.d.A.)

n'a jamais laissé l'homme sombrer à sa guise dans l'indolence morale sous le prétexte qu'il n'était pas un dieu mais seulement une créature. De même, la religion de l'industrie et ses fidèles n'acceptent pas qu'il persévère paresseusement dans son être déficient de créature sous le prétexte qu'il n'est pas un produit mais précisément – et toujours – une créature. Il doit s'efforcer de donner des preuves de la piété que lui inspirent les choses, tenter de se livrer à une « imitation des instruments », essayer de se réformer, ou tout au moins de s'« améliorer » en limitant au maximum ce « sabotage » auquel il se livre, qu'il le veuille ou non, en raison du « péché originel » que constitue sa naissance.

Il se lance donc dans certaines expériences, et plus précisément dans certaines transformations de lui-même, qu'il appelle « *human engineering* » : l'« ingénierie humaine ». Nous allons maintenant en décrire quelques-unes. Dans ces expériences, l'homme commence toujours par soumettre son corps à des conditions inhabituelles et artificielles, à des « *situations physiques limites* »[13], des situations qui sont à peine supportables pour lui, puis il étudie ses réactions. Bien sûr, il n'étudie pas ces réactions pour s'informer de ce qu'est sa nature physique, pour apprendre comment elle a « naturellement » trouvé ses limites en tant que corps et en dresser la carte, mais, à l'inverse, pour chercher si sa corporéité ne serait pas d'une façon ou d'une autre son talon d'Achille, et si elle ne pourrait pas, dans la mesure où elle présente des « points faibles », être prise en flagrant délit. Il serait difficile au corps soumis à des conditions artificielles de livrer des informations sur ses limites naturelles. Ce qui vaut pour la physique d'aujourd'hui, à savoir qu'elle modifie déjà son objet par le fait même qu'il y a expérience et observation, vaut aussi pour ces situations. Par « points faibles », j'entends des points où la corporéité serait restée amorphe, indéfinie, flottante et ambiguë, des points qui, étant encore amorphes, seraient de ce fait modelables et qui, étant encore modelables, permettraient précisément de l'adapter aux exigences des instruments.

13. J'ai construit cette expression sur le modèle de la célèbre expression de « situation limite », forgée par Karl Jaspers. (N.d.A.)

Le « *human engineer* » ne veut donc pas savoir ce qu'*est* sa nature physique, mais jusqu'à quel point elle *peut* subsister (sans atteindre son point de rupture). Il ne veut pas savoir comment elle s'est formée, mais à quelles conditions extrêmes elle peut se « conformer »; il ne veut pas non plus savoir quelles sont ses limites, mais lesquelles pourraient encore être reculées. Il ne s'intéresse aux situations physiques limites, construites artificiellement, que dans le but de les dépasser. Dès qu'il a découvert quelque chose d'« à peine » supportable, il réussit – en assurant son propre dressage – à en faire une nouvelle habitude et à repousser frauduleusement ses limites vers un nouveau seuil, afin de fixer une nouvelle étape « à peine » supportable pour exercer son corps à la dépasser.

Tel un pionnier, il repousse ses frontières toujours plus loin; il s'éloigne toujours davantage de lui-même; il se « transcende » toujours plus[14] – et s'il ne se transporte pas dans la région du surnaturel, il change néanmoins, puisqu'il repousse les limites innées de sa nature vers le royaume de l'hybride et de l'artificiel. Bref, *le but de l'expérience est de soumettre la nature physique*, qu'on a toujours considérée (à l'exception de la magie et de la médecine) comme un « *fatum* », à une transformation, de la *dépouiller de sa fatalité* – ce qui, pour elle, signifie en même temps (comme l'indique le mot de « fatalité ») la débarrasser de tout ce qui est « fâcheux », de tout ce dont elle a honte. Qui sait si, derrière la passion avec laquelle les arrière-petits-fils des Puritains se livrent à cette transformation masochiste du corps, il n'y a pas secrètement à l'œuvre, sans qu'ils le sachent eux-mêmes, des restes de cette énergie avec laquelle leurs ancêtres ont haï le corps, des restes qui ne trouveraient plus d'autre utilisation dans le monde d'aujourd'hui?

14. Les folles exigences que l'homme impose à son corps pour le rendre capable d'accomplir les folles tâches que lui imposent ses instruments ressemblent étonnamment à ces folles exigences que les métaphysiciens spéculatifs imposaient autrefois à la raison : dans un cas comme dans l'autre, on a ignoré le fait que les capacités de l'homme étaient limitées. Ici aussi, des limites doivent être repoussées ou franchies. Sauf que, cette fois-ci, l'homme ne prétend pas être omniscient « à l'égal de Dieu », mais vise à devenir semblable à l'instrument, c'est-à-dire « l'égal d'un gadget ». (N.d.A.)

C'est donc une « *praxis* » qui a pris la place de la « théorie du corps propre », une « physiotechnique » (s'il nous est permis de forger ce terme sur le modèle de la « psychotechnique »). Non pas une « physiotechnique » d'un genre que nous connaissions déjà, c'est-à-dire du genre de la médecine, mais une « physiotechnique » révolutionnaire, qui vise à bouleverser et à abolir le « système » de la nature physique comme telle en créant, à partir des « rapports qui régissent actuellement » le corps, d'autres rapports radicalement nouveaux. On pourrait formuler sa devise en paraphrasant une formule célèbre : « Il ne suffit pas d'interpréter le corps, on doit aussi le transformer », le renouveler chaque jour et l'adapter spécifiquement à chaque instrument.

Si un instrument requiert les services d'un corps capable de supporter un froid intense, on expose le corps humain à un dispositif cryogénique, afin de le dresser et d'en faire un être capable de supporter ces conditions. Un autre instrument exige-t-il que l'on supporte des conditions de dépressurisation anormale? On construit des cabines dépressurisées afin d'y métamorphoser le corps humain en un être dépressurisé. Un troisième corps doit-il supporter les effets d'une force centrifuge? On construit un centrifugeur pour projeter les entrailles du corps humain vers l'extérieur et en faire un être capable de vivre d'une façon aussi excentrique.

La première étape du processus consiste toujours à déterminer le seuil précritique de l'à-peine-supportable; la deuxième à pousser systématiquement le corps jusqu'à ce point; et la troisième, une fois que l'exercice a porté ses fruits, à dépasser ce seuil devenu « *naturel* ». Il n'y a aucune limite à l'inventivité de l'homme : il n'existe aucune situation catastrophique qu'il ne puisse appréhender, ou plus précisément se représenter, en construisant un modèle (qui est aussi un modèle de supplice) compatible avec la vie (c'est-à-dire avec l'instrument). Aucune subtilité, aucun luxe ne manque à la construction de ces modèles, car il a tout misé sur eux. Il espère, avec leur aide, obtenir son diplôme d'instrument et pouvoir ainsi se débarrasser de la honte que lui inspirent ses merveilleuses machines.

Ce qui doit advenir du corps est déterminé chaque fois par l'instrument, par ce qu'il requiert. Le rapport entre « l'offre et la demande » subit ainsi une perversion singulière, qui va bien au-delà de la perversion de ce rapport à laquelle nous sommes habitués.

Par « perversion à laquelle nous sommes habitués », j'entends deux choses différentes :

1° le renversement de leur succession chronologique, le fait que désormais, ce n'est plus la demande qui précède l'offre mais, à l'inverse, l'offre qui précède la demande;

2° le fait que cette demande est désormais, elle aussi, construite, constituant par là même un « second produit » (indispensable à la vente du premier)[15].

Une chose, pourtant, est restée intacte – du moins en apparence – dans cette perversion qui fait aujourd'hui figure de norme : c'est la *distribution des rôles* entre l'offre et la demande. Le « sujet du besoin », qu'on le flatte ou qu'on le terrorise pour lui faire éprouver un besoin en tant que consommateur, c'est *encore et toujours l'homme*.

La nouvelle étape de la perversion consiste à détruire cette apparence. L'instrument affiche désormais l'impudente prétention d'être lui-même le *sujet de la demande* : il exige qu'on lui offre ce dont il a besoin, que l'homme (puisqu'il ne constitue pas, tel qu'il est, une offre acceptable pour l'instrument) fasse des efforts pour lui faire des propositions toujours plus avantageuses et lui fournisse ce dont il a besoin pour fonctionner comme il pourrait fonctionner. Ce « pourrait » n'est pas un conditionnel à valeur hypothétique : il signifie que nous sommes techniquement « capables » de le faire, et dire que nous sommes techniquement « capables » de le faire, c'est déjà suggérer une obligation.

Une obligation : cela signifie que l'exigence morale elle-même a maintenant été transférée de l'homme aux instruments. « Ce dont nous sommes capables » signifie désormais « ce qui doit être ». La maxime « Deviens ce que tu es » est devenue la maxime des instruments, et la tâche de l'homme se limite

15. Toutes les industries d'aujourd'hui proposent ces deux sortes de produits. La partie de l'usine dans laquelle est élaboré le « second produit », c'est-à-dire le besoin du premier produit, s'appelle le « *publicity department* ». (N.d.A.)

désormais à assurer la réalisation de cette maxime par la fourniture, la préparation et la mise à disposition de son corps.

Il y a une génération, on s'appuyait (tout particulièrement dans la pédagogie et dans la psychologie des aptitudes) sur de nombreux préceptes (comme, par exemple : « Le monde appartient à ceux qui ont du talent »), qui tous, sans exception, signifiaient que les dispositions naturelles d'un homme étaient en elles-mêmes sacro-saintes, que la morale exigeait qu'elles soient cultivées et employées d'une façon moralement optimale, et qu'il était immoral de les négliger ou de les réprimer. Ce qui valait autrefois pour l'homme vaut aujourd'hui pour les instruments : encourager leurs « dispositions », faire que « le monde leur appartienne », est un devoir ; en revanche, réprimer leurs dispositions est un acte immoral. *Les instruments sont les « surdoués » d'aujourd'hui.* Les dispositions essentielles de cet enfant prodige qu'est la bombe H sont, elles aussi, considérées comme sacro-saintes : les apologies de la bombe peuvent se camoufler de diverses façons, mais la violence avec laquelle on désapprouve ceux qui contestent la bombe vient pour une bonne part de l'indignation que suscite l'existence d'hommes qui osent vouloir tuer dans l'œuf le « deviens ce que tu es » des instruments, le « développement organique » de leurs dispositions, et, ce faisant, prétendent empêcher que « le monde leur appartienne ». On peut aujourd'hui justifier l'existence de n'importe quelle machine, si effrayante soit-elle, dès lors que l'on parvient à persuader l'opinion que celui qui la critique est un ennemi des machines. Comme il n'y a rien de plus facile à faire, on finit toujours par y arriver.

§ 6. Human engineering : *le rite initiatique de l'époque des robots. La « déshumanisation » n'effraie pas le déshumanisé, car elle n'est pas de son ressort.*

Le lecteur qui tombe pour la première fois sur le récit de ces expériences aura sans doute le sentiment irritant du *déjà vu**, ou plutôt du *déjà lu**, jusqu'à ce qu'il réalise que ce qui lui revient alors en mémoire avec tant d'insistance, ce sont en réalité les descriptions ethnologiques de tous ces rites initiatiques qui,

dans la vie du clan, consacrent, au moment de la puberté, l'entrée dans la communauté des adultes. Ce rapprochement n'est certainement pas injustifié, car c'est réellement une sorte d'investiture dans la communauté des « adultes » qu'en attend celui qui se prête à ces expériences et qui livre son corps à de tels supplices expérimentaux. Il veut être compté parmi les gens qui « comptent ». Sauf que pour lui, les adultes, ce sont les instruments. *Les expériences du « human engineering » sont vraiment les rites initiatiques de l'époque des robots*, et les personnes qui se prêtent à ces expériences sont d'abord les candidats puis les néophytes, fiers désormais d'avoir laissé derrière eux leur « enfance » ainsi que « l'éducation du genre humain » là où elle en est arrivée aujourd'hui.

Mais si les instruments sont les « adultes », laisser derrière soi son « enfance » et « l'éducation du genre humain », cela signifie laisser derrière soi son humanité. Or, pour le moraliste qui ne peut se résoudre à faire son deuil de l'idée de l'homme, il est évident que cela mène tout droit à la catastrophe. Car ce que l'homme recherche en réalité à travers ces expériences, c'est de *« faire un pas supplémentaire » vers une possible déshumanisation.* Je dis « faire un pas supplémentaire » parce que, comparées à ce qui arrive maintenant, les formes de déshumanisation, d'avilissement et de privation de liberté qui ont été considérées pendant cent ans comme ce que l'on pouvait concevoir de plus extrême – je veux dire le fait, pour l'ouvrier, « d'être utilisé par ses propres conditions de travail » – n'apparaissent plus que comme des évidences et des banalités. Il n'est plus question pour l'homme contemporain de continuer à associer des idées effrayantes comme celles de souffrance, d'absence de liberté et de malheur à la forme passive « être utilisé ». C'est bien plutôt, au contraire, la limitation de sa propre utilité qu'il considère comme sa misère, *l'éventualité* que sa passivité, son utilité, en un mot, son absence de liberté *puissent avoir des limites définitives.* Puisque, sans craindre la peine ni les supplices, il consacre ses efforts et son ingéniosité à effacer de son travail toute trace de spontanéité et d'humanité; puisqu'il s'efforce lui-même d'accomplir sa propre réification et de devenir passif; puisqu'il espère dépasser les limites fatales de son absence de liberté pour atteindre enfin au souverain bien de l'utilité totale, l'expression

« faire un pas supplémentaire vers la déshumanisation » n'a, tout compte fait, rien d'exagéré.

Par essence, l'instrument n'accomplit qu'une seule tâche spécialisée. Il est exclusivement destiné à cette tâche et trouve en elle, et seulement en elle, la justification de son existence. S'il possède d'autres attributs, inutiles mais impossibles à éliminer, on s'en « accommode » (comme on s'accommode, par exemple, de la chaleur que dégage une ampoule électrique). Cette spécialisation de l'instrument définit également l'être que vise à produire le « *human engineering* ». Il doit entièrement se réduire à sa fonction spécifique : être capable, par exemple, d'exécuter telle ou telle manœuvre à telle ou telle altitude ou à telle ou telle vitesse, dans telle ou telle condition de dépressurisation, avec tel ou tel temps de réaction. Si « surhumaine » que puisse être cette performance comparée aux possibilités ordinaires du corps, le résultat espéré n'est pourtant jamais que quelque chose de *sous-humain*, une pure fonction instrumentale, un « savoir-faire » ponctuel auquel l'« homme réel » (puisqu'il ne peut être éliminé) ne se rattache que comme un appendice dont on s'accommode.

Celui qui collabore au *human engineering* ne trouve rien de moralement choquant dans son activité : il ne voit là rien de « fantastique », rien d'« impossible » et rien de déshumanisant.

Pour lui, la seule chose « fantastique » est que, dans ce monde qui est à l'évidence un monde de machines, il constitue encore une si « fantastique » exception. Et s'il trouve cela « impossible », c'est au sens péjoratif qu'on donne à ce terme quand on dit d'un instrument inutilisable qu'il est vraiment « impossible ». Quant au reproche adressé au *human engineering* d'être « déshumanisant », il est pour lui tout simplement irrecevable. Être un instrument est son désir le plus ardent, la tâche qu'il s'est imposée. Ces robots qui cliquettent dans les « *cartoons* » ne sont pas à ses yeux des figures grotesques ou effrayantes mais l'incarnation, plaisamment déguisée en croque-mitaine, de son idéal et du devoir de mise au pas qu'il s'est imposé à lui-même[16].

16. Je dis bien « robots » et je dis bien « mise au pas ». « Robots », parce que les véritables robots d'aujourd'hui ne sont pas ces « *computing machines* » assemblées à partir de choses mortes et qui ont forme humaine, mais des instruments composés en partie d'hommes vivants. « Mise au pas », parce que le

Il ne peut absolument pas comprendre pourquoi la satisfaction de son désir le plus ardent et l'accomplissement de la piété que lui inspirent les choses, activités si satisfaisantes et si honnêtes, devraient impliquer quelque chose de déshonorant. Ce qui le gêne dans la « déshumanisation », c'est seulement que, de temps à autre, des hurluberlus ont la mauvaise idée d'accoler à son activité un qualificatif déplaisant, à savoir qu'elle est « déshumanisante ». C'est tout. Le plus souvent, il ne remarque d'ailleurs même pas l'existence de ces hurluberlus. « Mais, "homme", disent ces derniers, il a bien dû l'être un jour : il ne nie pas qu'il traîne quelque chose d'humain derrière lui comme un poids mort dont il ne peut se débarrasser. » Pourtant la question qu'ils lui posent – *que va-t-il* (en dehors de ce geste unique qu'il a appris à effectuer jusqu'à la virtuosité) *advenir de l'homme?* – ne le dérange pas. En général, il ne la comprend même pas, puisqu'elle excède le cadre de la tâche expérimentale dans laquelle il s'est lui-même spécialisé. S'il en tient compte, c'est seulement pour expliquer qu'elle relève probablement d'un autre domaine, où des spécialistes travaillent sans doute à y répondre. Il ressentirait comme « gênant », c'est-à-dire comme un oubli des devoirs que son *job* implique, comme immoral donc, et finalement comme *indiscret*, de devoir s'en occuper lui-même : car l'« indiscrétion » (si l'on explicite le code tacite de la spécialisation) consiste à s'intéresser à autre chose que ce qu'exige le poste que nous occupons; il est déjà « indiscret » d'avoir accepté ce *job* sans avoir déclaré qu'on avait également d'autres centres d'intérêt ou d'autres connaissances[17]. Bref, quand il s'agit pour cet homme de savoir ce qu'il va *lui-même* devenir en tant qu'homme, il répond :

processus dont il est ici question constitue une variante du comportement connu dans le domaine politique sous le nom de « mise au pas par les systèmes de domination ». La variante dont nous parlons est plus extrême, dans la mesure où l'homme cherche ici à s'« autoréifier », alors que l'homme politiquement mis au pas (même celui qui est totalement privé de liberté) ne devient une « chose » que métaphoriquement. (N.d.A.)

17. L'expression que l'auteur a le plus souvent entendue, à l'époque où il était ouvrier en Californie, est « *Forget about it* », « Oublie ça ». Dans cette exhortation impatiente à ne pas en savoir plus que le nécessaire résonne toujours du ressentiment contre le « *highbrow* », l'intellectuel, qui, par l'ampleur de ses connaissances et l'excès de curiosité dont il fait preuve, trahit sa véritable nature d'ennemi de la démocratie, son profond sentiment de supériorité. (N.d.A.)

« *his business* », « c'est son affaire », en indiquant avec son pouce, par-dessus son épaule, une direction indéterminée, puisqu'il ne sait pas vraiment quelle personne, quelle instance ni quel service désigne ce « *his* » – ni même s'il désigne quelque chose. L'expression « *his business* », qui signifiait autrefois : « À chacun sa *façon** d'être heureux ou malheureux », signifie aujourd'hui : « Si c'est le *business* d'un autre de me juger, je me garderai bien de me mêler de ses affaires (des miennes, en l'occurrence, qui sont entre ses mains). » Que celui à qui cette formulation semble outrée pense à la relation analogue qui lie aujourd'hui le patient au médecin, au fait que le patient ne se trouve pas seulement empêché mais souvent renonce de lui-même à prendre connaissance de son état de santé, même à l'approche de la mort, parce que cette affaire est le *business* du médecin.

Notre homme resterait tout aussi calme si, au lieu de lui demander ce qu'il va devenir en tant qu'homme, on lui donnait directement la réponse en lui jetant à la tête : « Tu te transformes toi-même en résidu ! » et « Tu te transformes toi-même en gadget avec cette spécialisation que tu as artificiellement acquise. » Soit il n'entendrait rien (car il est devenu sourd à tout ce qui est étranger à son domaine), soit il renverrait le provocateur en lui déclarant : « Vous vous êtes trompé de porte ! »; ou alors, dans le meilleur des cas, il hausserait les épaules, parce qu'il est sûr de son affaire, parce que c'est un fait établi pour lui qu'aucun sacrifice, aucune oblation ne peuvent rester « inexaucés » s'il s'agit de donner aux instruments ce qui leur revient. En aucun cas il ne sera sensible à des objurgations morales.

*§ 7. L'attitude du nouveau Prométhée : une « soumission animée par une volonté d'*hybris ».

Jamais, pas même dans ses pratiques mystiques ou dans ses métamorphoses magiques, l'homme ne s'était risqué à refuser aussi totalement son mode d'être propre, jamais il n'avait aspiré à un rejet du destin aussi radical que celui qu'il prétend effectuer au moyen des opérations du « *human engineering* ». À côté des intentions de ce dernier, la construction de la tour de Babel est une histoire assez banale : la dimension que l'homme

outrepassait alors n'était que celle de ses ouvrages les plus courants, la hauteur maximale qu'il s'autorisait jusque-là à donner à ses productions. Cette transgression était assez « innocente », parce qu'il n'y avait pas de critères définissant ou fixant la hauteur limite autorisée. L'homme étant libre de produire les choses qu'il veut produire, il n'est soumis à aucun critère de ce genre; à moins qu'il ne s'érige *lui-même* en critère, définissant ainsi le point limite comme le point qu'il atteint au moment où il devient « *plus petit que lui-même* » et où « il ne parvient plus à se suivre lui-même », au moment où il n'est plus proportionné à ses propres productions. Ce moment, nous y sommes.

Il est en tout cas certain que, lorsque l'homme ne tient pas compte de ce point limite et altère jusqu'à son propre corps, c'est un chapitre fondamentalement nouveau et véritablement inouï de son histoire qui s'ouvre.

Qu'on ne se méprenne pas. Ce n'est pas l'altération en tant que telle qui nous semble « inouïe ». Celui qui croit entendre, derrière nos arguments, la voix d'un « conservatisme métaphysique »[18] se méprend sur leur sens. Rien ne m'est plus étranger que la thèse de l'« éthique métaphysique ». Elle considère que l'étant, tel qu'il est et parce qu'il est ce qu'il est (en réalité ou dans son imagination), est « bon », qu'il est le *statu quo* « requis ». Cette morale de l'homme intègre le réel « tel qu'il est et doit être », et infère directement de ce *statu quo* ses commandements et ses interdictions. La possibilité d'une « morale métaphysique » est passée depuis longtemps. Ce serait peine perdue que de vouloir réactualiser les questions de droit et les questions de fait, y compris dans le domaine métaphysique. Reprocher à la philosophie – et notamment à Kant, qui lui a donné sa forme définitive – la scission de la « raison » en deux parties (comme l'ont toujours fait, depuis Paulsen[19], les constructeurs de

18. Par « conservatisme métaphysique », je n'entends pas un conservatisme qui s'appuierait sur une métaphysique existante, mais un conservatisme – parallèle à son homonyme politique – qui s'accroche à un prétendu *statu quo* (métaphysique) du monde. (N.d.A.)

19. Friedrich Paulsen (1846-1908) est un philosophe allemand adepte du « panpsychisme » de Gustav Theodor Fechner, rêverie métaphysique qui, attribuant à la chose en soi une essence « psychique », retrouvait des accents néoplatoniciens pour célébrer la nature. (N.d.T.)

systèmes en mal de synthèse) serait ridicule. Les sciences de la nature ont fait passer le monde « par delà le bien et le mal ». Il en résulte que les problèmes de la morale, et pas seulement ses « problèmes » mais surtout nos actes « moraux » et « immoraux », sont désormais sans racines et dérivent, que nous le voulions ou non, sur l'océan moralement indifférent de l'être, un peu comme des « fleurs métaphysiques » qui ne concerneraient rien ni personne en dehors de nous, les hommes, et sur l'absence de conséquences desquelles nous n'avons désormais plus à nous faire la moindre illusion[20]. Je dis bien « sans racines » : car nous avons laissé passer la chance qui nous était offerte par Kant de fonder la positivité métaphysique, la « liberté », sur l'indépendance (ou plutôt sur la semi-indépendance). La vie du moraliste n'est pas drôle aujourd'hui.

Loin de moi également l'idée de considérer les « espèces » existantes (et notamment l'espèce « homme »), leur essence et leur stabilité morphologique, comme des choses qui seraient « bonnes » ou « légitimes » pour la simple raison qu'elles sont ce qu'elles sont, et de prendre, sur cette base, des sanctions (en condamnant, par exemple, leur transformation comme une action « qui violerait les lois du monde »). Je suis d'autant plus éloigné de le penser que la nature elle-même aime beaucoup les mutations et ne paraît pas accorder trop de valeur à la stabilité des espèces. Bref, je ne considère pas les espèces existantes comme « bonnes », car l'existence d'espèces éternelles n'est absolument pas établie. D'ailleurs, *même si* elle était établie, *même si* les diverses espèces demeuraient ce qu'elles ont toujours été, cette constance ne serait pas pour autant moralement probante, puisque les questions de droit sont indépendantes des questions de fait, et qu'une chose ne tire pas sa légitimité du simple fait qu'elle existe.

Non, si l'altération de notre corps est essentiellement nouvelle et inouïe, ce n'est pas parce que nous renoncerions, à travers elle, à notre « destin morphologique », franchissant les limites fixées d'avance à nos performances ; mais parce que avec elle nous nous

20. L'« autarcie de la morale » et le « nihilisme » ne sont en définitive que des traductions, différemment accentuées, de ce caractère de « fleurs métaphysiques » propre aux choses de la morale. (N.d.A.)

transformons en prenant nos instruments, que nous aimons tant, pour modèles; parce que nous renonçons à être nous-mêmes la mesure et que, de ce fait, nous limitons ou nous abandonnons purement et simplement notre liberté. C'est pourquoi, si aventureuses que puissent être nos expériences et leurs fins, il semble impossible de dire d'elles qu'elles relèvent de l'*hybris*. Si nous voulons, en parlant ainsi, indiquer qu'il s'agit d'une hybridation, au sens où nous produisons de nouveaux êtres hybrides, c'est-à-dire des croisements entre le fabricant et sa fabrication, le terme possède alors une certaine légitimité. Mais qu'en est-il si nous prenons *hybris* dans son sens premier de « démesure » et d'« orgueil »? Les renoncements ne sont pas des actes qui relèvent de l'*hybris*. « Se comporter comme un être sur mesure », ce n'est pas « transgresser la mesure ». Un tel comportement est plutôt un symptôme de résignation, voire d'autoabaissement.

Néanmoins, la démesure n'est pas absente de ce « comportement sur mesure » et de cette résignation. Il serait naturellement absurde de contester que la tentative de nous transformer en instruments est quelque chose de monstrueux. Si un « *human engineer* » nous demandait comment nous le jugeons – présomptueux ou modeste? porté à l'*hybris* ou soumis? –, nous ne pourrions pas lui répondre de manière univoque. Car la « démesure » et le « comportement sur mesure » sont des phénomènes jumeaux qu'il est impossible de dissocier. Le « *human engineer* » est, en réalité, les deux à la fois : présomptueux *et* modeste, porté à l'*hybris et* soumis. Son attitude est une « présomptueuse autohumiliation » et une « soumission animée par une volonté d'*hybris* ».

Certes, le rapprochement de ces mots sonne d'une façon déconcertante. Mais en réalité, c'est seulement leur association qui est déconcertante, non l'idée qu'elle exprime. Cette idée existe depuis longtemps, comme le prouve, par exemple, l'interdiction du suicide prononcée par de nombreuses religions : on ne l'interdit pas parce qu'on croit que l'auteur de cet acte accède à une existence digne des titans ou des dieux (ce qui n'aurait aucun sens), mais au contraire parce qu'on croit qu'en agissant ainsi, il récuse de façon absolue sa propre grandeur, ce que seules les plus hautes instances ont, aux yeux de la religion, le droit de

faire. Ce qui est ici condamné, c'est la « présomptueuse auto-humiliation » de l'homme.

Le choix de cet exemple n'est pas fortuit, car l'auto-humiliation dont il s'agit dans notre cas, dans la mesure où elle vise également à un total anéantissement, est animée elle aussi par une volonté d'*hybris*, un peu comme le suicide. Elle ne propose pas l'anéantissement physique total mais « seulement » l'anéantissement de l'homme en tant qu'homme. Si ce « seulement » pose un problème, c'est parce que la volonté d'*hybris* est plus forte dans le cas de l'auto-humiliation qui nous occupe que dans celui du suicide. Pourquoi ?

Parce que dans l'auto-humiliation qu'il s'inflige, l'homme ne se contente pas, animé par une volonté d'*hybris*, de « confisquer » aux plus hautes instances leur prérogative, mais en invente une nouvelle. Qu'est-ce que cela signifie ?

Alors que celui qui se suicide se contente de priver les *forces majeures** de leur autorité sur un événement de toute façon inéluctable (la mort) en en précipitant la venue, l'intervention à laquelle se livre notre *« human engineer »* est une nouveauté, quelque chose qui n'est jamais arrivé « en soi » à l'homme, une chose qu'on ne lui aurait jamais demandée et une offense qu'on ne lui aurait jamais infligée, là-haut. Son acte ne consiste donc pas à s'approprier (à « confisquer ») une sanction préexistante, mais à en inventer souverainement une nouvelle. Aux sanctions des *forces majeures** qui l'attendent, quoi qu'il fasse – la détresse, la maladie, la vieillesse, la mort –, il en ajoute, par un geste masochiste, une nouvelle : son *autoréification*. On pourrait imaginer un récit théologique écrit en l'an 2000. Il dirait : « Puisque le démon ou le dieu marcionien[21] qui condamne l'homme à exister en tant qu'instrument – quand il ne le transforme pas, purement et simplement, en instrument – n'existait pas, l'homme a inventé ce dieu. Il s'est même permis de jouer lui-même le rôle de ce nouveau dieu. Mais il n'a joué ce rôle que pour pouvoir s'infliger à lui-même les coups qu'il ne pouvait pas recevoir des autres

21. Pour le gnostique Marcion (mort en 160 ap. J.-C.), il existait deux dieux : le mauvais dieu créateur, celui de l'Ancien Testament, dirige le monde et asservit l'homme à sa loi, tandis que le bon dieu, absolument transcendant, ne manifeste son existence que par son fils, Jésus. (N.d.T.)

dieux. C'est dans le seul but de devenir un esclave d'un nouveau genre qu'il est devenu maître. »

Qu'il l'ait fait avec l'aveugle espoir ou le prétexte de diminuer, voire de supprimer, ses autres misères et humiliations, c'est peut-être vrai. Mais ce qui compte, ce n'est pas son argumentation : c'est seulement qu'il l'ait fait. Et ce qu'il a fait, c'est précisément qu'en combattant pour ne pas être privé de sa liberté, il a inventé une nouvelle façon de la perdre.

Nous avons l'habitude de mettre en relation l'*hybris* avec la figure allégorique de *Prométhée*, dans laquelle nous nous sommes reconnus, nos ancêtres et nous-mêmes, depuis presque deux siècles (de Goethe au Sartre des *Mouches*, en passant par Shelley et Ibsen). Si nous nous posons la question de savoir si cette figure est encore valable, si elle a gardé son caractère représentatif pour nos contemporains qui se livrent au « *human engineering* », nous obtenons la réponse ambiguë que voici : ce sont bien des êtres « prométhéens », mais singulièrement pervertis.

« Moi, t'honorer ? pourquoi donc ? », ricanent-ils. Mais, ce faisant, ils se refusent à eux-mêmes tout honneur.

Ils formulent aussi avec arrogance des prétentions démesurées. Mais elles sont si démesurées qu'ils se révoquent eux-mêmes, ce faisant, comme n'étant pas à la hauteur.

Ils endurent aussi le déchirement. Mais non parce qu'un Zeus aurait condamné leurs ambitions trop élevées ; seulement parce qu'ils se punissent eux-mêmes de leur « arriération », de « l'opprobre de leur naissance ».

Ils se reconnaîtront évidemment encore moins sous cette forme mythologique que dans nos descriptions précédentes. À leurs yeux, leur activité n'a absolument rien à voir avec les mythes. Au mieux, elle s'intègre sans difficulté à leur « *myth of progress* » (qu'ils ne considèrent pas comme un mythe). Puisqu'ils voient systématiquement un progrès dans chaque nouveau pas en avant, même quand c'est un pas à l'intérieur d'une cabine dépressurisée ou d'une installation cryogénique, ils sont tranquilles, parce que « ça avance » orgueilleusement dans le sens de la nouveauté.

Après cette digression, revenons à notre sujet.

Nous avons vu que, si l'homme souffre d'un sentiment d'infériorité vis-à-vis de ses instruments, c'est d'abord parce qu'il a vu quelle « misérable » matière première il était lors de ses tentatives pour se hisser à leur hauteur en devenant lui-même une partie de tel ou tel instrument. Mais s'il a fait ce constat, c'est parce que au lieu d'être une véritable matière première, il est « malheureusement » déjà morphologiquement fixé, déjà préformé. Les formes exigées par ses divers instruments étant à chaque fois différentes, toute préformation est une « fausse préformation », un « faux moulage ». L'homme cherche, à travers le *« human engineering »*, à « refondre » ce « faux moulage » pour obtenir un matériau à partir duquel il serait possible de produire à chaque fois le moulage requis par les instruments.

Ce « mauvais moulage » constitue son principal défaut, la raison principale de sa « honte prométhéenne ». Mais ce n'est pas le seul ; car les défauts dont il a « honte » sont nombreux. Il est impossible d'en dresser une liste, parce qu'elle coïncide avec la liste des vertus de tous les instruments réels et possibles. C'est pourquoi nous nous contenterons de traiter du défaut qui nous paraît le plus lourd de conséquences après le « mauvais moulage » : *le « caractère facilement périssable » de l'homme.*

§ 8. Seconde infériorité de l'homme : il est périssable. Il est exclu de la « réincarnation industrielle ». Son « malaise de la singularité ».

Bien qu'il soit plus borné que ses produits, l'homme est beaucoup plus vulnérable et périssable qu'eux. En tout cas, il ne lui vient pas à l'idée d'entrer en concurrence avec la longévité, pour ne pas dire l'« immortalité », qu'il peut, quand il le souhaite, conférer à ses produits.

Bien sûr nos produits ne sont pas à proprement parler « immortels » : la durée de conservation de nos fruits en boîte, des œufs brouillés que nous mettons au réfrigérateur, la durée de vie de nos microsillons « longue durée » ou de nos ampoules électriques est, elle aussi, limitée. Mais dans la plupart des cas, c'est *nous*, les hommes, qui les avons rendus mortels, qui avons calculé et dosé leur durée de vie (pour pouvoir, par exemple, assurer la

stabilité des ventes ou les développer). La seule chose qui ne soit pas notre œuvre, c'est notre propre mortalité. Elle seule n'est pas calculée. C'est pour cela qu'elle constitue un motif de honte.

Reste à établir que l'adjectif « immortel » s'applique bien à nos produits, même les plus fragiles. Il y a désormais une nouvelle forme d'immortalité : *la réincarnation industrielle*, c'est-à-dire *l'existence de produits de série*. En tant qu'objet singulier (*cette* vis, *cette* machine à laver, *ce* microsillon « longue durée », *cette* ampoule électrique), chaque produit a des performances, un domaine d'application et une durée de vie limités. Mais, si on la considère en tant que marchandise de série, la nouvelle ampoule électrique ne prolonge-t-elle pas la vie de l'ancienne qui avait grillé? Ne devient-elle pas l'ancienne ampoule[22]? Chaque objet perdu ou cassé ne continue-t-il pas à exister à travers l'Idée qui lui sert de modèle? L'espoir d'exister à nouveau dès que son jumeau aura pris sa place, n'est-ce pas une consolation pour chaque produit? N'est-il pas devenu « éternel » en devenant interchangeable grâce à la reproduction technique? Mort, où est ta faux?

C'est seulement le vocabulaire employé ici qui donne une impression d'étrangeté. La chose même, quant à elle, n'est ni insolite ni nouvelle. En voici un exemple.

Quand des milliers de pages sont parties en fumée lors des autodafés de livres organisés par Hitler en 1933, aucune page absolument unique n'a brûlé, à la différence de ce qui s'était produit lors de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie. Chacune d'elles avait en réalité des centaines ou des milliers de sœurs. Aussi ignominieuses qu'aient pu être les intentions de l'incendiaire, d'aussi mauvais augure qu'ait pu être son geste – laissant prévoir qu'il livrerait bientôt aux flammes tout autre chose que du papier –, la destruction qu'il opérait n'était encore, à ce stade, qu'une farce. Au milieu des cris de la foule qui dansait

22. Pour beaucoup de pièces, cet ersatz d'immortalité est du reste inutile, car elles sont quasi indestructibles. C'est le cas de certaines lames de rasoir, par exemple, que les firmes qui en détenaient le brevet ont renoncé à produire, parce que l'immortalité effective de ces produits aurait entraîné la mort de la production. Or la production vit de la mort des produits (qu'il faut toujours racheter); c'est par conséquent pour assurer l'« éternité » de la vie de la production que chaque exemplaire doit être mortel. (N.d.A.)

autour des bûchers, passait invisible, légère, hors de portée des flammes, une farandole moqueuse, celle des *livres originaux*, criant : « Brûlez nos exemplaires ! Brûlez-les ! Vous ne nous brûlerez pas pour autant ! » – avant de se disperser aux quatre vents. Les livres prétendument détruits vivent toujours aujourd'hui à des milliers d'exemplaires.

Certes, le monde dans lequel nous vivons n'est pas un « royaume des Idées ». Mais il est incontestablement plus *« platonicien »* que ne l'a jamais été le monde des hommes. Et ce pour la simple raison qu'il se compose de choses qui sont en grande partie des produits de série standardisés, des produits qui ont vu le jour en tant qu'imitations ou reproductions de modèles, de plans ou de matrices. Ils doivent leur existence à des *Idées*. Mais comme les Idées dont ils sont l'imitation ont également servi de modèles à leurs jumeaux, *aucune de ces choses ne peut plus prétendre* à la toute-puissance, aucune ne peut plus prétendre être « elle-même », aucune n'est *un individu, sinon au sens arithmétique du terme*. Aussi longtemps qu'il reste en stock des produits jumeaux fabriqués d'après des modèles qui ne varient pas, aussi longtemps qu'une chose abîmée (cette ampoule électrique grillée, par exemple) peut être remplacée par une autre, considérer que le produit que l'on possède est mortel ou immortel n'est, au fond, qu'une simple question d'argent. Pour qui en a les moyens, tout produit peut se réincarner dans un autre. Cette possibilité de réincarnation ne prend fin que lorsque l'altération touche l'« Idée » même du produit, c'est-à-dire lorsque l'on préfère adopter un nouveau modèle. Les milliers d'objets reproduits d'après l'ancien modèle disparaissent alors progressivement ; rien de plus aisé à comprendre.

Le mérite de ce platonisme industriel, de cette « immortalité par la réincarnation », ne revient pas aux produits ; indiscutablement, c'est à nous qu'ils doivent cette vertu. Mais cette concession n'est pas un argument contre le platonisme industriel. Notre enquête porte précisément sur le fait que nous nous sentons inférieurs à nos produits *alors même* qu'ils sont notre œuvre. Ce qui compte ici, c'est seulement notre handicap : le fait que nous ne pouvons pas posséder les vertus que nous conférons à nos produits, ce qui signifie, en l'espèce, qu'aucun de nous ne peut (ni simultanément ni successivement) exister en plusieurs

exemplaires, qu'aucun de nous ne peut jouir de cette chance qu'ont les ampoules électriques ou les microsillons « longue durée » de se survivre à eux-mêmes sous la forme d'un nouvel exemplaire – bref, que nous devons aller, exemplaire unique et obsolète, jusqu'au terme du délai qui nous est imparti. Or c'est précisément, pour qui prend comme modèles les vertus du monde des instruments, un nouvel opprobre, un nouveau motif de honte.

Oui, de honte. Pas plus que dans les pages qui précèdent, je ne prends ici ce terme dans un sens métaphorique. Pour montrer qu'il s'agit bel et bien de l'émotion qu'on appelle « honte », je vais rapporter ici un événement que j'ai vécu.

Il y a une dizaine d'années, je rendis visite dans un hôpital californien à un malade sans espoir de guérison.

À mon « *how are you?* », il répondit par un geste qui ne semblait pas englober sa seule chambre mais l'humanité tout entière et me murmura quelque chose comme : « Nous ne savons pas grand-chose, aucun de nous. » Alors que je lui demandai ce qu'il voulait dire, il haussa d'abord les épaules, comme si la réponse allait de soi, puis il me répondit en me posant à son tour une question : « *Well... can they preserve us?* » (« Peuvent-ils nous conserver? ») Le pronom « *they* » renvoyait aux médecins; quant au terme de « *preserves* », il sert à désigner des « fruits en conserve ». Il voulait dire : « Peuvent-ils nous mettre en conserve? »

Je répondis par la négative.

« *And spare men they haven't got either?* » (« Et des hommes de rechange, ils n'en ont pas non plus? »), dit-il ensuite.

« *Spare men?* » (« Des hommes de rechange? »), demandai-je intrigué.

« *Well, don't we have spare things for everything?* » (« N'avons-nous pas des pièces de rechange pour tout? »), poursuivit-il.

Je compris enfin. Il avait forgé l'expression « *spare men* », hommes de rechange, sur le modèle de « *spare bulb* », ampoule de rechange, ou de « *spare wheel* », roue de secours. Il voulait dire : « Et des hommes de rechange, il n'en ont pas en stock pour nous? » Une nouvelle ampoule électrique, pour ainsi dire, qu'il suffirait de visser à sa place lorsqu'il s'éteindrait.

Ses dernières paroles furent : « *Isn't it a shame?* » (« N'est-ce pas une honte ? »)

L'infériorité dont il souffrait était donc double : d'abord on ne pouvait pas le conserver comme un fruit ; ensuite on ne pouvait pas le remplacer comme une ampoule ; il était tout simplement un exemplaire unique et périssable. La honte était indéniable.

Il n'était pas facile d'apaiser cet homme. Qui d'entre nous est préparé à voir un de ses semblables souffrir de ne pouvoir être mis en conserve ou remplacé comme une ampoule ? Les paroles de consolation que j'improvisai furent certainement insuffisantes. La détresse de sa honte et de sa mort prochaine n'en furent pas moins grandes que celle de quiconque à l'approche de sa dernière heure. On ne pouvait nier qu'il avait eu l'intuition de sa mort et qu'il avait eu recours, pour se la représenter, à l'intuition de quelque chose d'éternel ou, du moins, de permanent. Ce n'était cependant ni Dieu, ni le ciel étoilé, ni les Idées, ni le genre humain qui lui servaient à se la représenter (la différence, pourtant grande, entre toutes ces notions s'estompait, tandis qu'assis au bord du lit je lui tenais la main), mais le monde des pêches en conserve et des produits de marque que leur réincarnation rend immortels. Voilà l'éternité envers laquelle il éprouvait du respect. Voilà l'image qui lui faisait honte. Il est mort honteux face à cette image. Il n'était – puisqu'il n'a pas rejoint l'Olympe des produits finis mais l'Hadès des matières premières – qu'une chose, encore plus misérable que toutes les choses auxquelles il avait accordé de l'importance tout au long de sa vie.

Pourtant, il n'y a pas plus vigilant ni plus attentif que nous, hommes d'aujourd'hui, lorsque nous avons l'impression qu'on cherche à introduire une touche de non-liberté dans le tableau de notre liberté. Aussi ne subissons-nous pas sans protester ce *numerus clausus* qui nous exclut de la classe des articles de marque reproductibles. Nous nous accommodons aussi peu de notre caractère irremplaçable et de notre existence de pièces uniques que de notre « *faulty construction* ».

« Mais qu'est-ce qui nous manque encore à cet égard ? », pourrait-on m'objecter. « Si tout homme est ce qu'il mange et ce qu'il

fait, n'avons-nous pas déjà atteint le degré maximum d'égalité et d'interchangeabilité, dans la mesure où des millions d'entre nous consomment déjà les mêmes choses et accomplissent les mêmes gestes? N'avons-nous pas, d'ores et déjà, dépassé le stade des "individus", sinon au sens arithmétique du terme? Quelle raison avons-nous encore de nous plaindre d'un *numerus clausus*? »

Pour les institutions, l'économie, l'industrie des loisirs, la politique et la stratégie militaire, qui disposent déjà de nous et nous utilisent comme des instruments de travail, des consommateurs ou des victimes, cette interchangeabilité est un fait avéré. Elle est même plus qu'un simple fait. Elle est chaque jour confirmée par l'opinion publique et explicitement approuvée par les scientifiques; en outre, la psychologie sociale et l'éthique des rapports sociaux s'empressent d'idéaliser l'« adaptabilité » et la « normalité », en présentant tout individu qui revendique un début d'identité ou un reste de différence personnelle comme un « *crank* », c'est-à-dire un olibrius, un individu pathologiquement original[23].

Il est incontestable que, dans la perspective des institutions qui se servent des individus, notre transformation en produits de série reproductibles est d'ores et déjà accomplie (puisqu'elles réduisent tout homme au poste qu'il occupe et aux gestes qu'il accomplit) et que, pour elles, des « *spare men* » sont déjà disponibles. Mais cette constatation n'est vraie que de ce point de vue.

23. Accorder cet idéal conformiste avec les idéaux de la « liberté » et de l'« individualité » (quand on ne s'est pas encore résolu à les jeter par-dessus bord) n'est une difficulté que pour le logicien; dans la réalité historique, ils coexistent. L'homme soumis y est tout simplement *qualifié* d'homme « libre ». Puisqu'il est libre de mener à terme la carrière épanouissante à laquelle il a droit sans pour autant heurter les autres avec les saillies que peut présenter son individualité, il *est* un « homme libre ». La « liberté » est identifiée à ce qui est « lisse » et « sans aspérités »; l'« individualité », au contraire, à ce qui « accroche », à ce qui « gêne ». Par ailleurs, tout ordre social peut, à la différence des systèmes théoriques, produire des idées qui se contredisent. Quand chacune de ces idées remplit une fonction précise qui est utile à l'ordre social, rien n'empêche leur coexistence. (C'est un peu ce qui se passe avec les premières lignes de la Genèse, qui cohabitent aujourd'hui avec les postulats de la génétique.) Le seul esprit de contradiction qui vaille est bien sûr celui qui met le doigt sur de telles contradictions. Son désobligeant fanatisme de la vérité le rend alors suspect d'intolérance. En réalité, toute contradiction, toute inconséquence peut être justifiée par de faux appels à la tolérance. (N.d.A.)

Pas du point de vue de l'individu lui-même. En témoigne, par exemple, le mourant évoqué plus haut, qui ne se plaignait pas d'être remplaçable mais, au contraire, irremplaçable.

Il en va ainsi pour chacun d'entre nous, pour chaque individu : aussi interchangeable que je puisse être dans l'entreprise, aussi parfaitement assurée que soit la continuité de mes fonctions, mon identité en tant que X ou Y – c'est-à-dire moi-même – ne peut pas être prolongée par des hommes de rechange. Le « je suis moi » de l'homme qui me remplace peut bien coïncider littéralement avec le mien, il fera néanmoins référence à un autre moi : le sien. Mon propre moi restera irremplacé et irremplaçable.

Qui n'est pas assez attentif peut facilement manquer la nuance. Que chaque individu en tant qu'individu soit irremplaçable (« irremplaçablement précieux ») a, au fond, toujours été le credo de l'humanité. On pourrait croire en conséquence que nous parlons ici d'un élément premier d'humanité, ou bien du reliquat de l'expérience de l'humanité.

En réalité, c'est tout le contraire. Ce qui importe, c'est *la façon* dont l'individu se comporte vis-à-vis de son caractère irremplaçable, *à quel titre* il l'éprouve; en l'occurrence, le fait qu'il le considère comme un handicap immérité, comme un attribut qu'il refuse bien qu'il soit incontestablement constitutif de sa propre identité – bref, comme un défaut dont il a honte. C'est donc le « *malaise** de la singularité » qui compte ici.

Si l'on traduit ce « *malaise** de la singularité » par la formule banale, tirée d'un air à succès, « On ne vit qu'une fois, je n'aurai pas de seconde chance » [*« Mich gibt's nur einmal, ich komm nicht wieder »*], il devient aussitôt clair qu'il est très étroitement lié à l'angoisse de la mort. C'est tout à fait plausible : car si, comme nous l'avons vu précédemment, les produits de série ont obtenu l'« immortalité » grâce à leur caractère remplaçable, et si l'existence en série et le caractère remplaçable sont refusés à l'homme, l'immortalité, elle aussi, lui est du même coup refusée. L'expérience de ne pas être une marchandise de série agit sur lui comme un *memento mori* (« Souviens-toi que tu es mortel »)[24].

24. Il est tout à fait plausible que dans un pays où, en raison d'un haut potentiel industriel, le caractère exemplaire des produits de série est accepté par tous, et où la fragilité de l'homme est évaluée par rapport au modèle d'un monde presque exclusivement constitué de produits en série qui ne connaissent pas la

§ 9. L'homme cherche à échapper à sa seconde infériorité par le recours à l'« iconomanie ».

Voici maintenant un fait qui établira de façon définitive comment ce sentiment de handicap, ce « malaise de la *singularité** » s'est généralisé : ce fait, c'est la passion des images aujourd'hui dominante, l'« iconomanie ».

Il est absolument incontestable que cette passion, par son extension et son intensité, constitue un phénomène sans précédent dans l'histoire de l'humanité et qu'elle a relégué loin derrière elle toutes les autres passions de nos contemporains. Il s'agit en réalité d'un phénomène clé qu'aucune théorie de notre époque ne peut négliger. C'est pour faire sentir par une expression nouvelle toute la portée philosophique de ce concept que nous avons forgé le terme d'*« iconomanie »*.

Il existe une description utopique, faite par un reporter extraterrestre venu de la Lune, dans laquelle le monde des hommes est considéré comme étant avant tout un « réservoir d'images possibles ». « Je serais même tenté de croire parfois qu'il se réduit à cette seule fonction. Le rôle des images y est en tout cas si important que si je m'imagine le monde vidé de ses milliards d'images (les photos, les films, les fantômes de la télévision et les affiches), il ne reste plus qu'un pur néant. Je n'y ai pas encore fait

mort, celle-ci soit plus frappante et soit considérée comme moins naturelle et plus honteuse que dans les pays beaucoup moins avancés, où le modèle des créatures mortelles a toujours cours. Il est plausible aussi que la tentation d'effacer la mort y soit plus répandue et plus véhémente que partout ailleurs. Je parle bien sûr des États-Unis, qui ne font qu'anticiper, avec leur façon d'évacuer la mort, une attitude qui sera probablement bientôt universelle. On sait que c'est là-bas un usage très répandu que de maquiller les cadavres pour la cérémonie funéraire et de les transformer une dernière fois, après la cérémonie, en de jolis produits finis, afin de nier qu'ils sont morts. On y fait aussi de la réclame pour les *lovely sites*, les « sites charmants » des cimetières, avec des images attrayantes (dans le style de la *« travel publicity »*, c'est-à-dire des dépliants touristiques). On s'adresse aux vivants, à ceux qui vont mourir, et on leur promet une « immortalité posthume »; on leur promet qu'en tant que propriétaires de leur tombe, il pourront jouir quotidiennement du paysage comme s'ils étaient à l'hôtel. Il est incontestable que tout cela suppose, toujours implicitement, *la possibilité de conserver la vie après la mort* (une possibilité qui n'a, bien sûr, rien à voir avec les représentations religieuses). Evelyn Waugh a consacré un célèbre opuscule à ce macabre commerce de l'immortalité [*Le Cher Disparu*, 1948]. (N.d.A.)

la connaissance d'un seul être qui ne m'ait spontanément montré, s'il en avait sur lui, plusieurs images le représentant, lui et les siens, ou qui n'ait pas au moins eu l'idée de le faire. »

Parmi les raisons que l'on peut invoquer pour expliquer cette prolifération des images, l'une des plus importantes est que l'homme peut, par leur moyen, avoir la chance de créer des *« spare pieces »*, des pièces de rechange de lui-même, et ainsi opposer un démenti à son insupportable singularité. C'est une contre-offensive dirigée contre son « On ne vit qu'une fois ». S'il reste par ailleurs exclu de la production en série, il devient malgré tout, par la photographie, une *« reproduction »*. Il réussit ainsi, du moins en effigie, à exister en un grand nombre – parfois même à des milliers – d'exemplaires. Et s'il ne vit lui-même que comme modèle, « il » existe pourtant aussi, d'une certaine manière, dans ses copies.

Il est on ne peut plus logique que ceux d'entre nous qui réussissent de la façon la plus spectaculaire à avoir de multiples existences (et à être vus par plus de gens que nous, le commun des mortels), c'est-à-dire les stars de cinéma, soient des modèles que nous envions. *La couronne que nous leur tressons célèbre leur entrée victorieuse dans la sphère des produits de série que nous reconnaissons comme « ontologiquement supérieurs »*. C'est parce qu'ils réalisent triomphalement notre rêve d'être pareils aux choses, c'est parce qu'ils sont des *parvenus** qui ont réussi à s'intégrer au monde des produits, que nous en faisons des divinités. Il n'y a plus aucune différence ontologique essentielle entre la star de cinéma disséminée dans les milliers de copies de ses films et le vernis à ongles réparti pour être vendu dans des milliers de flacons. Il est on ne peut plus logique que, dans la réclame, la star et la marchandise de masse se soutiennent mutuellement (la star en recommandant la marchandise, la marchandise en accueillant des images de la star sur son emballage) et s'allient : « Qui se ressemble s'assemble. » Elles ne se diffusent pas seulement selon les mêmes modalités, elles ont aussi surmonté de la même façon leur mortalité : toutes les deux peuvent se conserver après leur mort via leurs reproductions. Tout comme le vernis à ongles peut continuer à briller dans les flacons même quand on a cessé de le produire, le sourire des stars peut continuer à rayonner une fois que son modèle a suivi le même chemin que « tous les êtres de

chair ». En un certain sens, la star de cinéma est déjà « immortelle de son vivant » (« Garbo, l'immortelle ») et échappe au destin qui attend tous les êtres de chair : comme la plupart de ses *pictures* donnent à voir la version éternisée de sa jeunesse proprement divine et exempte de toute ride (qui est la seule version commercialement intéressante), elle est toujours plus jeune qu'elle-même. Quant au destin que suit sa véritable chair, c'est un processus occulte sans le moindre intérêt, et le mieux est encore d'en avoir honte. Un nouveau type d'« intimité » apparaît ici, l'« intimité hollywoodienne », recouvrant tout ce qui peut porter préjudice à la validité des images.

Pourtant, comparée à l'existence véritablement multiple dont jouissent nos produits de masse, notre propre multiplication par les images n'est qu'un « comme si ». La satisfaction qu'elle nous procure n'est, malgré notre intense activité iconomaniaque, qu'un ersatz de satisfaction. La différence entre les exemplaires effectifs et les simples copies, le fait que nous devons nous résigner à nous multiplier sous forme de photos alors qu'il est permis aux produits de se répandre à la surface du globe comme autant de pièces véritablement identiques – tout cela n'arrange rien. L'homme ne s'est pas encore complètement débarrassé de la honte que lui inspirent ses productions, qu'il persiste à trouver « meilleures que lui ».

On demandera peut-être : cela veut-il dire que l'homme se considère vraiment, idéalement, comme un produit de masse, et qu'il est réellement impatient de vivre comme un produit de masse ?

Il est impossible de répondre de façon univoque et nette à cette question, pour la même raison qu'il est impossible d'affirmer de nous, les hommes, que nous souhaitons réellement acquérir l'immortalité – au sens d'une vie « sempiternelle » et non « éternelle ». Il serait tentant de voir dans notre angoisse et notre refus de la mort une preuve de ce désir. Mais cette explication serait erronée. Il est vrai que *nous ne voulons pas mourir*. Il n'est pas vrai, en revanche, que nous souhaitons réellement vivre encore et toujours, pendant des millions et des millions d'années. Nous ne pouvons même pas nous représenter une telle continuité. C'est bien la preuve que notre certitude relève

exclusivement de la négation et donc du refus. Il ne s'agit pas d'un désir positif. Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi notre refus le plus profond ne correspond-il à aucune représentation positive ? Pourquoi reste-t-il donc *aveugle* ? Il n'y a pas à se demander si nous sommes d'une certaine manière « trop mortels » pour pouvoir seulement imaginer ce que ce serait de ne pas mourir. C'est ainsi.

C'est aussi en ce sens que notre désir de multiplicité reste lui aussi « aveugle ». Il est vrai que chacun d'entre nous veut se débarrasser de son « On ne vit qu'une fois ». En revanche, il est faux de prétendre – c'est vraiment, pour le coup, une « exagération philosophique » – que chacun partage le désir du mourant californien de se multiplier en « *spare pieces* » et d'envahir le monde sous la forme d'une multiplicité d'exemplaires. C'est pourquoi notre « compromis iconomaniaque », le fait que nous participons à travers nos images à l'existence en série des produits de masse tout en restant nous-mêmes, est peut-être la meilleure solution.

§ 10. Illustration historique de la honte : McArthur comme précédent.

Dans les analyses qui précèdent, les symptômes de la « honte prométhéenne » et les efforts faits pour la combattre n'ont été illustrés qu'à l'aide d'exemples anonymes. Nous voudrions au moins exposer un cas dans lequel *la honte est devenue visible en tant qu'événement historiquement identifiable*. Il est bien évident que lorsqu'elle frappe des hommes publics appartenant aux plus hautes sphères de la société, la honte d'être surpassé par un instrument n'en est que plus humiliante. C'est ce qui est arrivé à McArthur.

C'est depuis des années un secret de Polichinelle qu'au début de la guerre de Corée, le général McArthur a proposé des mesures dont l'application aurait pu déclencher une troisième guerre mondiale. Tout le monde sait aussi qu'on lui a retiré le pouvoir de décider s'il fallait ou non prendre un tel risque. Ceux qui lui ont retiré cette responsabilité ne l'ont pas fait pour prendre eux-mêmes les décisions à sa place ou pour les confier à

d'autres hommes politiquement, économiquement ou moralement qualifiés. Ils l'ont fait pour remettre le pouvoir de décider à un *instrument* (puisque le « dernier mot » doit être objectif et qu'on ne considère aujourd'hui comme « objectifs » que les jugements prononcés par des objets). Bref, on a confié la responsabilité suprême à un « *electric brain* », un cerveau électrique. On n'a pas retiré le pouvoir de décision à l'individu McArthur, mais à McArthur en tant qu'homme, et si on a préféré le cerveau-instrument au cerveau de McArthur, ce n'est pas parce qu'on avait des raisons particulières de se méfier de l'intelligence de McArthur mais parce qu'il n'avait, précisément, qu'un cerveau humain.

Dire qu'on lui a « retiré » sa responsabilité en tant qu'homme, c'est bien sûr employer une expression trompeuse. Car la puissance qui l'a privé de son pouvoir de décision n'était pas une instance surhumaine, ce n'était ni « Moïra » (le Destin), ni « Tyché » (la Fortune), ni « Dieu », ni l'« Histoire », mais c'était *l'homme lui-même* qui, dépouillant sa main gauche avec sa main droite, déposait son butin – sa conscience morale et sa liberté de décision – sur l'autel de la machine et montrait par cet acte qu'il se soumettait à celle-ci, à ce robot calculateur qu'il avait lui-même fabriqué et qu'il était prêt à considérer comme une conscience morale de substitution et une machine à oracles, bref une machine littéralement providentielle.

En subordonnant le général à cet instrument, l'humanité s'est en quelque sorte porté atteinte à elle-même. Qu'on ne se méprenne pas. Rien n'est plus éloigné de nos intentions que de nous solidariser avec McArthur. Que l'histoire, en cet instant exemplaire, se soit justement servie de lui pour tenir ce rôle est un pur caprice : n'importe quelle autre personnalité publique aurait aussi bien fait l'affaire. Nous voulons seulement dire que celui qui transfère la responsabilité d'un homme à un instrument lui transfère aussi, par là même, la responsabilité de tous. En cette occasion, l'humanité s'est pour la première fois humiliée elle-même de façon significative et a ouvertement déclaré : « On ne peut pas compter sur nous puisque nous comptons plus mal que nos machines. Qu'on ne tienne donc pas "compte" de nous. » Elle n'a, pour la première fois, ressenti aucune honte d'avoir ouvertement honte.

On a donc « nourri » – *to feed* est le terme technique qu'on emploie pour désigner l'opération par laquelle on introduit dans l'appareil les éléments nécessaires à la décision[25] – cette machine à oracles de toutes les données relatives à l'économie américaine et à celle de l'ennemi. « Toutes les données », c'est beaucoup dire. Car les machines possèdent par essence leurs « *idées fixes* * » : le nombre des paramètres qu'elles prennent en compte est artificiellement limité. Le point de vue suivant lequel elles traitent leur matériau est déterminé et fixé une fois pour toutes. On les a ainsi exclusivement « nourries » de données susceptibles d'être facilement quantifiées – des données portant donc sur le caractère utile ou dommageable, rentable ou non rentable de la guerre en question. Ce qui avait bien sûr automatiquement pour conséquence qu'on pouvait décider, par exemple, d'anéantir des vies humaines et de dévaster des pays entiers en n'évaluant ces décisions qu'en termes de profits et de pertes, pour des raisons de précision méthodique et de clarté. Des questions préalables, comme celle de savoir si cette guerre était juste ou injuste, n'ont jamais été posées à l'« *electric brain* ». On aurait eu honte de lui servir une telle pâtée car il était à prévoir que, dans son incorruptible objectivité, l'instrument refuserait pareille bouillie subjective et sentimentale, et que si l'on fourrait de force cette question dans sa gueule d'oracle, il réagirait par une sorte d'occlusion intestinale électrique. Bref, en tenant à ménager sa profonde allergie à la subjectivité ; en considérant, conformément à la célèbre thèse de l'« empirisme logique », que les seules questions qui ont un « sens » sont celles auxquelles un appareil conçu de façon univoque peut répondre de façon univoque, on a d'avance écarté toutes les autres comme absurdes, et on a renoncé dès le départ aux questions morales (même si l'on a cherché à faire croire qu'on ne consultait la machine qu'avec les plus grands scrupules).

Avec le recours à l'appareil, on renonce donc à deux choses qui ne « comptent » plus désormais :

1° la compétence de l'homme à résoudre lui-même ses problèmes – puisque sa capacité de calcul est quasiment nulle comparée à celle de la machine ;

25. Relever le simple fait que les ingénieurs ne savent associer à cet organe sensible, *the brain*, que le verbe *to feed* suffit à mettre les points sur les i. (N.d.A.)

2° ces problèmes eux-mêmes – dans la mesure où ils ne sont pas calculables.

On sait bien que l'assimilation des données par les intestins mécaniques prend un temps ridiculement court. À peine avait-on nourri l'appareil qu'il délivra son oracle. Sa conclusion ayant valeur de décision, on sut alors si l'on pouvait se lancer dans cette entreprise et déclarer la guerre sainte, ou s'il fallait renoncer à cette mauvaise affaire et la condamner comme immorale.

Après quelques secondes de réflexion ou de digestion électrique, le « *brain* » donna une réponse qui se révéla, par hasard, plus humaine que les mesures suggérées par l'homme McArthur. Il proclama haut et fort que cette guerre serait une « mauvaise affaire », une catastrophe pour l'économie américaine. Ce fut sans aucun doute une grande chance, peut-être même *la* chance de l'humanité, puisqu'elle était déjà entrée dans l'ère atomique lorsque l'oracle sortit de la bouche de la machine. Mais le choix de ce mode de décision fut aussi la plus grande défaite que l'humanité se soit jamais infligée à elle-même : car jamais auparavant elle ne s'était abaissée à ce point et n'était allée jusqu'à confier à une chose le soin de statuer sur son histoire – et peut-être même sur son être ou son non-être. Que le jugement ait été cette fois-là un veto, une grâce, cela ne change rien à l'affaire. Ce n'en fut pas moins une sentence de mort puisqu'on avait placé dans une chose la source de toute grâce possible. Ce n'est pas la réponse positive ou négative de la chose qui décida de notre sort, mais le fait d'avoir posé la question à la chose et d'avoir ensuite attendu sa réponse avec espoir. Si nous voulions bien réaliser que des milliers d'hommes, au nombre desquels nous figurons peut-être nous-mêmes, ne doivent ce que nous appelons aujourd'hui la « vie » – c'est-à-dire leur chance de n'avoir pas encore été tués – qu'au « non » calculé par un instrument, à ce « non » sélectionné par l'électromécanique, alors nous voudrions rentrer sous terre pour cacher notre honte[26].

26. Cette honte-là, bien sûr, n'est pas une forme de la « honte prométhéenne », au contraire : pour celui qui a honte, en ce nouveau sens, l'« opprobre » réside précisément dans l'existence de la « honte prométhéenne », dans le seul fait que celle-ci soit possible. Elle est une « honte de la honte », une « honte réitérée », et constitue peut-être, à ce titre, le premier antidote apporté à la « honte prométhéenne ». (N.d.A.)

Mais revenons à McArthur.

On transmet sa proposition à la machine à oracles pour qu'elle l'examine et qu'elle tranche. Avant même qu'elle délivre son veto ou son accord, le général se retrouve « *sous tutelle* » : il devra considérer ce qui sortira de la bouche de la machine comme étant sans appel. Même en cas d'accord, il demeurera « sous tutelle » : ce qu'il fera après ce verdict, il n'aura le droit de le faire que grâce à l'autorisation électrique que la machine lui aura accordée. Voilà le début de la honte.

Mais le verdict fut, comme nous le savons, un *veto*.

La honte fut alors complète, la situation insupportable pour un homme aussi ambitieux et autoritaire que McArthur, et les conséquences furent inévitables : s'il ne fut pas dégradé militairement parlant, son déshonneur fut pourtant bien réel. Sa carrière militaire était terminée : il retourna à la vie civile.

Telle est la première conséquence. Elle est logique et sans surprise.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Une seconde conséquence a suivi la première qui, si je ne m'abuse, constitue une contre-mesure. Cette contre-mesure est absolument inattendue. Elle est même au plus haut point remarquable : McArthur devint en fait – et cela peut sembler trop romanesque pour être vrai – président d'un groupe industriel fabriquant des machines à écrire.

Certes, il n'est pas impossible qu'il s'agisse là d'un hasard, que parmi les nombreuses offres faites à McArthur dès son retour à la vie civile, celle-ci ait été la plus avantageuse. Mais c'est peu vraisemblable. C'est pourquoi nous croyons pouvoir présenter cette reconversion, au moins à titre d'hypothèse, comme un véritable *choix*, c'est-à-dire comme un acte ayant un *sens*. Nous le faisons sous toutes réserves. Nous laissons ouverte la question de savoir si nous sommes toujours dans le cadre des faits ou si nous en sommes déjà sortis pour entrer dans celui de la « science-fiction » ou plutôt de la « philosophie-fiction ». Mais c'est le sens que nous donnerions pour notre part à cet acte.

Si nous voulions présenter dans un roman un tel choix professionnel, nous ne pourrions le motiver qu'en montrant McArthur incapable d'oublier que l'instrument avait ridiculisé et sa

personne et son autorité, et se demandant comment laver cet affront. La seule situation qui lui permettrait d'obtenir réparation, qui lui permettrait de montrer aux instruments que sa voix et sa parole comptent encore et qu'eux aussi lui sont soumis, ce serait d'être à la tête d'une entreprise produisant des machines à écrire : là seulement, il pourrait dominer et humilier ces tout puissants instruments – au moins sur le plan commercial et administratif – et apaiser, ce faisant, son désir de vengeance. Voilà pourquoi il choisirait d'occuper ce poste.

Cette motivation serait facile à traduire dans le langage dialectique de Hegel. Voilà ce que cela donnerait dans une *Phénoménologie de l'esprit* d'aujourd'hui :

« Après que l'ancien "esclave" (l'instrument) est devenu le nouveau "maître" et que l'ancien "maître" (McArthur) est devenu un "esclave", cet "esclave" cherche à son tour à devenir "maître du maître" (de l'instrument). » Telle est l'histoire de l'humiliation de McArthur – son histoire conjecturale, du moins[27].

§ 11. La honte comme trouble de l'identité. Le concept de « legs ontique ». Le « moi » a honte d'être « ça », le « ça » a honte d'être « moi ».

Il me reste à réfuter l'objection la plus sérieuse qui ait été soulevée contre ma thèse de la « honte prométhéenne ». La réfutation de cet argument exige une si longue « digression » qu'elle ne pouvait intervenir plus tôt dans le cours de cette enquête. Car l'objection fondamentale contre toute cette théorie veut que le terme de « honte », dans l'expression « honte prométhéenne », ne soit qu'une *pure métaphore*. Pure métaphore, avant tout parce

27. Le romancier porté à la philosophie pourrait être tenté de pousser encore plus loin ce développement dialectique, mais cette fois dans le cadre d'une pure fiction. Il pourrait montrer que la vengeance de McArthur était par avance condamnée à l'échec, qu'il aurait dû y renoncer et comprendre qu'il est tout aussi impossible de se soustraire au jugement des machines quand on dirige un groupe industriel que quand on conduit une guerre. Il aurait dû comprendre que lui, McArthur, dans l'intérêt même de sa vengeance, allait devoir se servir du jugement de ces créatures dont il voulait se venger ; que celles-ci trouveraient de nombreuses occasions de bafouer son autorité, l'empêchant ainsi d'obtenir la réparation qu'il demandait. Mais nous n'avons pas ici à prolonger si loin la « dialectique de la honte prométhéenne ». (N.d.A.)

que la « véritable honte » serait toujours une honte devant un être que l'on considère comme une « instance » supérieure et dont on craint le regard inquisiteur. Mais puisque c'est le monde des instruments – c'est-à-dire le monde des choses aveugles qui ne voient pas l'opprobre imaginaire des hommes et ne peuvent donc aucunement les juger ou les condamner – qui serait l'« instance » dans la « honte prométhéenne » (si celle-ci existait), il n'y aurait là qu'une illusion. Tout porte ainsi à croire qu'il ne s'agit que d'une métaphore. On veut bien admettre que l'homme contemporain est « humilié » par la perfection et la multiplicité des choses qu'il fabrique. Nous n'insisterons pas sur cette construction passive, mais nous nous arrêterons, en revanche, sur la construction réflexive « avoir honte de soi ».

Pour répondre à cette objection radicale, il nous faut d'abord expliciter l'essence de « la honte en général ».

Qu'est-ce donc que la honte ?

I. (a) Un acte réflexif (avoir honte *de soi*), donc un rapport avec soi-même.

(b) Mais un rapport avec soi-même qui *échoue*.

(c) En outre, ce n'est pas un acte qui est seulement susceptible d'échouer (comme le souvenir, par exemple), mais *un acte qui échoue par principe*.

(d) Par principe, car qui a honte de soi se rencontre en même temps identique et non identique à lui-même (« C'est bien moi, mais ce n'est pourtant pas moi »).

(e) Ce qui a pour conséquence que *l'acte ne prend jamais fin* : puisque qui a honte de soi n'en a jamais « fini » avec cette rencontre contradictoire, la honte elle-même ne prend jamais fin. (Pour cette raison et en vertu des points suivants – *f* et *g* –, elle s'apparente à l'étonnement.)

(f) Elle perd ainsi son caractère d'acte et dégénère pour finir par n'être plus qu'un état.

(g) Non pas l'état équilibré d'une disposition affective constante, mais plutôt l'état oscillant que l'on peut connaître lorsqu'on est irrité ou désorienté ; un état qui semble toujours recommencer à partir de zéro, même quand on croit y être plongé depuis longtemps. Bref, la honte est un trouble de l'auto-identification, un « bouleversement ».

II. À la différence de la plupart des « actes » anodins habituellement analysés par la psychologie et la phénoménologie, la honte contient par essence une « *double intentionnalité* » : elle ne s'attache pas seulement à son « objet intentionnel » (normal), l'« opprobre » en l'occurrence, mais toujours en même temps à une « *instance* », l'instance devant laquelle le honteux a honte. Elle implique un « *coram* »[28].

III. Cette instance est une *instance indésirable*, et même souvent maudite. Ce n'est donc pas une instance vers laquelle on « tend » mais une instance que l'on fuit. Au lieu de diriger intentionnellement son regard vers cette instance, on l'en détourne. Au lieu de renvoyer intentionnellement à cette instance, on en dément l'existence. Elle est donc « *intentionnellement négative* »[29].

Nous allons examiner principalement les points regroupés sous la rubrique I. Mais nous ferons auparavant quelques brèves remarques sur les rubriques II et III.

Ni le « *coram* » ni l'« intentionnalité négative » n'ont été explicitement abordés par la phénoménologie.

À propos de la rubrique II : bien qu'intervenant de façon particulièrement claire dans la honte, le « *coram* » ne lui est pas spécifique. Il intervient dans tous les actes sociaux (quand on se vante devant quelqu'un, par exemple). C'est même probablement un élément présent dans n'importe quel acte, puisque tout acte, si solitaire, involontaire ou privé soit-il, implique une référence à ce monde commun dont il tient compte – que ce soit pour en être vu ou pour éviter de l'être. La phénoménologie classique de Husserl ayant presque exclusivement limité ses analyses aux

28. Puisque l'« instance » (en particulier dans les formes de honte les plus récentes) est souvent « soi-même », la honte peut se révéler triplement réflexive : on a honte, honte de soi-même, et honte de soi-même devant soi-même. (N.d.A.) Le mot latin *coram* signifie « devant », « face à ». (N.d.T.)

29. Dès l'instant où la crainte, qui procède d'une intentionnalité originairement négative, au lieu de continuer à détourner l'homme de l'instance, le soumet complètement à cette instance, dans la distance et dans l'angoisse, ou le convertit d'une façon ou d'une autre, elle devient une crainte religieuse positive, c'est-à-dire une « crainte » au sens d'une vénération tremblante (une crainte devant le « *tremendum* »). Celui qui vénère, même si « là », devant l'instance, il n'est « personne », éprouve ce « trouble de l'identité » qui donne à sa crainte un caractère de honte. (N.d.A.)

actes où n'apparaît pas ouvertement ce « *coram* » (sans s'expliquer clairement sur le principe de ce choix), son concept de conscience était voué à rester aux frontières du solipsisme.

À propos de la rubrique III : l'« intentionnalité négative » est restée méconnue parce qu'on a toujours supposé un moi « libre » ou du moins « actif ». Peu importe que le mot de « liberté » soit rare (chez Husserl, par exemple). La « phénoménologie transcendantale » a commis le même lapsus que les autres philosophies de la subjectivité qui n'ont retenu du moi qu'un seul de ses aspects – le « moi connaissant » – et se sont trompées en croyant qu'il était le moi tout entier ou qu'il le représentait vraiment[30]. Il est incontestable que le moi connaissant s'intéresse à son objet, qu'il est « positivement intentionnel ». Il n'est pourtant pas vrai que le moi ait « besoin de quelque chose pour être ». En outre, le moi a tendance à se retirer en lui-même (comme un escargot dans sa coquille) et c'est seulement en liaison avec ce contre-mouvement que l'intentionnalité prend tout son sens : le moi voit, mais il est aussi vu; il désire, mais il est aussi désiré; il est tendu vers quelque chose, mais il est aussi poursuivi ou chassé. En outre, il est parfaitement légitime de se demander si l'on peut encore appeler « objet intentionnel », dans un sens qui ne soit pas seulement grammatical, ce que le moi poursuivi évite ou fuit. Tout nom mis à l'accusatif ne constitue pas pour autant un « objet intentionnel ». La honte appartient à cette classe d'actes intentionnels ambigus, puisque celui qui a honte tourne le dos à l'« instance » devant laquelle il a honte. Il n'aspire ni à voir son instance ni à ne pas la voir, mais surtout à ne pas être vu d'elle. Ce rapport se distingue si fondamentalement de ce qu'on appelle habituellement l'« intentionnalité » qu'il faudrait vraiment trouver un autre terme pour le désigner.

Récapitulons les traits que nous avons relevés. La honte est *un acte réflexif qui dégénère en un état de bouleversement et qui*

30. Je ne pense pas qu'une philosophie de la réflexion (c'est-à-dire une philosophie reposant sur le fait que c'est le moi lui-même qui se trouve) puisse se dispenser de choisir entre être une philosophie de la liberté ou une philosophie de la soumission, une philosophie de la fierté ou une philosophie de la honte. Dans la philosophie de la honte, l'identification échoue; dans la philosophie de la fierté, le « moi » devient un « je » qui se pose, se « constitue » ou se contente de nier. (N.d.A.)

échoue parce que l'homme, face à une instance dont il se détourne, fait dans la honte l'expérience de quelque chose qu'il « n'est pas », mais qu'il « est » pourtant condamné à être.

Après cette description phénoménologique classique qui ne rend pas encore compte du fait qu'il y a de la honte, il serait bon d'analyser un exemple concret. Prenons donc l'exemple du bossu qui a honte de sa bosse (ou plutôt d'être celui qui a une bosse). En un certain sens, sa bosse lui semble contingente. Elle n'est pas quelque chose qu'il « est » mais quelque chose qu'il « a ». Mais on « est » ce qu'on « a » – au sens où l'on « a » un corps. C'est inéluctable. Le bossu est donc « celui qui a une bosse », une bosse avec laquelle il doit s'identifier même s'il ne le peut pas, même s'il n'y peut rien. C'est inéluctable. Puisqu'il ne peut pas sortir de cette contradiction, il ne peut en finir avec sa honte : elle n'a pas de fin. Quant à l'« instance », elle consiste en *un tribunal qui dit comment les hommes doivent vraiment être.* Lui aussi, il appartient à ce tribunal ; il partage l'idée de l'homme sur laquelle repose ce tribunal. Il ne la partage pas moins que le membre du tribunal doté du physique le plus avantageux. Il accepte le verdict de ce tribunal mais en même temps, dans son malheur, il ne peut (ni ne veut) l'admettre. Il s'en détourne et, ce faisant, se détourne de lui-même. Voilà comment se manifeste chez lui la « crise identitaire ».

Un philosophe soucieux d'éthique trouvera dégoûtant cet exemple pourtant essentiel. « S'il n'y peut rien », s'écriera-t-il, fort de ses certitudes morales, « qu'a-t-il donc besoin d'avoir honte de sa bosse ? » On pourra lui répondre que le bossu a déjà formulé de son côté cette judicieuse objection mais que ses efforts sont toujours restés vains. (Depuis toujours il se répète qu'il « n'y est pour rien », et il ne se lasse pas d'étouffer sa honte avec l'argument de son innocence.) Il ne se soucie pas de savoir s'il « a besoin » d'avoir honte ou pas. Il a très précisément honte de ne rien pouvoir y faire. Ce n'est pas *bien qu'il n'y puisse rien* mais *parce qu'il n'y peut rien* que le bossu a honte de sa bosse.

Aucune expression n'exprime plus clairement ce qu'est la honte que *« je n'y peux rien »*. Car ce à quoi « je ne peux rien », c'est ce que je ne peux pas faire, c'est-à-dire ce qui échappe à ma liberté, la dimension du *fatum*, celle des choses à tous égards

« fatales », celle de l'« impuissance » au sens le plus large du terme. La honte naît de la contradiction entre les prétentions de la liberté et ce qui est « fatal », de la contradiction entre pouvoir et ne pas pouvoir. Elle est honte de ne pas pouvoir. Qu'est-ce que cela signifie ?

La liberté exige par essence de n'obéir à aucune règle et d'être sans bornes : l'homme libre ne veut pas l'être seulement en partie, l'individu ne veut pas être individualisé seulement sous certains rapports, le moi ne veut pas être lui-même seulement de temps en temps ; ils veulent être absolument libres, totalement individualisés, et ne veulent être rien d'autre qu'eux-mêmes.

Mais cette exigence extrême est « pathologique »[31]. Le moi ne peut pas la satisfaire durablement. Arrive toujours le moment où il se heurte aux limites de sa liberté, de son individualité, de sa conscience de soi, le moment où il devient autre chose que ce qu'il est en tant qu'individu ou en tant que soi, le moment où il se découvre en tant que *« ça »*.

Par « ça », je n'entends pas seulement ce que Freud a désigné sous ce nom mais, d'une façon bien plus générale, tout ce qui ne relève pas du moi, tout ce qui est pré-individuel – quelle que soit la manière dont le moi s'y rapporte, sans rien y pouvoir, sans rien pouvoir faire contre. Le « ça » est ce que le moi doit être *aussi*, le supplément qui lui est « donné », avec son être. C'est pour cette raison que nous l'appellerons le *« legs ontique »*[32].

La honte naît à l'instant de la découverte de ce « legs ». Je dis bien « à l'instant », car la honte ne se fait pas attendre. Elle n'est pas une réaction du moi découvrant qu'il n'y peut rien, ni une prise de position découlant de ce constat (comme de la tristesse, par exemple) ; elle est plutôt – et c'est incomparablement plus fâcheux que la tristesse – le fait de n'y rien pouvoir, cette impuissance elle-même. Quand l'ascète, par exemple, se

31. Cf. l'article de l'auteur « Pathologie de la liberté », *op. cit.*, p. 28. (N.d.A.)

32. Si au début d'*Être et Temps* de Heidegger, l'« être-là » demande « qui » il est et semble alors, ce faisant, se comporter comme un « moi », il se découvre en fait d'abord comme un « ça » qui refuse ensuite de devenir un « on ». En réalité, le drame qui se joue dans *Être et Temps* (sous la forme d'une ontologie théorique) est un combat systématique contre la honte. C'est la tentative faite par un moi qui a honte d'être un « ça » pour devenir « lui-même ». (N.d.A.)

trouve confronté au fait qu'il « a » un corps (et « avoir » signifie ici en même temps « ne rien pouvoir faire contre cela », « être contraint d'avoir » et donc « être l'avoir de son propre corps »); quand ce fait aussi indiscutable qu'inacceptable le rend perplexe, cette perplexité *est* sa honte. Quand le « moi » qui exige sa liberté constate qu'au lieu de s'être « posé » lui-même (au sens de Fichte), il est « devenu » un moi; quand il constate qu'il ne serait même pas là en tant que « moi libre » s'il n'avait en même temps été rattaché à un homme créé, conditionné et non libre, à un « legs » – le legs de son incapacité à se tirer d'affaire et de son impuissance –, ce constat *est* sa honte. « Avoir honte » signifie donc *ne rien pouvoir faire, parce qu'on n'y peut rien*. Autrement dit, ce qui sert au philosophe préoccupé d'éthique pour absoudre la honte est, en réalité, le ressort essentiel de cette dernière.

Ce qui vaut pour la bosse, pour le corps, pour l'origine vaut *mutatis mutandis* pour la « mauvaise action », qui n'est pourtant pas (puisqu'on a d'abord honte d'un *être* et d'un *avoir*, pas de ce qu'on a fait) un motif de honte aussi originaire que la bosse. En fin de compte, son auteur n'a pas honte de son acte, mais d'*être* « celui qui l'a commis », d'être *identifié* à celui qui a commis cet acte. Bref, il a honte d'un être[33].

33. L'hypothèse courante, selon laquelle on a avant tout, voire exclusivement, honte de ce à quoi l'on « pourrait » quelque chose, renverse purement et simplement la situation. Elle témoigne de cette exigence démesurée de liberté dont nous venons précisément de parler. C'est elle qui pousse l'homme à s'approprier cette douloureuse absence de liberté qu'est la honte, à la faire passer pour une douloureuse « sanction » et à se sentir coupable. Il est beaucoup plus vrai que nous avons honte d'une chose parce qu'elle nous montre aux yeux de l'instance tels que nous ne voulons pas être montrés. L'existence de la faute tient si peu de place dans l'apparition de la honte que l'on n'a pas moins honte lorsqu'on est accusé à tort; la honte est même plus grande. Dans ce cas, ce n'est pas l'offense de se voir imputer tel ou tel forfait qui provoque la honte – ce serait bien trop subtil pour être vrai – mais le fait qu'aux yeux des autres, socialement, on *est* effectivement coupable. Bref, ce n'est pas de la faute qu'on a honte. C'est, au contraire, parce qu'on a honte qu'on se sent coupable. La proposition « *J'ai honte, donc je suis coupable* » est bien plus vraie que la proposition « *Je suis coupable, donc j'ai honte* ». Il est incontestable qu'il est arrivé des centaines de fois, sous des dictatures, que certains actes ou certains refus d'agir (même s'ils étaient moralement légitimes à l'origine) soient devenus des motifs de honte au moment où il fallait les défendre devant un jury et que cette honte ait alors convaincu, non seulement le jury, mais leur auteur lui-même, qu'il était effectivement coupable. (N.d.A.)

La honte éclate parce qu'on est à la fois « soi-même » *et* un autre. Mais elle est en même temps, en un certain sens, une tentative pour se débarrasser de cet « autre », de ce « legs ». Nous avons déjà vu que cette tentative reste vaine[34]. En fait, la honte est si confuse, si peu méthodique qu'elle ne laisse pas d'autre issue à celui qui a honte que celle, pessimiste, consistant à se laisser couler avec le « legs » auquel il est attaché. L'expression « souhaiter rentrer sous terre pour cacher sa honte » n'est pas une simple métaphore, mais une description précise et on ne peut plus exacte. Nous avons vu que ce profond désir reste vain, puisque le sol se solidifie sous les pieds de la honte et que celle-ci ne peut que s'accumuler, fébrile, sous la forme d'une « honte de la honte ».

Une fois que l'on a compris la situation fondamentale dans laquelle se trouve celui qui a honte, caractérisée par la désorientation et le désespoir devant la découverte des limites de sa liberté et de son individuation, la raison pour laquelle la *pudeur sexuelle* a toujours été considérée comme *la* honte par excellence devient évidente. La sexualité, caractéristique de l'espèce entière, est le pré-individuel, ce qui échappe à la liberté, le « ça » par excellence, qui n'appartient pas à l'individu en tant que tel.

Il n'y a aucun sens pour l'individu à exiger que la sexualité lui appartienne. Individu et sexualité appartiennent l'un à l'autre, chacun à sa manière : l'individu « appartient » à la sexualité (il lui est « assujetti »), et la sexualité ne peut se réaliser que dans l'individu. Ils sont si intimement liés l'un à l'autre qu'il est équivalent d'affirmer que « l'individu est un attribut de la sexualité » ou que « la sexualité est un attribut de l'individu ». C'est cette amphibologie, la validité et la non-validité simultanées de ces deux énoncés, qui est la vérité.

Mais cette amphibologie ou ce fait « dialectique », si l'on préfère, est précisément la raison qui fait de la sexualité un motif de honte. Dans la mesure où l'individu en tant qu'être sexué « appartient » à l'espèce et où il est « assujetti » à sa sexualité, il n'est pas son propre maître, il n'est plus « lui-même » et, par conséquent, n'est pas libre. Au cœur de l'amphibologie, *il est*

34. Voir ci-dessus § 2, deuxième objection. (N.d.A.)

lui-même et *il n'est pas lui-même*. Ce qui confirme la formule par laquelle nous avons tenté plus haut de définir l'essence de la honte.

Vue sous cet angle, la honte n'est donc pas (pour autant qu'une telle chose existe) un état psychologique contingent mais une entité métaphysique. Elle est l'incarnation de cette dialectique de la « *res* » et de l'« *universale* » qui a été l'enjeu de la querelle des universaux[35]. La « *res* » (ici, l'individu) a honte d'avoir en elle l'« *universale* » (ou du moins le général), c'est-à-dire d'être son attribut, voire d'être l'« *universale* » même. Ce n'est pas sans raison qu'on qualifie cette « *res* », qui représente dans le corps d'un même individu ce qui est générique, commun à tous et « trivial », de « parties honteuses ».

Dans le cas de la pudeur sexuelle, notre définition de la honte se voit confirmée : elle est la désorientation de l'homme qui, au lieu de se découvrir comme « moi », se découvre comme « ça » et s'efforce vainement d'être parfaitement identique à lui-même. Mais qu'en est-il avec les autres sortes de honte ? Confirment-elles aussi bien notre définition ? Mettons celle-ci à l'épreuve.

La honte de l'enfant timide n'est certainement pas moins élémentaire que la pudeur sexuelle. Lorsque l'enfant se cache dans les jupes de sa mère, le fait-il pour dissimuler qu'il est un « ça » ? Se cache-t-il parce qu'il se sent empêché d'affirmer son moi (ou seulement son soi) ? Non. A-t-il seulement cette prétention ? Non. Aussi serait-il vain de vouloir établir à tout prix un rapport artificiel entre cet exemple et notre définition. Notre détermination de la honte comme « trouble de l'identification » semble donc présenter un défaut.

À quoi tient ce défaut ? Intercalons ici une brève réflexion.

L'« identification » exige deux partenaires : celui qui cherche à s'identifier – appelons-le l'« identifiant » – et celui auquel il cherche à s'identifier – appelons-le l'« identifié ». Nous nous étions, semble-t-il, limités jusqu'ici à des cas où le rôle de

35. Dans la philosophie scolastique, la « querelle des universaux » portait sur la nature et l'origine des idées générales (les « universaux », *universalia*) et sur leur rapport avec les objets ou les êtres singuliers (les « choses », *res*). L'idée d'« homme » est un *universale*, tel individu particulier est une *res*. (N.d.T.)

l'« identifiant » revenait au « moi » et celui de l'« identifié » au « ça » : le « moi » avait honte du « ça ».

Mais ce partage des rôles est-il le seul envisageable ? N'est-il pas possible de l'inverser ? N'est-il pas imaginable que le « ça » se trouve contraint de s'identifier à un « moi » imposé ? Qu'il soit désorienté par cette identification imposée ? Qu'il soit honteusement désorienté ? Bref, que le « ça » ait honte du « moi » ? La question semble à première vue étrange. L'enfant que nous venons d'évoquer va nous montrer qu'il n'en est rien.

L'existence de cet enfant se limite à avoir la place qui lui revient au sein de la famille. Il n'est encore qu'un simple « être-avec »[36] ; il n'est pas encore devenu un « moi », il n'a pas encore le profil d'un « soi ». Il est encore très éloigné de l'idée de se « distinguer » du « fondement » dans lequel et avec lequel il vit. Je dis bien « distinguer ». Cela semble d'abord ne rien vouloir dire d'autre que « distinguer une chose d'une autre et la mettre à part » ; mais puisque, dans l'expression « se distinguer », ce verbe évoque déjà l'idée d'« impudence », on peut peut-être, si tant est qu'il faille se fier à la sagesse de la langue, espérer établir une certaine relation entre le fait d'être un « moi » et la honte.

Supposons maintenant qu'un étranger parle à cet enfant et lui demande, par exemple, comment il s'appelle : ce qui vaut pour cette éternelle première question, qui exige de l'enfant qu'il se « distingue » du groupe en disant son nom et en s'identifiant comme étant lui-même, vaut pour toutes les autres. Tout d'un coup, la situation de l'enfant est transformée : au lieu de simplement « être-avec », d'être l'enfant de sa mère, au lieu de rester indistinct à l'arrière-plan, il doit maintenant, en tant qu'être « distinct », en tant qu'individu et en tant que « moi », se comporter comme un homme. Le choc de sa naissance à la vie sociale est violent, si violent qu'il faut peut-être le comprendre comme une variante du « traumatisme de la naissance » décrit par Freud[37].

36. Cf. Heidegger, *Être et Temps*, § 26. (N.d.T.)

37. On ne dira jamais assez le prix, pour la philosophie, de la découverte par Freud du « traumatisme de la naissance ». Que pouvait-il arriver de plus grave à la vie que d'être arrachée à son « fondement » ? Même si sa langue est encore affublée des oripeaux du vocabulaire scientifique de son temps, les sentiments que Freud a découverts (le « sentiment océanique », l'« instinct de mort ») sont

Bien sûr, cette nouvelle situation n'est pas totalement inconnue de l'enfant, même s'il n'a pas encore eu l'occasion de se « distinguer ». Il a bien dû être, depuis sa naissance, exposé aux dangers de l'« être-moi » – ne serait-ce qu'à l'occasion de sa naissance elle-même. Tout enfant est un enfant « exposé ». Il a nécessairement fait, en privé, d'autres expériences de son moi pendant les heures de solitude où il a été livré à « lui-même » : devoir se résoudre, par exemple, à être sans « être-avec ». Puisque l'angoisse est le moteur de la connaissance, il a déjà commencé à comprendre, ou du moins à pressentir, que la bienheureuse torpeur de l'être-avec prendrait un jour définitivement fin et qu'un mode d'être plus exposé et plus froid serait alors son destin.

Mais *qui* a eu ce pressentiment ? *Qui* a été le sujet de ce pressentiment, le sujet de cet effroi ?

Le moi ?

Peut-on imaginer que c'est le moi qui a reculé d'effroi, si c'est l'imminence de l'être-moi qui provoque l'angoisse et l'effroi ?

C'est inimaginable.

La seule réponse imaginable, aussi étrange que cela puisse paraître, tient en un mot : le sujet du pressentiment, le sujet de l'effroi, c'est l'être qui n'est pas encore devenu un moi : c'est donc le « ça ».

Cette catastrophe a fini par arriver. À l'instant même où l'étranger s'adresse à l'enfant, la menace devient réelle. Même s'il est encore un « ça », il se voit déjà interpellé comme un « moi » ; et comme il n'est pas à la hauteur de cette question, elle le

parfaitement métaphysiques. On peut en dire autant du « traumatisme de la naissance », par lequel il désigne d'une manière tout aussi indirecte *le choc de l'individuation*. La question posée par ce traumatisme aurait pu être formulée d'une façon analogue à notre question : « *Qui* a honte ? » – ce qui aurait donné : « *Qui* est ici choqué ? » L'individu lui-même ? N'est-ce pas plutôt – puisque ce qui provoque le choc, c'est le processus même de l'individuation – la vie qui n'est pas encore individuée ? L'individu n'est-il pas plutôt celui qui *hérite* de cet effroi, qu'il traînera ensuite toute sa vie durant comme la douleur jamais dépassée de son individuation ? Il me semble que tel est bien le point de vue de Freud. Car son « instinct de mort » n'est rien d'autre, en fin de compte, que le désir intense qu'a l'individu d'en finir avec ce supplice qu'est l'individualité. (N.d.A.)

dépasse et lui fait peur. Parce qu'il en a déjà conscience, il ne conteste pas que « c'est à lui que s'adresse la question » et qu'« il est cet enfant à qui l'on s'adresse »; mais il sait également qu'« il ne l'est pas encore », qu'« il n'est pas encore un moi ». Bref, ce qui caractérise cette situation, c'est que l'enfant est en même temps un moi et un non-moi. Cette contradiction n'est pas moins insoluble, pas moins difficile à assimiler, pas moins bouleversante que ces situations avec lesquelles « on n'en a jamais fini », pour reprendre les termes qui nous ont servi à caractériser les situations de honte.

Et il ne reste vraiment plus d'autre issue au « ça » que le bouleversement décrit plus haut : terrassé par l'angoisse de devoir s'avancer en tant que moi face à autrui, il ne souhaite qu'une seule chose – disparaître et devenir invisible. Il cherche alors (comme le petit kangourou qui retourne en sautant dans sa poche originelle) à retrouver l'ailleurs du pur être-avec, et c'est pour cette raison que l'enfant se cache dans les jupes de sa mère.

Schelling a dit – nous avons déjà eu l'occasion de citer cette formule – : « L'obscurité propre de l'homme se dresse contre l'origine à partir du fondement. » Aujourd'hui, on pourrait dire : « L'origine se dresse devant l'invitation à s'élancer vers la liberté et à s'exposer en tant que "moi". » Cet obstacle-là est aussi une « honte » – et probablement le mot « aussi » est-il de trop. Il y a fort à parier, en effet, que la honte d'être un « moi » est plus universelle et plus originaire que la honte d'être un non-moi[38].

Oui, plus originaire et plus universelle. Car de quoi, et de qui, a-t-on généralement honte ?

L'orateur qui doit affronter la foule (au lieu de rester en son sein) n'a-t-il pas honte d'attirer l'attention sur lui ? N'a-t-il pas honte d'être livré au « *coram* » sous le feu des regards ? Et celui qui est bizarrement habillé ? Et celui qui se trouve dans un pays étranger ? Ne connaissent-ils pas les affres d'attirer l'attention sur eux, de sortir de l'ordinaire et de trancher sur les autres, parce

38. Une première formulation de cette théorie de la honte figure déjà dans « Pathologie de la liberté », *op. cit.* Il y est question d'un « saut à partir de l'origine ». (N.d.A.)

qu'ils se « distinguent » et font figure d'« exceptions »? Tout cela ne converge-t-il pas pour établir que cette honte de s'écarter de la norme est le prototype même de la *honte morale*? L'insoumis qui s'est « distingué » en prenant la liberté de s'élever au-dessus de la norme et des conventions n'a-t-il pas honte, une fois qu'il s'est fait repérer, d'exister en tant que « lui-même »? Nous voilà très loin des premiers exemples de notre analyse de la honte, qui commencent maintenant à être moins significatifs. Tous ceux qui éprouvent ces formes de honte ne se cachent-ils pas parce qu'ils ressentent comme un opprobre le fait d'être un « moi »? S'ils restent « dans leur coin » ou font croire qu'ils n'entendent pas, n'est-ce pas parce qu'ils cherchent à nier qu'ils sont un « moi » et à effacer le caractère honteux de ce qui les distingue, en vue de retrouver leur état antérieur[39]?

Cette digression nous a retenus assez longtemps. Mais comme elle nous a fourni quelques aperçus sur ce qu'est la honte, nous sommes maintenant mieux préparés à affronter l'objection qui nous a été faite.

Cette objection affirme que le titre de cet essai – « La honte prométhéenne » – n'est qu'une métaphore; qu'on ne peut pas voir dans les situations vécues que nous avons décrites une véritable expérience de la honte; qu'il ne saurait être question ici de véritables « instances », car – en admettant qu'une chose telle que la « honte prométhéenne » existe – seuls les instruments, c'est-à-dire des choses aveugles, pourraient en tenir lieu; sans compter qu'il serait tout simplement absurde de croire que

39. À ce type de honte appartient aussi la honte la plus fondamentale : la honte métaphysique, la honte que ressent l'individu *en tant qu'*individu, *en tant qu'*être singulier, de s'être distingué du « fondement », de l'avoir « renié » au lieu d'en être resté solidaire, conformément à l'ordre cosmique, et de devoir vivre depuis lors comme une *« exception cosmique »*. L'équation de cette honte s'écrit ainsi : non-appartenance = inconvenance = désobéissance. Anaximandre et l'Empédocle de Hölderlin en témoignent superbement.

Dans la métaphysique molussienne de l'individuation, qui ne connaît pas nos scrupules spéculatifs, il est dit : « Le fondement du monde a honte de ses individuations, c'est-à-dire du fait qu'il est éloigné de lui-même sous la forme d'individus. » En paraphrasant une célèbre formule de Spinoza [*Éthique*, IV, 4], on pourrait dire que « la honte de l'individu est une partie de la honte que le "fondement" – le "ça" – éprouve envers ses individuations ». (N.d.A.)

l'homme peut être assez fou pour considérer des choses aveugles comme de véritables instances, voire pour éprouver à leur égard une véritable terreur.

Il nous reste manifestement deux tâches.

1° Nous devons examiner la pertinence de cette objection, et cet examen porte sur deux points :

(a) le caractère métaphorique de cette honte;

(b) la « cécité » des instruments.

2° Ensuite – et c'est la tâche la plus importante –, nous devons chercher si la « honte prométhéenne » constitue bien un « trouble de l'identification » : cela seul établira, puisque nous avons reconnu dans la honte un trouble de l'identification, notre droit à classer la « honte prométhéenne » dans la catégorie de la honte « véritable ». Tel est le plan que suivra la fin de notre enquête.

§ 12. Réfutation de l'objection (a) : aucune expression n'est « seulement métaphorique ».

Commençons donc par le reproche selon lequel nous nous serions laissé abuser par une métaphore.

Ce reproche est-il sérieux? Que signifie l'affirmation selon laquelle la description d'une réalité spirituelle serait « seulement métaphorique »? Une telle chose est-elle tout simplement possible?

L'homme dont nous disons qu'il est « léger » n'est-il vraiment « léger » qu'au sens figuré? Lorsqu'on parle de la « gravité » d'une personne, n'est-ce qu'une expression figurée? Est-ce un transfert de signification, parce que au sens propre la « gravité » n'appartiendrait qu'aux seuls objets physiques? Pourquoi seulement à ceux-ci, d'ailleurs? Où est-il écrit que l'adjectif « grave » n'a été créé que pour désigner des qualités physiques?

Quand des psychologues discréditent la valeur expressive de ces images, quand ils concèdent, résignés, qu'il ne faut pas prendre au sérieux leurs propres expressions métaphoriques, c'est moins parce qu'ils ont décidé d'opérer un véritable retour méthodique sur l'essence de leurs objets que parce qu'ils sont intimidés par la rigueur et par l'autorité qu'ils reconnaissent à

leurs grands frères, les spécialistes des sciences de la nature. Ce en quoi ils ont tort. Si l'on ne pouvait pas en parler, les objets spirituels sur lesquels travaillent les psychologues seraient de pures chimères : la manière dont une réalité spirituelle est définie par l'âme appartient à l'essence de cette réalité même. Si l'âme grave se définit comme « lourde » et se reconnaît dans ce mot, si c'est grâce à lui qu'elle se fait comprendre de ses semblables, c'est bien la preuve que la « gravité » en question est objectivement ressentie comme lourdeur. Ne rien voir d'autre dans cette expression qu'une étiquette empruntée à un autre domaine de la réalité puis recollée sur le sentiment de la gravité, c'est admettre implicitement que l'âme découvre ses expressions de la même manière que l'industrie donne des noms à ses produits de marque. En réalité, le moment où on la nomme est un élément à part entière de la gravité elle-même. Et même si l'on accordait qu'il s'agit d'étiquettes décollées puis recollées, le fait que l'âme se serve précisément de cette étiquette et d'aucune autre pour caractériser son propre état prouverait tout simplement qu'elle se reconnaît effectivement en elle.

Autrement dit, la méfiance envers les métaphores repose sur l'erreur, acceptée comme une évidence, selon laquelle les différentes régions de l'expérience humaine sont autonomes et hermétiquement isolées les unes des autres, ce qui interdirait, au moins aux scientifiques, de franchir les frontières qui les séparent. Il est inutile de démontrer qu'une telle psychologie est absurde et que nous comprenons en réalité très aisément les expressions prétendument importées de régions de l'expérience qui nous sont étrangères, ce qui prouve *a contrario* que les frontières sont bien restées grandes ouvertes. Dans la vie quotidienne, il ne se passe pas un instant sans que le scientifique lui-même n'ait recours à ces métaphores qu'il discrédite. Il est en tout cas incontestable qu'elles remplissent à la perfection cette fonction de substitution qui permet de rendre plus compréhensibles des phénomènes rétifs à une formulation « non métaphorique ». Cela ne devrait pas nous rendre méfiants à l'égard des métaphores – une telle attitude ne convient qu'au débutant qui n'a encore de la rigueur scientifique qu'une connaissance par ouï-dire –, mais bien plutôt nous inviter à remettre en question la méfiance que nous inspirent les métaphores. Il est

inepte de se plaindre de ce qu'une langue « seulement métaphorique » nous empêche d'appréhender la réalité de l'âme; *au contraire, avec la métaphore, nous tenons l'un des traits essentiels de l'âme elle-même.*

Quand un malade se plaint devant nous d'une douleur « sourde », nous comprenons bien ce qu'il ressent et ce qu'il veut dire. Le *médecin imaginaire** qui rejetterait cette information sous prétexte qu'elle n'est pas « scientifique » mais « simplement métaphorique », et qui reprocherait au malade de s'être ainsi rendu coupable d'une « confusion des genres » en utilisant une terminologie issue d'un autre domaine, serait un personnage digne de figurer dans une farce sur l'époque scientifique. Il serait d'ailleurs absolument faux de dire que le malade a opéré un « transfert » de sens, une *métaphore* au sens étymologique du terme. Non parce que le qualificatif « sourd » n'est pas l'un des prédicats essentiels de la douleur mais, positivement parlant, parce que la douleur est antérieure à tout prédicat, parce qu'elle consiste en un rapport entre le monde et le sujet auquel on ne s'intéresse plus, dès lors que le sujet a été divisé en plusieurs champs sensoriels distincts. C'est seulement dans un second temps qu'interviennent des prédicats réels dans les champs sensoriels divers, et que le caractère sourd de la douleur devient haptique, acoustique, osmotique ou émotionnel. Si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions jamais saisir le sens des mots employés (et la langue de la poésie nous resterait à jamais obscure). Si nous comprenons ce qu'est une « douleur sourde » et aussi ce qu'est un « bruit sourd », c'est parce que nous comprenons de façon antéprédicative ce que signifie « sourd »[40]. Ce qui vaut pour ces qualités vaut aussi pour tout vécu réellement ou prétendument « métaphorique », comme l'« exaltation », le « soulagement », l'« accablement », la « concentration », et ainsi de suite. Et aussi pour la honte.

40. Difficile d'imaginer une activité philosophiquement plus ridicule que de perdre son temps avec ce qu'on appelle les « synesthésies », ces prétendues combinaisons de qualités appartenant à des champs sensoriels différents. Celui qui s'étonne de ce phénomène devrait aussi s'étonner de voir les branches d'un même arbre rejoindre un même tronc. Le problème philosophique n'est pas de savoir comment les qualités se « rejoignent », mais comment la qualité originaire et antéprédicative se ramifie en qualités sensibles spécifiques. (N.d.A.)

§ 13. Réfutation de l'objection (b) : le monde n'est pas aveugle.

Voilà pour la métaphore.

Mon adversaire justifiait son reproche – la honte dont je parle serait seulement métaphorique – en ces termes : il ne saurait s'agir d'une honte réelle, car seul a réellement honte qui se sait surveillé, observé par une « instance ». Or, selon lui, le monde des instruments est aveugle. Aucun homme n'est assez fou pour affirmer que les instruments le regardent. Il est donc impossible d'en faire des « instances ».

Cela semble plausible. Mais uniquement parce que nous sommes troublés par la théorie, si bien que nous ne savons déjà plus ce qui est plausible dans l'attitude naturelle. Pour quelqu'un qui a une attitude naturelle, rien n'est plus plausible que le fait d'être regardé par les instruments. Il n'a rien du théoricien de la connaissance qui se conçoit comme un pur regard (sur le monde) ; il se considère plutôt, avec la même évidence, à la fois comme quelqu'un qui regarde (le monde) et qui est regardé (par le monde) – ce qui signifie qu'il a conscience d'être observé non seulement par ses semblables et par les animaux, mais par l'ensemble du monde visible. Il comprend la « visibilité », du moins à l'origine, comme un rapport absolument réciproque : *tout ce qu'il voit le voit aussi.*

Nous n'affirmons certes pas qu'il est effectivement regardé par la chaise, la table ou le tableau. Nous affirmons seulement qu'il appartient à sa « vision du monde » naturelle de considérer que « le monde le regarde ». S'il n'en fait pas une théorie, c'est précisément parce qu'il s'agit d'une « vision du monde » pré-théorique, « vision du monde » qui s'évanouit dès l'instant où il adopte une attitude théorique. L'expression de « vision du monde » est peut-être déplacée ici, mais le mot ne change rien à l'affaire, puisque l'homme dont l'attitude est naturelle se conduit – et ce fait est bien plus probant que toutes les théories boiteuses – constamment en tant que « regardé ». On pourrait alléguer de nombreux témoignages empiriques à l'appui de cette déclaration, tels les exemples réunis (dans un tout autre but) par la psychanalyse pour étudier les inhibitions honteuses qui ne disparaissent pas même chez ceux qui vivent seuls dans la nature. Robinson Crusoé ne se promenait pas tout nu sur son île.

Nous laissons les poètes nous dire sans plus d'explications que le sommet de la montagne nous « regarde » d'un air « menaçant », ou que la lune « nous regarde de là-haut ». Nous ne rejetons pas ces déclarations comme une pure folie, et nous comprenons ce que les poètes veulent dire : cela montre bien qu'il nous est encore, d'une certaine façon, évident que les choses nous regardent. C'est également la preuve que nous voyons, nous aussi, quelque chose de plus dans l'« apparence » qu'elles offrent à notre regard : nous voyons « ce qui spontanément nous regarde ». C'est ce point de vue du monde sur nous, très ancien et très familier, que nous retrouvons dans la langue du poète. Peu importe le nom que l'on donne à cette « visibilité réciproque », qu'on l'appelle « animisme » ou « anthropomorphisme ». Elle plonge ses racines dans le fait que nous supposons, quand le monde « nous veut du bien », qu'il nous « suit du regard » [*auf uns schaue*] (qu'il se « soucie » de nous, selon l'acception du verbe « *aufschauen* » en Autriche); et, quand il nous menace, qu'il « nous regarde de travers ».

L'idée qu'il faudrait que l'homme soit « fou » pour se sentir regardé par le monde est si peu fondée qu'il doit au contraire se faire violence pour *ne pas* se sentir regardé, comme le prouve l'expérience suivante (assez difficile à réaliser au demeurant). Si nous essayons de prendre conscience du fait que les choses ne nous voient pas, le résultat nous touche d'une façon toute singulière. L'idée que la chaise sur laquelle nous avons l'habitude de nous asseoir, la table sur laquelle nous écrivons tous les jours, et surtout notre miroir, ne nous ont encore jamais vus et ne nous connaissent pas, l'idée que le tableau accroché au mur, à droite, juste au-dessus de notre lit, plongé dans une nuit éternelle, ne se doute pas qu'il a son pendant, accroché à gauche, ne se doute pas de sa propre beauté, ne sait rien de sa propre visibilité, et ne sait rien non plus de nous qui le regardons tous les jours, bref, l'idée qu'il est complètement aveugle et que nous, entourés par un monde de choses complètement aveugles, nous devons vivre comme des voyants qui ne sont pas vus – cette idée est si extravagante et si étrange qu'elle évoque pour nous « l'atmosphère d'une autre planète », comme si nous avions voulu imaginer les conditions de vie d'un monde plongé dans les ténèbres.

Non, croire que nous ne pouvons pas considérer les choses comme des instances parce qu'elles seraient « aveugles » est complètement injustifié. C'est pourquoi nous restons si aveugles à leur cécité tant que nous ne renonçons pas à notre attitude naturelle. C'est pure théorie que de dire : « Les choses ne me voient pas, donc je n'ai pas à avoir honte devant elles. » Toute la question est de savoir s'il faut mettre ici un « donc ». S'il devait y en avoir un, ce serait un tout autre « donc », un « donc » qui montrerait que notre mécanisme de déduction fonctionne à l'envers. Pour le remettre à l'endroit, il faudrait dire : « J'ai honte devant ce qui m'est supérieur, donc ce qui m'est supérieur me voit[41]. »

Les arguments sur lesquels repose l'objection se révèlent ainsi très douteux. Pour aller maintenant à l'essentiel, il nous faut examiner si la « honte prométhéenne » remplit bien les conditions dont nous avons supposé qu'elles constituent l'essence de la honte : si elle se présente bien comme un « trouble de l'identification », comme une identification ratée du « moi » avec le « ça » ou du « ça » avec le « moi ».

Ce n'est pas sans raison que nous avons laissé indéterminé le concept de « ça » lorsque nous l'avons introduit : nous nous sommes limités à désigner par ce terme le supplément d'être que reçoit, qu'il le veuille ou non, le moi (puisque c'est ainsi qu'il détermine avec perplexité le « ça » au moment où il se rencontre lui-même), supplément qui diffère de lui. Nous ne pouvions déterminer plus précisément ce concept, parce que diverses sortes d'étants (le corps, l'espèce, le « on ») avaient surgi, qui prétendaient être le « ça » en question. Nous nous étions contentés de cette indétermination parce c'était surtout le « caractère de legs » du « ça » qui nous intéressait, c'est-à-dire le trouble de l'identification qui se produit quand le moi

41. Ce livre était achevé lorsque j'ai trouvé, dans l'admirable essai que Walter Benjamin a consacré à Baudelaire [*Charles Baudelaire : un poète à l'apogée du capitalisme*, 1938-1939], un exposé de la notion d'« aura » où figure une analyse explicite du caractère réciproque de la visibilité qui anticipe sur celle qui est proposée ici. On y trouve aussi cette définition par Valéry de la perception onirique : « Mais, dans le rêve, il y a équation. Les choses que je vois me voient autant que je les vois. » (N.d.A.)

se rend compte qu'il est un « ça ». Car c'est dans ce trouble ou ce bouleversement que nous avions déjà reconnu l'essence de la honte. Loin de nous l'idée de désigner par le mot « ça », auquel correspondent des phénomènes si différents les uns des autres, quelque chose d'ontologiquement homogène. Ce serait absurde.

Nous ne pouvons pas être surpris du fait que le « ça » que nous allons aborder maintenant diffère totalement du « ça » plus ou moins « naturel » (le corps, l'espèce, la famille, etc.) que nous avons jusqu'ici privilégié dans notre analyse de l'essence de la honte. C'est l'objet même de notre enquête. Ici, c'est la machine qui fait figure de « ça », l'activité mécanique dans laquelle l'homme n'est qu'un simple rouage. C'est dans ce rôle d'instrument qu'il se découvre, non pas en tant que moi, mais « comme » une simple pièce de la machine. Appelons ce « ça », pour le distinguer du premier, le *« ça mécanique »*.

En un certain sens, nous pouvons nous représenter l'homme – il s'agit bien, cette fois, d'une image – pris dans les mâchoires d'un étau, écrasé entre deux puissances qui, toutes les deux, contestent qu'il est un moi : broyé, d'un côté, par la puissance du « ça naturel » (celui du corps, celui de l'espèce, etc.) et, de l'autre, par celle du « ça mécanique » artificiel (celui des appareils bureaucratiques et des machines). Aujourd'hui, la place laissée au moi est très étroite. Et elle le devient chaque jour un peu plus, à mesure que le « ça mécanique » gagne du terrain et étend son empire. Le danger pour le moi d'être broyé entre ces deux colosses dépourvus, quant à eux, de moi est toujours plus grand. Des millions de gens espèrent aujourd'hui l'avènement de cette catastrophe, à savoir le totalitarisme technocratique. Si nous y arrivons à plus ou moins long terme, le triomphe final reviendra à la machine car celle-ci, dans son envie de tout engloutir (et surtout ce qui lui est le plus étranger), n'avalera pas seulement le moi, mais aussi l'autre « ça », à savoir le corps.

La machine fait déjà tout ce qui est en son pouvoir pour aller dans ce sens. La phrase « la machine nous serre de près » est tout sauf une image. Elle nous serre de si près qu'elle s'introduit *dans* notre corps. Elle essaie même de s'emparer de notre sexualité et de l'intégrer à sa sphère de domination. En voici un exemple.

§ 14. L'orgie d'identification comme modèle du trouble de l'identification. Le jazz comme culte industriel de Dionysos.

La musique de jazz, qu'aujourd'hui encore on se borne souvent à qualifier de « musique de nègres », ne doit pas seulement son existence (si tant est qu'on lui reconnaisse le droit d'exister) « au souvenir ancestral du désert et des tambours de la forêt vierge ». Elle est plutôt (en tout cas, elle est aussi) une « musique de machines », c'est-à-dire la musique sur laquelle dansent les hommes de la révolution industrielle. Ce qui résonne dans le jazz, ce n'est pas seulement le « son mat de la vie primitive » ou le « hurlement du désir sexuel », mais aussi l'obstination précise d'une presse qui découpe, impassible et méticuleuse, le glissando de l'animalité en morceaux toujours identiques.

Au premier abord, on peut avoir l'impression que les deux « ça » qui s'opposent, la puissance qui nous « fonde » et celle des « choses », celle de la sexualité et celle des machines, poussent à son comble la dérision de leur solidarité contre le moi – l'impression qu'elles se contredisent mais se renforcent mutuellement, qu'elles se déchirent mais se galvanisent mutuellement, associées pour écraser le moi dans une mécanique devenue orgiaque et un orgasme devenu mécanique. Mais la machine, en réalisant cette aventureuse alliance, n'a pas atteint son but ultime. Son but ultime est précisément de liquider la sexualité. Si la machine est entrée en contact avec la sexualité, ce n'est pas pour collaborer avec elle mais pour puiser dans la violence que celle-ci accumule l'énergie dont elle a besoin ; pour faire de la danse un *processus de transformation* et, des danseurs eux-mêmes, des transformateurs dont la fonction et le devoir ne consistent qu'à transformer l'énergie animale en énergie mécanique.

Cela ne revient pas à affirmer qu'il est fait un usage mécanique de l'énergie vitale accumulée dans la danse. Dans la frénésie de la danse, la machine libère bien – puisque, dans son exigence autocratique, elle ne tolère aucune autre énergie – la puissance vitale excédentaire, mais elle ne la laisse se perdre qu'après s'être assurée que le processus de cette dépense emprunte la forme même de son mouvement mécanique. Les musiques qui accompagnent cette danse ont toujours une allure impersonnelle et

automatique. La *fureur de la répétition*, qui neutralise en elles tout sentiment du temps et piétine toute temporalité, est la fureur du fonctionnement de la machine[42]. Et la *syncope* qu'elles ont érigée en principe n'est peut-être pas seulement une caractéristique « musicale », quelque chose comme une « ritournelle ». Elle est aussi le symbole de l'obstination sans faille avec laquelle le rythme de la machine pénètre littéralement celui du corps humain. Elle permet aussi, d'une certaine manière, à chaque mesure de réitérer l'interférence de la machine dans le corps, sa réfutation toujours victorieuse du corps et de sa double prétention à « compter », lui aussi, et à mesurer le temps à sa façon.

Mais puisque désormais, pour prouver qu'il est bien conforme à la machine, le corps collabore à sa propre réfutation, *ce que le danseur danse* n'est plus seulement l'apothéose de la machine mais aussi, en même temps, une cérémonie d'abdication et de mise au pas, *une pantomime enthousiaste de la défaite la plus absolue*.

L'expression « religion de l'industrie », que nous avons forgée plus haut quand nous avons analysé le *« human engineering »*, trouve ici sa confirmation : les orgies que constituent ces danses auxquelles on se livre dans les boîtes de Harlem, par exemple, n'ont plus rien d'un « divertissement ». Elles sont à la fois beaucoup moins et bien davantage : ce sont des danses sacrificielles extatiques ou, pour mieux dire, *des danses sacrificielles extatiques dédiées au Baal de la machine*.

Il s'agit d'une extase au sens plein du terme. Au lieu de rester eux-mêmes, les danseurs « sortent » véritablement d'eux-mêmes pour s'unir non seulement aux puissances chtoniennes mais surtout au dieu de la machine : c'est *le culte industriel de Dionysos*. Ce qui vaut pour les syncopes, à savoir qu'elles font, sans lui laisser le moindre répit, entrer dans le corps la victoire du dieu de la machine, vaut également pour les « interruptions » (les *« breaks »*, comme disent les musiciens) ; elles aussi sont mécaniques. Elles fonctionnent comme des *« brakes »* (des freins) : elles constituent de véritables *« coups de freins »*. S'il existait une typologie des significations que peuvent prendre

42. C'est pourquoi elles prennent un malin plaisir à s'appuyer sur les éléments monotones du folklore. (N.d.A.)

les « finales » en musique – dans la musique romantique tardive, par exemple, le finale signifierait quelque chose comme une « douce mort » ou une « délivrance » –, ces « interruptions-coups de freins » constitueraient, elles, une nouveauté absolue. Les « *interruptions* » sont aujourd'hui des coups de freins. (Les machines ne sont-elles pas toujours ralenties « en plein milieu » de leur travail, à un moment contingent du temps ?) Cela permet de comprendre ce que ces « *interruptions* » signifient pour les hommes qui jouent cette musique. Mais ce n'est pas suffisant, car ce qui est stoppé ici, ce n'est pas seulement l'excitation sexuelle, c'est la vie elle-même en tant que telle. Quand la musique et la danse sont mécaniquement freinées ou brusquement stoppées, quand l'orgie est suspendue, le danseur semble alors complètement « assommé ». On dirait qu'il a été victime d'un meurtre ou d'un accident du travail. Bref, *dans ce culte, l'interruption représente la mort soudaine et violente*. Si elle fait partie intégrante du culte, c'est précisément parce que rien n'est plus mécanique qu'un arrêt immotivé. Rien ne peut mieux prouver la réussite de la transformation de l'homme en machine que cet arrêt. « *Si j'ai été mis hors circuit* », dit ou se dit le danseur qui a été brusquement interrompu, « *c'est que je suis une pièce de la machine.* » On jouit encore de la musique pendant cette interruption. Pas seulement parce qu'on a la certitude que la machine de la musique va repartir sur-le-champ *da capo*, remettre ça, nous promettre une nouvelle vie en forme de nouvelle défaite et nous offrir à nouveau l'espoir d'une nouvelle mort; mais aussi parce que cette interruption représente le point culminant de l'union avec la divinité.

Un phénomène très frappant vient confirmer l'idée que les danseurs sont vraiment « achevés » par ce rite et qu'ils y perdent toute leur singularité : le fait qu'au cours de l'orgie, *ils perdent leur visage*. Je ne parle pas ici de l'uniformisation actuelle des physionomies, souvent observée, parce que les visages bâtis sur un même modèle sont désormais semblables à des produits de série et qu'un visage ne se distingue plus d'un autre visage que par ses défauts individuels, comme une serviette se distingue d'une autre serviette. C'est bien de la perte même du visage, qu'il soit plus ou moins stéréotypé, que je veux parler. Cette perte peut se traduire de différentes manières. Il arrive par exemple qu'au cours de l'orgie toute expression déserte le visage, un

visage que l'on cache en baissant la tête et qui cesse par là même d'être le miroir de l'individualité et le champ d'expression principal de l'homme. Il peut aussi ne plus être qu'une simple partie du corps, nue et incontrôlée, sans plus d'individualité que les épaules ou les fesses. Il peut encore, coupé, en quelque sorte, de l'orgie et non informé de ce qui se passe à l'étage inférieur du corps, devenir impassible, inexpressif; on ne le « porte » plus alors que contraint et forcé, comme un « legs », parce qu'il n'a pas été possible de le déposer au vestiaire avant le début du rituel. Il peut enfin *se glacer* au cours de l'orgie – je veux dire par là qu'il cesse manifestement de voir quoi que ce soit, et même d'être conscient de sa propre visibilité. S'il venait à l'idée d'un de ces danseurs, dans l'ivresse de sa transformation en machine – car on plaisante aussi au cours de ces orgies –, de mettre un masque, reniant ainsi son visage qui de toute façon n'a déjà plus aucune valeur, cette trouvaille n'aurait absolument rien de surprenant. Tout comme il ne serait pas étonnant qu'une nouvelle variante de honte voie le jour au cours de l'orgie : la honte du visage. Je ne parle pas de la honte que l'on éprouve lorsque l'on possède un visage ingrat ou repoussant, mais de la *honte* que fait naître chez le danseur le simple fait *de posséder un visage* (une honte analogue à celle qu'éprouve l'ascète envers son corps), la honte d'être condamné à toujours porter ce stigmate d'individualité comme un legs obligé.

Ces idées ne sont peut-être que des « exagérations philosophiques », des déformations allant dans le sens de la vérité; il est pourtant indiscutable que le visage est devenu aujourd'hui un résidu, une pièce obsolète. Ce n'est certainement pas un hasard si cette perte du visage a lieu en un temps où les arts figuratifs négligent de prendre le visage comme sujet et où le dessin publicitaire trouve très chic d'omettre complètement le visage de l'homme dans ses représentations[43].

43. Il n'existe malheureusement pas d'étude consacrée, en histoire de l'art, à l'évolution du rôle du visage au cours des différentes époques. Une telle étude montrerait qu'il y a déjà eu, autrefois, dans l'histoire, des « dégradations » analogues du visage. Dans le maniérisme, par exemple, qui n'aimait pas seulement représenter tous les visages de la même façon mais les représentait toujours trop petits (c'est notoirement le cas de Bassano et du Greco). Dans le baroque aussi, les représentations de l'homme transformé en drapé flottant

Mais revenons à la « mécanique musicale » qui déclenche cette orgie.

Quand les *bandleaders* cherchent à diriger cette musique comme on dirige la musique dite « sérieuse », la musique symphonique qui, elle, n'est faite que pour être écoutée, on est en plein malentendu. Ils veulent donner à cette musique la respectabilité sociale d'une « valeur culturelle » reconnue. Si cette exigence est fausse, ce n'est pas parce que cette musique est trop « légère », parce qu'elle ne serait que de la *« popular music »*, mais au contraire parce qu'elle est terriblement sérieuse, trop sérieuse pour une salle de concert. Je veux dire qu'elle intervient d'une façon incomparablement plus profonde et violente sur l'homme, qu'elle modifie d'une façon incomparablement plus radicale son *« ethos »* (au sens musical et moral des Grecs) que ne peuvent le faire aujourd'hui les concerts de musique symphonique; si ces derniers sont encore si solennels, c'est parce que, une fois retombé le fracas de leurs symphoniques apothéoses, ils laissent leurs auditeurs – qui ne constituent qu'un public – sur un sentiment qui s'évanouit très vite, tant le moment passé dans la salle de concert a peu de rapports avec leur existence. Rien n'est moins sérieux que l'effet produit par la musique sérieuse. Rien n'est plus sérieux, en revanche, rien n'est plus lourd de conséquences, plus dangereux, plus destructeur que l'effet produit par cette musique qu'on se plaît à dire « légère ». Elle constitue une intervention bien réelle, une transformation violente qui a, quant à elle, énormément de choses à voir avec le monde et avec la vie telle qu'elle se déroule à l'extérieur de la salle de concert, parce que le mode d'être qu'elle impose à l'homme est celui de la machine – c'est-à-dire le mode d'être auquel il est soumis du matin au soir – et qu'elle achève ainsi de rendre l'homme conforme à ce mode d'être.

sont incomparablement plus nombreuses – si l'on excepte bien sûr les portraits en tant que tels – que celles de son visage. Il est impossible de traiter ici la question de savoir si le visage a perdu sa valeur à cette époque parce que deux puissances non individuelles avaient alors décidé de sacrifier l'homme. On soupçonne toutefois que l'art de l'époque en question, qui fut à la fois celle de l'épanouissement des sciences de la nature et de la Contre-Réforme, a associé en une collision permanente le réalisme le plus débridé et la plus grande exaltation surnaturelle. (N.d.A.)

Tout rituel exige un accomplissement mécanique. C'est le cas ici aussi. C'est pourquoi celui qui se contente d'interpréter ce genre de musique devant des auditeurs, c'est-à-dire de la jouer comme une musique « concertante », ne crée pas un nouveau public pour l'art ou la culture mais trompe les fidèles de sa communauté. Au lieu de participer effectivement aux mystères, ils sont maintenant condamnés à jouer le rôle d'espions qui écoutent aux portes, devenant d'une certaine manière les *voyeurs** de la transformation des musiciens en machines. Quand il arrive que certains membres de la communauté, indignés par cette tromperie, refusent de jouer le rôle de simples auditeurs qu'on leur assigne et se révoltent, comme c'est arrivé à Vienne lors d'un « concert » de jazz, cela n'a rien d'étonnant.

Ce que nous venons de décrire dans notre digression, c'est une situation dans laquelle l'identité avec la machine est obtenue par la violence d'un rituel extatique. En un certain sens, c'est une situation folle, une « illusion », « belle » ou macabre, puisque aucune machine réelle n'intervient dans cette situation. C'est la musique elle-même que l'on y considère comme une « machine », et plus précisément comme un appareil que l'homme a spécialement produit pour qu'il l'aide à accomplir sa propre transformation en machine.

Inutile de justifier le rapport de cette digression avec notre propos central. Il est évident que si l'homme réussissait normalement et sans peine à s'identifier avec son monde d'instruments et de machines, il n'aurait jamais eu besoin d'inventer et n'aurait donc jamais inventé un pareil rituel d'identification. Il n'aurait pas eu besoin d'orgie pour éprouver l'identité. L'existence même du rituel peut donc être regardée comme un symptôme, ou pour le moins comme un indice du fait qu'habituellement l'identification échoue.

Cet indice ne constitue pas une preuve définitive. Nous voudrions maintenant le « confirmer » et examiner le rapport « naturel » de l'homme à l'instrument, c'est-à-dire le rapport qui s'instaure dans la situation de travail, afin de vérifier si cette situation implique bien une rencontre de soi dans laquelle naît un trouble aigu de l'identification. Nous retrouverons ainsi notre question initiale, qui est de savoir si ce trouble est bien une « honte ».

§ 15. La rechute. Le moi se rencontre lui-même comme un moi impuissant. L'échec dans le contexte du travail est la preuve par l'exemple de la « honte prométhéenne ».

Que signifie l'expression « trouble de l'identification à l'instrument »?

Conformément au double principe discuté plus haut (« le moi a honte du ça » et « le ça a honte du moi »), elle revêt à son tour une double signification. Ou bien, dans sa rencontre avec lui-même, l'homme ne trouve, au lieu de lui-même, qu'une chose déjà conforme au monde des instruments; il découvre qu'il n'est qu'une partie d'un instrument. Ou bien l'homme a déjà cherché à s'intégrer à l'instrument (ou au monde des instruments dans son ensemble); mais, comme il a échoué dans sa tentative de devenir un instrument, de suivre leur « ligne » et ne plus faire qu'un avec eux, il se trouve lui-même, et ne se rencontre donc pas sous la forme d'une partie d'instrument. Dans le premier cas, le « moi » se rencontre en tant que « ça »; dans le second, le « ça » se rencontre en tant que « moi ».

S'étendre sur la première de ces deux possibilités est superflu, car elle est déjà obsolète. L'homme que Chaplin a représenté dans *Les Temps modernes*, cet être qui, même lorsqu'il ne travaille plus sur sa machine, accomplit malgré lui, comme en proie à un tic, des mouvements mécaniques et se rend compte, étonné ou effrayé, qu'il n'est désormais plus qu'une partie d'instrument, cet être chaplinesque n'existe pas dans la réalité. La représentation n'est pas fidèle. Ce qui étonne le *« modern man »*, c'est au contraire d'être resté quelque chose comme un moi alors qu'étant intégré à l'activité de la machine, il ne devrait « à proprement parler » plus être, et ne souhaite d'ailleurs plus être, qu'un « rouage ». Ce qui l'effraie, c'est, par exemple, que face à la chaîne de montage, il n'arrive pas à suivre. Parce que, tel un torrent, la chaîne fait couler devant lui un courant trop rapide; parce que son corps ne peut pas s'adapter à la combinaison de mouvements qu'exige la tâche qu'il doit accomplir; parce qu'il est plongé dans ses pensées; ou tout simplement parce que quelque chose le démange et qu'il donnerait n'importe quoi pour pouvoir se gratter. Il est la seule partie de l'instrument à qui des choses aussi scandaleuses peuvent arriver.

Mais commençons par le commencement, c'est-à-dire par le processus de familiarisation avec la cadence des machines. Examinons s'il provoque quelque chose comme une ambiguïté dans l'identité du moi.

Qui a été confronté à un nouveau poste sur une chaîne sait quels efforts il faut fournir pour s'adapter à la cadence des machines et pour marcher au même pas que des machines qui courent. Il sait quelle angoisse on ressent lorsqu'on n'arrive pas à suivre leur pas. Parce qu'elle est quotidienne, l'antinomie que recèle le moment où l'on retrouve son poste, face à la chaîne, est généralement méconnue. Mais si l'on voit clairement que l'ouvrier doit *s'efforcer*, avec la plus grande concentration, de travailler à la même cadence et au même rythme que la machine s'il veut travailler *sans effort*; qu'on exige de lui qu'il mette en œuvre un *automatisme* tout en exerçant sur lui-même un *contrôle* strict; qu'il doit se *concentrer* pour *ne pas être lui-même* – alors on reconnaîtra que cette tâche est paradoxale à plus d'un titre. Les termes usuels d'« adaptation » et d'« exercice » décrivent bien l'opération mais laissent dans l'ombre ses contradictions : l'injonction paradoxale adressée à celui qui agit de renoncer à agir, de *transformer* son *action* en un simple *processus* automatique (et de surcroît hétéronome) et, une fois cette transformation accomplie, de contrôler strictement cet automatisme. Il ne suffit pas de rappeler que toute action impliquant un instrument – peu importe qu'il s'agisse d'un marteau ou d'un violon – exige une « adaptation » et n'est pas pour autant indigne de l'homme, pour annuler le caractère paradoxal de cette tâche. Certes, on exige aussi du violoniste qu'il s'exerce. Il doit ajuster son coup d'archet comme l'exigent son instrument et la cadence du morceau qu'il interprète, et travailler jusqu'à ce que son geste lui devienne « naturel ». Mais, comparés à ceux de l'ouvrier, ses exercices restent entièrement humains et exempts de toute contradiction car, ayant déjà fait de son instrument une partie de son propre corps (qui trouve dans l'instrument une possibilité de s'étendre en tant que champ d'expression), et l'ayant incorporé à son organisme comme un nouvel organe, il doit évidemment rester actif au moment où il s'exerce. La tâche de l'ouvrier est exactement inverse à la sienne. Elle consiste à faire de lui-même l'organe de son instrument, à laisser la cadence de la machine

s'incorporer à lui avant de parvenir, à son tour, à *s'incorporer à elle* – bref, *à se charger activement de se transformer en un être passif.* Une telle injonction est incontestablement paradoxale.

En d'autres termes, puisqu'il doit essayer de mobiliser toute sa force de concentration pour transférer son propre centre dans l'instrument au lieu de rester lui-même au centre, *il doit à la fois « être lui-même » et « ne pas être lui-même »*. Nous connaissons cette formule. Elle nous avait servi à décrire l'identité ambiguë de celui qui éprouve de la honte, dans la digression que nous avons consacrée à décrire ce phénomène. Bien sûr, ce n'est pas par hasard qu'elle réapparaît au moment où nous décrivons la façon dont l'ouvrier se familiarise avec la cadence de la machine. Nous sommes effectivement déjà dans le cadre du problème de la honte – au cœur même de ce problème. Nous allons maintenant essayer de rendre compte de la rencontre avec soi-même, où cette ambiguïté intervient de façon aiguë.

Rendre compte de ce phénomène ne pose un problème que si nous croyons être à la recherche d'un acte de réflexion explicitement théorique. Courir après un tel acte serait vain. La rencontre avec soi-même a lieu au moment où l'on travaille sur la machine. Elle n'est qu'un des moments du processus du travail ou, si l'on donne un sens chronologique au terme de « moment », un instant précis dans le temps du travail.

Supposons que les exercices aient réussi. Tant que le travail mécanique se déroule sans accroc – c'est-à-dire sans friction entre l'homme et la machine –, tant que celui qui travaille le fait avec l'enthousiasme d'un « converti » et se comporte en tout point comme un « rouage », le moi n'est absolument pas « chez lui » : il n'*est* pas, ou du moins pas en tant que « moi »[44]. C'est

44. La temporalité dans laquelle vit celui qui travaille conformément aux exigences de la machine n'a plus rien à voir avec le temps subjectif qui progresse irréversiblement (et constitue une évidence pour toutes les philosophies modernes du temps). Elle est plutôt cyclique, et se compose des plus petits segments de temps coextensifs au travail toujours identique qu'exige l'instrument. Elle ressemble donc au temps que mesurent les chronomètres, mais sans que les segments mesurés soient ensuite additionnés comme on le fait quand on lit la durée écoulée sur le chronomètre. C'est seulement au commencement du travail que les répétitions « flottent » encore sur le flux du temps irréversible qui les a précédées, et ce n'est que pendant cette mise en route qu'elles sont

au moment où la conformité de l'ouvrier à ce que la machine attend de lui laisse à désirer, ou lorsqu'un raté interrompt le travail, que le moi revient pour la première fois « vers lui-même » et se rencontre pour la première fois comme quelque chose de scandaleux : comme un moi qui a failli à sa tâche.

Cela signifie qu'il ne se fait pas seulement remarquer parce qu'il se distingue (du « ça mécanique » et de sa propre existence conforme au « ça mécanique »). Il ne se rencontre lui-même qu'en devenant visible en tant que force opposée à l'instrument. Son individualité ne se dessine que parce qu'elle est (pour reprendre une formule célèbre) une *« négation »*. Autrement dit, *la rencontre avec soi-même n'est pas la cause du « trouble de l'identification »; c'est seulement, à l'inverse, parce qu'il y a trouble qu'il y a rencontre avec soi-même.*

Mais qui rencontre qui? C'est bien sûr le moi qui rencontre le moi. Mais cette réponse suffit-elle? Si elle signifie que le « rencontrant » et le « rencontré » sont un seul et même partenaire ou qu'ils sont absolument identiques, elle est fausse. Car le « rencontrant » est précisément ce conformiste qui est devenu une partie d'instrument, qui se comporte absolument comme un « ça » et a renoncé à être un « moi », ou du moins en a rêvé. C'est l'ancien moi qui tient le rôle du « rencontré ». Il n'est qu'un reliquat, un être démodé qui a certes pu avoir une *raison d'être** dans les temps archaïques qui ont précédé la naissance de la machine, mais a maintenant perdu tout droit à l'existence puisque son assimilation au « ça mécanique » est désormais devenue obligatoire.

ennuyeuses : aussi longtemps que le flux du temps irréversible n'a pas perdu sa puissance – ce qui arrive assez rapidement. Une fois que le travail tourne bien, les répétitions ne semblent plus se succéder. Elles ne forment pas davantage une série que les souffles de celui qui respire (et qui, alors qu'il respire sans arrêt, ne sait jamais à quel souffle il en est). Les répétitions cessent alors d'être ennuyeuses – ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'elles deviennent *intéressantes** mais seulement qu'elles deviennent atemporelles, si atemporelles que celui qui travaille mécaniquement est souvent surpris par l'arrêt du travail puisque, privé de tout repère temporel, il a le sentiment d'avoir commencé à l'instant, tout comme celui qui sort d'un sommeil sans rêves est souvent persuadé qu'il vient juste de se coucher. Si l'on ne voit pas seulement dans le temps un trait parmi d'autres de la subjectivité – ce qui est courant depuis Kant – mais sa principale caractéristique (comme le dit le titre de l'œuvre principale de Heidegger), on peut interpréter le « dépérissement » du temps dans le travail sur machine comme le symbole du « dépérissement » de la subjectivité elle-même. (N.d.A.)

Si l'on préfère parler de deux « moi », de deux états différents du moi, leur rencontre a seulement lieu parce que le moi conforme aux exigences de la machine « se relâche » et « retombe » dans son ancien état. Il s'abandonne alors à ses pensées, il a mal à la tête et perd la parfaite conformité qu'il avait acquise. Si les verbes « se relâcher » et « retomber » sont moralement connotés, ce n'est pourtant pas de morale que nous voulons parler. L'articulation de la « chute » et de la « rencontre avec soi-même » qui nous est familière (dans le phénomène de la mauvaise conscience, par exemple) est un fait qui dépasse le cadre de la morale. Si nous le mentionnons ici, ce n'est pas parce que nous cherchons à imposer de force une analogie (avec la honte morale), mais tout simplement parce qu'elle apparaît aussi à celui qui observe cette situation.

Nous n'avons pas fini de caractériser le « rencontré ». Dans la rencontre, nous avons dit que c'était « l'ancien moi ». Est-ce vraiment tout ?

Faisons à nouveau l'hypothèse d'une défaillance dans l'accomplissement d'une tâche. Au regard des critères intransigeants de la machine, peu importe bien sûr *qui*, du moi ou du corps, a perturbé sa cadence. Les deux – le moi et le corps – sont également incongrus par rapport à la machine. La machine ne fait pas la différence. S'il venait à l'idée d'un ouvrier de se justifier en disant qu'il n'est pas responsable de cette défaillance mais que c'est à sa main maladroite, dont il ne peut répondre, qu'il faut l'imputer, la machine hausserait à coup sûr les épaules.

Mais ce n'est pas ainsi que se justifie le coupable. Car, au moment de la défaillance, lorsqu'il a soudain découvert qu'il n'était pas une partie d'instrument mais lui-même, un homme pareil au vieil Adam, il s'est évalué avec les critères des instruments, il s'est regardé de leur point de vue – un peu comme quelqu'un qui suit la ligne d'un parti adopte le point de vue de ce parti, en défend *à tout prix** les intérêts, contre lui-même s'il le faut. Pour lui aussi la différence entre le moi et le corps, entre les deux adversaires qui ont joué autrefois un rôle si fondamental (puisque le moi a eu honte du corps), a perdu tout intérêt. Elle est devenue si indifférente qu'ils semblent maintenant constituer ensemble un seul complexe : le fossé qui séparait le moi et le corps a été remplacé par le fossé qui sépare désormais

la machine (ou plutôt le conformiste qui la représente) et l'ancien reliquat que constituent le moi et le corps, désormais solidaires.

Voilà donc les partenaires de la rencontre, les adversaires de la rencontre. Comment se comportent-ils l'un envers l'autre?

Avec cette question, nous atteignons le point critique de notre enquête. Nous ne voyons pas comment il serait possible de désigner ce rapport, cette rencontre, à l'aide d'un autre terme que celui de « honte », pris dans son sens littéral.

Que l'exemple par lequel nous avons ouvert notre enquête – la visite de l'exposition industrielle par T. – ait pu à la rigueur accréditer le soupçon d'un usage métaphorique du terme de « honte », cela se conçoit. Cette situation où l'on se contente de regarder l'instrument, cette situation où la comparaison entre la perfection du produit et l'imperfection du corps reste formelle, ne permet pas à la honte de naître effectivement.

Nous avons mis de côté cette situation et nous l'avons remplacée par celle qu'exige l'instrument : la situation où l'homme est au service de l'instrument. Quand la simple contemplation d'une machine entraîne des « complications spirituelles », comme ce fut le cas chez T., on peut les négliger, aller à l'essentiel et les considérer comme un simple luxe émotionnel. Mais les difficultés du travail – le moment où l'on retrouve son poste, face à la chaîne; la défaillance qui toujours menace; celle qui, en fin de compte, a lieu – appartiennent à l'essence même du travail, et ce qui se joue spirituellement dans ces situations de travail (tout particulièrement dans la dernière) n'a pas lieu métaphoriquement. La défaillance effective ne se contente pas de préciser la différence de perfection entre l'homme et l'instrument, entre le producteur et le produit. Elle « congédie » celui qui a failli. Elle le renvoie à lui-même d'une façon si définitive qu'il n'est plus alors qu'un vieux rebut, soudain privé de monde, devenu incapable, « rejeté » et ne sachant plus que faire.

Il lui est impossible de s'identifier à ce « rebut », à cet *« unadaptable fellow »*, ce type inadaptable, auquel il est renvoyé. Le conformiste qu'il était effectivement devenu et qu'il demeure encore n'« est » pas ce reliquat, il n'est ni ce moi ni ce corps. Mais il lui est en même temps impossible de ne pas s'identifier à ce reliquat, qui est le « legs » qu'il a reçu et qu'il ne peut pas contester. Qu'il ne puisse rien à ce « legs » ne signifie pas, comme nous

le savons déjà, qu'il en est absous. Au contraire, c'est même cela qui provoque la honte : le *fatum* est fatal, et il n'y peut rien. C'est pour cette raison qu'il a honte.

Aussi difficile et compliqué que cela puisse sembler en théorie, la violence des conditions réelles ne le dément nullement. Bien sûr, celui qui a honte ne sait rien de ces difficultés théoriques. Il ne sait d'ailleurs rien du tout. Avoir honte signifie ne rien savoir, et ne rien savoir signifie être à bout d'expédients. Voilà en quoi consiste maintenant son état : celui qui a honte est à bout d'expédients. Précipité hors du « ça » auquel il appartient encore secrètement et qu'il considère encore comme son modèle, il est là, désormais, face à ce qu'il a perdu, et doit pourtant devenir un « moi » – un moi portant un nom précis, articulé à un corps précis et peut-être même individualisé par un défaut précis, un moi dont le « mode d'être » est déficient par rapport à celui de l'instrument, un moi qui n'est qu'un scandaleux non-instrument et qui, en fin de compte, n'est personne. Même s'il n'a plus rien à faire et s'il n'a plus sa place là où règne l'instrument, il doit rester là où il est, parce que ne plus y être est également au-dessus de ses forces. Aussi n'a-t-il pas d'autre souhait que celui, irréalisable, de disparaître sous terre. Il ne connaît que la honte.

L'ouvrier à qui il n'est jamais arrivé de rater son geste et de regarder alors, incrédule, défiler le tapis roulant de la chaîne; celui qui n'a jamais été rejeté sur le rivage de son ancien moi et n'a jamais fait l'expérience de ce qu'on appelle précisément « se retrouver soi-même »; celui dont le regard ne s'est jamais posé avec stupéfaction sur ses mains, des mains balourdes, ces mains dont le caractère obsolète et l'imperfectible incompétence ont provoqué sa chute – celui-là ne sait pas ce qu'est la honte d'aujourd'hui, quelle honte naît aujourd'hui, chaque jour, des milliers de fois. Quant à celui qui en conteste la réalité, admettons qu'il réagit ainsi parce que la force de la honte que nous inspirent aujourd'hui les choses le fait à son tour rougir de honte.

LE MONDE COMME FANTÔME ET COMME MATRICE

Considérations philosophiques sur la radio et la télévision

> Comme cela ne plaisait pas beaucoup au roi que son fils abandonne les sentiers battus et s'en aille par les chemins de traverse se faire par lui-même un jugement sur le monde, il lui offrit une voiture et un cheval. « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied », telles furent ses paroles. « Maintenant, je t'interdis d'aller à pied », tel était leur sens. « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied », tel fut leur effet.
>
> *(Histoires enfantines)*

I

Le monde livré à domicile

§ 1. Tout moyen est davantage qu'un moyen.

La première réaction devant la critique à laquelle nous allons soumettre ici la radio et la télévision sera à coup sûr : on n'a pas le droit de généraliser ainsi; tout dépend de ce que nous « *faisons* » de ces inventions, de la manière dont nous nous en servons, de la fin en vue de laquelle nous choisissons ces moyens : est-elle bonne ou mauvaise ? est-elle humaine ou inhumaine ? est-elle sociale ou antisociale ?

Cet argument optimiste – si tant est qu'on puisse le qualifier d'argument – remonte à l'époque de la première révolution industrielle, et, bien qu'il soit rebattu, il continue d'être utilisé dans tous les camps comme une évidence.

Sa valeur est plus que douteuse. Il présuppose que nous pouvons librement disposer de la technique, et qu'il existe des fragments de notre monde qui ne seraient que de purs « moyens » auxquels on pourrait rattacher à sa guise de « bonnes fins ». Tout cela n'est que pure illusion. Les inventions relèvent du domaine des faits, des faits marquants. En parler comme s'il s'agissait de « moyens » – quelles que soient les fins auxquelles nous les faisons servir – ne change rien à l'affaire. En fait, le grand clivage de notre vie en « moyens » et en « fins », dont cet argument est l'expression accomplie, n'a rien à voir avec la réalité. Nous ne pouvons pas diviser notre existence envahie par la technique comme on divise une rue et la découper en tronçons isolés les uns des autres, soigneusement délimités, en apposant sur les uns une plaque marquée « moyen » et sur les autres une plaque marquée « fin ». Cette partition n'est légitime que pour les actes particuliers et les opérations mécaniques isolées. Elle ne l'est plus lorsqu'il est question du « Tout », en politique comme en philosophie. Qui se représente notre vie, considérée comme un tout, à l'aide de ces deux catégories la pense sur le modèle de l'acte déterminé par une fin, et donc déjà comme un processus technique. Il fait ainsi preuve de cette même barbarie contre laquelle on s'emporte volontiers quand elle se présente sous la forme de la maxime « la fin justifie les moyens ». Le rejet de cette formule témoigne d'une vue aussi courte que son acceptation (d'ailleurs très rarement exprimée) : car celui qui la rejette accepte bien, même s'il ne le dit pas, la légitimité des deux catégories ; il concède, lui aussi, que leur application à la vie considérée comme un tout est légitime. L'humanité véritable commence plutôt là où cette distinction perd son sens, là où les moyens aussi bien que les fins sont à ce point imprégnés du style même des us et des coutumes que, devant des fragments de la vie ou du monde, on ne peut reconnaître (et on ne se le demande d'ailleurs même plus) s'il s'agit de « moyens » ou de « fins », là où « le chemin qui mène à la fontaine rafraîchit autant que l'eau qu'on y boit ».

Bien sûr, nous pouvons utiliser la télévision dans le but de participer à un service religieux. Mais ce qui nous « marque » ou « agit » sur nous, aussi fortement que le service religieux lui-même, c'est précisément – que nous le voulions ou non – le fait que nous n'y participons pas mais que nous en consommons *seulement* l'image. Manifestement, cet effet analogue à celui que produit un livre illustré n'est pas seulement différent de l'effet « visé ». Il est son contraire. Ce qui nous mobilise et nous démobilise, ce qui nous informe et nous déforme, ce ne sont pas seulement les objets retransmis par le « moyen » mais les moyens eux-mêmes, les instruments eux-mêmes qui ne sont pas de simples objets que l'on peut utiliser mais déterminent déjà, par leur structure et leur fonction, leur utilisation ainsi que le style de nos activités et de notre vie, bref, *nous* déterminent.

Les pages qui suivent s'adressent en priorité aux consommateurs, c'est-à-dire aux auditeurs et aux spectateurs, et seulement dans un second temps aux philosophes professionnels et aux spécialistes de la radio ou de la télévision. L'objet dont je traite restera étranger aux philosophes et la façon dont je le traite aux spécialistes. Je ne m'adresse certes pas à tous les consommateurs, mais uniquement à ceux auxquels il est déjà arrivé de se demander pendant ou après une émission : « Qu'est-ce que je fais là ? Qu'est-on en train de me faire ? » C'est à ceux qui s'interrogent ainsi que je souhaite apporter quelques éclaircissements.

§ 2. La consommation de masse, aujourd'hui, est une activité solitaire. Chaque consommateur est un travailleur à domicile non rémunéré qui contribue à la production de l'homme de masse.

Avant que l'on ait installé ce robinet de culture qu'est la radio dans tous leurs foyers, les Schmid et les Müller, les Smith et les Miller se précipitaient au cinéma pour y consommer collectivement, *c'est-à-dire* en tant que masse, les marchandises stéréotypées produites en masse à leur intention. On serait tenté de voir dans cette situation une certaine unité de style, d'y voir la convergence de la production de masse et de la consommation de masse : ce serait faux. Rien ne contredit plus violemment les desseins de la production de masse qu'une situation de

consommation dans laquelle de nombreux, voire d'innombrables consommateurs, jouissent simultanément d'un seul et même exemplaire (ou bien d'une seule et même reproduction) d'une marchandise. Il est indifférent aux intérêts de ceux qui produisent en masse de savoir si cette consommation commune constitue un « véritable vécu social » ou bien une simple somme de vécus individuels. Ce qui les intéresse, ce n'est pas la masse agglomérée en tant que telle, mais la masse fractionnée en un nombre maximal d'acheteurs; ce n'est pas qu'ils puissent tous consommer la même chose, mais que chacun achète la même chose pour satisfaire un même besoin (à la production duquel il faut également pourvoir). Cet idéal est déjà atteint ou n'est pas loin de l'être dans de nombreuses industries. Il me semble douteux qu'il puisse jamais être atteint de façon optimale par l'industrie cinématographique parce que celle-ci, perpétuant la tradition théâtrale, sert encore ses marchandises comme *un spectacle destiné à de nombreuses personnes en même temps* – ce qui constitue indubitablement un archaïsme. Il n'est pas étonnant que les industries de la radio et de la télévision aient pu entrer en concurrence avec le film malgré la gigantesque expansion que celui-ci avait connue : ces deux industries avaient précisément l'avantage de pouvoir écouler comme marchandise, en plus de la marchandise à consommer elle-même, les instruments qu'exige sa consommation, et cela – à la différence du film – chez presque tout le monde. Il n'est pas étonnant non plus que presque tout le monde ait marché : ils n'avaient plus à aller consommer la marchandise au cinéma, c'était la marchandise qui venait à eux, livrée à domicile par les postes de radio et de télévision. Bientôt les Schmid et les Smith, les Müller et les Miller consacrèrent les nombreuses soirées qu'ils passaient auparavant ensemble au cinéma à « recevoir » chez eux les jeux radiophoniques ou bien le monde. La situation qui au cinéma allait de soi – à savoir la consommation, par une masse, de marchandises de masse – avait été supprimée sans que cela entraîne, bien sûr, la moindre baisse de la production de masse : au contraire, la production de masse destinée à l'homme de masse et celle de l'homme de masse lui-même avaient plutôt accéléré leur cadence quotidienne. On servit aux oreilles de millions d'auditeurs la même nourriture sonore : chacun fut traité en homme de masse,

en « article indéfini », par cette nourriture produite *en masse**; elle confirma chacun dans sa qualité ou dans son absence de qualité. Mais du même coup, et à cause précisément de la production en masse de postes de radio et de télévision, la consommation collective était devenue superflue. Voilà pourquoi les Schmid et les Smith consommaient désormais les produits de masse *en famille**, ou même seuls; d'autant plus abondamment d'ailleurs qu'ils étaient plus isolés. Le type de l'*ermite de masse* était né. Maintenant, ils sont assis à des millions d'exemplaires, séparés mais pourtant identiques, enfermés dans leurs cages tels des ermites – non pas pour fuir le monde, mais plutôt pour ne jamais, jamais manquer la moindre bribe du monde *en effigie**.

Chacun sait que l'industrie a renoncé, le plus souvent pour des raisons stratégiques, au principe de la centralisation, encore incontesté il y a une génération, pour adopter celui de la « dissémination » de la production. On sait moins en revanche qu'aujourd'hui ce principe de la dissémination vaut aussi désormais pour la production des hommes de masse. Je dis bien pour leur « production » – bien que nous n'ayons parlé jusqu'ici que de la dissémination de la consommation. Mais ce qui justifie ce passage de la consommation à la production, c'est qu'elles coïncident l'une avec l'autre de la façon la plus singulière; c'est que (dans un sens non matérialiste) l'homme « est ce qu'il mange », et que par conséquent l'on produit les hommes de masse en leur faisant consommer des marchandises de masse – ce qui signifie en même temps que le consommateur de marchandises de masse collabore, en consommant, à la production des hommes de masse (ou à sa propre transformation en homme de masse). Ici consommation et production coïncident donc. Si la consommation se « dissémine », il en va de même pour la production des hommes de masse. Et cela partout où la consommation a lieu : devant chaque poste de radio, devant chaque récepteur de télévision. Tout le monde est d'une certaine manière occupé et employé comme *travailleur à domicile*. Un travailleur à domicile d'un genre pourtant très particulier. Car c'est en consommant la marchandise de masse – c'est-à-dire grâce à ses *loisirs* – qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse. Alors que le travailleur à domicile classique fabriquait des produits pour s'assurer un minimum de biens de

consommation et de loisirs, celui d'aujourd'hui consomme au cours de ses loisirs un maximum de produits pour, ce faisant, collaborer à la production des hommes de masse. Le processus tourne même résolument au paradoxe puisque le travailleur à domicile, au lieu d'être rémunéré pour sa collaboration, doit au contraire lui-même la payer, c'est-à-dire payer les moyens de production dont l'usage fait de lui un homme de masse (l'appareil et, le cas échéant, dans de nombreux pays, les émissions elles-mêmes). Il paie donc pour se vendre. Sa propre servitude, celle-là même qu'il contribue à produire, il doit l'acquérir en l'achetant puisqu'elle est, elle aussi, devenue une marchandise.

Même si l'on rejette cette idée insolite, même si l'on refuse de voir dans le consommateur de marchandises de masse un collaborateur de la production de l'homme de masse, on ne pourra pourtant pas nier que, pour fabriquer le type d'homme de masse que l'époque réclame, on n'a plus besoin de réunir effectivement les hommes sous la forme d'un rassemblement de masse. Les considérations de Le Bon[1] sur la transformation de l'homme par les situations de masse sont aujourd'hui caduques, puisque l'effacement de la personnalité et l'abaissement de l'intelligence sont déjà accomplis avant même que l'homme ne sorte de chez lui. Diriger les masses dans le style de Hitler est désormais inutile : si l'on veut dépersonnaliser l'homme (et même faire en sorte qu'il soit fier de n'avoir plus de personnalité), on n'a plus besoin de le noyer dans les flots de la masse ni de le sceller dans le béton de la masse. L'effacement, l'abaissement de l'homme en tant qu'homme réussissent d'autant mieux qu'ils continuent à garantir en apparence la liberté de la personne et les droits de l'individu. Chacun subit séparément le procédé du « *conditioning* », qui fonctionne tout aussi bien dans les cages où sont désormais confinés les individus, malgré leur solitude, malgré leurs millions de solitudes. Puisque ce traitement se fait passer pour « *fun* »; puisqu'il dissimule à sa victime le sacrifice qu'il exige d'elle; puisqu'il lui laisse l'illusion d'une vie privée ou tout au moins d'un espace privé, il agit avec une totale discrétion. Il semble que le vieux proverbe allemand « Un chez-soi vaut de l'or » soit à nouveau vrai; mais dans un tout nouveau sens. Si un chez-soi

1. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895. (N.d.T.)

vaut aujourd'hui de l'or, ce n'est pas du point de vue du propriétaire qui y mange sa soupe conditionnée, mais du point de vue des propriétaires du propriétaire de ce chez-soi, ces cuisiniers et ces fournisseurs qui lui font croire que sa soupe est faite maison.

§ 3. La radio et l'écran de télévision deviennent la négation de la table familiale; la famille devient un public en miniature*.

Que cette consommation de masse soit rarement appelée par son nom, on le comprend. On la présente plutôt comme l'occasion d'une renaissance de la famille et de la vie privée – ce qu'on ne peut comprendre que comme une hypocrisie : les inventions nouvelles se réfèrent volontiers à ces vieux idéaux qui risqueraient sans cela de faire obstacle à certains achats. Selon un article paru dans le quotidien viennois *Presse* du 24 décembre 1954, « la famille française a découvert que la télévision était un bon moyen de détourner les jeunes gens de passe-temps coûteux, de retenir les enfants à la maison et de donner [...] un nouvel attrait aux réunions familiales ». Il n'en est rien. Ce mode de consommation permet en réalité de dissoudre complètement la famille tout en sauvegardant l'apparence d'une vie de famille intime, voire en s'adaptant à son rythme. Le fait est qu'elle est bel et bien dissoute : car ce qui désormais règne à la maison grâce à la télévision, c'est le *monde extérieur* – réel ou fictif – qu'elle y retransmet. Il y règne sans partage, au point d'ôter toute valeur à la réalité du foyer et de la rendre fantomatique – non seulement la réalité des quatre murs et du mobilier, mais aussi celle de la vie commune. Quand le lointain se rapproche trop, c'est le proche qui s'éloigne ou devient confus. Quand le fantôme devient réel, c'est le réel qui devient fantomatique. Le vrai foyer s'est maintenant dégradé et a été ravalé au rang de « *container* » : sa fonction n'est plus que de contenir l'écran du *monde extérieur*. « Les services sociaux, peut-on lire dans un rapport de police rédigé à Londres le 2 octobre 1954, ont recueilli dans un appartement de l'est de Londres deux enfants âgés de un et trois ans laissés à l'abandon. La pièce dans laquelle jouaient les enfants n'était meublée que de quelques chaises cassées. Dans un coin trônait un somptueux poste de télévision flambant neuf. Les seuls

aliments trouvés sur place consistaient en une tranche de pain, une livre de margarine et une boîte de lait condensé. » La télévision a liquidé le peu de vie communautaire et d'atmosphère familiale qui subsistait dans les pays les plus standardisés. Sans même que cela déclenche un conflit entre le royaume du foyer et celui des fantômes, sans même que ce conflit ait besoin d'éclater, puisque le royaume des fantômes a gagné dès l'instant où l'appareil a fait son entrée dans la maison : il est venu, il a fait voir et il a vaincu. Dès que la pluie des images commence à tomber sur les murailles de cette forteresse qu'est la famille, ses murs deviennent transparents et le ciment qui unit les membres de la famille s'effrite : la vie de famille est détruite.

Il y a quelques décennies, on avait déjà pu observer que le meuble qui symbolisait socialement la famille, la table massive installée au centre de la salle à manger et autour de laquelle on se rassemblait au moment des repas, avait commencé à perdre de sa force d'attraction, était devenue obsolète et avait disparu des intérieurs modernes. C'est seulement maintenant qu'il s'est trouvé, pour prendre sa suite, un meuble d'une puissance symbolique et d'une force de persuasion égales à la puissance symbolique et à la force d'attraction de la table. Ce qui ne veut pas dire que la télévision est maintenant devenue le centre de la famille. Au contraire. Ce que l'appareil représente et incarne, c'est précisément le décentrement de la famille, son excentration. Il est *la négation de la table familiale*. Il ne fournit plus un point de convergence à la famille mais le remplace par un *point de fuite* commun. Alors que la table rendait la famille centripète, invitait ceux qui étaient assis autour d'elle à faire circuler la navette des préoccupations, des regards et des conversations pour continuer ainsi à tramer le tissu familial, l'écran, lui, oriente la famille d'une manière centrifuge. Maintenant, les membres de la famille ne sont plus assis les uns en face des autres, leurs chaises sont seulement juxtaposées face à l'écran. C'est seulement par mégarde qu'ils peuvent encore se voir, se regarder; c'est seulement par hasard qu'ils peuvent encore se parler (à condition qu'ils le veuillent ou le puissent encore). Ils ne sont plus ensemble mais côte à côte ou, plus exactement, juxtaposés les uns aux autres. Ils sont de simples spectateurs. Il ne peut plus être question d'un

tissu qu'ils trameraient ensemble, d'un monde qu'ils formeraient ensemble ou auquel ils participeraient ensemble. En réalité, les membres de la famille sont, dans le meilleur des cas, aspirés simultanément (mais pourtant pas ensemble) par ce point de fuite qui leur ouvre le royaume de l'irréel ou un monde qu'ils ne partagent, à proprement parler, avec personne (puisque eux-mêmes n'y participent pas vraiment). S'ils le partagent, c'est seulement avec ces millions de « solistes de la consommation de masse » qui, comme eux et en même temps qu'eux, ont les yeux fixés sur leur écran. *La famille est désormais structurée comme un public* en miniature*, *le salon familial est devenu une salle de spectacle* en miniature*, *et la salle de cinéma est devenue le modèle du foyer.* Il ne reste plus aux membres de la famille qu'une chose à vivre véritablement ensemble, et non pas seulement simultanément ou juxtaposés dans l'espace : c'est l'attente du moment où ils auront terminé de payer l'appareil (et le travail qu'ils fournissent pour y parvenir). Une fois l'appareil payé, c'en sera alors fini une bonne fois pour toutes de leur communauté. L'objectif inconscient de leur ultime projet commun est ainsi l'extinction de leur communauté.

§ 4. En nous retirant la parole, les postes de radio et de télévision nous traitent comme des enfants et des serfs[2].

Nous avons dit que ceux qui sont assis devant l'écran de télévision ne se parlent plus que par hasard – pour autant qu'ils le veulent ou le peuvent encore.

Cela vaut désormais également pour les auditeurs de la radio. Eux non plus ne se parlent plus que par mégarde. Ils le veulent

2. La comparaison entre la façon dont nous traitent les postes de radio et de télévision, d'un côté, et le statut juridique des enfants et des serfs, de l'autre, n'a de sens qu'en allemand. *Unmündig*, qui signifie « mineur », est la traduction littérale de l'*infans* latin : le mineur est celui qui ne parle pas, il n'a juridiquement pas voix au chapitre. *Die Hörige*, qui désigne le serf, est un dérivé du verbe *hören*, écouter. Le serf est celui qui écoute silencieusement les ordres de son maître et ne les conteste jamais. Son statut juridique est proche de celui de l'enfant. C'est donc par un calembour étymologique qu'Anders assimile au cours de ce paragraphe l'attitude infantile de l'auditeur (*der Hörer*) à celle du serf. (N.d.T.)

et le peuvent chaque jour de moins en moins – ce qui ne signifie certes pas qu'ils se taisent volontairement, mais uniquement que leurs échanges prennent désormais une forme passive. Si, dans la fable que nous avons mise en épigraphe de cet essai, les paroles du roi – « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied » – avaient fini par devenir : « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied », pour nous, les paroles : « Maintenant, vous n'avez plus besoin de parler » ont fini par devenir : « Maintenant, vous ne pouvez plus parler ». *En nous retirant la parole, les instruments nous privent aussi du langage.* Ils nous privent de notre capacité d'expression, de toutes les occasions de parler et de notre désir même de le faire, exactement comme la musique du gramophone et de la radio nous prive de l'occasion de faire de la musique en famille.

Les amoureux qui vont se promener sur les rives de l'Hudson, de la Tamise ou du Danube avec un transistor allumé ne se parlent pas mais écoutent une tierce personne : la voix publique – le plus souvent anonyme – de l'émission qu'ils emmènent promener comme on emmène promener un petit chien, ou plus exactement : qui les emmène promener. Ils ne se promènent pas à deux mais à trois, puisqu'ils ne sont plus que le public *en miniature** qui suit la voix de l'émission. Il n'est plus question d'intimité; elle est par avance exclue. S'ils en viennent malgré tout à des échanges intimes, c'est aux instructions, aux suggestions et même à l'excitation de la tierce personne qu'ils le doivent, et non à eux-mêmes; à la voix éraillée, voluptueuse ou chantante de l'émission qui leur prescrit – qu'aurait sans cela de programmatique un « programme » radiophonique? – ce qu'ils doivent ressentir et comment ils doivent le ressentir, ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent le faire pour se conformer à l'ordre du jour… et de la nuit. Puisqu'ils font ce qui leur est prescrit en présence de la voix de la tierce personne qui leur parle, c'est comme s'ils étaient épiés en permanence. Aussi excitante que puisse leur sembler leur obéissance, on ne peut plus vraiment dire qu'ils s'occupent *l'un de l'autre*. C'est bien plutôt cette tierce personne, la seule à posséder une voix, qui s'occupe d'eux. Mais « s'occuper » n'a pas ici seulement le sens de *« converser* »* ou d'*« amuser* »*. Puisque la voix leur apporte, en tant que troisième terme de cette relation, un appui et un soutien que, ne sachant

comment s'y prendre avec leur partenaire, ils ne peuvent pas trouver en lui, « s'occuper » a également ici le sens de « *soutenir** ». La plupart des gens écoutent la radio même en *faisant l'amour** (et pas seulement sur des musiques provoquant le « *swooning* », la pâmoison) : tout le monde le sait et fait comme si cela allait de soi; il n'y a donc aucune raison d'avoir honte de le dire. En fait, la radio qu'on laisse allumée ou qu'on allume exprès en toute situation joue le rôle de ce chaperon tenant la chandelle auquel les anciens avaient recours pour surveiller les rendez-vous des amoureux; la seule différence tient au fait que le chaperon d'aujourd'hui est une « *public utility* » (un service public) mécanisée; qu'avec sa chandelle, il doit non seulement éclairer les amoureux, mais aussi éveiller leur ardeur; et qu'il ne doit surtout jamais se taire mais, au contraire, bavarder sans cesse, de façon à constituer un bruit de fond couvrant avec ses *songs* ou combattant par ses paroles cette « horreur du vide » qui, même dans l'accomplissement de l'acte sexuel, ne quitte jamais les amants. Ce « *background* » est d'une importance si fondamentale qu'il figure même sur les « *voicepondences* »[3], ces bandes magnétiques enregistrées que les gens s'envoient comme on s'envoie des lettres et qui ont fait leur apparition sur le marché en 1954. Un amoureux qui enregistre une de ces lettres d'amour pour analphabètes parle sur un fond sonore préenregistré, un fond musical en l'occurrence, car « sa seule voix » ne constituerait vraisemblablement qu'un bien pauvre cadeau pour sa bien-aimée. Lorsque celle-ci reçoit la bande magnétique, c'est toujours la tierce voix, celle du fond musical, qui en réalité lui parle ou la séduit, comme le ferait une entremetteuse devenue chose.

Mais le rapport amoureux n'est qu'un exemple, même s'il est le plus marquant. Dans toutes les situations, les gens laissent la tierce voix s'occuper d'eux, au sens que nous avons mis en évidence plus haut. Et même lorsque, par inadvertance, ils se parlent, la voix de la radio continue derrière eux comme la voix du ténor qui tient le rôle principal, pour leur donner le sentiment réconfortant et rassurant qu'elle continuera même lorsqu'ils se seront tus. Même après leur mort.

3. Mot-valise constitué de « *voice* » et de « *correspondence* ». (N.d.T.)

Puisque la parole leur est désormais garantie, livrée toute prête et instillée goutte à goutte dans l'oreille, ils ont cessé d'être des animaux doués de *logos*, tout comme ils ont cessé, en tant que mangeurs de pain, de se rattacher à l'*homo faber*. Désormais, ils ne préparent pas davantage leur propre nourriture linguistique qu'ils ne cuisent leur propre pain. Les mots ne sont plus pour eux quelque chose qui se prononce, mais quelque chose qui s'écoute ; la parole n'est plus pour eux un acte mais une réception passive. Il est clair qu'ils « possèdent » alors le *logos* dans un tout autre sens que celui auquel pensait Aristote dans sa définition de l'homme[4] ; ce faisant, ils deviennent des *êtres infantiles*, au sens étymologique du terme – des enfants qui ne parlent pas encore. Peu importe dans quelle civilisation et dans quel espace politique a lieu cette évolution vers un être privé de *logos* : les conséquences en seront nécessairement partout les mêmes. Elle produira un type d'homme qui, parce qu'il ne parle plus lui-même, n'a plus rien à dire ; un type d'homme qui, parce qu'il se contente d'écouter, de toujours écouter, n'est qu'un *« serf »*. Le premier effet de cette limitation est d'ores et déjà perceptible sur ceux qui ne sont plus que des auditeurs. Il se répand dans toutes les sphères linguistiques, rendant la langue plus grossière, plus pauvre, si bien qu'elle finit par lasser ceux mêmes qui la parlent[5]. Mais il va bien au-delà : la vie et l'homme deviennent eux aussi plus grossiers et plus pauvres, parce que le « cœur » de l'homme – sa richesse et sa subtilité – perd toute consistance sans la richesse et la subtilité du discours ; car la langue n'est pas seulement l'expression de l'homme, mais l'homme est également le produit de son langage ; bref, parce que *l'homme est articulé comme lui-même articule, et se désarticule quand il cesse d'articuler*[6].

4. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a. Le terme *logos*, par lequel Aristote définit l'homme, signifie à la fois « langage » et « raison ». (N.d.T.)

5. Cet appauvrissement en passe de devenir universel a eu un précédent : l'appauvrissement de l'art épistolaire provoqué par un demi-siècle de communications téléphoniques. Il a été poussé si loin que les lettres que s'échangeaient, il y a une centaine d'années, des personnes de culture moyenne nous semblent maintenant toutes, à nous, hommes d'aujourd'hui, des chefs-d'œuvre d'attention et de justesse. Mais ce qui s'appauvrit ici, puisque l'homme est articulé comme lui-même articule, n'est pas seulement la subtilité de l'expression mais celle de l'homme lui-même. (N.d.A.)

6. Rien n'est aujourd'hui plus déplacé que les lamentations ou les reproches de l'irrationaliste concernant notre langue, qu'il juge incapable de dire la plénitude

§ 5. Les événements viennent à nous, nous n'allons pas à eux.

Le traitement auquel est soumis l'homme lui est fourni à domicile, exactement comme le gaz ou l'électricité. Mais ce qui est distribué, ce ne sont pas seulement des produits artistiques tels que la musique ou bien des jeux radiophoniques – ce sont aussi les événements réels. Du moins ceux qui ont été sélectionnés, chimiquement purifiés et préparés pour nous être présentés comme une « réalité », ou tout simplement pour remplacer la réalité elle-même. Il suffit à celui qui veut être au courant, qui veut savoir ce qui se passe ailleurs, de rentrer chez lui, où les événements « sélectionnés pour lui être montrés » ne demandent qu'à jaillir du poste comme l'eau du robinet. Comment pourrait-il, à l'extérieur, dans le chaos du réel, être en mesure de saisir autre chose que des réalités de portée infime, locale? Le monde extérieur nous dissimule le monde extérieur. C'est seulement lorsque la porte d'entrée se referme en faisant entendre le déclic de sa serrure que le dehors nous devient visible; c'est seulement une fois que nous sommes devenus des monades sans fenêtres que l'univers se réfléchit en nous; c'est seulement lorsque nous promettons à la tour de rester enfermés entre ses murs au lieu de scruter le monde depuis son sommet que le monde vient à nous, que le monde nous plaît, que nous devenons pareils à Lyncée[7].

et la profondeur de notre vie. Les grands hommes du passé, à la plénitude et à la profondeur desquels nous pouvons à peine nous mesurer, étaient, sur le plan linguistique, à la hauteur de leur propre vie. La puissance de leur discours pouvait rendre compte des situations les plus extrêmes, et généralement leur langue ne devenait impuissante et leur parole difficile que très tard, leur dernière heure venue. Moins on a de choses à dire, plus vite on fait de nécessité vertu et de pauvreté richesse; et plus on fait de bruit pour prouver que nos vies sont plus riches que cette langue dépassée. La jeunesse se lasse vite de ce qu'elle n'arrive pas à dire. Le véritable danger et le véritable problème, aujourd'hui, n'est pas que nous pourrions « nuire » par la parole à notre prétendue plénitude et à notre prétendue profondeur mais, à l'inverse, que nous pourrions laisser s'évanouir notre plénitude – si tant est que nous en ayons une – et supprimer notre profondeur : en effet, bien que nous soyons nés avec le langage, nous avons commencé à désapprendre à parler. (N.d.A.)

7. L'image des « tours d'ivoire » que l'homme s'érigerait et dans lesquelles il se retirerait pour ne pas voir la réalité en face est complètement périmée. C'est la réalité elle-même qui a depuis longtemps érigé ces tours : elle en est à la fois l'entrepreneur et le propriétaire. Nous n'attendons pas au pied des tours dans

Au lieu de la pauvre certitude : « Regarde, le bien est si proche », par laquelle nos pères pouvaient répondre à la question : « À quoi bon errer au loin ? », il faudrait aujourd'hui énoncer la certitude suivante : « Regarde, le lointain est si proche », et pourquoi pas celle-ci : « Regarde, il n'y a vraiment plus que le lointain qui nous soit proche. » Nous voilà au cœur du sujet. Car *ce sont les événements* – les événements eux-mêmes, non des informations les concernant –, les matchs de football, les services religieux, les explosions atomiques *qui nous rendent visite; c'est* la montagne qui vient au prophète, *le monde qui vient à l'homme et non l'homme au monde* : telle est, après la fabrication de l'ermite de masse et la transformation de la famille en public miniature, *la nouvelle réussite proprement bouleversante de la radio et de la télévision*[8].

Notre enquête va maintenant porter sur ce troisième bouleversement. Car elle s'attache presque exclusivement aux altérations singulières que subit l'homme, en tant qu'être auquel on fournit le monde comme on lui fournit gaz et électricité, et aux conséquences non moins singulières que cette livraison du monde à domicile entraîne pour le concept de monde et pour le monde lui-même. Afin de montrer que cela pose de véritables questions philosophiques, voici dans un ordre presque systématique quelques-unes des conséquences que nous serons amenés à envisager au cours de notre enquête.

l'espoir d'y trouver refuge. Nous sommes à l'intérieur, mais comme des locataires forcés que la réalité aurait consignés chez eux. Mais si elle nous consigne à domicile, ce n'est pas pour que nous nous tournions vers l'image d'un monde fantastique et entièrement différent, mais pour que nous vivions dans sa propre image. Pas dans sa véritable image, mais dans cette fausse image avec laquelle elle voudrait que nous la confondions – c'est vraiment tout ce qui l'intéresse. Elle nous enferme en fait pour nous détourner d'elle tandis qu'elle se montre. Mais c'est bien sûr avec l'intention la plus réaliste, c'est-à-dire avec l'intention d'imprimer réellement en nous sa fausse image, faisant ainsi en sorte d'utiliser de façon optimale notre réalité humaine. Elle appelle « introvertis » ceux qui lui résistent et « extraverties » ses victimes consentantes. (N.d.A.)

Lyncée était l'un des Argonautes. Sa vue était si perçante qu'elle lui permettait de voir ce qui se passait dans le ciel et dans les enfers. (N.d.T.)

8. L'idée que « le monde vient à nous » nous est déjà devenue si familière que tout ce qui circule au-dessus de notre Terre nous fait penser à des visiteurs : hier c'étaient les soucoupes volantes de Mars, aujourd'hui ce sont les surhommes de Sirius. (N.d.A.)

1. Quand c'est le monde qui vient à nous et non l'inverse, nous ne sommes plus « au monde », nous nous comportons comme les habitants d'un pays de cocagne qui consomment leur monde.

2. Quand il vient à nous, mais seulement en tant qu'image, il est à la fois présent et absent, c'est-à-dire fantomatique.

3. Quand nous le convoquons à tout moment (nous ne pouvons certes pas disposer de lui mais nous pouvons l'allumer et l'éteindre), nous détenons une puissance divine.

4. Quand le monde s'adresse à nous sans que nous puissions nous adresser à lui, nous sommes condamnés au silence, condamnés à la servitude.

5. Quand il nous est seulement perceptible et que nous ne pouvons pas agir sur lui, nous sommes transformés en espions et en voyeurs.

6. Quand un événement ayant eu lieu à un endroit précis est retransmis et peut être expédié n'importe où sous forme d'« émission », il est alors transformé en une marchandise mobile et presque omniprésente : l'espace dans lequel il advient n'est plus son « principe d'individuation ».

7. Quand il est mobile et apparaît en un nombre virtuellement illimité d'exemplaires, il appartient alors, en tant qu'objet, aux produits de série. Il faut payer pour recevoir ce produit de série : c'est bien la preuve que l'événement est une marchandise.

8. Quand il n'a d'importance sociale que sous forme de reproduction, c'est-à-dire en tant qu'image, la différence entre être et paraître, entre réalité et image, est abolie.

9. Quand l'événement sous forme de reproduction prend socialement le pas sur sa forme originale, l'original doit alors se conformer aux exigences de la reproduction et l'événement devenir la simple matrice de sa reproduction.

10. Quand l'expérience dominante du monde se nourrit de pareils produits de série, on peut tirer un trait sur le concept de « monde » (pour autant que l'on entende encore par « monde » *ce dans quoi* nous sommes). On perd le monde, et les émissions font alors de l'homme un « idéaliste ».

Il est assez clair que ce ne sont pas les problèmes philosophiques qui manquent ici. Tous ceux qui ont été inventoriés vont

être abordés au cours de cet essai. Jusqu'au dernier point : l'étrange usage de l'expression *« idéaliste »*. C'est parce qu'il est insolite qu'il doit tout de suite être expliqué.

Le monde ne nous apparaît plus, à nous, consommateurs de radio et de télévision, comme le monde extérieur dans lequel nous vivons, mais comme le *nôtre* (cf. le point 1). Le monde a effectivement subi un *déplacement* remarquable. Il ne se trouve certes pas, comme le disent les versions vulgaires de l'idéalisme, « dans notre conscience » ni même « dans notre cerveau », mais il a néanmoins été *transféré de l'extérieur à l'intérieur.* Au lieu de rester dehors, il a désormais trouvé sa place dans mon salon en tant qu'image à consommer, en tant que pure essence, et ce transfert ressemble de façon particulièrement frappante à celui qu'opère l'idéalisme classique. Le monde est désormais *mien*, il est ma représentation, il s'est même transformé – si l'on veut bien prendre le mot de « représentation » à la fois au sens que lui a donné Schopenhauer[9] et dans son acception théâtrale –, en une « représentation pour moi ». C'est ce *« pour moi »* qui est l'élément idéaliste. Car est « idéaliste », au sens le plus large du terme, *toute attitude qui fait du monde une chose qui est à moi ou à nous*, quelque chose de disponible, bref *une possession*, ma représentation ou encore ce que j'ai moi-même « posé » (au sens fichtéen). Si le terme « idéaliste » surprend ici, c'est seulement parce que l'idéalisme ne porte habituellement que sur des réalités spéculatives, alors qu'il désigne ici une situation où *la métamorphose du monde en une chose dont je dispose est accomplie réellement et techniquement*. Déjà la simple déclaration idéaliste trahit à l'évidence une exigence de liberté démesurée puisqu'elle revendique le monde comme possession. Hegel a utilisé le mot « idéalisme » dans son sens le plus large et n'a pas craint, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, de qualifier d'« idéaliste » l'animal qui se nourrit dans la mesure où il s'approprie, s'incorpore et se représente le monde sous forme de proie et en dispose ainsi comme s'il était le « sien »[10]. Fichte était idéaliste parce qu'il

9. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*. (N.d.T.)
10. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 44, additif. (N.d.T.)

considérait le monde comme quelque chose de « posé », comme le produit de la *Tathandlung*[11] de son moi, c'est-à-dire comme *son* produit. L'hypothèse commune à tous les idéalismes, au sens le plus large, est que le monde est là *pour* l'homme, soit comme un don, soit comme le produit de sa liberté, si bien que l'homme lui-même n'appartient pas au monde : il n'est pas un fragment du monde mais le pôle opposé au monde. Expliquer ce don, cette « donnée », comme une « donnée » sensible n'est qu'une variété d'idéalisme parmi d'autres, et pas la plus importante[12].

Si le fait de réduire le monde à une simple possession caractérise bien toutes les variétés de l'idéalisme – qu'elles en fassent un royaume (comme dans la Genèse), une image de la perception (dans le sensualisme), un bien de consommation (l'animal de Hegel), ce que je pose ou produis (chez Fichte), une propriété (chez Stirner) –, nous pouvons employer le terme en toute bonne conscience, puisque dans le cas présent ces diverses modalités de la possession se trouvent réunies.

Si grandes que soient les fenêtres que les postes de radio et de télévision nous ouvrent sur le monde, ils transforment toujours les consommateurs du monde en « idéalistes ».

Venant après ce que nous avons dit de la victoire du monde extérieur sur le monde intérieur, cette affirmation peut sembler insolite et contradictoire. C'est aussi mon impression. Le fait qu'il soit possible de soutenir l'une ou l'autre des deux affirmations semble révéler une antinomie dans le rapport entre l'homme et le monde. On ne peut pas résoudre d'emblée cette antinomie. Si c'était possible, notre enquête serait inutile. Or c'est la contradiction qui la motive : elle n'est rien d'autre qu'une tentative d'éclaircissement de cette situation contradictoire.

11. La *Tathandlung*, concept central de la philosophie de Fichte, est le fait (*Tat*) originaire qu'il y ait un agir, une action (*Handlung*). (N.d.T.)

12. La conception classique du monde comme un « don » se trouve dans la Genèse, qui raconte que le monde a été créé *pour* l'homme. Ce n'est pas un hasard si les idéalismes modernes sont postérieurs à Copernic : en un certain sens, ils s'efforcent toujours de sauver le « pour nous » de la Bible, qui était bien adapté à l'image précopernicienne du monde mais ne concordait plus avec son image postcopernicienne; ils s'efforcent toujours de soutenir à la dérobée un géocentrisme ou un anthropocentrisme dans un univers décentré. (N.d.A.)

§ 6. Puisqu'on nous fournit le monde, nous n'avons pas à en faire l'expérience; nous restons inexpérimentés.

Nous n'avons plus besoin de traverser un monde qui désormais vient à nous : ce que nous appelions hier encore l'« *expérience* » est donc devenu superflu.

Les expressions « venir au monde » et « faire l'expérience du monde » avaient jusqu'à une époque récente fourni à l'anthropologie philosophique des métaphores particulièrement riches[13]. Étant pauvre en instincts, l'homme, pour faire véritablement partie du monde, ne pouvait autrefois y accéder qu'après coup, c'est-à-dire *a posteriori*. Il devait d'abord en faire l'expérience et apprendre à le connaître, jusqu'à ce qu'il soit devenu un homme accompli et expérimenté. La vie était une exploration. Ce n'est pas sans raison que les grands romans de formation décrivaient les chemins, les détours et les voies aventureuses que l'homme devait suivre pour finir par accéder au monde, bien qu'il ait depuis longtemps vécu en son sein. Maintenant, puisque le monde vient à lui, qu'il est apporté chez lui en *effigie**, l'homme n'a plus besoin d'aller vers le monde; ce voyage et cette expérience sont devenus superflus; ainsi, puisque le superflu finit toujours par disparaître, ils sont devenus impossibles[14]. On voit bien que le type de l'« homme d'expérience » est de moins en moins répandu, et que le respect dû à l'âge et à l'expérience décline constamment. Puisque, comme le pilote d'avion mais à la différence du marcheur, nous n'avons plus besoin de chemins, la connaissance des chemins du monde que nous prenions autrefois et sur lesquels nous acquérions de l'expérience a fini par se perdre, et avec elle les chemins eux-mêmes. Le monde a perdu ses chemins. Nous ne parcourons plus les chemins, on nous « restitue » le monde (au sens où l'on restitue une marchandise mise de côté); nous n'allons plus au-devant des événements, on nous les apporte.

13. Cf. l'article de l'auteur intitulé « Une interprétation de l'*a posteriori* », trad. Emmanuel Lévinas, *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, p. 65-80. (N.d.A.)

14. Ce n'est sans doute pas un hasard si, dans la même aire culturelle, cette manière de « venir au monde » a disparu au moment même où l'on a supprimé le traumatisme physique de la « venue au monde » à l'aide de moyens techniques. (N.d.A.)

Ce portrait de nos contemporains paraîtra de prime abord infidèle. Car on voit habituellement, au contraire, dans la voiture et dans l'avion les symboles de l'homme d'aujourd'hui. On l'a même défini comme « *homo viator* », l'être qui voyage (Gabriel Marcel)[15]. Pourquoi donc ? Là est précisément la question. S'il attache de la valeur à son voyage, ce n'est pas parce que la région qu'il traverse – ou les lieux où il se fait expédier en express comme une marchandise – l'intéressent, ce n'est pas pour l'expérience qu'il peut en retirer, mais pour satisfaire sa faim d'omniprésence et son goût pour la bougeotte. En outre, à cause de la vitesse, il se prive de l'occasion même de faire des expériences (au point que la vitesse est devenue sa seule et ultime expérience) – sans oublier qu'avec l'uniformisation du monde à laquelle il se livre par ailleurs, il réduit effectivement le nombre des objets dignes d'expérience et capables d'en procurer, et qu'aujourd'hui déjà, partout où il atterrit, il se retrouve chez lui et ne trouve donc nulle part matière à expérience. « En voyageant avec nous, déclare la publicité d'une compagnie d'aviation dont le slogan conjugue provincialisme et globalisation, vous vous sentirez partout comme à la maison. » « Comme à la maison » : il n'est absolument pas illégitime de supposer que, pour l'homme d'aujourd'hui, tout voyage (même s'il lui permet d'atteindre sa destination en dormant, bien au chaud, tout en survolant le pôle Nord) représente déjà quelque chose d'archaïque, un procédé inconfortable et peu efficace pour obtenir l'omniprésence. S'il condescend à employer ce procédé périmé, c'est parce que, malgré tous ses efforts, il n'a pas encore réussi à tout se faire livrer chez lui comme il le voudrait.

Le consommateur de radio et de télévision qui, affalé dans son fauteuil, reste immobile et dirige le monde en *effigie** sans sortir de chez lui existe à des millions d'exemplaires. Il allume le monde, le laisse avoir lieu devant lui, puis l'éteint à nouveau. Le seigneur qui fait ainsi manœuvrer ses troupes d'images est, selon nous, aussi caractéristique de l'homme d'aujourd'hui que le pilote de ligne et l'automobiliste. D'autant plus, d'ailleurs, que

15. Cf. Gabriel Marcel, *Homo viator : prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (1945). (N.d.T.)

l'homme d'aujourd'hui, lorsqu'il conduit sa voiture, allume son autoradio. Il se procure ainsi la satisfaction et le réconfort de savoir que, s'il doit aller vers le monde, le monde vient aussi vers lui, et que celui-ci (maintenant condamné à le suivre et à rouler avec lui) n'a finalement lieu qu'afin de lui fournir un accompagnement musical[16].

« Avoir lieu devant lui ». « Afin de lui fournir un accompagnement musical ». « Comme à la maison ». Ces expressions révèlent à présent un mode d'existence, un rapport au monde d'une si profonde absurdité que même le *mauvais génie trompeur** de Descartes n'aurait pas pu nous faire une plus mauvaise farce. Absurde, cette existence l'est au plus haut point, si nous nous référons à l'« idéalisme » au sens défini plus haut. Elle l'est même d'un double point de vue :

1. *Bien qu'en vérité nous vivions dans un monde aliéné*[17], *le monde nous est offert comme s'il était là pour nous*, comme s'il était nôtre et semblable à nous.

2. *C'est comme tel que nous le « prenons »* (c'est-à-dire que nous le considérons et que nous l'acceptons), bien que nous soyons assis chez nous, dans un fauteuil; *bien que nous ne le prenions pas vraiment comme le prend « l'animal qui se nourrit » ou le conquérant qui se l'approprie*, et bien que nous – enfin, pas *nous*, mais les consommateurs moyens de radio et de télévision – ne le fassions pas, ou ne puissions pas le faire nôtre. Si nous le « prenons » ainsi, c'est plutôt parce qu'il nous est servi sous forme d'images. Nous devenons ainsi des voyeurs exerçant leur domination sur un monde fantôme.

Nous commencerons par le premier point; nous consacrerons au second tout le chapitre II.

16. On installe même aujourd'hui des postes de télévision dans les automobiles. General Motors en propose dans les Cadillac depuis décembre 1954. (N.d.A.)

17. Puisque le préfixe « *ent-* » est privatif (comme dans « *enthüllen* » [découvrir] ou « *entflecken* » [détacher]), « *entfremden* » [aliéner] ne devrait pas signifier « rendre étranger » mais, au contraire, « débarrasser de tout caractère étranger ». Vouloir rendre au terme cette signification, contraire à l'usage linguistique courant, serait vain. Nous remplacerons donc à partir de maintenant l'ambigu « *entfremden* » par « *verfremden* » [distancier], que Brecht a introduit pour décrire un effet théâtral bien précis. (N.d.A.)

§ 7. Le monde livré est d'abord « familiarisé ».

Il n'est naturellement pas question d'examiner ici l'origine, l'étiologie et la symptomatologie de l'aliénation. La littérature sur le sujet est considérable : nous supposerons donc ce processus connu[18]. L'imposture dont nous parlons réside, comme nous l'avons déjà dit, en ceci : nous vivons dans un monde distancié, mais nous avons le sentiment, en tant que consommateurs de films, de radio ou de télévision (mais pas seulement en tant que

18. La littérature et le journalisme se sont emparés de ce mot issu du vocabulaire révolutionnaire, l'utilisant à présent avec un tel entrain et une telle désinvolture qu'ils finissent par faire du processus que dénonce le terme une chose familière et lui ôtent ainsi son caractère insolite. On ne perçoit plus que le phénomène avait été décrit, il y a une centaine d'années, en rapport avec le travail, la marchandise, la liberté et la propriété, donc dans un sens révolutionnaire. L'expression n'est pas seulement devenue de bon ton; elle constitue désormais un passeport pour l'avant-gardisme, et tous les commentateurs de l'art moderne prennent bien soin de l'emporter toujours avec eux. Intentionnellement ou non, cette banalisation du mot « aliénation » a eu pour effet de lui retirer son aiguillon moralement scandaleux et, ce faisant, nous l'a rendu étranger. Ce que tu prends à tes ennemis, sers-t'en pour les en déposséder.

Les racines de ce processus de neutralisation sont les suivantes :

1° La sociologie allemande de la fin des années vingt (Karl Mannheim), qui a réussi à extraire du marxisme des termes spécifiques pour les insérer dans d'autres contextes ou dans le langage quotidien et, ce faisant, les désamorcer. Cette sociologie s'est exportée en France au début des années trente, puis aux États-Unis à la fin de la même décennie.

2° Le surréalisme, qui fut pendant quelque temps lié au communisme, aimait à se draper dans une terminologie hégélianisante.

Ceux qui emploient aujourd'hui le terme d'aliénation le font désormais sans penser à mal, car ils répètent ce qui n'était déjà qu'une répétition dans les années trente, et la plupart d'entre eux seraient bien étonnés d'apprendre d'où vient en réalité leur mot favori.

Ce bref rappel concernant l'usage qui est fait aujourd'hui de ce terme suffit à mettre en évidence le processus qui en inverse le sens et cherche à lui donner une pseudo-familiarité. Mais ce processus n'est pas identique à celui par lequel les mots deviennent des clichés. Ce n'est pas seulement d'un vocabulaire spécialisé qu'il s'empare pour lui donner l'apparence de la familiarité. Sa proie, c'est bien plutôt le monde, le monde dans sa totalité; son ambition est tout aussi universelle que celle de la distanciation : de même que celle-ci s'en prend à tout ce qui est intime et confidentiel pour le transformer, tel Midas, en quelque chose d'extérieur, de froid, d'objectif et de public, de même le processus qui vise à donner l'apparence de la familiarité s'empare de tout ce qui est lointain et étranger pour en faire quelque chose qui a l'air d'être ici. (N.d.A.)

tels), de nous trouver avec tout, absolument tout – les hommes, les régions, les situations, les événements, et surtout les plus étrangers –, sur un même pied d'intimité. La bombe à hydrogène qui explosa le 7 mars 1955 reçut le sobriquet affectueux de « *Granpa* », c'est-à-dire « Pépé ». Ce processus visant à établir une pseudo-familiarité ne porte pas de nom, pour des raisons que nous clarifierons dans le paragraphe suivant. Nous l'appellerons la « *familiarisation du monde* »; « familiarisation » et non « familiarité » : car nous ne nous jetons pas au cou de ce qui nous est inconnu ou complètement étranger, mais on nous livre des hommes, des choses, des situations et des événements étrangers comme s'ils nous étaient familiers, comme si nous nous les étions déjà rendus familiers[19].

Exemples

Alors que – pour proposer deux exemples quelconques de distanciation – l'usage et la fabrication sont pour nous coupés l'un de l'autre (puisque l'instrument que nous utilisons est un produit déjà achevé et qu'au contraire sa finalité – ce que nous produisons en l'utilisant – reste indéterminée, voire étrangère à notre vie); alors que généralement notre voisin de palier, devant la porte duquel nous passons tous les jours à longueur d'année, ne nous connaît pas et ne franchit pas la distance qui le sépare de nous, ces stars de cinéma, ces *girls* étrangères que nous ne connaîtrons jamais personnellement et que nous ne rencontrerons jamais, mais que nous avons pourtant vues d'innombrables fois, et dont les particularités physiques et spirituelles nous sont mieux connues que celles de nos collègues de travail, ces stars se présentent à nous comme de vieilles connaissances, comme des « *chums* », des copines, si bien que nous sommes d'emblée à tu et à toi avec elles et que nous les appelons par leurs

19. Avant d'en fournir des exemples, précisons, à titre préventif, que ce que nous entendons par « familiarisation » n'a rien à voir avec la « vulgarisation », même si la frontière qui les sépare est parfois indécise. En effet, par essence, la « familiarisation » se comporte de façon méprisante envers son objet et tire profit des dommages et préjudices qu'il inflige au consommateur, tandis que la véritable vulgarisation, comme tout véritable enseignement, ne transmet pas seulement son objet mais aussi le respect de celui-ci. (N.d.A.)

prénoms, Rita ou Myrna, lorsque nous parlons d'elles. *Toute distance est abolie* dans ce qui nous est livré, et nous abolissons nous-mêmes, de notre côté, toute distance entre ces stars et nous : le fossé est comblé. Le film en « 3D » montre bien la signification qu'on accorde à la disparition de ce fossé. Son invention et son introduction ne sont pas seulement dues à un intérêt pour le perfectionnement technique ou à la concurrence de la télévision, mais précisément au désir de donner à l'absence de distance entre ce qui est livré et le destinataire de la livraison le plus haut degré de vraisemblance sensible. Si cela était techniquement possible – et qui pourrait prédire ce que nous réservent les imminents progrès de la technologie? –, on nous proposerait des « effets téléhaptiques » grâce auxquels nous pourrions jouir tout aussi tactilement d'un crochet à la mâchoire. On atteindrait ainsi, pour la première fois, une véritable proximité. Mais le film en « 3D » nous la promet déjà aujourd'hui : « *You are with them and they are with you* », « Vous êtes avec eux et ils sont avec vous ».

Si ce rapport doit s'instaurer, si je dois passer au tutoiement, c'est aux images qu'il revient de m'y engager. En fait, toute retransmission comporte cette dimension de tutoiement, tout ce qui est livré à domicile invite au tutoiement. Si j'allume le poste et qu'apparaît le Président, il est là, tout à coup, assis à mes côtés, près de la cheminée – même s'il est en réalité à mille lieues de moi –, pour discuter. (Qu'il dispense cette intimité à des millions d'exemplaires n'est qu'accessoire.) Quand la présentatrice apparaît sur l'écran, elle me réserve les regards les plus appuyés en s'inclinant vers moi avec une spontanéité affectée, comme s'il y avait quelque chose entre nous. (Qu'il y ait la même chose entre elle et tous les hommes qui regardent la télévision à ce moment-là n'est qu'accessoire.) Quand la famille qui expose ses problèmes à la radio se confie à moi, elle me considère comme son voisin, son médecin de famille ou son prêtre. (Qu'elle mette tout un chacun dans la confidence, mais qu'elle soit seulement là, en réalité, *pour* confier qu'elle est bien *la* famille de voisins par excellence n'est qu'accessoire.) Ils viennent tous me voir comme des visiteurs familiers et indiscrets, ils arrivent tous à moi pré-familiarisés. À aucun de ceux qui volent jusqu'à moi ne reste attachée la moindre poussière d'étrangeté. Et cela ne vaut pas

seulement des êtres humains qui apparaissent sur mon écran, mais de tout dans le monde, du monde dans son ensemble. La « familiarisation » est une magie si irrésistible, son pouvoir de métamorphose est si grand, que rien ne peut lui échapper. Choses, lieux, événements, situations sont tous transformés pour arriver chez nous avec un sourire de complicité, avec sur les lèvres un simple *tatwamasi*[20], si bien que nous finissons par être sur le même pied d'intimité avec les étoiles qui brillent dans le ciel qu'avec celles qui brillent au firmament du cinéma, et que nous pouvons tout aussi légitimement parler de cette *« good old Cassiopeia »*, cette bonne vieille Cassiopée, que de Myrna ou de Rita. Ce n'est pas une plaisanterie. Car si l'on considère aujourd'hui, dans les discussions publiques et même universitaires à propos des soucoupes volantes, qu'il est non seulement possible mais même probable que les habitants supposés d'autres planètes n'aient comme nous, exactement comme nous, nul autre souci que d'entreprendre des voyages interplanétaires, cela prouve bien que nous nous représentons n'importe quel être à notre image – un anthropomorphisme à côté duquel ceux des cultures dites « primitives » semblent bien timides. L'industrie du tourisme qui nous livre l'univers familiarisé doit remplacer l'identité formelle qu'implique le vers plotinien de Goethe[21], « Si l'œil n'était pas soleil… », par l'équation commerciale : « Va où le soleil est le seul œil qui pourra te voir. » Le marchand qui omettrait d'identifier le soleil à un œil ne ferait pas ce qu'il faut pour vendre la nature à ses clients et risquerait de laisser échapper de possibles contrats. Ainsi, nous sommes systématiquement transformés en *copains du globe terrestre et de l'univers*, mais en copains seulement : car il ne peut évidemment être question d'une authentique fraternité, d'un panthéisme, d'un amour du lointain ou même d'une « empathie » que ressentiraient nos contemporains si conditionnés.

Ce qui vaut pour ce qui nous est socialement ou spatialement le plus étranger vaut aussi pour ce qui est temporellement le plus éloigné de nous, pour le *passé* : lui aussi devient notre copain.

20. *Tatwamasi*, « c'est bien toi » : formule sanscrite des *Upanishads* qui sert à désigner le moment où l'universel reconnaît l'individu. (N.d.T.)

21. Goethe, « Les Xénies apprivoisées ». Cf. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9. (N.d.T.)

Je ne parle pas ici des films historiques, dont c'est la règle. Mais j'ai trouvé, par exemple, l'expression *« quite a guy »*, « un sacré type », appliquée à Socrate dans un ouvrage universitaire américain, par ailleurs plutôt sérieux mais écrit dans un style très décontracté. Cette formule, qui semble rapprocher le lecteur du lointain grand homme (car le lecteur est bien sûr lui aussi *« quite a guy »*), lui procure inconsciemment la satisfaction de croire que Socrate, si le hasard ne l'avait pas fait naître en des temps reculés, ne serait finalement pas très différent de nous, ne dirait rien de plus que nous et ne serait donc pas une autorité pour nous. Certains pensent que ce n'est pas tout à fait sans raisons que son époque – qu'il ne faut d'ailleurs pas trop prendre au sérieux – l'a neutralisé et mis à l'écart. Pour ceux-là, Socrate est aussi petit que nous. En aucun cas plus grand : le reconnaître leur interdirait aussi bien de croire au progrès que de réprouver toute forme de privilège. D'autres perçoivent (comme ils le prouvent par leurs réactions aux films historiques et autres reconstitutions) les figures de l'histoire comme des figures comiques, c'est-à-dire comme des *provinciaux du temps*, comme des êtres qui n'ont pas grandi dans sa capitale – c'est-à-dire aujourd'hui – et se comportent par conséquent comme des idiots de village ou des rustres superstitieux. Ils relèvent l'absence de tous les instruments électriques qui n'avaient pas encore été inventés à l'époque, et reprochent ces lacunes aux hommes du passé comme si c'étaient des défauts. Pour nombre de nos contemporains, les grandes figures sont en fin de compte des excentriques, de drôles de types qui cherchent toujours à se singulariser en préférant, au lieu de vivre comme tout honnête homme d'aujourd'hui, habiter dans une caverne. Mais peu importe, *« quite a guy »* ou provincial, ces catégories sont voisines et constituent des variantes de la « familiarisation ».

L'exemple significatif de *« Socrate, the guy »* repose manifestement sur le grand principe politique de la Déclaration des droits de l'homme : *« All men are born equal »*, « Tous les hommes naissent égaux », aventureusement étendu à l'*« equality of all citizens of the commonwealth of past and present »*, c'est-à-dire à l'égalité proclamée de tous les citoyens de l'histoire. Il est clair qu'un élargissement aussi inconsidéré du principe de l'égalité des droits crée non seulement une fausse proximité

historique, mais aussi une fausse appréciation du dénominateur commun à tous les êtres humains – car l'essentiel, chez Socrate, réside précisément dans ce qui nous fait défaut. L'effet de cette méthode prétendument destinée à rapprocher l'objet consiste précisément à le dissimuler : à le distancier, voire à l'abolir purement et simplement. Oui, à l'abolir. Car le passé considéré sous le seul angle de la possibilité d'y trouver des copains est aboli *en tant qu'histoire*. Cela paraîtra peut-être plus facile à admettre que notre thèse générale selon laquelle le monde, lorsque ses régions les plus diverses et les plus éloignées sont toutes également proches de nous, est alors amené à disparaître *en tant que monde*.

§ 8. Les sources de la familiarisation : l'univers démocratique; familiarisation et marchandise; familiarisation et science.

Qu'y a-t-il donc derrière cette « familiarisation »?

Comme tout phénomène historique de cette ampleur, elle est surdéterminée, c'est-à-dire qu'elle doit son existence à différentes causes qui ont convergé et se sont unies pour en faire une réalité historique. Avant d'arriver à sa cause principale, nous en évoquerons rapidement trois autres, secondaires.

I. Nous en avons déjà mentionné une quand nous avons parlé de Socrate. Nous l'appellerons la « démocratisation de l'univers »; voici ce que nous entendons par là. Quand absolument tout, le lointain comme le proche, est en relation avec moi, quand absolument tout a le même droit à se faire entendre et m'est assez familier pour que je le reçoive dans mon intimité; quand à toute préférence s'attache déjà le caractère odieux d'un privilège, on présuppose alors d'une façon certainement inconsciente un Tout structurellement démocratique, un univers auquel sont appliqués les principes (issus de la morale et de la politique) de l'égalité des droits et de la tolérance universelle. D'un point de vue historique, l'extension au cosmos de principes moraux n'est pas sans précédents. L'homme s'est toujours représenté l'univers à l'image de sa propre société. En revanche, la scission de l'image du monde en une image pratique et une image théorique – complètement étrangère à la précédente – qui avait cours au siècle

dernier, en Europe, était auparavant inhabituelle. Il n'est donc pas surprenant de trouver aux États-Unis, pays à forte tradition démocratique, une tendance à l'extension de ces principes. Cela a même donné une philosophie universitaire qui, poussée jusqu'à ses dernières conclusions, aurait signifié, avec son *pluralisme* analogue à celui de la démocratie, une véritable négation des principes monistes ou dualistes de la philosophie classique : la philosophie de William James.

II. Il est évident que la familiarisation, qui place tout dans la même proximité ou dans la même apparence de proximité, est un *phénomène de neutralisation*, et que celui qui en cherche les causes doit regarder autour de lui, parmi les forces fondamentales de neutralisation du monde. L'une d'elles est la démocratie (ou du moins son absurde extension à des horizons autres que politiques).

Certes, le principal facteur de neutralisation, aujourd'hui, n'est pas de nature politique mais économique : c'est le fait que tout soit transformé en marchandise. Est-il, lui aussi, une des causes de la familiarisation? Impossible, dira-t-on. C'est impossible parce que la transformation en marchandise, c'est bien connu, est déjà une distanciation : aussi la « familiarisation », qui cherche à rapprocher les choses de nous, paraît-elle précisément être le contraire même de l'aliénation. Mais les choses ne sont pas aussi simples. Il est vrai en effet que tout ce qui est transformé en marchandise se distancie, mais il n'est pas moins vrai que toute marchandise, si l'on veut qu'elle soit achetée et qu'elle s'intègre à notre vie, doit d'abord être rendue familière.

Voici plus précisément comment les choses se passent. Toute marchandise tend à être maniable, taillée sur mesure pour les besoins, le style et le mode de vie de chacun, agréable à la bouche ou à l'œil. Sa qualité se mesure à cette adéquation. Dit négativement, elle se mesure au peu de résistance qu'elle oppose à son usage et au peu d'étrangeté irréductible qui subsiste après son usage. Puisque aujourd'hui l'émission de radio ou de télévision est également une marchandise, elle doit s'adapter de la même façon à l'audition ou à la vision. Elle doit donc aussi tenir compte de l'œil ou de l'oreille et nous être servie dans les meilleures conditions pour nous donner satisfaction. Elle doit être familiarisée, dénoyautée et rendue assimilable afin de nous apparaître

comme notre *semblable*, comme une chose taillée à notre mesure, comme si elle était des *nôtres*.

Ainsi considérée, la familiarisation semble perdre son caractère odieux et découler simplement du fait fondamental qu'en tant que membres de l'espèce *homo faber*, nous faisons « quelque chose de quelque chose », nous façonnons le monde à notre mesure. La familiarisation découle donc de la « culture » au sens le plus large du terme. Il est indiscutable en effet que tout travail est, en un certain sens, une familiarisation. L'acception élargie du terme « familiarisation », à laquelle nous associons une nuance de mépris, serait dès lors complètement déplacée, puisque nous ne pouvons tout de même pas reprocher au travail d'être ce qu'il est. Nous ne pouvons pas reprocher au menuisier, par exemple, de ne pas nous livrer le bois brut plutôt qu'une table, qui nous convient de fait incomparablement mieux. Il n'y a véritablement là aucune tromperie. *La transformation ne devient une tromperie que lorsqu'on présente une chose fabriquée comme si elle était ce dont elle est faite.* Or c'est précisément le cas du monde familiarisé. Celui-ci est un produit qui, en raison de son caractère de marchandise et en vue de sa commercialisation, est taillé à la mesure de l'acheteur et adapté à son confort : c'est un monde travesti – puisque le monde est l'inconfort même –, et ce produit a néanmoins l'audace ou la naïveté de prétendre être le monde.

III. Une autre cause de cette familiarisation qui place tout dans une égale proximité est *l'attitude du scientifique*, légitimement fier d'être capable, dans le cadre de ses recherches, de rapprocher ce qui est le plus lointain et de mettre à distance, pendant qu'il travaille, les choses qui lui sont le plus proches dans la vie; de se consacrer avec zèle à ce qui ne le concerne pas en tant qu'individu, et de n'éprouver aucune passion pour ce qui le touche de plus près : de neutraliser la différence entre proche et lointain. Le scientifique ne peut néanmoins adopter, puis conserver, cette attitude de neutralisation totale – son « objectivité » – qu'au prix d'un grandiose artifice moral, qu'en se faisant violence à lui-même : par l'ascèse du point de vue naturel sur le monde. Croire que l'on peut séparer cette neutralité de son fondement moral et l'offrir à tout le monde, même à ceux qui mènent une vie résolument non ascétique, non orientée vers la connaissance

et en contradiction violente avec une telle neutralité, c'est ne rien comprendre, non seulement à la science, mais aussi aux devoirs moraux qu'impose sa vulgarisation. Cette incompréhension est au principe de bien des activités. En un certain sens, le lecteur, l'auditeur de radio, le consommateur de télévision, le spectateur de films culturels est aujourd'hui devenu un vulgaire *double** du scientifique : on attend désormais de lui aussi qu'il considère tout comme également proche et également lointain – ce qui le plus souvent ne signifie certes pas qu'il doive désormais accorder à chaque phénomène un droit égal à être connu de lui, mais un droit égal à être pour lui objet de jouissance. Puisque aujourd'hui la connaissance est un « *pleasure* » et l'apprentissage une promesse de « *fun* », les frontières sont brouillées.

§ 9. La « familiarisation » est une forme raffinée de camouflage de la distanciation.

Nous n'avons pas encore mis en évidence la cause principale de la familiarisation, ni expliqué pourquoi un processus dont la réalité s'explique d'autant de façons différentes n'a pas de nom. Il est vraiment très étonnant qu'il soit resté occulté alors qu'il est aussi important, aussi symbolique de l'époque et aussi funeste que la distanciation, dont il est manifestement l'adversaire; alors que celle-ci (du fait que le mot est devenu familier, et bien qu'il ait ainsi perdu de sa précision) est pour sa part bien connue.

Mais la familiarisation est-elle vraiment l'adversaire de la distanciation? Absolument pas. Et nous arrivons ici à la cause principale, qui explique également pourquoi ce phénomène est resté jusqu'à présent sans nom. En effet, aussi paradoxal que cela puisse sembler, *la cause principale de la familiarisation est la distanciation elle-même.*

Qui croit sincèrement à la familiarisation, qui voit en elle la véritable force d'opposition à la distanciation, tombe dans le piège qu'elle tend. Le simple fait de se demander si la familiarisation profite ou nuit à la distanciation rend vaine toute velléité de voir dans la familiarisation l'adversaire de la distanciation. Car la réponse à la question est sans équivoque : la familiarisation

profite à la distanciation. En réalité, sa principale réussite est d'avoir dissimulé les causes et les symptômes de la distanciation, tout comme le malheur que celle-ci avait entraîné; d'avoir ôté à l'homme, que l'on a aliéné de son monde et auquel on a aliéné son monde, la capacité de prendre connaissance de ce fait. Bref, *sa réussite est d'avoir camouflé la distanciation sous un manteau d'invisibilité, d'avoir nié la réalité de la distanciation pour donner libre cours à son activité débridée* – ce qu'elle réalise en peuplant le monde, sans relâche, d'images de choses apparemment familières : en présentant le monde lui-même, ses régions les plus éloignées dans l'espace et dans le temps, comme un unique et gigantesque chez-soi, comme un *univers familier*. C'est dans cette réussite que réside la raison d'être de la familiarisation. La distanciation se tient derrière elle comme son commanditaire. En faire des forces indépendantes ou antagonistes serait absurde, naïf et non dialectique. En fait, elles travaillent ensemble comme deux mains qui coopèrent harmonieusement : *sur les blessures de l'aliénation que l'une des mains provoque, l'autre verse le baume de la familiarité*. Quand ce n'est pas tout simplement la même main qui blesse et qui guérit : car, en fin de compte, on peut considérer que les deux processus n'en font qu'un et que la familiarisation elle-même n'est qu'une opération de camouflage de la distanciation qui s'avance, innocente, ainsi déguisée, pour témoigner apparemment contre elle-même, affirmer un équilibre des forces et démentir sa toute-puissance. Exactement comme Metternich, qui fonda un journal d'opposition libérale dirigé en apparence contre sa propre politique.

Un conte molussien raconte l'histoire d'une méchante fée qui guérit un aveugle, non pas en lui dessillant les yeux mais en lui infligeant une cécité supplémentaire : elle le rendit également aveugle à l'existence de son infirmité et lui fit oublier à quoi ressemblait la réalité – elle obtint ce résultat en lui envoyant sans cesse de nouveaux rêves. Cette fée ressemble fort à la distanciation déguisée en familiarisation. Elle aussi cherche, par des images, à maintenir l'homme privé de monde dans l'illusion qu'il en a toujours un : non seulement son monde, mais tout un univers qui lui est familier en tous ses détails, qui est le sien, qui lui ressemble. Elle parvient à lui faire oublier à quoi peuvent

ressembler une existence et un monde non distanciés. Nous sommes donc bel et bien victimes d'un envoûtement, comme l'aveugle du conte. Mais la fée qui nous dissimule notre propre cécité est celle-là même qui nous a auparavant aveuglés.

On ne doit certes pas s'étonner que la distanciation conduise en secret cette opération d'autoreniement, qu'elle ne la signale pas expressément à notre attention. Où serait l'intérêt, pour ces puissances qui éloignent le monde de nous, d'éveiller notre méfiance en nous faisant remarquer, ne serait-ce que par le biais d'un terme spécifique, qu'il leur faut dissimuler la réussite de leur entreprise, cette distanciation qu'elles opèrent, en nous livrant des images-ersatz? Ce qui est étonnant, c'est qu'elles parviennent effectivement à occulter ainsi, en ne le nommant pas, un phénomène quotidien d'une aussi grande ampleur et aussi peu enclin à se cacher que la familiarisation. C'est pourtant le cas, incontestablement. Elles livrent leurs images mais ne disent rien sur la finalité de cette opération. Et elles le font d'autant plus tranquillement que nous, les destinataires, nous nous laissons abuser sans paraître nous en porter plus mal; comme si la blessure infligée par la distanciation nous rendait incapables de sentir que nous sommes sous l'empire des drogues de la familiarisation, et leur effet anesthésiant de sentir la blessure : comme si les deux processus se renforçaient mutuellement.

Même si l'on refuse de reconnaître que la familiarisation relève du camouflage et de la tromperie opérés par la distanciation, il reste incontestable qu'elle est, elle aussi, une mise à distance. Oui, elle aussi. Que l'on rende *le proche lointain*, comme le fait la distanciation, ou *le lointain intime*, comme le fait la familiarisation, l'effet de *neutralisation* est le même. Dans les deux cas, le monde et la place que l'homme y occupe sont modifiés par cette neutralisation, puisqu'il appartient à la structure de l'être-au-monde que le monde s'échelonne autour de l'homme en cercles concentriques plus ou moins rapprochés, et parce qu'il faut être un dieu indifférent ou un homme complètement dénaturé pour tout ressentir comme à la fois proche et lointain, et pour s'accommoder de tout. Or ce n'est pas de dieux stoïciens qu'il est ici question.

Rien ne nous aliène à nous-mêmes et ne nous aliène le monde plus désastreusement que de passer notre vie, désormais presque constamment, en compagnie de ces êtres faussement intimes, de ces esclaves fantômes que nous faisons entrer dans notre salon d'une main engourdie par le sommeil – car l'alternance du sommeil et de la veille a cédé la place à l'alternance du sommeil et de la radio – pour écouter les émissions du matin au cours desquelles, premiers fragments du monde que nous rencontrons, ils nous parlent, nous regardent, nous chantent des chansons, nous encouragent, nous consolent et, en nous détendant ou en nous stimulant, nous donnent le *la* d'une journée qui ne sera pas la nôtre. Rien ne rend l'auto-aliénation plus définitive que de continuer la journée sous l'égide de ces apparences d'amis : car ensuite, même si l'occasion se présente d'entrer en relation avec des personnes véritables, nous préférerons rester en compagnie de nos *portable chums*, nos copains portatifs, puisque nous ne les ressentons plus comme des ersatz d'hommes mais comme nos véritables amis.

Un jour, je me suis assis dans le compartiment d'un wagon Pullman en face d'une personne absorbée par l'écoute d'une voix qui à l'évidence lui était chère, une voix d'homme tonitruante sortant d'un minuscule appareil. Quand je lui dis bonjour, cette personne sursauta, comme si c'était *moi* le fantôme et non l'homme qui chantait dans la boîte, et comme si je m'étais rendu coupable de l'affreux crime d'entrer par effraction dans sa réalité, c'est-à-dire dans sa vie amoureuse. Je suis convaincu que d'innombrables hommes se sentiraient plus cruellement punis si on leur confisquait leur poste de radio que si on les emprisonnait en les privant de leur liberté tout en leur laissant leur poste : dans ce cas, en effet, ils pourraient continuer à s'épanouir au soleil de l'extérieur. Rien n'aurait changé, leur monde et leurs amis seraient toujours à leur disposition s'il voulaient continuer à les écouter, alors que le malheureux privé de son poste serait immédiatement saisi d'une peur panique à l'idée d'être plongé dans le silence du néant et d'y étouffer, solitaire et dépossédé du monde. Je me souviens qu'un jour, à l'époque où je vivais à New York, un jeune Portoricain de huit ans surgit, bouleversé, dans l'appartement de notre logeuse. Sa radio venait de se taire brusquement pour une raison quelconque et c'était, pour lui, la fin du monde.

Il voulait capter sur le poste de la logeuse la voix bien-aimée d'un de ses amis fantômes de Los Angeles qu'il ne devait manquer à aucun prix. Après l'avoir trouvée du premier coup – car il connaissait par cœur, sur le bout des doigts, la longueur d'onde où habitait cette voix –, enfin sauvé, il se mit à gémir doucement dans son coin, tel un naufragé rejeté sur le sable qui, tout heureux de retrouver la terre ferme, éclate en sanglots. Il ne lui vint évidemment pas à l'esprit de nous gratifier d'un regard, la logeuse ou moi. À côté du copain qu'il venait de retrouver, même s'il ne l'avait jamais vu, nous n'existions pas.

§ 10. L'aliénation est-elle encore un processus ?

La thèse selon laquelle notre dépendance envers les « amis familiers » et le « monde familier » nous aliène à nous-mêmes est peut-être devenue problématique. Non parce qu'elle irait trop loin, mais parce qu'elle n'ose pas aller assez loin. Car supposer que nous, hommes d'aujourd'hui, exclusivement nourris de succédanés, de stéréotypes et de fantômes, nous serions encore des « moi » ayant un « soi », et que ce serait ce régime alimentaire qui nous empêcherait d'être « nous-mêmes », ce serait faire preuve d'un optimisme qui n'est peut-être plus de mise. L'époque où l'on pouvait être victime de l'« aliénation », où celle-ci était un processus qui était effectivement à l'œuvre, n'est-elle pas déjà derrière nous – du moins dans certains pays ? N'avons-nous pas déjà atteint un état où nous ne sommes plus du tout « nous-mêmes », mais seulement des êtres quotidiennement gavés d'ersatz ? Peut-on dépouiller celui qui est déjà dépouillé ? Peut-on dénuder celui qui est déjà nu ? Peut-on encore aliéner l'homme de masse à lui-même ? *L'aliénation est-elle encore un processus ou n'est-elle déjà plus qu'un* fait accompli* ?

Longtemps nous avons raillé ces « psychologies sans âme » qui, elles-mêmes, se gaussaient des catégories telles que le « moi » ou le « soi » et les tenaient pour relevant d'une métaphysique ridiculement scolaire, en disant qu'elles n'étaient que des falsifications de l'être humain. Avions-nous raison ? Nos moqueries n'étaient-elles pas pure sentimentalité ? Était-ce bien ces psychologues qui avaient falsifié l'homme ? N'étaient-ils pas déjà les

psychologues de l'homme falsifié? N'étaient-ils pas fondés, en tant que robots, à étudier les robots, à faire de la cybernétique plutôt que de la psychologie? N'avaient-ils pas raison jusque dans leurs erreurs, si l'homme dont ils traitaient était déjà l'homme falsifié?

II

Le fantôme

Le monde nous est livré à domicile. Les événements nous sont servis. Mais sous quelle forme ? Sous forme d'événements ? Comme de simples reproductions d'événements ? Ou seulement comme des annonces d'événements ?

Afin de pouvoir répondre à cette question, il nous faut la reformuler un peu différemment. Nous nous demanderons donc : selon quel mode d'être les événements retransmis sont-ils *chez* le destinataire ? Selon quel mode d'être le destinataire est-il *auprès* d'eux ? Ces événements sont-ils réellement présents ? Sont-ils présents seulement en apparence ? Sont-ils absents ? De quelle manière sont-ils présents ou absents ?

§ 11. Le rapport entre l'homme et le monde devient unilatéral. Le monde, ni présent ni absent, devient un fantôme.

D'un côté, les événements paraissent réellement « présents » : lorsque nous écoutons à la radio la retransmission d'une scène de guerre ou d'une séance parlementaire, nous n'écoutons pas seulement des communiqués *sur* les explosions ou *sur* l'orateur ; nous entendons les explosions elles-mêmes, l'orateur lui-même. Cela ne signifie-t-il pas que les événements auxquels auparavant nous n'avions ni la possibilité ni le droit d'assister sont désormais réellement chez nous, et que nous sommes réellement auprès d'eux ?

Non, absolument pas. Est-ce donc *cela*, la présence vivante ? Quand les voix du monde ont librement accès à nous, quand elles ont le droit d'être chez nous tandis que nous, en revanche, nous n'avons aucun droit et ne pouvons commenter aucun des événements qu'on nous livre ? Quand nous ne pouvons pas répondre à des personnes qui parlent tout le temps, pas même à celle qui semble nous adresser personnellement la parole ? Quand il ne nous est permis d'intervenir dans aucun des événements dont le vacarme déferle autour de nous ? La véritable

présence ne suppose-t-elle pas, par essence, un rapport de *réciprocité* entre l'homme et le monde ? Ce rapport n'a-t-il pas été amputé ? N'est-il pas devenu *unilatéral* ? N'est-il pas devenu tel que si l'auditeur perçoit le monde, *il n'est plus lui-même perçu par le monde* ? L'auditeur n'est-il pas condamné par principe au « *don't talk back* » – à l'impossibilité de répondre ? Ce mutisme auquel on le condamne ne lui ôte-t-il pas tout pouvoir ? L'omniprésence qu'on nous offre n'est-elle pas le présent dans lequel vivent les esclaves ? N'est-il pas plutôt absent, celui qui n'est pas libre, parce qu'on le traite comme s'il n'existait pas, comme un non-être, comme s'il n'avait rien à dire ?

Il est absent, c'est évident. Et pourtant il serait à nouveau possible d'interpréter cette unilatéralité en sens inverse, c'est-à-dire comme une garantie de liberté et comme une présence : la liberté, n'est-ce pas aussi le fait de pouvoir, grâce à l'unilatéralité, participer à chaque événement *à distance*, en restant à l'abri du danger et invulnérable, avec le privilège de pouvoir en jouir comme d'un divertissement ? Celui qui est *véritablement* présent, n'est-ce pas seulement celui qu'aucun des événements dont il est le témoin ne peut faire fuir et ne peut donc rendre absent ?

C'est tout aussi plausible. Et il serait tout à fait compréhensible qu'un contradicteur interrompe ce questionnement et déclare que mon va-et-vient entre la présence et l'absence de ce qui est retransmis ne correspond à rien de réel. Je l'entends dire : « La radio et la télévision ne nous livrent que des *images*. Ce sont des représentations, pas de la présence ! Quant au fait que les images ne tolèrent aucune intervention de notre part et font comme si nous n'existions pas, c'est une chose évidente, un phénomène connu depuis longtemps sous le nom d'"apparence esthétique". »

Aussi claire qu'elle paraisse, son argumentation est fausse. D'abord – et c'est un constat phénoménologique élémentaire – parce qu'il n'existe pas d'« images acoustiques » : le gramophone ne nous présente pas une image de la symphonie, mais la symphonie elle-même. Un rassemblement de masse vient-il à nous par la radio, ce que nous croyons entendre, ce n'est pas une « image » de la foule hurlante mais ses hurlements mêmes, bien que la foule elle-même ne nous atteigne pas physiquement. En outre, nous adoptons en tant qu'auditeurs – à moins qu'il ne

1. Il y a aussi le cas des rediffusion.

s'agisse d'une œuvre d'art (un drame, par exemple) dont la retransmission prend en compte le caractère d'apparence – une attitude qui n'a rien d'esthétique : celui qui écoute un match de football le fait en supporter excité, il le perçoit comme ayant réellement lieu, il ignore tout du « comme si » de l'art.

Ce contradicteur a tort. Ce ne sont pas de simples images que nous recevons. Mais nous ne sommes pas non plus en présence du réel. La question de sa présence ou de son absence est effectivement sans objet. Mais ce n'est pas parce que la réponse par l'« image » – qui revient à répondre qu'il est « absent » – aurait un caractère d'évidence. Si la question est sans objet, c'est parce que la situation créée par la retransmission se caractérise par son *ambiguïté ontologique*; parce que les événements retransmis sont en même temps présents *et* absents, sont en même temps réels *et* apparents, sont là *et*, en même temps, ne sont pas là; bref, parce qu'ils sont des *fantômes*. *1

§ 12. À la télévision, l'image et ce qu'elle représente sont synchrones. La synchronie est la forme appauvrie du présent.

« Mais ce qui vaut pour les émissions de radio ne vaut plus pour la télévision, poursuivra le contradicteur. Celle-ci nous livre incontestablement des images. »

Sans doute. Et pourtant, il ne s'agit pas non plus d'« images » au sens traditionnel du mot. Dans l'histoire des images humaines – jusqu'à nos jours –, l'image a toujours impliqué, par essence, un « *décalage temporel* » par rapport à l'objet représenté, même si ce décalage est toujours resté implicite. La langue exprime ce décalage de façon très rationnelle par l'expression « d'après » : on peint une image ou on fabrique un objet « d'après » un modèle. L'image vient après son sujet, elle est une *copie*, un monument destiné à en rappeler le souvenir ou à en démentir le caractère passager; elle vise à sauver son sujet et à faire en sorte qu'il continue d'être présent. Ou bien l'image précède son objet, comme une formule magique capable de provoquer sa présence, comme une idée, comme un *blue print* (un plan), un avant-projet ou un *modèle* destiné à disparaître une fois l'objet ou l'événement réalisé. Peut-être n'est-elle aussi, en fin de compte, qu'un moyen

pour nous de nous transporter – ou de croire nous transporter – dans une dimension extérieure au présent, et même au-delà du temps. Mais un tel mode de neutralisation est encore un rapport au temps. Il serait difficile de citer des images qui ne seraient tributaires d'aucun de ces rapports temporels que l'homme entretient avec le monde. Il est douteux que l'on puisse appeler « images » des représentations auxquelles manque ce décalage. Or les images qui passent par la médiation de la télévision sont bien, elles, des représentations de ce genre.

Car on ne peut plus parler dans leur cas d'*un rapport temporel aux choses représentées*, même si, comme un film, elles se déroulent dans le temps. Le « décalage temporel » dont nous avons parlé se réduit, dans leur cas, à zéro : ces images sont *simultanées* et *synchrones* par rapport aux événements qu'elles représentent; elles montrent, tout comme le télescope, *ce qui est présent*. Ce rapport n'est-il pas de « présence »? Des représentations qui montrent ce qui est présent sont-elles des images[22]?

Ce problème n'est pas resté inaperçu, mais il n'a pas été formulé de façon satisfaisante. On a eu recours à l'expression déjà existante, et certes assez proche, d'« instantané », croyant ainsi avoir réglé la question. Mais cette expression, précisément, masque le problème. Dans la mesure où ils veulent retenir l'instant qui passe, les instantanés sont des images au sens le plus légitime, c'est-à-dire des images de pensée. Leur fonction en tant qu'image est plus proche de celle des monuments, ou même des momies, que des fantômes télévisuels. En effet, ces derniers ne retiennent plus rien, puisqu'ils apparaissent avec les événements qu'ils reproduisent et disparaissent avec eux : ils ne durent donc pas plus longtemps, à moins bien sûr qu'on ne les fixe. Ce sont

22. Lors d'une exposition consacrée à la télévision, j'ai eu la chance peu enviable de voir et d'entendre simultanément un comédien qui jouait un sketch dans la pièce attenante et la projection de celui-ci sur sept écrans de télévision. J'ai observé : 1° que le comédien se divisait bien pour l'œil en sept frères identiques mais n'avait qu'une voix, unique et indivise, qui résonnait dans les deux pièces; 2° que les images paraissaient plus naturelles que l'original, puisque celui-ci avait dû se maquiller pour donner plus de naturel aux reproductions; 3° (et ce dernier point n'était plus seulement intéressant mais véritablement effrayant) que les sept incarnations du comédien n'effrayaient plus personne : c'est avec une même évidence que nous n'attendons plus désormais que des produits de série. (N.d.A.)

des images d'un moment qui ne durent que ce que dure ce moment, s'apparentant par là aux images des miroirs : car celles-ci sont simultanées, synchrones avec le regard qui s'y reflète, et meurent avec lui ; elles sont à tout point de vue un pur *présent*.

Sommes-nous seulement en train de jouer avec le mot « présent » ? N'abusons-nous pas de ce hasard qui fait osciller le mot entre deux significations pour créer des problèmes imaginaires ? Car manifestement nous l'employons dans deux sens différents. D'abord pour désigner *la présence concrète*, le moment où l'homme entre effectivement en contact avec l'homme ou avec le monde, le moment où, s'approchant l'un de l'autre, ils finissent par se rencontrer, se rejoindre et constituer ensemble la « situation » ; et ensuite pour indiquer *la simple simultanéité formelle*, c'est-à-dire le fait que l'homme et n'importe quel événement se tiennent sur le point, pas plus gros qu'une tête d'épingle, du « maintenant » et se partagent l'instant du monde. Mais si le mot « présent » a cette double signification – et pas seulement en allemand –, ce n'est pas un hasard. Cette double signification se fonde en effet sur l'impossibilité de tracer avec précision la limite à partir de laquelle un événement ou un élément du monde nous concerne si peu qu'il ne nous est plus « présent » qu'au sens de la simultanéité. Ce qui est présent se transforme en ce qui n'est plus que simultané. C'est le cas limite : le présent est ce qui me concerne le moins, donc ce qui m'est le plus lointain ; mais dans la mesure où il ne cesse pas pour autant d'être « donné », il montre par là qu'il me concerne encore[23].

Même si l'on pouvait tracer une limite entre les deux significations, le jeu sur cette double signification ne viendrait pas de nous, mais de la télévision elle-même. Oui, ce jeu est au principe même de la retransmission, car toute la réussite de celle-ci tient au fait qu'elle nous offre, *comme s'il était vraiment présent, un événement qui a lieu en même temps ou presque.* Il s'agit de donner à ce qui n'est que formellement présent l'apparence d'un présent concret, de dissoudre complètement la

23. Des événements d'une portée infraliminaire, qui ont lieu dans notre propre corps, ne sont pas « présents » mais seulement simultanés. S'il en va ainsi, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas « donnés » à la conscience ; c'est plutôt parce qu'ils n'ont pas une plus grande portée qu'ils ne lui sont pas « donnés ». (N.d.A.)

frontière, elle-même déjà floue, qui sépare les deux « présents », l'important et l'insignifiant. Chaque image retransmise dit, et certes avec raison : « Je suis maintenant – et je ne suis pas seulement moi, la retransmission, je suis aussi l'événement retransmis. » Et par ce « Maintenant, je suis », par cette actualité, elle se transforme en un phénomène qui va bien au-delà de tout ce qui relève de l'image proprement dite. Elle se transforme, puisqu'elle n'est pas une véritable présence, en une chose intermédiaire, cette chose intermédiaire entre l'être et l'apparence que nous avons appelée, à propos de la radio, un « fantôme ».

Il n'y aurait, en soi, absolument rien à objecter au fait de jouer ainsi sur la confusion des deux présents; on pourrait même encourager l'usage de ce procédé s'il était utilisé à bon escient. Il y a de nos jours beaucoup trop de choses que nous repoussons à tort sous prétexte qu'elles nous seraient *« indifférentes »*, alors qu'elles peuvent nous intéresser et nous concerner (et être à leur tour concernées par nous), des choses qui sont « notre affaire », notre présent le plus concret, et qui constituent les menaces les plus actuelles qui pèsent sur nous. Le danger de la provincialisation n'est pas moins grand que celui de la fausse globalisation. Ainsi, l'accès à certaines techniques serait absolument nécessaire pour élargir l'horizon de notre présent moral, un horizon qu'il nous faut à l'évidence porter bien au-delà de celui qu'atteignent nos sens. Mais la télévision, précisément, ne travaille pas à cet élargissement. Elle achève bien plutôt de brouiller notre horizon, au point que nous ne connaissons plus le véritable présent, et que nous n'accordons plus à ce qui nous arrive et devrait vraiment nous concerner que ce semblant d'intérêt que nous avons appris à accorder au semblant de présent qu'on nous livre à domicile.

Inutile d'ajouter que le nombre de ces présences fantômes est illimité. Puisque le principe qui unit le consommateur et l'événement est abstrait et ponctuel, puisqu'il consiste dans le simple « maintenant » qu'ils partagent, ce principe est universel. Aucun événement ne survient en dehors du « maintenant » global; et tout peut être changé en un pseudo-présent. Mais *plus on rend l'événement présent, moins il l'est*. Parmi les *« fans »* de radio et de télévision que j'ai rencontrés, je n'en connais pas un seul que les portions de simultanéité qu'il avale chaque jour aient transformé en ami du monde ou seulement de ses

contemporains. En revanche, j'en connais beaucoup que ce régime quotidien a privés de monde, coupés de toute relation et rendus incapables de fixer leur attention : ils sont devenus de purs *compagnons de l'instant*.

§ 13. Digression : coup d'œil rétrospectif sur une passion consumée. L'homme dispersé n'habite que dans l'instant. Les postes de radio et de télévision engendrent une schizophrénie artificielle. L'individu devient un « dividu ».

Il y a plusieurs décennies, on vit apparaître une série de poètes lyriques (tels Apollinaire et le jeune Werfel[24]) qui, pour employer une vieille expression allemande, étaient « de toutes les noces à la fois ». En termes plus sérieux, ils se dispersaient et « s'évadaient » partout – au sens métaphysique du « partout à la fois ». Dans leurs poèmes, qui s'articulaient souvent autour du mot « maintenant », ils énuméraient tout ce qui arrivait simultanément à Paris, à Prague, au Cap, à Shanghai ou n'importe où encore. C'est sans aucun doute un authentique enthousiasme métaphysique qui poussait ces poètes à produire leurs singuliers hymnes au monde en forme de catalogue : peut-être prenaient-ils le « ne pas être perçu » pour un « ne pas être[25] », et croyaient-ils que tout ce dont ils n'auraient pas pris note cesserait d'exister, s'évanouirait. Quoi qu'il en soit, l'idée d'être condamnés à séjourner dans un « ici » unique, particulier et contingent, en étant contraints de laisser disparaître toutes ces choses, les inquiétait tout particulièrement. Ils espéraient, par une sorte d'incantation, rendre à nouveau présents les « là-bas » qui avaient échappé à leur attention, et qui étaient donc absents. Pour ce faire, ils essayaient désespérément de les *rassembler* et de les réunir *dans le point incandescent d'un « maintenant » qui serait un instant omniprésent* contenant tous les lieux et tous les événements qui leur sont associés, un instant auquel ils participeraient tous. On pourrait parler d'une expérience de

24. Avant de devenir un dramaturge puis un romancier moralisant, Franz Werfel (1890-1945) fut un poète proche de l'expressionnisme. (N.d.T.)

25. Allusion à la célèbre formule de Berkeley (*Principes de la connaissance humaine*, I, 3) : « *esse est percipi* » (être, c'est être perçu). (N.d. T.)

magie métaphysique : ils aspiraient à annuler la séparation – à leurs yeux insupportable – des événements isolés les uns des autres (et par là même absents) qui constituent le monde, en invoquant la qualité d'omniprésence du « maintenant ». Ils aspiraient ainsi à *faire de l'instant une arme magique contre l'espace considéré comme principe d'individuation*. Si illusoire qu'ait été leur passion, elle était certes encore un ultime avatar de celle des Éléates[26] : le désir de *discréditer métaphysiquement la multiplicité*. Il est presque tragique qu'ils aient vu « l'étant véritable » dans ce qui est le plus irréel, à savoir l'instant ponctuel qui, une fois détaché de la multiplicité, ne peut plus la considérer que comme une simple illusion. C'est bien la preuve qu'ils n'avaient plus à leur disposition de véritables principes métaphysiques – pas même les principes bon marché du panthéisme – et qu'ils ne pouvaient pas non plus avoir recours en dernier ressort au « système » qui voit « la vérité » dans « le Tout ». Certes, ils étaient déjà en retard sur leur époque, mais qu'ils étaient vivants comparés aux « *fans* » de l'instant que nous connaissons aujourd'hui ! Il serait bien difficile de découvrir chez ces derniers la plus petite étincelle tardive de cette passion du « maintenant ».

Ce n'est évidemment pas un hasard si ces poètes sont apparus au moment historique précis où les techniques de distraction (les magazines, entre autres) commençaient à se répandre à l'échelle des masses. Mais les poètes tentaient désespérément de réunir ce qui était dispersé, quand l'objectif des techniques de distraction et des appareils de divertissement consistait, à l'inverse, à produire ou à favoriser la dispersion. La « dispersion » (que l'on ne prend généralement, faisant ainsi preuve de beaucoup de « distraction », que comme une métaphore) visait à dépouiller les hommes de leur individualité, ou plus exactement à les empêcher de prendre conscience de cette perte en les privant de leur « principe d'individuation », c'est-à-dire de leur localisation spatiale, en les transportant dans un lieu où, étant « partout à la fois », jamais au même endroit, ils ne puissent plus occuper

26. Les Éléates sont les penseurs présocratiques originaires d'Élée : Zénon et Parménide, le penseur de l'Un, auquel l'auteur fait plus précisément allusion ici. (N.d.T.)

aucun point déterminé et ne soient jamais chez eux, jamais à leur affaire, bref, ne se trouvent *nulle part*. On m'objectera que les victimes de ces techniques de distraction n'ont nullement été des victimes, que l'industrie n'a fait, avec ses offres de dispersion, que répondre à leur demande – ce qui n'est certes pas tout à fait faux mais pas tout à fait vrai non plus, puisque leur demande a elle-même été produite.

On ne saurait attendre d'hommes oppressés dans leur travail quotidien par l'étroitesse d'une occupation très spécialisée assez peu supportable, et que l'ennui accable, qu'à l'instant où la pression et l'ennui cessent, après le travail, ils puissent aisément retrouver leur « forme humaine », redevenir eux-mêmes (pour autant qu'ils aient encore un « soi »), ou même seulement le *vouloir*. Le moment où la dure pression à laquelle ils sont soumis se relâche ressemble plutôt à une explosion, et comme ces êtres libérés si soudainement de leur travail ne connaissent rien d'autre que l'aliénation, ils se jettent, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement épuisés, sur des milliers de choses différentes, sur n'importe quoi qui puisse relancer le cours du temps après le calme plat de l'ennui et les transporter dans un autre rythme : ils se jettent donc sur la rapide succession de scènes que leur propose la télévision.

Rien ne satisfait aussi complètement cette faim si compréhensible d'omniprésence et de changement rapide que la radio et la télévision. Elles favorisent en même temps le désir et son exténuation : tension et relâchement, rythme et inactivité, dépendance et détente – elles servent tout cela simultanément. Elles nous dispensent même d'avoir à courir après les distractions, puisque désormais ce sont elles qui courent après nous. Bref, il est impossible de résister à une tentation pareille. Il n'est donc pas étonnant que cette fièvre de s'évader dans deux ou cent noces en même temps, qui tourmentait les poètes dont nous venons de parler, soit désormais notre façon habituelle de nous distraire, la plus innocente qui soit (du moins en apparence). C'est l'état de tous ceux qui, assis ici, sont en réalité là-bas, de ceux qui sont tellement habitués à être partout à la fois, c'est-à-dire nulle part, qu'ils n'habitent plus dans un lieu, encore moins dans une maison, mais seulement dans leur inhabitable localisation temporelle qui change à chaque instant : dans le *maintenant*.

Mais notre description de la « dispersion » de nos contemporains n'est pas encore achevée. Elle culmine dans un état que l'on ne peut qualifier que de *« schizophrénie artificiellement produite »*. Et cette schizophrénie n'est pas un effet secondaire des appareils de distraction, mais un résultat volontaire, exigé par leurs utilisateurs eux-mêmes – quoique, bien entendu, ils ne l'exigent pas sous ce nom.

Par le mot « schizophrénie », nous désignons cet état du moi où celui-ci est divisé en deux ou plusieurs êtres partiels, ou du moins en deux ou plusieurs fonctions partielles, êtres ou fonctions non seulement incoordonnés et incoordonnables, mais que le moi n'envisage en outre nullement de coordonner – chose qu'il refuse même catégoriquement.

Dans la deuxième de ses *Méditations*, Descartes remarquait qu'il était impossible de *« concevoir la moitié d'aucune âme*[27] *»*. Aujourd'hui, une âme coupée en deux est un phénomène quotidien. C'est même le trait le plus caractéristique de l'homme contemporain, tout au moins dans ses loisirs, que son penchant à se livrer à *deux ou plusieurs occupations disparates en même temps.*

L'homme qui prend un bain de soleil, par exemple, fait bronzer son dos pendant que ses yeux parcourent un magazine, que ses oreilles suivent un match et que ses mâchoires mastiquent un chewing-gum. Cette figure *d'homme-orchestre passif et de paresseux hyperactif* est un phénomène quotidien et international. Le fait qu'elle aille de soi et qu'on l'accepte comme normale ne la rend pourtant pas inintéressante. Elle mérite au contraire quelques éclaircissements.

Si l'on demandait à cet homme qui prend un bain de soleil en quoi consiste « proprement » son occupation, il serait bien en peine de répondre. Car cette question sur quelque chose qui lui serait « propre » repose déjà sur un présupposé erroné, à savoir qu'il serait encore le sujet de cette occupation et de cette détente. Si l'on peut encore ici parler de « sujet », au singulier ou au pluriel, c'est seulement à propos de ses organes : ses yeux qui s'attardent sur leurs images, ses oreilles qui écoutent leur match, sa mâchoire qui mastique son chewing-gum; bref, son identité

27. Descartes, « Abrégé » des *Méditations métaphysiques*. (N.d.T.)

est tellement déstructurée que si l'on partait à la recherche de « lui-même », on partirait à la recherche d'un objet qui n'existe pas. *Il n'est pas seulement dispersé (comme précédemment) en une multiplicité d'endroits du monde, mais en une pluralité de fonctions séparées*[28].

On a déjà répondu à la question de savoir ce qui pousse l'homme à cette activité désordonnée, ce qui rend ses fonctions isolées si indépendantes (ou si autonomes en apparence). Répétons-le cependant : c'est *l'« horreur du vide »*, l'angoisse de l'indépendance et de la liberté, ou plus exactement l'angoisse qu'engendre l'espace de liberté résultant du loisir, le vide auquel l'exposent les loisirs qu'il doit organiser lui-même et le temps libre qu'il a lui-même la charge de remplir. Son travail l'a si définitivement habitué à *être* occupé, c'est-à-dire à ne pas être indépendant, qu'au moment où le travail prend fin, il est incapable de s'occuper lui-même : car il ne trouve plus en lui-même le « soi » qui pourrait se charger de cette activité. *Tout loisir a aujourd'hui un air de parenté avec le désœuvrement*.

Si, en cet instant, on l'abandonne à lui-même, il se fragmente en fonctions isolées les unes des autres, puisqu'il ne fonctionne plus en tant que principe organisateur. Bien sûr, ses fonctions sont habituées à être occupées à une seule tâche, exactement comme lui. Aussi se jettent-elles, chacune pour son propre compte, à l'instant même où menace le « désœuvrement », sur le premier contenu qui passe – et tout ce qui passe leur convient, dès lors qu'il peut devenir un contenu et, par là même, quelque chose à quoi se raccrocher[29]. *Un seul* contenu, *une seule* chose ne suffit jamais à occuper l'ensemble des organes. Chaque organe a besoin d'un contenu propre parce que, si *un seul* d'entre eux reste inoccupé, il constituera une brèche par laquelle le néant pourra s'engouffrer. Entendre *seulement*, voir *seulement*, cela ne

28. S'il est légitime de voir dans la tumeur une maladie *sui generis*, c'est-à-dire un état où la force centrale de l'organisme n'est plus en mesure de soumettre toutes les cellules à son autorité, de telle sorte qu'elles commencent alors à proliférer de manière indépendante, l'indépendance dont nous parlons ici est l'équivalent psychique de la tumeur. (N.d.A.)

29. Cf. à ce propos la pièce de Beckett *En attendant Godot*, où l'auteur fait mettre puis enlever leurs chaussures à ses personnages pour donner quelque chose – peu importe quoi – à faire à leurs mains. (N.d.A.)

suffit pas. Laissons de côté le fait que l'exclusivité qu'implique une telle spécialisation de l'activité exigerait des capacités d'abstraction et de concentration dont il ne saurait être question en l'absence d'un centre organisateur. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons toujours besoin de musique pendant que nous regardons un film muet, si bien que nous commençons à manquer d'air lorsqu'elle s'arrête tandis que ce qui relève de la pure optique poursuit son cours. Bref, pour être protégé du néant, *chaque organe doit être « occupé »*, et l'expression « être occupé » est, pour décrire cet état, incomparablement plus juste que celle « être employé ».

S'agissant de loisirs, l'occupation ne peut pourtant pas consister en un travail; c'est donc nécessairement en *comestibles* que l'on approvisionne les organes. Chaque organe, chaque fonction, se livre ainsi à sa consommation, selon son bon plaisir. Certes, celui-ci ne consiste pas nécessairement en une jouissance positive, mais – la langue n'a malheureusement pas de mot pour désigner cela – dans le fait que l'angoisse ou la faim que provoque *le manque de l'objet* peuvent alors cesser; de même, il n'est pas nécessaire, pour respirer, que l'on y prenne du plaisir – ce qui arrive rarement –, alors que le manque d'air provoque une faim d'air ou une réaction de panique.

Ce mot *« faim »* est le mot clé. Tout organe croit souffrir de faim dans ces instants où, au lieu d'être approvisionné, il est exposé au vide et donc *libre. Pour lui, toute non-consommation momentanée constitue déjà une détresse*; le meilleur exemple est celui du gros fumeur. Pour lui, c'est horrible à dire, la liberté (synonyme de « temps libre », d'« inactivité », de « non-consommation ») *est identique à la détresse.* C'est ce qui explique également la demande de produits de consommation pouvant être consommés *de façon continue* sans risquer le moins du monde de rassasier le consommateur. Si je parle de « risque », c'est parce que le rassasiement limiterait le temps de la jouissance et remettrait dialectiquement le consommateur en situation de non-consommation, et donc de détresse : d'où le chewing-gum que l'on mastique sans fin et la radio qui est toujours allumée[30].

30. En même temps, on retrouve derrière « l'homme-orchestre passif », sous une forme totalement méconnaissable, l'idéal de réussite maximale et le principe

Certes, l'identification perverse de la liberté et de la détresse, c'est-à-dire de la privation de liberté et du bonheur, ne date pas d'aujourd'hui. Déjà, « l'œuvre d'art totale » du XIX^e siècle avait spéculé sur l'horreur du vide et produit des œuvres qui s'emparaient *totalement* de l'homme en s'attaquant à tous ses sens à la fois. On sait bien, historiquement parlant, à quel point ceux qu'elles ont attaqués furent enthousiasmés, quel plaisir ils prirent à cette totale privation de liberté. Pour comprendre ce que je veux dire, il suffit de s'attarder sur l'usage que l'on fait couramment de l'adjectif « captivant », dont on ne comprend plus le vrai sens. Il était de bon ton de payer très cher l'accès à ces représentations « captivantes ». Nietzsche fut le premier – et il est pratiquement resté le seul – à ressentir et à exprimer ce que cette « captation » avait de douteux[31]. Bien sûr la captation d'autrefois, celle qui connut sa consécration à Bayreuth, était on ne peut plus humaine comparée à celle d'aujourd'hui. Car l'idée d'« œuvre d'art totale » présupposait tout de même une idée archaïque et honorable de l'homme : je veux dire que *l'homme y était toujours reconnu comme un être* qui, même attaqué et capturé, pouvait toujours exiger d'assister à une œuvre possédant en soi une véritable unité et lui garantissant donc de rester lui-même *un; on lui accordait une défaite encore cohérente.*

Cet ultime souci est désormais abandonné. La tentative la plus modeste et la plus innocente visant à associer des éléments cohérents est désormais considérée par principe comme le signe d'une parfaite arrogance. *Il est aujourd'hui normal de livrer simultanément des éléments totalement disparates*, non seulement pour ce qui est des matériaux, mais aussi de l'ambiance; non seulement de l'ambiance, mais du niveau culturel : *personne ne s'étonne aujourd'hui de prendre son petit déjeuner en regardant un* cartoon *où l'on enfonce un couteau dans le torse suggestivement bombé de la fille de la jungle pendant qu'on lui instille dans les oreilles les triolets de la* Sonate au clair de lune. Une telle situation ne pose de problème à personne. La psychologie

d'économie propres au travail. Transposé aux loisirs, cela donne : c'est à la sueur de son front que l'on tente de pratiquer en même temps le plus de distractions possible, tout ce qui est *« fun »* – mots croisés *et* chewing-gum *et* radio, etc. Sinon, *on gaspillerait ses loisirs.* (N.d.A.)

31. Cf. Nietzsche, *Le cas Wagner.* (N.d.T.)

universitaire contestait encore, il y a peu, la possibilité de cette consommation simultanée d'un contenu et d'une ambiance disparates. Ce fait, que l'on a aujourd'hui à chaque instant des millions d'occasions de constater, semble pourtant rendre cette possibilité vraisemblable.

Jusqu'à maintenant, la critique de la culture n'a voulu voir la destruction de l'homme que dans sa standardisation, c'est-à-dire dans le fait qu'il n'était plus laissé à l'individu, devenu un être de série, qu'une individualité numérique. Aujourd'hui, même cette individualité numérique est perdue. Le résultat de la division est à son tour *« divisé ». L'individu a été transformé en un « dividu »*, il est désormais une pluralité de fonctions. La destruction de l'homme ne peut manifestement pas aller plus loin. L'homme ne peut manifestement pas devenir plus inhumain. La « renaissance du point de vue qui embrasse la totalité », célébrée avec pathos et aplomb par la psychologie actuelle, n'en est que plus abstruse et hypocrite : une simple manœuvre pour dissimuler les fragments brisés de l'homme sous la toge universitaire de la théorie.

§ 14. Tout ce qui est réel devient fantomatique, tout ce qui est fictif devient réel. Les grands-mères abusées tricotent pour des fantômes et sont transformées en idolâtres par la télévision.

Après cette longue mais nécessaire digression consacrée à la « divisibilité » de l'homme qui se disperse, revenons maintenant à notre sujet : les dangers que font courir à l'homme la radio et la télévision.

Comme nous l'avons établi, ce qui est « retransmis » à domicile reste quelque chose d'ontologiquement si équivoque que nous n'arrivons pas à savoir si nous devons le qualifier de présent ou d'absent, de réel ou de figuré. C'est pour cette raison que nous avons donné à cette réalité équivoque le nom de « fantôme ».

Un contradicteur avait contesté cette thèse. Il était selon lui oiseux de s'interroger sur la présence ou l'absence de ce qui est retransmis, les retransmissions étant des *« apparences*

esthétiques » face auxquelles nous avons une attitude esthétique. On ne ferait que poser à nouveau un problème depuis longtemps résolu de façon satisfaisante.

Raisonner ainsi, c'est mettre du vin nouveau dans de vieux tonneaux. Les anciennes catégories ne font plus l'affaire. Il ne viendra à l'idée de personne d'affirmer, s'il observe sans préjugés la façon dont il se comporte devant son poste, qu'il jouit là d'une « apparence esthétique ». S'il ne le fait pas, c'est parce qu'*il ne le peut pas*, c'est-à-dire parce que le propre des retransmissions – et ce qu'elles ont de proprement inquiétant –, c'est qu'elles échappent à l'alternative : « être ou apparence ». *S'il est vrai que les événements, une fois retransmis, deviennent fantomatiques, il n'est pas vrai, en revanche, qu'ils acquièrent le caractère du « comme si » propre à l'art.* L'état d'esprit dans lequel nous assistons à la retransmission d'un procès politique est fondamentalement différent de celui qui est le nôtre lors de la retransmission, par exemple, de la scène du procès du *Danton* de Büchner. S'il nous est difficile de décrire clairement notre attitude, ce n'est pas seulement parce que nos concepts ont du mal à suivre la nouvelle réalité – et ils ont vraiment du mal à la suivre –, mais parce que le dessein avoué des retransmissions est précisément de produire des attitudes ambiguës. C'est du *sérieux futile* ou du *futile sérieux* qu'elles doivent produire, c'est-à-dire un état d'oscillation et d'incertitude où la distinction entre le sérieux et le futile n'a plus cours, et où l'auditeur ne peut plus savoir ni même se demander en quoi ce qui est retransmis le concerne (est-ce en tant qu'être ou en tant qu'apparence, en tant qu'information ou bien en tant que « *fun* »?) ou à quel titre il doit réceptionner ce qui lui est livré (en tant qu'être moral et politique ou en tant que consommateur de loisirs?).

L'équivoque entre le sérieux et la farce est à son comble dans les pièces radiophoniques et télévisées, là où l'on cherche pourtant à perpétuer une idée de l'« apparence » issue de la tradition théâtrale. Il arrive d'une manière toute dialectique que les histoires conçues comme des « fictions » agissent sur nous comme si elles étaient réelles (puisqu'elles passent par la médiation de la technique même qui fait des véritables événements des fantômes). Là où la vie est un songe, les songes sont la vie. Il en va de même ici : puisque toute réalité se présente

comme un fantôme, tout fantôme est réel. Lorsque sa retransmission donne à tout événement réel le caractère d'une apparence, *l'événement apparent* (une scène imaginaire d'une pièce de théâtre) *ne peut que perdre son caractère d'apparence spécifiquement esthétique*. Effectivement, on ne sent plus, ou presque plus, ce caractère. L'histoire purement fictive nous abuse au point que nous croyons en être les véritables témoins, les véritables acteurs et même les véritables victimes. Je pense ici notamment à *La Guerre des mondes* d'Orson Welles, cette pièce radiophonique de 1938 qui avait pour thème l'invasion de la Terre. Puisque la radio diffusait – reprenant ainsi grossièrement à *Hamlet* le procédé du « théâtre dans le théâtre » – des reportages (dont le parfait réalisme constituait la prétendue performance artistique), l'émission ne se différenciait plus en rien d'un véritable reportage radio. À quoi aurait-il été le plus important qu'elle renonce, si elle avait voulu se distinguer d'un reportage : à sa bêtise irresponsable ou à son absence coupable de scrupules ? La question reste ouverte. Même les explications insérées dans l'émission pour expliquer qu'il s'agissait d'une pièce n'y pouvaient rien changer, dans la mesure où aucun des auditeurs tenant cette invasion pour possible ne pouvait, en entendant l'annonce de la catastrophe – « Les Martiens sont là » –, rester tranquillement assis sur sa chaise à écouter calmement l'émission jusqu'à la prochaine explication. En tout cas, l'apparence nous apparut à la fois comme un événement réel et comme un véritable reportage sur cet événement, provoquant ainsi une véritable panique. Ce fut d'ailleurs la première « panique de masse en solo », car chacun s'affola entre ses quatre murs sans entrer en contact avec ses voisins. Cette panique avait aussi peu de rapport avec l'« attitude esthétique » que les cris de terreur qui retentissent au moment où se déclare un incendie n'ont de rapport avec les cris d'allégresse que provoque un feu d'artifice.

Mais ce cas déjà « classique » dans l'histoire de la radio n'est pas unique. Ce qui vaut pour lui vaut pour toute pièce radiophonique, du moins pour celles qui ne sont pas stylisées, qui se déroulent dans le présent et dont le contenu semble parfaitement anodin. Car elles confondent, elles aussi, l'être et l'apparence. Elles confondent la vraie et la fausse implication de l'auditeur et l'abusent en se laissant prendre au sérieux. Qu'on ne se

méprenne pas : *dans ce cas, la futilité ne tient pas au fait que le sérieux est servi et consommé comme s'il était futile, mais au fait que le futile est offert et reçu comme s'il était sérieux.* Toute l'ingéniosité de l'affaire consiste à prétendre qu'il s'agit d'une chose sérieuse. Je pense à ces feuilletons radiophoniques qui mettent en scène, des années durant, la vie quotidienne de familles fictives; dépourvus de violence et souvent mélodramatiques, ils sont cependant loin d'être inoffensifs. Je connais aux États-Unis un certain nombre de vieilles dames dont l'entourage – donc le « monde » – se compose exclusivement de tels êtres fictifs. Elles s'impliquent si vivement dans les péripéties traversées par ces êtres que, lorsqu'un membre de cette famille fantôme meurt ou se fiance, elles en perdent le sommeil. Leurs relations se composent donc de fantômes, et le sens de leur vie dépend de leur relation avec cette famille fantôme. Sans elle, elles n'auraient personne; sans elle, ce ne serait plus la peine de continuer à vivre. Pour leurs fantômes, elles tricotent des gants en hiver; et s'ils attendent un bébé fantôme, les stations de radio sont submergées de paquets de lingerie pour bébé, de brassières et de bonnets de laine qui sont ensuite transmis, à l'insu des vieilles dames qui les ont tricotés, à des bébés certes totalement inconnus mais bien réels, vivant dans des orphelinats.

« *How is Walt?* » (« Comment va Walt? »), demanda-t-on un jour de 1943 à l'une de ces malheureuses.

« Prisonnier de guerre en Allemagne », répondit-elle sans hésiter.

Celui qui avait posé la question en fut décontenancé. « En Allemagne? Mais je croyais qu'il était dans le Pacifique. »

« Ah, vous voulez parler de *mon* Walt! Pourquoi ne me l'avez-vous pas dit tout de suite? Je croyais que vous parliez de Walt. »

Personnage du soap-opera *Porcia faces life* (« Porcia face à son destin »), « Walt » était connu dans tout le pays : il était devenu, en quelque sorte, un parent de chaque auditeur.

Certains trouveront peut-être ces vieilles dames si sensibles seulement comiques ou bornées. Moi, elles me font l'effet de spectres : j'ai l'impression que, telles des Parques, elles tricotent les destinées de notre monde fantôme. Nous avons qualifié plus

haut d'« unilatérale » la situation parfaitement contradictoire où l'homme fait l'expérience d'un prétendu « monde » sans pouvoir s'adresser à lui, alors que ce « monde » ne tient pas compte de l'homme auquel il s'adresse pourtant en permanence; or ces Parques incarnent, de la plus horrible manière qui soit, l'absurdité de cette situation : d'une part, elles ne sont pas conscientes de l'unilatéralité – sans quoi elles ne tricoteraient pas –; d'autre part, elles semblent l'avoir acceptée comme une évidence, car pas une seule fois je n'ai entendu ces vieilles dames se plaindre de n'avoir jamais été prises en considération par leur famille fantôme, d'avoir toujours été traitées par celle-ci comme du vent, de ne pas avoir de véritables relations avec elle et d'avoir dû se contenter, en fin de compte, d'écouter aux portes. Ce qui est déplorable et même scandaleux dans cette situation, c'est que la famille fictive réussit bel et bien à remplacer la véritable famille; qu'elle peut susciter, entretenir et satisfaire cette faim de sentiments et de tendresse maternels et grand-maternels qui sont légitimes dans la vie d'une véritable famille; et enfin, que cette famille fictive ne connaît même pas – n'étant qu'une « image » – l'existence de celles qui l'aiment : elle bafoue, ce faisant, des sentiments bien réels (des sentiments qu'elle produit en masse pour qu'ils soient consommés solitairement).

J'entends déjà qu'on m'objecte : « Pourquoi faudrait-il plaindre ces vieilles dames d'éprouver d'aussi sympathiques sentiments? N'est-ce pas en soi une bonne chose? Ne sont-elles pas sincères? Leurs sentiments sont-ils, eux aussi, des fantômes ou des simulacres? » À cela, on ne peut que répondre, en se référant à l'amour démodé et désormais injustifiable de la vérité, que ceux qui vivent dans des *sentiments* encore si véritables, si sympathiques ou si bons, mais tournés vers le vide et dépourvus d'objet réel, sont plus profondément et plus honteusement trompés que ceux qui le sont seulement dans leurs opinions; que les mensonges ne deviennent pas meilleurs lorsque ceux qui les gobent les prennent sincèrement pour la vérité; que c'est justement le but de tout mensonge de s'imposer ainsi. *Ces victimes des fantômes sont trompées dans leur humanité même, puisque leur subjectivité et le monde sont deux choses désormais définitivement coupées l'une de l'autre.* Il est difficile de dire ce qui est le plus scandaleux : que le mécanisme d'une production de masse

inspire à des millions de femmes le même sentiment – en l'occurrence un même amour pour un même petit-fils –, ou que ces femmes en soient réduites à aimer non plus « leur » petit-fils (elles n'en ont pas) mais l'amour qu'elles pourraient témoigner à un petit-fils (si elles en avaient un), sombrant ainsi dans la sensiblerie et le sentimentalisme.

Le mauvais tour qui est joué ici à la dignité du sentiment humain est désolant : jouer avec les sentiments de personnes seules, pousser des êtres humains de tous âges à écouter aux portes ou à devenir des voyeurs, tout cela est répugnant. Mais le plus décourageant c'est que la critique de ces phénomènes est perçue comme une critique de leurs victimes.

Pendant des milliers d'années, des idoles ont pu susciter et exiger des sentiments de respect et de soumission, abusant ainsi les hommes. Ce temps semblait révolu, jusqu'à ce que l'on remplace ces divinités par des simulacres d'hommes. Les brassières qui s'empilent dans les stations de radio à l'intention d'enfants qui n'existent pas ressemblent beaucoup aux offrandes qui s'accumulaient autrefois sur les marches des autels consacrés aux idoles. La tromperie d'aujourd'hui n'est pas moindre que celle d'autrefois. Et on ne voit pas pour quelle raison l'indignation soulevée par la tromperie d'aujourd'hui devrait être moins violente et paraître moins juste que celle qu'a provoquée la tromperie d'autrefois[32].

32. Cette trompeuse stimulation et le recours à des satisfactions de substitution débouchant sur le vide rappellent un procédé couramment pratiqué dans un tout autre secteur de la vie actuelle. Le principe qui fonde ces deux dispositifs pourtant si disparates est identique : comme chacun sait, on ne mène plus aujourd'hui les taureaux aux vaches, mais on leur fait monter ce qu'on appelle en anglais des « *dummies* » et en allemand des « *Attrappen* », c'est-à-dire des leurres. Le mot allemand vient du verbe français « attraper »; « *trap* », en anglais, signifie « piège »; on laisse donc les taureaux tomber dans le piège ou, comme on dit, « tomber dans le panneau ». Si l'on procède ainsi, c'est parce que leur pulsion, aussi longtemps qu'elle restait à l'état naturel, ne donnait lieu qu'au plus extrême gaspillage et n'était guère rentable; le processus de la reproduction animale était resté – chose on ne peut plus blâmable – en retrait de l'idéal de la reproduction industrielle, ce qui n'est plus le cas maintenant que le taureau est « *attrapé** ». *Le leurre est donc une apparence de réalité au service de la production de marchandises*. Dans le cas présent, l'apparence d'une chair est mise au service de l'industrie de la viande. C'est maintenant au tour des sentiments de l'être humain, jusqu'ici « gaspillés », d'être mis au service de l'industrie. Là où les

§ 15. Les histoires de fantômes d'aujourd'hui : le monde fantôme et le monde réel entrent en collision. On menace un fantôme.

Mais ces grands-mères mystifiées, qui n'appartiennent déjà plus à proprement parler à ce monde ou ne s'y raccrochent encore que dans la mesure où il fournit un prétexte à leurs fantasmagories sentimentales, sont un cas exceptionnel, un cas trop parfait. Les fantômes ne parviennent qu'exceptionnellement à éliminer définitivement leur concurrente la réalité, à s'y substituer entièrement et à s'assurer l'exclusivité des émotions du consommateur. D'habitude, c'est un mélange qui se produit : les créatures des deux mondes vont à la rencontre les unes des autres, elles entrent en collision, se font concurrence et se mêlent les unes aux autres. Ce sont les créatures de deux mondes ontologiquement différents – il faut le souligner – et non pas, comme dans les *science fiction stories* (des récits dénués de fantaisie par rapport à la fantastique réalité d'aujourd'hui), les créatures de deux planètes différentes. Bref, notre normalité est une *histoire de fantômes*. Qu'on ne prenne pas l'expression au sens figuré, car il est caractéristique de l'être ou du non-être des spectres de quitter leurs semblables pour franchir le seuil de leur monde et venir dans le nôtre affronter ce qui est réel. C'est ce qu'ils font aujourd'hui. À chaque instant, dans le monde de chacun d'entre nous, ont lieu effectivement ces combats avec des fantômes. S'ils passent souvent inaperçus, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont désormais chose banale (au même titre que les conflits entre l'esprit et la chair), mais aussi parce que nombre d'habitants du monde réel ont déjà été définitivement vaincus par les fantômes et sont déjà des reproductions de fantômes; et s'ils leur ressemblent tant, c'est que la victoire des fantômes a déjà effacé ce qui permettait de distinguer les protagonistes de ce combat. Il est presque inutile de rappeler que d'innombrables *girls* réelles se sont donné l'apparence d'images de cinéma et courent çà et là comme *des reproductions de reproductions*, parce que si elles se contentaient d'être elles-mêmes, elles ne pourraient pas rivaliser

sentiments se dessèchent faute de partenaires, l'industrie engendre, en produisant des leurres de partenaires, de nouveaux sentiments; parce qu'elle sait que ces sentiments exigeront à leur tour la production de nouveaux leurres et assureront ainsi la continuité de son propre fonctionnement. (N.d.A.)

avec le sex-appeal des fantômes et seraient, de la manière la moins fantomatique qui soit, reléguées dans l'ombre, c'est-à-dire ramenées dans la dure réalité.

La presse a rapporté, il y a peu, un exemple particulièrement parlant de collision entre fantôme et réalité : celui du combat qui a opposé un spectre télévisuel et un habitant de Londres.

Dans cette ville vivait – peut-être y vit-elle encore? – une femme, une ménagère de la petite bourgeoisie à ce point fascinée par une vedette de la télévision qu'elle ne laissait jamais passer une chance de contempler cet Apollon sur son écran. Les soldes ne réussissaient plus à la faire sortir de chez elle et aucune remontrance de son mari ne l'intimidait plus – chaque jour à une heure précise, elle se pomponnait et revêtait ses habits du dimanche en l'honneur de son amant *en effigie**, et sa pauvre chambre-cuisine se transformait, pour un divin quart d'heure, en garçonnière : l'affaire était pour elle au plus haut point réelle.

Certes elle savait bien, au fond, qu'elle devait partager cet amant avec des centaines de milliers d'autres femmes. Mais elle ne l'avait jamais vu qu'en privé, c'est-à-dire en tant que « consommatrice de masse solitaire », et n'avait en outre qu'une expérience très rudimentaire des phénomènes d'appropriation en commun (expérience qu'elle aurait inévitablement acquise si elle avait fréquenté les théâtres ou les cinémas). Bref, elle était persuadée qu'il y « avait » quelque chose entre elle et lui; ce qui était d'autant plus flatteur pour elle que c'était *lui* qui avait pris l'initiative, qui s'était adressé à elle; c'était *lui* qui, chaque jour, venait à elle et lui parlait, même si, par ailleurs, elle n'aurait pas pu nier qu'elle s'était contentée de regarder son Apollon télévisuel et que celui-ci n'avait jamais rien su de l'amour qu'il lui inspirait. On le voit, l'affaire était déjà compliquée et résolument fantomatique. Elle se corsa encore du fait que le mari de la dame (un malheureux petit employé du gaz avec lequel elle avait vécu jusque-là sans véritable enthousiasme mais pas trop mal non plus) ne pouvait en aucun cas rivaliser avec cet amant viril, plein de *charme**, toujours de bonne humeur et prêt à flirter. Avant qu'elle ait compris ce qui lui arrivait, son mari avait commencé à lui taper sur les nerfs. Elle ne tarda pas à le haïr, d'autant plus qu'il mettait une malignité particulière à rentrer à la maison juste

après son travail et réclamait, affamé, son repas au moment précis où l'amant (qui, de par son caractère fantomatique, possédait l'appréciable qualité de ne jamais demander à manger et de ne jamais la rudoyer) venait d'arriver à son *rendez-vous** de l'après-midi. Le mari réel et l'amant fantôme se faisaient face, la *collision* était imminente même si elle n'était que fantomatique ou à demi fantomatique : car si le mari grinçait des dents, le fantôme en revanche continuait à roucouler tranquillement et l'ignorait superbement. Si l'époux légitime voyait bien que sa femme était pendue aux lèvres de l'autre, le fantôme en revanche ne voyait rien du tout. Le mari était impuissant devant ce fantôme auquel rien ne pouvait faire perdre sa superbe. Tout était donc en place pour la farce clownesque du mari et de la femme. Il suffisait qu'il éteigne le poste, afin de faire disparaître l'objet de sa haine, pour qu'elle le rallume; il suffisait que ce jeu se répète pour qu'il devienne la calme ouverture de ce qui devait bientôt devenir un véritable furioso. Pour le mari, la tentation était évidemment très grande de « corriger » une bonne fois pour toutes l'amant de sa femme. Mais il ne pouvait y céder : ce poste de télévision était tout de même le sien, la plus belle pièce de son intérieur, sa fierté et son honneur; outre qu'il n'avait pas fini de le payer, c'était aussi son occupation exclusive et la seule consolation de ses soirées. Pour passer sa fureur, il lui aurait donc fallu s'en prendre à sa propre chair. Mais comme rien ne rend plus méchant que le combat furieux et muet entre le désir de détruire et celui de posséder, comme rien ne déchaîne une rage aussi sauvage que la colère rentrée, bref, comme il fallait bien cogner, il se tourna vers quelque chose de moins précieux mais de plus résistant que l'appareil; il se mit à battre sa femme. Mais cela aussi fut vain, car elle supporta la raclée en silence, tournant des yeux de martyre en direction de son amant (qui n'en tenait bien sûr aucun compte et continuait à roucouler tranquillement), ce qu'elle ne réussit à faire que parce que son mari, comme allaient l'établir plus tard les dépositions faites au procès, n'oublia jamais complètement que sa résistance aussi était limitée et qu'il ne fallait pas non plus sous-estimer sa valeur : il dosa donc la violence de ses coups. Il ne réussit pourtant ni à lui interdire les visites du fantôme ni, *a fortiori,* à réveiller l'amour qu'elle avait pu avoir pour lui.

Dans sa vaine fureur, il eût probablement préféré cent fois avoir un rival en chair et en os, un concurrent issu de ce monde qui, lui, aurait eu la décence d'être réel, un concurrent qui aurait réellement séduit sa femme mais qu'il aurait pu tout aussi réellement jeter dans l'escalier, plutôt que ce rival insaisissable auquel il n'était pas interdit d'entrer chez lui par effraction, qui le dégoûtait de son propre appartement et qui, sans avoir lui-même besoin de manger, lui gâchait ses repas, sans aimer, lui brisait son ménage, et, sans même la voir, transformait sa femme autrefois si douce en une folle hallucinée. Il n'est pas étonnant que le désespéré se soit finalement résolu à poser un ultimatum à ce maudit fantôme, c'est-à-dire à lui écrire une lettre de menace : « *Get out or…* » (« Disparais, sinon… »). Comme l'autre terme de cette alternative consistait en une menace de mort et que le facteur était peu au fait de la subtile différence qui existe entre les fantômes et les hommes réels, il remit la lettre à l'acteur X qui ignorait tout de sa maîtresse mais était en revanche soucieux de sa propre vie non fantomatique. L'affaire connut un épilogue judiciaire qu'a rapporté la presse anglaise. Le verdict n'a pas encore été rendu.

§ 16. Grâce au petit format de son écran, la télévision transforme tout événement en bibelot.

Nous avons dit que l'intention délibérée de la production était de susciter une impression de « sérieux futile » et de « futilité sérieuse » chez le consommateur. Ce n'est qu'en habituant durablement le consommateur à cet état d'indécision et d'oscillation, c'est-à-dire en faisant de lui un homme incapable de prendre la moindre décision, qu'on peut être sûr de disposer de lui en tant qu'homme. C'est à cette fin et pour profiter de ses conséquences morales qu'on entretient chez lui l'incapacité à faire la distinction entre être et apparence, qui n'est peut-être en soi qu'une propriété phénoménologique contingente des retransmissions.

Les exemples des Parques tricotant pour les fantômes et de la pièce radiophonique d'Orson Welles ont montré comment le fictif pouvait verser dans l'horreur ou le tragi-comique. L'exemple du fantôme menacé de mort a montré comment le fictif

devenu tragi-comique pouvait entrer en conflit avec le réel et avoir ainsi de réelles et sérieuses conséquences. Il nous faut maintenant montrer comment le réel est à l'inverse transformé en quelque chose de futile et d'anodin, c'est-à-dire comment le réel est « *familiarisé* ». Revenons donc brièvement sur ce phénomène. Nous ne ferons cette fois aucun constat d'ordre général sur la « *familiarisation* »; nous relèverons seulement l'une des astuces techniques sur lesquelles elle repose. Nous voulons parler du *petit format* des images qui apparaissent sur l'écran de télévision.

On nous objectera bien sûr que le petit format des écrans de télévision n'est pas une astuce technique mais un défaut technique, et en l'occurrence un défaut seulement provisoire auquel on pourra sûrement remédier un jour. Il est certain qu'on pourra y remédier. Mais il est douteux qu'on le veuille et qu'on le fasse[33]. Et cela pour la bonne raison que la très petite taille des écrans de télévision, même si elle n'était pas volontaire à l'origine, s'est pourtant révélée très opportune. Dès qu'on l'a compris, on a tiré parti de ce *défaut providentiel* : on l'a utilisé afin de *faire passer le macrocosme pour un microcosme* et de *transformer chaque événement du monde en un bibelot*[34]. Je parle

33. Certes, les possibilités d'amélioration purement techniques d'une invention offrent une tentation parfois si difficile à réprimer qu'on les réalise alors même que la fonction sociale de cette invention ne s'en trouve pas mieux remplie et s'en trouve même contrecarrée. Il n'en est pas moins vrai que les grandes industries ont souvent acheté les brevets des améliorations techniques afin d'en empêcher la réalisation. L'histoire de la technique est aussi, même si elle offre, vue de l'extérieur, l'aspect d'un développement irrépressible, une histoire de « refoulements ». (N.d.A.)

34. À la différence du grand, devenu depuis Longin un problème philosophique, le « petit » a été presque toujours négligé. Le jeune Burke est l'un des rares à avoir pris en compte le « petit »; formulant dans une certaine mesure après coup les raisons qui avaient entraîné l'apparition du rococo, il identifiait très précisément le petit au beau. Cette identification repose sur les équations suivantes : petit = inoffensif = disponible = vulnérable = reposant = joli = non attentatoire à notre liberté. Cette « beauté » présente manifestement une certaine affinité avec la beauté kantienne, puisque la « liberté » entre au moins négativement dans sa détermination. C'est d'autant plus sensible dans le fait que, pour Kant, le grand, c'est-à-dire ce qui dépasse toute proportion humaine, le « sublime », est le concept qui s'oppose au « beau ». Dans l'esthétique d'aujourd'hui, le petit est à peine présent alors qu'il représente, en tant que ce qui est joli, mignon ou inoffensif, l'unique catégorie esthétique d'une grande partie de l'humanité. (N.d.A.)

de « bibelot » parce que le format miniature de l'écran lui permet de remplir la fonction qui était autrefois dévolue aux bibelots. Ces petits bustes de Napoléon en porcelaine, par exemple, que l'on apercevait sur les tablettes des cheminées de nos arrière-grands-pères, ont plus fait pour effacer des mémoires la débâcle de la Grande Armée que les plus épais livres d'histoire. On a seulement gagné en rapidité; car si l'on veut faire croire aujourd'hui aux gens qu'ils mènent une existence innocente dans un monde innocent, on ne leur sert plus après coup la version innocente de l'événement, on la leur sert en même temps que l'événement lui-même, comme un *« bibelot synchrone »* (quand on ne la leur sert pas avant l'événement, dans un but « préventif » et pour des raisons prophylactiques). À peine sommes-nous assis devant cette minuscule surface que nous sont soudain greffés des yeux qui, à la manière de jumelles inversées, nous permettent de regarder toute scène de ce monde comme une scène innocente et humaine; ou plus exactement – car la plupart des cadeaux de la technologie sont des entraves déguisées – des yeux qui nous interdisent de regarder le monde autrement et nous empêchent de reconnaître qu'il est impossible d'embrasser d'un seul coup d'œil et de prendre ainsi la mesure réelle des événements, des décisions et des infamies dont on fait de nous les témoins et les victimes. Ce qu'on nous donne à voir, c'est une fausse *vue d'ensemble* – une vue d'ensemble qui n'est pas fausse parce qu'elle omettrait tel ou tel détail, mais parce qu'elle se contente de démentir l'idée qu'il est impossible de prendre toute la mesure du monde sans en prendre la mesure réelle. Même si l'écran pouvait réaliser sur le plan optique ce que cherchaient à réaliser autrefois les systèmes philosophiques, à savoir nous offrir le Tout du monde, le « Tout » qu'il nous offrirait ne serait pas, comme chez Hegel, le « Vrai », et cela précisément *parce qu'*il ne serait pas le Tout. Il ne serait pas le Tout pour la simple raison qu'il dissimule la véritable dimension de notre monde, et l'impossibilité de prendre toute la mesure de nos actions, derrière un modèle qu'on peut embrasser d'un seul coup d'œil. Certes, les écrans de télévision ne sont pas les seuls instruments que l'on puisse accuser d'une telle occultation des véritables dimensions du monde : les cartes géographiques paraissent se rendre coupables du même délit. Mais les cartes géographiques

se présentent clairement et sans détour comme des vues d'ensemble réduites à une certaine échelle, alors que les scènes télévisuelles ont lieu en même temps que l'événement et prétendent être l'événement lui-même.

On insiste trop peu aujourd'hui dans la critique de la culture sur le fait qu'il y a, à côté du sensationnalisme, certes caractéristique, un antisensationnalisme qui lui est étroitement lié et n'est pas moins dangereux. L'antisensationnalisme minimise faussement les choses là où le sensationnalisme faussement les exagère; il fait de tout éléphant une mouche, là où le sensationnalisme fait de toute mouche un éléphant. Quand on est assis devant l'écran de télévision, il est d'autant plus difficile d'échapper à la fantomisation du monde que l'astuce de la réduction réussit parfaitement; y échapper demande un effort, même si l'on a compris le procédé. Qui a déjà eu l'occasion de regarder une course automobile qui, sur l'écran de télévision, a l'air d'une course de modèles réduits a pu constater ensuite, incrédule, que l'accident mortel auquel il a alors assisté ne l'a, en réalité, guère affecté. Certes, on sait bien que ce à quoi l'on vient d'assister vient réellement d'arriver au moment même où on l'a vu sur l'écran de télévision; mais on le *sait* seulement. Ce savoir reste sans effet. On échoue à faire coïncider la minuscule image avec ce qui passe quelque part derrière elle, le maintenant d'ici avec celui de là-bas. On échoue donc à concevoir le maintenant comme un seul et unique maintenant qui serait réellement commun à l'*ici* et au *là-bas*. Notre émotion reste faible et imaginaire, nettement plus faible, par exemple, que celle que nous ressentons devant un drame fictif représenté sur la scène d'un théâtre.

Mais *il faut* précisément que cette coïncidence échoue. Ce qui doit en revanche réussir, et réussit effectivement, c'est plutôt que nous soyons privés par l'image illusoire de la capacité de penser à ce qui est réel, de tenir compte du fait qu'« en plus » – en plus de l'événement qui nous est livré – il existe un événement réel. L'intention de la livraison d'images, de la livraison de l'image totale du monde, est précisément – et ici nous reprenons une formule de notre introduction – de recouvrir le réel à l'aide du prétendu réel lui-même et donc d'amener le monde à disparaître derrière son image.

C'est sûr, nous sommes incapables de nous représenter l'explosion d'une bombe atomique. Mais il est tout aussi sûr que l'échec de l'imagination ou le désespoir qu'engendre cet échec sont incomparablement plus proches et plus à la mesure de la démesure d'un tel événement que ne l'est la perception de l'image télévisuelle, qui s'apparente pourtant au témoignage oculaire. C'est parce qu'elle est claire que l'image télévisuelle falsifie l'ampleur de l'événement ; c'est précisément en nous offrant une image de l'événement que la télévision nous trompe.

- 1. Il existe désormais (2018) des écrans géants qui rendent les effets télévisuels plus "réels" -
  Et les dessins animés que regardent nos enfants. (violence, sinistrose ...) -
- 2 les discours des présentateurs et hommes politiques et des "experts" (soit disant) illustrés par des documents présentés comme réels mais déconnectés et manipulés par une "mise en page" qui trompent.
- 3 l'impossibilité de répondre, tout dialogue est impossible - cependant cette illusion est détruite par l'illusion de fausses SMS des téléspectateurs (et c'est l'un)
- 4 des experts (et Ch St Etienne et d'autres qui ne disent pas leurs engagements - Tel prof du CNAM mais aussi conseiller banque Rothschild !)

III

La nouvelle

Nous nous étions demandé au début du chapitre précédent sous quelle forme nous parvenaient les événements livrés à domicile. Nous n'avions donné à cette question qu'une réponse ambiguë : « Sous forme de fantômes. » Nous voulions dire qu'ils ne nous parvenaient ni en tant qu'eux-mêmes ni comme de simples images des événements, mais sous une tierce forme.

Est-ce vraiment si étonnant ? N'est-ce pas là un processus des plus ordinaires, qui n'a de remarquable que le nom insolite que nous lui avons donné ? Quelque chose de semblable n'a-t-il pas lieu à chaque instant ? Et même dans toute *information* ?

Qu'est-ce que cela signifie ?

Supposons un instant que notre cave à charbon soit vide. On nous en informe. De *quoi* nous parle-t-on ? Du charbon en tant qu'il est une marchandise qu'on nous livre à domicile ? Du charbon en tant que charbon ? De la cave à charbon vide ? Nous communique-t-on une image de la cave à charbon désormais vide ?

On ne nous parle ni du charbon ni de la cave. C'est un « objet » *sui generis*, un « tiers objet » – qui reste d'une manière singulière en dehors de cette alternative – que l'on nous communique, à savoir l'information *que* la caisse à charbon est vide : un *fait* donc. Ce fait n'est pas identique à la cave à charbon vide, c'est un constat phénoménologique évident : le fait lui-même n'est pas vide. Il est tout aussi évident que le fait qui nous est transmis par la nouvelle n'est pas qu'une image de la cave à charbon vide.

Ce que la nouvelle communique, ce n'est ni la chose ni son image. N'est-il pas tentant de supposer, en se fondant sur leur similitude structurelle, que les retransmissions ne sont rien d'autre que de simples nouvelles ?

Pour répondre à cette question, nous devons faire une digression et commencer par enquêter sur *la nature de la nouvelle*. Une telle digression est d'autant plus urgente qu'on a pu croire jusqu'ici que nos arguments constituaient un plaidoyer en faveur de l'immédiateté.

§ 17. Une théorie pragmatique du jugement. Celui qu'on informe est libre, puisque ce qui est absent est à sa disposition; il n'est pas libre, puisque au lieu de la chose même, il n'a droit qu'à son prédicat.

Qu'est-ce donc qu'une nouvelle? Quand considère-t-on qu'elle a rempli sa fonction?

Quand celui qu'elle informe se voit fournir indirectement, c'est-à-dire sans aucune expérience propre et en se fondant seulement sur une perception qui supplée la sienne, un renseignement sur *ce qui est absent*. L'apparition de l'expression « ce qui est absent » nous confirme que nous n'avons pas quitté notre champ d'investigation, qui est celui des problèmes liés à l'ambiguïté de la présence et de l'absence. La définition de la nouvelle exige de plus amples éclaircissements.

Parler signifie : parler de ce qui est absent. Parler signifie : représenter ce qui n'est pas ici à quelqu'un qui n'est pas là-bas.

Forme la plus directe du discours, l'impératif implique lui-même un rapport à l'absence et à la présence car il invite bien celui qui se détourne, qui s'absente donc, à écouter et à participer, c'est-à-dire à être présent. Alors que l'impératif appelle hors de l'absence celui auquel il s'adresse, le communiqué appelle hors de l'absence *ce dont il parle*. Tout discours, si ce dont il parle n'était pas absent, ne serait rien de plus qu'un simple bavardage, tout discours porte en réalité sur la tierce personne ou chose, par essence absente, dont il parle, tout discours est animé de l'intention de rendre présent ce qui est absent. Les langues portent évidemment la trace de ce rapport avec ce qui est absent : *dico* [« je dis » et « je montre »] – *déichnumi* [« je dis » et « je montre »]. Car celui qui montre n'indique par essence à celui qui est présent que ce qui est absent pour ce dernier (absent de sa vue ou de son attention) dans le seul but de mettre ce dernier en présence de l'objet, dans le seul but de lui permettre de faire l'expérience directe de l'objet ou de le saisir effectivement.

Cette possibilité ne semble pas offerte à celui qu'on informe : la nouvelle ne l'amène pas à l'objet et l'objet ne lui est pas non plus amené.

Pourtant une telle possibilité lui est bien offerte. Grâce à la nouvelle, quelque chose a bien été rendu présent. Certes pas

l'objet lui-même, mais quelque chose *de* l'objet, quelque chose *qui concerne* cet objet; un nouvel objet au plus haut point étrange qui s'appelle – justement parce qu'il est « fait » à partir de l'ancien objet – un « fait ». Si ce nouvel objet est « étrange », c'est parce qu'à la différence du premier, il est fondamentalement mobile et transmissible. Malgré cette différence, celui qui reçoit le nouvel objet – le « fait » –, c'est-à-dire le destinataire, possède aussi l'ancien ou, pour être plus précis, possède grâce au nouvel objet quelque chose de l'ancien. C'est déjà énorme.

La nouvelle qui médiatise le « fait » met son destinataire en demeure de se comporter comme si l'objet était présent, c'est-à-dire d'en tenir compte et de l'inclure dans ses dispositions pratiques. *La raison d'être de la nouvelle consiste à donner à son destinataire la possibilité de s'orienter par rapport à l'objet absent.*

D'un point de vue pragmatique, la nouvelle rend ainsi l'objet réellement « présent » au destinataire, et vice versa. Le destinataire est maintenant renseigné sur l'objet. Et ce petit mot « sur » n'est pas seulement un caprice de la langue. Il indique plutôt un véritable se-tenir-au-dessus, le pouvoir qu'a maintenant le destinataire d'agir *sur* l'objet et *sur* la situation transformée par l'objet. En me fondant sur la nouvelle « la cave à charbon est vide », je me dispose maintenant à commander du charbon. Autrement dit, quand, au lieu de l'objet absent, le destinataire ne reçoit que quelque chose « de » l'objet, quelque chose que l'on a détaché de l'objet, ce qu'il reçoit n'est pas un médiocre ersatz de l'objet mais précisément ce qui s'en « détache », la qualité de l'objet qui concerne vraiment ou est supposée concerner le destinataire, la qualité de l'objet qu'il a de bonnes raisons de vouloir connaître, celle par rapport à laquelle il doit s'orienter[35]. Ce qui le concerne est ainsi déjà explicité dans la nouvelle, déjà travaillé

35. La thèse soutenue aujourd'hui avec tant de détermination, selon laquelle la localisation de la vérité dans le jugement serait d'emblée une altération du concept de vérité, perd beaucoup de sa force dès l'instant où l'on comprend vraiment ce qu'est originairement le « jugement », à savoir une nouvelle. Par sa fonction de nouvelle, par le fait qu'il met celui qui est présent en demeure de se régler sur ce qui est absent, c'est-à-dire de traiter ce qui est absent comme quelque chose de présent, le jugement réalise bien un « dévoilement » décisif. Seul l'échange de nouvelles, c'est-à-dire la parole, ouvre le monde; seul cet échange convient à la vérité de l'homme en tant qu'être social; et seul cet échange fonde réellement l'« universalité » qui est le propre de la logique. (N.d.A.)

et préparé pour lui, et c'est ainsi préparé que cela lui est remis. Dans la langue de la logique, qui s'est livrée un nombre incalculable de fois à cette étonnante opération mais ne s'en est étonnée que beaucoup trop rarement, ce qui est ainsi préparé, ce qui se « détache », s'appelle le *« prédicat »*. Le *prédicat* est donc pour celui qui le reçoit *un produit déjà fini.* Ce produit fini que remet la nouvelle, c'est-à-dire le « fait » séparé de l'objet auquel il se rapporte, présuppose une partition : l'acte de partager s'appelle trancher, c'est-à-dire juger. C'est pourquoi la nouvelle se divise en deux parties : S (le sujet) et p (le prédicat). Au lieu de prendre connaissance du *seul* objet « cave à charbon », le destinataire prend en réalité connaissance d'*un fait composé de deux parties* : « la cave à charbon est vide ». La nouvelle n'est pas composée de deux parties parce qu'elle est un jugement; c'est le jugement qui est composé de deux parties parce qu'il est une nouvelle.

Autrement dit, le prédicat, notion réservée jusqu'ici à la logique formelle, est d'un intérêt bien plus universel. Tout comme la préposition « sur », le prédicat indique, lui aussi, une liberté : la *liberté* de disposer de l'objet absent. Celui qui, en se fondant sur le prédicat qu'il a reçu, dispose de l'objet absent, peut anticiper cet objet et s'orienter par rapport à lui. Le prédicat l'a rendu indépendant de l'endroit contingent où il se tient : il se tient désormais ici *et* là-bas. En recevant la nouvelle, il reçoit ce qui est important dans l'objet (ce qui s'en « détache ») comme un fragment déjà détaché, isolé, préparé et transformé en prédicat, comme un produit fini du discours, sans être obligé de s'encombrer de ce qui a moins d'importance et que toute perception traîne derrière elle. Il est ainsi soulagé et *libéré* d'un travail qu'il n'a plus à accomplir lui-même.

D'un autre côté cependant – et c'est ce second point de vue qui sera pour nous décisif – la nouvelle représente non plus une libération mais une *privation* de liberté. Et ce, d'une manière surprenante, pour la même raison qui fait qu'elle est un instrument de liberté : parce qu'elle n'offre pas ce qui est absent mais quelque chose « sur ce qui est absent », « quelque chose qui vient de ce qui est absent ». Il suffit d'accentuer ce fait différemment. Il suffit de souligner que la nouvelle n'offre *qu'une partie* de l'objet absent : elle renonce, ce faisant, à la première partie du

jugement – en référence à laquelle il porte en allemand le nom d'« *Urteil* » – et ne conserve de lui *que* le « prédicat » qui est le résultat d'un travail. La nouvelle ne met rien d'autre à la disposition du destinataire. Elle l'oriente ainsi vers un choix avant même qu'il ait pu se faire une opinion. Elle l'ancre donc d'entrée de jeu dans ce choix. Elle le lui suggère. Pour celui qui reçoit la nouvelle, le prédicat n'est donc pas englobé dans le sujet, c'est plutôt le sujet qui s'épuise dans ce qui n'est qu'une partie de lui-même, dans son propre prédicat. Chaque nouvelle est ainsi d'emblée, en tant que livraison d'une partie du fait, un *préjugement*, qui peut être vrai mais également faux. Tout prédicat est déjà un *préjugé*. L'objet lui-même est *occulté* par le contenu de chaque nouvelle, puisqu'elle le laisse dans l'ombre du prédicat, la seule chose qu'elle livre. Le destinataire, puisqu'on le force à adopter la perspective déterminée du prédicat et puisqu'on lui dissimule l'objet que le jugement est censé révéler, doit renoncer à *l'autonomie* de son jugement.

« *Take it or leave it* » : c'est à prendre ou à laisser, semble dire la nouvelle à son destinataire. « Ou bien tu acceptes de n'apprendre qu'une partie du fait auquel tu n'as pas assisté, de n'apprendre ce à quoi tu n'as pas assisté qu'à travers un produit fini déjà filtré, déjà jugé, ou bien tu n'apprendras rien. » Le messager est le maître du maître qui souhaite apprendre la nouvelle.

D'habitude, la différence entre l'expérience immédiate et l'expérience médiatisée est très nette. Puisque l'expérience immédiate, la perception, recueille des images antéprédicatives et que l'expérience médiatisée, au contraire, celle que nous rapporte la nouvelle, se présente sous la forme éclatée « S est p », un doute relatif au genre d'expérience, une confusion de l'expérience immédiate avec l'expérience médiatisée, est à proprement parler presque impossible. Le rat de bibliothèque ou le lecteur assidu de la presse quotidienne vivent l'un comme l'autre dans l'horizon d'expériences médiatisées. Ils s'en nourrissent mais réalisent pourtant bien – du moins en ce qui concerne la forme de l'expérience – qu'ils font immédiatement l'expérience de quelque chose qui a déjà été médiatisé (ou bien qu'ils apprennent à travers une médiation quelque chose qui a eu lieu d'une façon immédiate), même si, ultérieurement, une fois qu'un contenu est

tombé au fond de leur stock de connaissances, il est possible que, dans leur inconscient, ils ne sachent plus très bien si c'est à une expérience directe ou à une expérience indirecte qu'ils le doivent.

Nous voici maintenant arrivés au point vers lequel nous nous acheminions.

§ 18. Les émissions effacent la différence entre la nouvelle et son objet. Elles sont des jugements apprêtés.

L'ambiguïté propre aux émissions de radio et de télévision consiste en ceci qu'elles mettent d'emblée et par principe leur destinataire dans une situation où est effacée la différence entre vivre un événement et en être informé, entre l'immédiateté et la médiation, un état où il ne sait pas clairement s'il se tient devant un objet ou devant un fait. Qu'est-ce que cela signifie?

Comme nous l'avons vu, la caractéristique des faits réside, à la différence de la plupart des objets, dans leur mobilité : alors que le messager ne peut pas transporter la maison qui brûle, il peut apporter au destinataire la nouvelle qu'elle brûle et la lui communiquer. Or, dans les émissions, ce sont les objets eux-mêmes, ou plus exactement leurs fantômes, qui me sont apportés : ce qui m'atteint, c'est la symphonie et non le fait qu'on la joue, c'est l'orateur et non le fait qu'il parle. *La transportabilité, propriété auparavant caractéristique des faits, semble avoir contaminé les objets eux-mêmes.* Ne les a-t-elle pas ainsi transformés en faits?

La question semble insolite. Car si les faits, ou plus exactement les nouvelles qui transportent les faits, se divisent bien, en tant que jugements, en deux parties, S et p, ce n'est manifestement pas le cas des émissions. L'orateur que j'écoute est bien « lui-même ». Je n'écoute pas « quelque chose qui parle de lui ».

Et pourtant, c'est aussi le cas des émissions.

Supposons qu'apparaisse sur l'écran de télévision afin de se présenter aux électeurs un candidat nommé Smith. Il est évident que ce Smith va se montrer sous son meilleur jour, comme une *pleasing personality* au sourire charmeur. Mais son apparition appelle bien d'autres commentaires. Il fait passer son charme au premier plan comme si c'était sa qualité exclusive, afin

de nous faire oublier qu'il a d'autres qualités moins souriantes. Ce qui apparaît à l'écran, même si cela semble apparemment représenter le candidat au Sénat Smith (appelons-le S) dans son entier, c'est exclusivement le fait qu'il est ou prétend être une « *pleasing personality* » (appelons p cette qualité) : « S est donc exclusivement p » – ce qui signifie que p a pris la place de S. Ce qu'on nous donne à voir – et ici nous pouvons réintroduire la formule que nous avons employée dans notre analyse de la nouvelle comme jugement –, c'est donc « un sujet qui s'épuise dans son prédicat ». Peut-être même avons-nous raison de ne plus voir que le prédicat. Il n'est pas rare que le quiproquo entretenu entre sujet et prédicat devienne réalité ; il n'est pas rare que les S finissent par se transformer en leur propre prédicat, qu'ils se réduisent à ce prédicat qu'ils ont voulu mettre en avant, qu'ils ne puissent plus être autre chose que ce prédicat et que, condamnés à être ce prédicat, ils courent effectivement çà et là en affichant un sourire professionnel. Souvent les mensonges finissent par devenir vrais.

La présentation du candidat accomplit ainsi exactement la même chose que la nouvelle. Elle fait même davantage. Elle est une nouvelle qui entend faire *oublier* qu'elle est un jugement déjà effectué. Et c'est à peu de frais un gain considérable car elle dissimule ainsi ses effets – la communication d'un préjugé et la privation de la liberté de juger – qui, comme on l'a vu, appartiennent par essence à la nouvelle. *Le jugement transformé en image renonce à sa forme de jugement afin de faire croire au consommateur qu'on ne veut rien lui faire croire.* Il semble se transformer en ce S qui s'agite, en ce S dont la vivacité ne trahit pas la division en S et p, ne la trahit en aucun cas d'une manière aussi importune que le ferait un jugement normal.

Ce procédé, bien que très commun, est, philosophiquement parlant, absolument remarquable. Il constitue une inversion de l'ordre normal des choses. Alors qu'habituellement, en principe, la nouvelle succède au fait qu'elle annonce et s'oriente sur lui, le fait s'oriente ici sur la nouvelle. Le primat est accordé à la proposition que l'on veut faire passer : « *Senator Smith is a pleasing personality* » ; c'est seulement après que vient S, ou plutôt l'image de S, qui fait maintenant comme si elle était l'homme lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas le caractère d'un jugement.

En vérité cet homme, le sujet, n'est rien d'autre que son prédicat, mais apprêté, afin de ne plus laisser transparaître la structure du jugement. Ce sur quoi insiste le jugement transformé en image, c'est sur le fait qu'il ne présuppose rien. Voilà pourquoi le verbe « apprêter » ne convient pas totalement, car les *modifications* qu'opèrent les émissions n'habillent les jugements qu'en un sens négatif : *elles ne les habillent qu'en les déshabillant. Elles les retouchent en leur enlevant des prédicats.*

§ 19. Les marchandises sont des jugements camouflés. Les fantômes sont des marchandises. Les fantômes sont donc des jugements camouflés.

On va maintenant nous dire que notre exemple n'est absolument pas représentatif. Tout fantôme n'est pas l'exhibition d'un prédicat, nous objectera-t-on. Tout fantôme n'est pas une *réclame* – car c'est bien à ce registre qu'appartient notre exemple – et donc pas un jugement, ou plutôt un préjugé. Il faut bien admettre que tous les fantômes ne font pas de la réclame d'une manière aussi flagrante que ce candidat Smith que nous avons imaginé pour illustrer notre propos. Il n'en reste pas moins que tous les fantômes, puisqu'ils sont livrés à domicile, sont des *marchandises*. C'est là ce qui est décisif. Car *c'est en tant que marchandises qu'ils sont des jugements.*

Cela semble à nouveau étrange. Qu'est-ce que le jugement qui appartient à la logique peut bien avoir de commun avec la marchandise qui, elle, relève de l'économie ?

La réponse à cette question est : le *prédicat.*

Toute marchandise, pour autant qu'elle est exposée en vitrine et s'offre à la vente – et c'est seulement ainsi, seulement en tant qu'offre, qu'elle est une marchandise –, est déjà *son propre jugement critique* et *sa propre apologie.* Elle se recommande à nous par sa simple apparition. Elle est déjà dans la vitrine comme le préjugement visible de sa propre qualité. Certes, elle se divise tout aussi peu que notre candidat Smith en une proposition du type « S est p ». Elle ne décline pas – en tout cas pas nécessairement – sa qualité (et quand elle le fait, c'est par écrit, dans le texte de la réclame qui l'accompagne), mais elle est dans tous les

cas *arrangée*. Qu'il y ait arrangement, cela signifie que son prédicat (ce qui se « détache » d'elle, sa qualité réelle ou celle qu'elle met en avant) est tellement détaché d'elle, qu'on le fait tellement ressortir et qu'on insiste tellement sur lui pour rendre la marchandise attractive, que ce n'est plus la marchandise comme tout que l'on voit d'abord mais son prédicat. La première chose qu'on offre à celui qui la regarde, c'est la perspective selon laquelle il doit l'appréhender. Cette perspective est fixée, déjà livrée, avant même que la marchandise elle-même ne soit livrée.

Le caractère de jugement de la marchandise est tout aussi indiscutable que celui de la nouvelle. Quand nous avons constaté, dans un paragraphe précédent, que l'effet négatif de la nouvelle consistait à priver son destinataire d'une partie de sa liberté, à l'orienter, à fixer avec le prédicat le point de vue sous lequel celui-ci devait appréhender ce qui est absent et à livrer ce point de vue comme un produit déjà fini, nous avons par la même occasion décrit l'effet que cherche à produire la marchandise exposée en vitrine. C'est le client qui prend maintenant la place du destinataire, le client que la vitre sépare encore de la marchandise, le client encore « absent » que le prédicat exposé doit tirer de son « absence » pour le transformer en acheteur. Mais cette différence ne change rien au parallélisme des deux situations.

Nous avons déjà constaté, au début de cette enquête, que les événements transformés en fantômes et livrés à domicile étaient des marchandises. Ce qui vaut pour toute marchandise, à savoir qu'elle est un jugement même s'il est camouflé, vaut aussi pour eux[36]. Eux aussi sont des déclarations *sur* les événements : même si les émissions « ne les habillent qu'en les déshabillant et ne les retouchent qu'en leur enlevant des prédicats », ils se donnent pour les événements eux-mêmes. Comme aucun jugement ne paraît plus insoupçonnable, plus discret, plus séduisant que celui qui ne se distingue en rien de la chose même, les événements transformés en fantômes et livrés à domicile tirent leur puissance d'illusion du renoncement au schéma scolaire « S est p ». Ce que nous consommons, en écoutant la radio ou face à l'écran de télévision, ce n'est pas la scène elle-même mais la version

36. Ne parlons même pas de ces émissions qui se présentent ouvertement comme des réclames pour de la lessive ou de l'essence. (N.d.A.)

apprêtée qu'on veut bien nous en donner, ce n'est pas la prétendue chose (S), ce sont ses prédicats (p). C'est un *préjugé* apparaissant sous forme d'image qui, comme tout préjugé, dissimule son caractère de jugement mais – puisqu'il reste secrètement un jugement – épargne au consommateur l'effort d'avoir à juger par lui-même. En fait, cette idée ne lui vient même pas à l'esprit, pas plus que face à d'autres marchandises déjà conditionnées comme, par exemple, une boîte de conserve contenant des fruits déjà cuits qu'il achète afin de ne pas avoir à les cuire lui-même. Ce qui vaut pour la nouvelle, à savoir qu'elle nous asservit parce qu'elle ne nous montre ce qui est absent que sous la forme d'un produit fini, retravaillé, conditionné, réduit à l'un de ses prédicats, sans quoi elle ne nous le montre pas du tout, vaut plus encore pour l'émission : nous sommes dispensés d'avoir à juger par nous-mêmes, et ce d'autant plus radicalement que nous ne pouvons pas nous empêcher de prendre le jugement qu'on nous livre pour la réalité elle-même.

IV

La matrice

§ 20. Le Tout est moins vrai que la somme des vérités partielles qu'il contient. Le camouflage réaliste des stéréotypes vise à faire de l'expérience un stéréotype.

En fin de compte, ce qui est conditionné pour être vendu, ce ne sont pas les émissions particulières. Celles-ci peuvent même, le cas échéant, n'avoir pas été mises en scène et être objectivement véridiques. Beaucoup d'entre elles le sont effectivement et, puisque le mensonge n'aime rien tant que l'alibi de la vérité, du moins de la vérité partielle, c'est délibérément qu'elles ne sont pas mises en scène. Il n'y a pas de mensonge qui ne retienne, ne contienne en lui quelque vérité. Ce qui est complètement artificiel, c'est bien plutôt *l'image du monde comme un Tout* que forme l'ensemble des émissions particulières; et aussi ce *type d'homme* exclusivement nourri de fantômes et de leurres qu'on cherche à faire naître. Même si les émissions retransmettaient fidèlement les événements, on ferait encore du Tout – ne serait-ce qu'en *omettant* de montrer de nombreuses réalités – un monde conditionné, et du consommateur de ce monde un homme à son tour conditionné. Ce Tout est moins vrai que la somme des vérités de ses parties ou, pour retourner la célèbre phrase de Hegel : *« Le Tout est le mensonge, seul le Tout est le mensonge. »* La tâche de ceux qui nous livrent l'image du monde consiste ainsi à confectionner à notre intention un Tout mensonger à partir de multiples vérités partielles.

Ce que l'on considère maintenant comme le Tout n'est plus rien de théorique mais *une image pragmatique du monde*. Cette expression ne signifie pas seulement que ce prétendu monde que l'on nous offre en lieu et place du vrai n'est qu'une simple « conception subjective du monde[37] »; elle signifie aussi qu'il

37. Ces configurations particulières que la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ siècle ont produites et appelées « conceptions du monde » n'étaient que d'innocentes et honteuses préfigurations des « stimuli » dont on parle aujourd'hui. Aucune « conception du monde » qui n'était pas aussi un stimulus

constitue un instrument pratique, un instrument destiné à nous exercer à modeler nos actes, notre résistance, notre comportement, nos lacunes, notre goût, et, ce faisant, l'ensemble de notre pratique, un instrument qui se présente déguisé en « monde » pour dissimuler sa vocation instrumentale. *C'est un instrument qui sous la forme d'un pseudo-modèle microcosmique se donne pour le monde lui-même.*

Cette formule semble résolument obscure. Une analogie la rendra plus claire. Avec le planétarium, nous avons en effet un objet du même type : d'un côté, le planétarium est un instrument puisqu'il prétend exercer notre connaissance (du monde des étoiles) et notre pratique (de la localisation des étoiles), mais, d'un autre côté, il se présente comme un modèle microcosmique qui cherche en tant que tel à créer l'illusion, certes en toute innocence, qu'il est le ciel étoilé lui-même. La comparaison serait parfaite avec un pseudo-planétarium, un planétarium astrologique, disons, qui, tout en prétendant indûment être un modèle du ciel étoilé, voudrait nous apprendre à regarder le véritable monde des étoiles à travers l'image qu'il en donne. Le « monde » que construisent les émissions et dont la télévision nous transmet l'image est un objet de ce type. Il n'est qu'un *stimulus* à l'aide duquel nous devons nous entraîner aux *« behaviour patterns »* – aux modèles de comportement – et spécialiser nos « réflexes » jusqu'à devenir, ainsi spécialisés, incapables de nous comporter dans le monde réel autrement que devant ce stimulus, jusqu'à ce que le monde lui-même ne puisse plus désormais susciter chez nous d'autre réaction que celle qu'appelle ce stimulus. Ce qui est ainsi visé, c'est *une coïncidence du monde réel et du modèle*. Mais cette coïncidence ne doit pas avoir lieu sous la forme d'une déclaration théorique d'identité – ce serait déjà concéder une différence préalable –, elle doit prendre la forme d'une *« équation pragmatique »*. Elle doit s'imposer en tant que comportement effectif, en tant que rapport avec le monde qui ne laisse jamais naître le soupçon que celui-ci ne coïncide pas avec

n'a pu survivre. Ont exclusivement survécu celles qui ont pu s'affirmer sans équivoque comme des stimuli. Mais les stimuli d'aujourd'hui renoncent déjà à prendre l'apparence de « conceptions du monde », même s'ils tolèrent, certes comme un luxe bien superflu, qu'on les distille pour en extraire des conceptions du monde. (N.d.A.)

le stimulus, qu'il ne lui est pas identique. Si un tel soupçon naissait malgré tout, elle devrait faire en sorte qu'il reste sans effet. L'Allemagne nationale-socialiste a connu un exemple d'une telle « équation pragmatique ». Pour le lecteur du *Stürmer* soumis au « *conditioning* » par les modèles du Juif et du « monde enjuivé » que publiait cette revue, la différence entre le Juif véritable et le stimulus diffusé par la propagande n'était pas seulement négligeable : elle n'existait tout simplement pas. Il percevait si peu la distinction entre la réalité et l'image qu'il pouvait traiter – et traitait effectivement – les véritables Juifs comme s'ils n'étaient précisément rien d'autre que leurs images. On pourrait caractériser très précisément ce procédé comme une « *magie inversée* » car, alors que les opérations magiques font subir à son image ce qu'elles veulent infliger à un homme, on a voulu ici, si tant est que la distinction vaille encore, s'en prendre à l'homme réel pour atteindre son image[38].

Ces images du *Stürmer* étaient encore en un certain sens bien archaïques, bien loin des sommets psychotechniques qu'avait déjà atteints le national-socialisme, et il n'est pas exclu que le mépris dans lequel fut tenu Streicher[39] par ceux-là mêmes qui exécutaient ses objectifs de liquidation tienne en dernière analyse au caractère arriéré de sa méthode. Rien n'est aussi important dans la fabrication des stimuli et des réactions stéréotypées que de dissimuler le fait qu'ils ont été fabriqués. Le *Stürmer* avait négligé de procéder à cette dissimulation. Par mépris pour les exigences (effectivement méprisables) de ses consommateurs, il n'avait pas jugé nécessaire de cacher qu'il

38. Puisqu'il est impossible de se représenter les millions d'hommes assassinés, l'horreur que nous inspire cet anéantissement ne sera pas plus grande si l'on ajoute qu'il a été perpétré en se fondant sur des images. Nous qui avons été élevés dans la croyance à un progrès de la civilisation, nous tenions pour évidente et essentielle l'idée que l'humanité avait commencé au moment de l'histoire du monde où les sacrifices humains ne furent plus consommés que symboliquement, et où à Isaac on substitua le bélier [Genèse, 22]. On ne pouvait pas perdre les illusions suscitées par cette idée d'une manière plus horrible qu'en sacrifiant des hommes au lieu de sacrifier des images. (N.d.A.)

39. Julius Streicher (1885-1946), directeur de la revue *Der Stürmer*, (*L'Attaquant*), était l'un des antisémites les plus radicaux du parti national-socialiste. Les nazis eux-mêmes finirent par se désolidariser de sa revue et par en interrompre la parution. Jugé en 1945 par le tribunal de Nuremberg, il fut exécuté en 1946. (N.d.T.)

mentait. Cette négligence suscita la réprobation des assassins de masse eux-mêmes. En termes positifs, *il est du plus grand intérêt pour l'industrie des stéréotypes que ceux-ci soient le plus réalistes possible.* Pour qu'un stéréotype soit un stimulus pleinement efficace, il doit pouvoir passer pour « la réalité ». C'est bien le principe qu'a suivi autrefois le national-socialisme, et les montages photographiques de sa propagande appartiennent à l'inventaire classique des stimuli qui mentent avec réalisme.

Les modèles obsolètes du type de ceux de Streicher n'ont presque plus cours aujourd'hui[40]. Que les stéréotypes n'atteignent leur maximum d'efficacité qu'en faisant preuve d'un maximum de réalisme, c'est un principe partout reconnu qu'appliquent désormais presque tous les magazines, presque tous les films et à coup sûr toutes les actualités cinématographiques. *Notre époque n'est pas celle du surréalisme mais celle du pseudo-réalisme : c'est une époque où l'on retouche les images, et qui a elle-même retouché son image pour se présenter comme l'époque des révélations.* Là où l'on ment – et où ne ment-on pas ? –, on ne ment pas avec des mots mais avec des photos; ou plus exactement, on ne ment pas avec des photos, on ment en photographiant. Le médium de la photographie est en tant que tel si digne de confiance, si « objectif », qu'il peut digérer plus de non-vérités, mentir davantage que n'importe quel autre médium avant lui. Qui veut aujourd'hui stéréotyper la réalité camoufle d'une façon réaliste ses stéréotypes au moyen de la photographie. Mais pour pouvoir faire cela, pour pouvoir masquer la réalité avec une image prétendument réelle, on a à nouveau besoin d'une image bien particulière du réel, d'une image plus que réelle, d'une image « surréelle » si l'on veut, en tout cas d'une image éblouissante, bref, d'une *photo à sensation.* Même si elle est véridique, la photo à sensation ment parce que en éblouissant elle masque ce qui est, et contribue avec toutes les autres photos du même genre à donner une image du monde à laquelle ne

40. Ce qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec le recul, partout dans le monde, de la caricature et des journaux satiriques : la dérision du pouvoir – c'est en cela qu'a toujours consisté la véritable caricature – est tout simplement devenue une entreprise trop difficile. Certes, les dessins du *Stürmer* n'étaient pas à proprement parler des caricatures ou des satires, puisqu'ils ne choisissaient essentiellement comme victimes que des victimes. (N.d.A.)

correspond aucune réalité. *Là où l'on doit fabriquer des stéréotypes, c'est le sensationnel qui devient l'incarnation de la réalité.* Cela peut sembler singulier puisqu'on voit d'habitude dans un « stéréotype » quelque chose de monotone. Mais ce n'est pas si simple. C'est plutôt par essence que le sensationnel appartient au stéréotype : pas seulement parce qu'il lui sert de couverture et de masque, mais aussi parce qu'il tend lui-même à le devenir, parce qu'il n'y a rien en effet de plus stéréotypé que le prétendu nouveau répété quotidiennement, et que rien ne ressemble plus à l'assassinat supermystérieux de la veille que l'assassinat supermystérieux du jour. Si un historien essayait dans une centaine d'années de composer une mosaïque de notre époque à partir d'un florilège de ce que les magazines présentent comme « la réalité actuelle », il obtiendrait un résultat non seulement globalement absurde et horripilant, mais aussi très ennuyeux.

Même si, comme nous l'avons dit, les fabricants de stéréotypes n'ont recours à leur pseudo-réalisme sensationnel que pour dissimuler le fait qu'ils fabriquent un monde stéréotypé, pour empêcher le client de soupçonner qu'il est nourri de stéréotypes, le client, lui, attend et exige même pour sa part des types très particuliers de « surréalité », de réalité criante, et donc de stéréotypes. Ce qui n'est guère étonnant, puisque les matrices qui lui sont livrées chaque jour ont déjà conditionné sa demande. Il veut les sensations et le stéréotype, et toujours les deux à la fois, si possible dans le même objet. Ce que veut l'acheteur de magazines, c'est le bon vieux *« Ça n'était encore jamais arrivé auparavant »*, de l'inouï comme il en a déjà entendu hier et avant-hier, et ce monde si banal et borné, constitué d'assassins, de stars, de « soucoupes volantes » et autre quincaillerie interplanétaire, ce monde dans la composition duquel n'entre qu'une quantité infinitésimale des ingrédients qui font un vrai monde, mais qui se qualifie lui-même de « demi-monde », de « vaste monde », de « monde du crime », de « grand monde ». Celui qui cherche encore – et il y a heureusement toujours de nouvelles tentatives dans ce sens – à sortir des sentiers battus ne doit pas seulement s'attendre à la résistance acharnée des fabricants de stéréotypes dont il enfreint les règles, mais aussi à celle des clients eux-mêmes, dont l'horizon des attentes est lui-même déjà limité, et qui trouvent scandaleux ou invraisemblable tout ce qui sort du

cadre de l'extraordinaire dont ils font leur ordinaire, quand ils sont encore capables de le voir : car la plupart d'entre eux ne sont tout simplement plus capables de tenir compte de ce qui est atypique. La question de savoir quelle méthode la vérité devrait suivre pour concurrencer le mensonge, c'est-à-dire pour être crue elle aussi, la question de savoir si elle ne devrait pas, puisque le monde des mensonges est composé de vérités, se faire passer pour un mensonge (si une telle chose lui était possible), cette question, non seulement n'a pas trouvé de réponse jusqu'à aujourd'hui, mais n'a, en outre, pas été assez souvent posée.

Même la formule selon laquelle « on ne ment pas avec des mots mais avec des photos ; ou plus exactement, on ne ment pas avec des photos, on ment en photographiant », est aujourd'hui dépassée. Le comble du pseudo-réalisme est bien sûr réservé au fantôme télévisuel, puisque celui-ci peut faire croire à son consommateur qu'il n'est pas une illustration de la réalité mais la réalité elle-même. « Comment la réalité elle-même pourrait-elle ne pas être réaliste ? se demande, hébété, le consommateur ; comment pourrait-elle témoigner contre elle-même ? » Le mensonge n'avait encore jamais possédé de meilleur instrument : *il ne ment plus contre la réalité à l'aide de fausses images, mais à l'aide de la réalité elle-même*[41].

Si l'« équation pragmatique », c'est-à-dire l'identification du stimulus et de la réalité, avait pu autrefois provoquer certaines frictions et soulever certains doutes – car toute image peut en tant que telle susciter le scepticisme de qui la regarde –, elle fonctionne maintenant dans une absence idéale de friction. En regardant le modèle, le consommateur croit voir le monde lui-même ; en réagissant au modèle, il croit réagir au monde lui-même. Exaspéré ou enthousiasmé par les fantômes-modèles, il se croit exaspéré ou enthousiasmé par la réalité ; au point que, maintenant, quand le monde se présente réellement à lui – et les stéréotypes sont des instruments fabriqués dans le but de l'exercer en vue de ce moment –, il ne voit en lui que ce que les stéréotypes lui ont appris à y voir, il ne ressent à son endroit que les sentiments que les stéréotypes ont inscrits en lui. Les stéréotypes sont donc des

41. Le modèle de ce mensonge correspond structurellement à celui de toutes les contre-révolutions d'aujourd'hui, qui ne doivent au fond leur victoire qu'à l'aide de ceux contre qui elles sont dirigées. (N.d.A.)

formes-conditions a priori; non seulement les formes-conditions *a priori* de l'entendement, non seulement les formes-conditions *a priori* du sentiment, mais aussi les formes-conditions *a priori* des *comportements* et des *actes*, c'est-à-dire des matrices d'un usage si répandu et d'une puissance si universelle que les plus spéculatifs des philosophes n'auraient pu les imaginer, et surtout pas ceux de notre époque, qui est censée être celle de l'empirisme.

La mentalité ainsi formée ne peut se comparer qu'à celle des « primitifs », qui (s'il faut en croire Frazer, Lévy-Bruhl, Cassirer, etc.) vivent selon un code qui fixe définitivement et d'une façon si stricte leur conception du monde et leurs mœurs qu'ils ne peuvent tenir compte ni théoriquement ni pratiquement de ce qui n'a pas été prévu par ce code.

Bien sûr, cette expression « formes-conditions *a priori* » ne doit pas être prise à la lettre, c'est-à-dire au sens de Kant. On ne peut rien imaginer qui soit moins « inné » que ces formes qui ont été produites pour être imprimées dans l'esprit de l'homme. Mais elles sont malgré tout *« a priori »* en ceci que, comme des moules, c'est-à-dire comme des conditions, elles préexistent à l'expérience, au sentiment, au comportement, et ainsi les « conditionnent ». Et puisque ces conditions ne préjugent pas seulement du *comment* de l'expérience mais aussi de *ce dont* on fera ou ne fera pas l'expérience, de *ce qu'on* ressentira ou ne ressentira pas, etc., leur puissance est extraordinairement grande et leur champ d'application extraordinairement vaste. Celui dont l'esprit a été ainsi conditionné n'est désormais plus disposé qu'à ce à quoi les émissions l'ont préparé à domicile. Il ne voit, ne pense, ne ressent, n'aime, ne fait que cela. C'est à la mise en place de ces matrices et à la réalisation de ce conditionnement que sont destinées les émissions. Mais puisque, comme nous l'avons vu, la forme des matrices ne doit pas révéler qu'elles sont des matrices, *les conditions doivent se présenter sous la forme de choses, et les matrices comme des fragments du monde.*

Ce dernier constat est d'une importance fondamentale pour l'ensemble de notre enquête. Pour deux raisons :

1. Cette prétendue « ambiguïté ontologique » des émissions, leur caractère fantomatique, qui nous avait occupés au début, est ainsi débarrassée de son caractère énigmatique : puisque le fabricant de matrices veut camoufler le fait que les stéréotypes sont

des stéréotypes et les formes-conditions des formes-conditions, il les présente comme « monde » et comme « choses » – ce qui signifie : comme fantômes. *Car les fantômes ne sont rien d'autre que des formes qui apparaissent comme des choses.* Le caractère fantomatique des émissions se révèle donc être un effet recherché, et leur prétendue « ambiguïté ontologique » la simple manifestation d'une ambiguïté morale et même d'une tromperie.

2. Notre réflexion a donné au concept d'« idéalisme » que nous avions introduit au début de notre enquête la précision qui lui manquait. Nous avions alors qualifié d'« idéaliste », on s'en souvient, toute attitude possessive envers le monde, toute attitude par laquelle le monde m'apparaît seulement comme « mon monde » parce que je me l'approprie effectivement. Mais les choses sont fondamentalement différentes si c'est un conquérant (ou, comme chez Hegel, un animal qui se nourrit) qui le *fait* sien ou si on le *fait* d'une certaine façon mien. Beaucoup de choses peuvent être « miennes » : jusqu'au matricule tatoué sur le bras du déporté. Si, comme nous l'avons écrit, le monde est livré à l'homme de masse sous la forme d'une totalité de stéréotypes, c'est une totalité de représentations qui prend alors la place du monde, une totalité qui n'est la « sienne » que parce qu'elle a été imprimée dans son esprit. « *Que ma représentation soit votre monde* », dit la volonté qui produit les matrices. Ainsi parlait Hitler. On n'aurait pas pu imaginer un partisan de Hitler affirmant : « Le monde est ma représentation. » Non seulement parce que en tant qu'homme de masse il prenait précisément sa représentation pour son monde, mais aussi parce que ce qui lui servait de « monde » était la représentation d'un autre et qu'elle lui avait été livrée à domicile[42].

42. Qu'il en aille ainsi pour l'homme de la masse, c'est aujourd'hui universellement accepté. Certes pas comme un fait philosophiquement significatif, comme c'est le cas chez Marx. Car ce que celui-ci appelait « idéologie » naissait de l'entrelacs particulier de l'« idéalisme » avec le « schéma hégélien du maître et de l'esclave » : « idéologie » signifiait pour lui cette représentation du monde propre au maître et qui, pour l'esclave sans conscience de classe, équivalait au « monde », cette représentation donc qui n'était pas à proprement parler la propriété de l'esclave mais celle de son propriétaire. Marx ne voulait pas dire autre chose avec sa thèse selon laquelle la philosophie d'une époque est toujours celle de la classe dominante. Ce schéma marxiste ne peut certes pas être appliqué tel quel aux rapports actuels de la société de masse. 1° Parce que toute

§ 21. Le conditionnement des besoins. Les offres de la marchandise sont les commandements d'aujourd'hui. Les marchandises ont soif, et nous avec elles.

Ce qu'on nous présente, ce sont donc des objets préconditionnés dont la prétention est d'être tous ensemble « le monde » et dont la destination est de nous conditionner à leur image. Ce qui ne veut pas dire que ce conditionnement se fasse violemment, et surtout pas que la violence, là où un tel conditionnement est à l'œuvre, soit ressentie en tant que telle ou même seulement identifiée comme une pression. Le plus souvent, nous sommes aussi peu sensibles à la pression du conditionnement que les poissons des profondeurs le sont à la pression de la pesanteur océanique. Moins elle est perçue, plus son succès est assuré. Le mieux sera évidemment que ce conditionnement en vienne à être *désiré*. Si l'on veut atteindre ce but, il est nécessaire de conditionner au préalable les désirs eux-mêmes. Parmi les tâches actuelles de la standardisation et même de la production, il n'y a donc pas seulement la *standardisation* des produits mais aussi celle *des besoins* (il faut que les consommateurs aient soif de produits standardisés). Cela se fait certes pour une large part automatiquement, par l'intermédiaire des produits livrés et consommés : car les besoins s'orientent d'eux-mêmes (comme nous allons le voir également) sur ce qui est offert et consommé chaque jour. Mais pas complètement. Un certain fossé reste toujours ouvert entre le produit offert et le besoin ; il n'y a jamais une parfaite coïncidence de la demande avec l'offre. Pour combler ce fossé, il faut mobiliser une force auxiliaire. Cette force auxiliaire est la *morale*. Certes, pour être adéquate en tant que force auxiliaire, celle-ci aussi doit être préconditionnée de telle façon que l'on considère comme

marchandise, qu'il s'agisse de cigarettes, de films ou de conceptions du monde, est fabriquée dès le départ pour réaliser les meilleures ventes possibles, et tient compte dès le départ des désirs réels ou prétendus du consommateur. 2° Parce que les producteurs sont aussi des consommateurs des marchandises qu'ils produisent (des cigarettes, des films, des conceptions du monde) – ce qui a pour conséquence dialectique que les produits de masse que la « classe dominante » ne fabrique pas pour elle mais, comme leur nom l'indique, pour la masse sont aussi imprimés dans son propre esprit. À la formule hégélienne : « Le maître devient l'esclave de l'esclave », il faudrait substituer celle-ci : « Le maître devient esclave parmi les esclaves. » (N.d.A.)

« immoral », c'est-à-dire comme non conforme, celui qui ne désire pas ce qu'on lui offre; elle doit être préconditionnée de telle façon que cet être singulier soit contraint par l'opinion publique (ou plutôt par le porte-parole de l'opinion publique : sa « propre » conscience individuelle) à désirer ce qu'on lui offre. Or c'est aujourd'hui le cas. La maxime, certes tacite mais impérative, à laquelle nous sommes tous exposés à chaque instant et qui en appelle au meilleur de nous-mêmes, s'énonce ainsi (ou s'énoncerait ainsi si elle était formulée) : *« Apprends à avoir besoin de ce qui t'est offert. »* Car *les offres de la marchandise sont les commandements d'aujourd'hui*[43].

Ce que nous devons faire ou renoncer à faire aujourd'hui, si l'on met de côté le peu qu'il subsiste des mœurs des époques antérieures, est défini par ce que nous devons acheter. Il est quasiment impossible de nous soustraire à un minimum de ces achats qui nous sont présentés et offerts comme de prétendus *« musts »*, c'est-à-dire comme des achats que l'on doit absolument faire. Qui tente de s'y soustraire s'expose au danger de passer pour un « introverti », de perdre son prestige, de compromettre sa carrière professionnelle et de se retrouver sans ressources; il s'expose même au danger de se rendre moralement et politiquement suspect. Car le refus d'acheter est considéré comme un véritable sabotage des ventes, comme une menace pour les légitimes exigences de la marchandise et, par conséquent, pas seulement comme une chose inconvenante mais aussi, positivement, comme un délit s'apparentant au vol.

43. On justifie souvent le devoir de standardisation de l'homme en le rattachant à des morales déjà disponibles. On blâme, par exemple, celui qui oppose une résistance à la standardisation en l'accusant de ne pas être « chrétien » ou « démocrate ». Le « raisonnement » est le suivant : celui qui ne participe pas trahit un manque d'humilité et trahit donc qu'il n'est pas chrétien, ou alors il trahit l'exigence d'un régime de faveur, c'est-à-dire de privilèges. Dans le célèbre livre de [Henry] Links *Return to Religion*, on considère, par exemple, celui qui a des scrupules personnels au lieu de consommer les remords qu'on lui sert à domicile comme un « introverti », et donc comme quelqu'un qui est socialement malade. Cf. ma recension de ce livre dans le *Zeischrift für Sozialforschung* (1938, cahiers 1 et 2). Loin d'être un quelconque opuscule de propagande religieuse, ce livre dans lequel le Christ était présenté comme un modèle d'« extraversion » fut, en 1936, l'un des best-sellers d'une des plus grandes maisons d'édition et connut dix-huit tirages en neuf mois. (N.d.A.)

Quand on ne le considère pas comme un acte plus scandaleux encore que le vol : car en continuant de témoigner par son appropriation (d'un genre certes indésirable) qu'il reconnaît loyalement, comme tout le monde, et plus précisément comme n'importe quel autre client, la qualité et les commandements de la marchandise, le voleur fournit la preuve qu'il accepte lui aussi la morale de la marchandise. S'il est pris, on peut sans équivoque lui demander de rendre des comptes ; celui qui n'achète pas ose, en revanche, rester sourd à l'appel des marchandises, il ose offenser par son refus l'univers des marchandises et produire ensuite l'alibi de la négativité, proclamer qu'il n'a rien fait et prétendre se soustraire ainsi, purement et simplement, au bras de la justice. « Dix voleurs valent mieux qu'un ascète » (proverbe molussien).

Le simple fait de ne pas posséder de voiture et de pouvoir, par conséquent, être pris en flagrant délit de non-achat, ou plutôt de non-besoin, m'a mis en Californie, en 1941, dans la situation suivante :

Journal

Hier, alors que je marchais le long d'une *highway* assez loin de la sortie de Los Angeles, un motard de la police fonça sur moi à toute allure et s'arrêta à ma hauteur.

« *Say, what's the matter with your car ?* » (Eh bien, qu'est-ce qui est arrivé à votre voiture ?), me demanda-t-il en m'interpellant.

« Ma voiture ? », demandai-je incrédule.

« *Sold her ?* » (Vous l'avez vendue ?)

Je secouai la tête.

« Elle est chez le garagiste ? »

Je continuai à secouer la tête.

Le *cop* réfléchit. Trouver une troisième raison pour expliquer l'absence de ma voiture lui sembla impossible. « Mais pourquoi n'êtes-vous pas en voiture ? »

« En voiture ? Mais je n'ai pas de voiture. » Cette brève déclaration excéda également sa capacité de compréhension.

« En fait, je n'en ai jamais eu », expliquai-je pour le mettre sur la voie.

J'aurais difficilement pu trouver pire. Je venais de me condamner moi-même. Le policier était bouche bée : « Vous n'en avez jamais eu ? »

« Voilà, c'est ça », dis-je en louant sa capacité de compréhension. « *That's the boy* » (Je suis comme ça). Je le saluai le cœur joyeux et léger, et je m'apprêtai à reprendre ma promenade.

Mais il n'en était plus question. Au contraire. « *Don't force me, sonny* » (Me pousse pas à bout, fiston), dit-il en sortant son petit carnet. « Pas d'histoires. » La joie de pouvoir briser l'ennui pétaradant de sa profession en arrêtant un « *vagrant* » (un vagabond) lui rendit sur-le-champ confiance en lui. « Et pourquoi n'en avez-vous jamais possédé ? »

Je crus alors deviner ce qu'il ne fallait surtout pas répondre. Au lieu de dire : « Parce que je n'ai jamais eu les moyens de m'acheter une voiture », je répondis donc en haussant les épaules et de la manière la plus détachée possible : « Parce que je n'en ai jamais vu la nécessité. »

Cette réponse parut le rendre joyeux. « *Is that so ?* » (Voyez-vous ça !), s'exclama-t-il alors sur un ton proprement enthousiaste. J'eus le pressentiment d'avoir fait une seconde erreur, plus grave encore que la première. « Et pourquoi donc *Sonnyboy* n'a-t-il pas besoin de voiture ? »

Sonnyboy angoissé haussa les épaules : « Parce que d'autres choses lui sont plus nécessaires. »

« Par exemple ? »

« Des livres. »

« Hum ! », fit le *cop* – ce qui ne laissait rien présager de bon –, et il répéta : « Des livres. » Il était manifestement sûr de son diagnostic maintenant. « *Don't act the moron !* » (Fais pas l'imbécile !), poursuivit-il. Il voulait dire qu'il avait maintenant deviné que *Sonnyboy* n'était qu'un « *highbrow* (un intellectuel) simulant l'imbécillité » et qu'il ne faisait l'idiot que pour dissimuler son refus de considérer l'offre comme un commandement. « *We know your kind* » (On connaît les gars dans ton genre), reprit-il en me donnant une bourrade amicale sur la poitrine. Ensuite, balayant d'un geste l'horizon désert, il me demanda : « Et dans quelle direction voulez-vous aller exactement ? »

C'était la question que je craignais le plus. La route menait certes à San L., à 40 miles, mais d'ici là il n'y avait nulle part

où aller. En outre, si j'avais essayé de lui expliquer que ma promenade n'avait pas de but, je me serais définitivement dénoncé comme « *vagrant* ». Le ciel sait où je serais aujourd'hui, si, véritable *deus ex machina*, L. n'était arrivé à toute vitesse à cet instant précis, au volant d'une imposante conduite intérieure à six places, ne s'était arrêté net et ne m'avait invité d'un « *hello* » à monter dans sa voiture – ce qui non seulement déconcerta le *cop* mais porta aussi un sérieux coup à sa « *philosophy* ».

« *Don't do it again !* » (Ne recommence pas !), me hurla-t-il en nous doublant.

Qu'est-ce que je ne devais pas recommencer ?

Je ne devais, semble-t-il, pas négliger à l'avenir d'acheter ce que les offres invitent tout le monde à acheter.

Une fois que l'on a reconnu dans les offres de la marchandise les commandements d'aujourd'hui, on ne s'étonne plus que même ceux qui ne peuvent pas se le permettre achètent les marchandises offertes. S'ils le font, c'est parce qu'ils peuvent encore moins se permettre de ne pas suivre les commandements, c'est-à-dire de ne pas acquérir les marchandises. Depuis quand l'appel du devoir épargne-t-il les indigents ? Depuis quand le devoir fait-il une exception pour les *have-nots,* ceux qui n'ont rien ? Tout comme, selon Kant, nous devons aussi et surtout remplir notre devoir quand il s'oppose à nos penchants, nous devons aujourd'hui le remplir même s'il s'oppose à notre propre « avoir », même si nous n'en avons pas les moyens ; surtout si nous ne les avons pas. Les commandements des marchandises sont catégoriques. Lorsqu'elles annoncent leur « *must* », ce serait pur sentimentalisme que d'invoquer la précarité de sa situation personnelle déchirée entre le devoir et l'avoir.

Cette analogie est certes une exagération philosophique, mais elle n'exagère que pour souligner une vérité. Car il est vrai – et là, on n'est plus dans la métaphore – que rien peut-être ne joue un rôle plus fondamental dans la vie spirituelle de l'homme d'aujourd'hui que *la contradiction entre ce qu'il ne peut pas se permettre d'acheter et ce qu'il ne peut pas se permettre de ne pas avoir*, contradiction qu'il vit sous la forme d'un

« combat ». S'il existe un « *conflit des devoirs* » caractéristique de l'homme d'aujourd'hui, c'est bien ce combat sauvage et épuisant qui fait rage dans l'âme du client et au cœur même de la famille. Oui, ce combat est « furieusement sauvage » et « épuisant ». Car si l'objet du combat peut nous sembler dérisoire et le combat lui-même n'être qu'une variante burlesque de conflits bien plus nobles, cela n'en diminue pas l'âpreté, et il constituerait un thème parfait pour une tragédie bourgeoise d'aujourd'hui.

D'habitude, comme on sait, ce combat se termine par la victoire du « commandement de l'offre », c'est-à-dire par l'acquisition de la marchandise. Mais la victoire est cher payée, car pour les clients commence alors la servitude des *traites* qu'ils devront rembourser pour acquérir l'objet[44].

Peu importe qu'il paye comptant ou par traites : l'acheteur *a* l'objet et il veut en jouir immédiatement. Et puisqu'il ne peut en jouir qu'en l'utilisant, c'est parce qu'il l'a qu'il l'utilise et devient ainsi sa créature. Mais pas seulement pour cette raison. Maintenant qu'il a la marchandise, il n'est bien sûr *moralement* pas question de l'avoir sans profiter au maximum de ce qu'elle peut offrir. Ce serait, sur le plan des principes, comme d'acheter du pain sans le manger. N'allumer le poste de télévision que de temps en temps, n'utiliser la radio qu'à l'occasion, signifierait renoncer volontairement et sans bénéfice pour quiconque à une marchandise que l'on a commencé ou que l'on a fini de payer, et donc la *gaspiller*. Il n'en est évidemment pas question. C'est donc aussi pour des raisons morales que nous acceptons de subir en permanence ce que nous livrent et nous offrent les postes de radio et de télévision, qui peuvent ainsi nous conditionner en permanence.

44. Avec ce mode de paiement, le renoncement à la liberté – dont l'obéissance au commandement de l'offre de la marchandise avait été la première étape – devient total : car l'acheteur encore redevable du reliquat se sent désormais sans cesse coupable, non seulement envers le fournisseur qui lui fait crédit mais aussi envers la marchandise livrée. Sa possession lui semble encore quelque chose d'immérité. Puisqu'il l'utilise déjà, il entre avec elle dans un rapport qui n'est pas libre. Puisque, grâce à la marchandise qui est déjà là, chez lui, il mène grand train, il doit désormais consacrer sa vie à rester, en travaillant toujours plus, à la hauteur du niveau de vie trop élevé pour lui qu'il vient pourtant d'atteindre. Il a ainsi définitivement perdu toute chance de se trouver lui-même. (N.d.A.)

Mais ce n'est pas tout. Car *ce qu'on a, on ne se contente pas de l'utiliser; on en a aussi besoin.* Quand on s'est habitué à quelque chose, on ne peut plus s'en passer. *On ne finit pas par avoir ce dont on a besoin : on finit par avoir besoin de ce qu'on a.* L'état créé par l'acquisition de la chose s'impose psychologiquement comme l'état normal. Ce qui signifie que si cette chose possédée vient à manquer, ce manque n'est pas ressenti comme une simple lacune mais comme une véritable *faim*. Aujourd'hui, il nous manque toujours quelque chose : car toutes les marchandises, même si elles ne sont pas des biens de consommation au sens strict comme le pain ou le beurre, sont par la grâce (et grâce aux calculs) de la production des biens qui s'usent à l'usage, des biens dont l'utilisateur lui-même contribue à créer le manque. S'il avait un objet et l'a usé en l'utilisant, il en a à nouveau besoin : *le besoin talonne la consommation*. Dans un certain sens, l'« *accoutumance* » est le modèle du besoin actuel – ce qui veut dire que les besoins doivent leur existence et leur mode d'être à l'existence concrète de marchandises déterminées.

Les plus raffinées parmi ces marchandises sont celles qui engendrent par leur qualité même *une reproduction du besoin.* Que Dieu ou la nature aient inculqué à l'homme un « *basic need* », un besoin inné de Coca-Cola, on n'ose pas le soutenir, même dans le pays qui le produit. La soif s'est pourtant là-bas habituée au Coca-Cola, et cela – nous arrivons au cœur de l'affaire – parce que la fonction ultime et secrète de cette boisson n'est nullement d'étancher la soif mais de faire naître une soif spécifique, celle de Coca-Cola. Ici, la demande est donc le produit de l'offre, et le besoin le produit du produit. En même temps, le besoin que le produit a fait naître fonctionne comme la garantie d'une augmentation continue de sa production.

Ce dernier exemple montre que même si l'on désigne l'offre de la marchandise comme le « commandement d'aujourd'hui », on ne mesure pas encore son caractère d'impératif. Ce caractère ne réside pas tant dans le mode impératif qu'adoptent les injonctions bruyantes de la réclame – « Achète tes sous-vêtements Mozart ! Achète-les sur-le-champ ! C'est un *must* ! » –, injonctions auxquelles on peut tout de même encore opposer, avec

un peu de maîtrise de soi, quelque résistance, même si elles anticipent notre défaite en s'adressant à nous comme si nous possédions déjà ce qu'elles veulent nous vendre. L'impératif intervient plutôt une fois que l'on est entré en possession du produit. Les ordres de celui-ci, quoique muets, ne souffrent en fait aucune contestation. *Toute marchandise, une fois acquise, exige l'achat de nouvelles marchandises* pour rester utilisable, du moins pour ne pas devenir tout de suite inutilisable (pour des raisons de prestige aussi : pour être entourée d'objets d'un rang comparable au sien) ; *chaque marchandise a soif d'une autre, ou plus exactement d'autres marchandises.* Chacune aussi nous donne soif d'autres marchandises : il n'est pas difficile d'acheter, le plus dur vient après. Car le propriétaire de la marchandise doit faire de la soif de la marchandise (de sa soif de lessive, d'essence) sa propre soif. Et aussi dur qu'il puisse trouver d'avoir tant de bouches à nourrir, celles de tous les objets qui sont devenus sa propriété, il ne lui reste plus qu'à subvenir à leurs besoins et c'est ce qu'il fait, avant même de s'en être rendu compte. Qui a besoin de A doit aussi avoir besoin de B, et qui a besoin de B doit aussi avoir besoin de C. Ainsi ce n'est pas seulement de A qu'il a toujours à nouveau besoin (comme dans le cas du Coca-Cola) mais plutôt de toute une génération de marchandises : B qu'exige A, C que réclame B, D qu'appelle C, et ainsi à l'infini. À chaque achat, il se vend : chaque achat le fait en quelque sorte entrer par alliance dans une famille de marchandises qui s'accumulent, se reproduisent aussi vite que des lapins et exigent qu'il les entretienne financièrement. D'un côté, c'est la garantie d'une certaine tranquillité : celle de ne plus avoir besoin de réfléchir sur la façon de conduire sa propre vie ni de prendre une décision par soi-même, puisqu'on se verra dicter par les membres assoiffés de la famille de marchandises ce qu'il convient de faire jour après jour ; et ainsi *« time goes on »,* le temps s'écoule. Mais d'un autre côté, cela signifie aussi qu'on est employé, surveillé et harcelé par les milliers de membres de cette famille qui mobilisent notre activité ; qu'on passe sa vie sous leur diktat ; qu'on a toujours des besoins choisis par d'autres ; qu'on ne trouve donc jamais le temps ou la liberté d'affirmer un besoin propre, ni même de le ressentir, tout simplement.

Le naïf nous mettra en garde et nous dira de ne pas laisser entrer chez nous des marchandises « à ce point assoiffées ». C'est ridicule. Toutes les marchandises le sont. Et si elles le sont toutes, c'est parce que ce n'est pas l'élément isolé qui a soif, mais l'univers des marchandises dans son ensemble ; c'est parce que ce que nous appelons la « soif des choses » n'est rien d'autre que l'interdépendance de l'ensemble de la production, c'est-à-dire le fait que l'existence de chaque produit nécessite et implique l'existence de tous les autres. Rester en dehors de cet univers de marchandises et de productions est bien sûr impossible, aussi strictement impossible que le serait la tentative de rester en dehors du monde : ce qui reviendrait à *être* sans *être au monde*. Si un fou prétendait se passer ne serait-ce que de quelques-uns de ces instruments ou de ces approvisionnements qui constituent notre monde, de l'électricité, par exemple, il courrait rapidement à sa perte. On ne peut se permettre de refuser une partie de ce système auquel on participe qu'on le veuille ou non lorsqu'on naît aujourd'hui, car on serait alors privé du système tout entier.

La réussite de la matrice est totale quand toute marchandise, dont l'offre était déjà un « commandement » auquel nous nous sommes pliés, recèle de nouveaux besoins qui deviennent à leur tour nos besoins. Car *nos besoins ne sont désormais plus que l'empreinte ou la reproduction des besoins des marchandises elles-mêmes*. Et si ce dont nous aurons besoin demain n'est écrit ni dans les étoiles ni dans notre cœur, ni même dans notre estomac, c'est en revanche écrit dans le réfrigérateur que nous avons acheté avant-hier, dans le poste de radio que nous avons acheté hier, dans le poste de télévision que nous avons acheté aujourd'hui, et c'est le cœur battant que nous serons demain à l'écoute du diktat de leurs besoins.

*§ 22. Premier axiome de l'ontologie de l'économie : ce qui n'a lieu qu'une fois n'*est *pas. Digression sur la photographie.*

Nous avons dit que la réussite de la matrice était totale lorsqu'elle modelait non seulement nos expériences mais même nos besoins. C'est exact tant que nous nous considérons comme les seuls objets, ou plutôt les seules victimes, de cette opération,

puisque nos besoins sont sans doute ce qu'il y a de plus profond en nous. Mais la réussite des matrices ne s'arrête pas là.

En effet, les matrices ne conditionnent pas que nous, mais aussi le monde lui-même. Cette affirmation semble aller de soi si l'on pense à la production en série. Nous verrons qu'elle perd en évidence dès lors qu'on l'applique à ce qui était au départ l'objet de notre investigation : la production de fantômes par la radio et la télévision. Notre affirmation signifiera alors que les modèles artificiels et les représentations du « monde » que les émissions nous livrent ne conditionnent pas que nous et notre image du monde mais aussi le monde lui-même, le monde réel; elle signifiera que le conditionnement produit un effet boomerang, que le mensonge devient vrai, bref, que *le réel devient le reflet de son image.*

Pour mieux comprendre ce singulier processus par lequel le réel devient le reflet de son image, il nous faut revenir assez loin en arrière.

Nous avons commencé par constater que les événements réels ou prétendus tels qui nous sont livrés à domicile devenaient par cette livraison même des marchandises, et plus précisément, puisque chaque événement était livré en d'innombrables exemplaires, des marchandises de masse. Le rapport entre l'événement et sa retransmission est donc un cas particulier du rapport spécifique entre *le modèle* et *la marchandise de série.*

Si l'on se demande maintenant qui, du modèle ou de la reproduction, est réel – « réel » au sens économique –, la réponse est : la reproduction, la marchandise de série. Car le modèle n'existe que pour être reproduit. La marchandise est d'autant plus réelle qu'elle est vendue à un plus grand nombre d'exemplaires, des exemplaires dont le modèle n'est à son tour réel que du fait qu'il rend possible, de par sa qualité de modèle, la « réalisation » d'une vente optimale de ses reproductions. Si l'économie avait développé une ontologie, c'est-à-dire une doctrine de l'être tel qu'il apparaît aujourd'hui dans la perspective de la production et de la vente, son premier axiome aurait sans doute été : « *La réalité est le produit de la reproduction; l'"être" ne se dit d'abord qu'au pluriel, en tant que série* », et sous sa forme inversée : « *Une*

fois n'est pas coutume; ce qui n'a lieu qu'une fois n'"est" pas; ce qui se dit au singulier appartient encore au non-être[45]. »

L'axiome semble paradoxal, et il est effectivement difficile à comprendre. Ce qu'il reconnaît comme « existant » n'est ni le « général » ni le « particulier » mais une tierce réalité : la *série*, qui échappe à l'alternative classique du nominalisme et du réalisme qui nous est familière. Mais il n'empêche que nous, les hommes d'aujourd'hui, et particulièrement les moins philosophes d'entre nous, nous avons cet axiome dans le sang.

Qui a eu l'occasion d'observer des touristes, en particulier ceux originaires des pays les plus industrialisés, à Rome ou à Florence, par exemple, aura remarqué combien ils sont irrités quand ils tombent sur une chose *unique*[46], c'est-à-dire sur l'un de ces célèbres objets historiques, exemplaires uniques égarés dans le monde des séries. En fait, ces touristes ont généralement sur eux un antidote contre cette gêne, une sorte de remède qu'ils s'injectent pour retrouver instantanément leur sérénité, un instrument, plus précisément, à l'aide duquel ils peuvent immédiatement transformer en « *sujet** » la chose unique dont la beauté ou le caractère exceptionnel les irrite tant, et qui leur permet de transformer tout article trop défini en un « article indéfini », lequel pourra avoir en tant que reproduction une existence légitime dans l'univers de la reproduction : ils sont tous équipés d'un *appareil photo*. Tels des magiciens qui n'auraient même pas besoin d'effleurer les objets qu'ils transfigurent, ils parcourent désormais le monde en essaims pour « *corriger sa nature**[47] » :

45. En un certain sens, cet axiome existe déjà dans les sciences exactes : celles-ci ne reconnaissent l'existence que de ce qui, ayant toujours lieu dans les mêmes conditions, obéit à une loi. Leur maxime pourrait être : « Ce que je ne peux pas répéter n'existe pas. » L'arrogance des hommes cultivés du XIX^e^ siècle face à la religion (identifiée aux « miracles »), celle des scientifiques face à l'histoire, ne repose que sur l'identification de l'être et du pluriel, c'est-à-dire sur la loi. (N.d.A.)

46. La possession d'un objet qui n'existe qu'en un seul exemplaire, par exemple une œuvre d'art, constitue certes une valeur : en tant que monopole, elle est une preuve de richesse et procure un sentiment aristocratique. Œuvres uniques et produits de masse cohabitent aujourd'hui harmonieusement. Plus ce qu'il produit est mécanisé, plus le producteur aime à s'entourer de produits d'ancienne facture. (N.d.A.)

47. Voltaire : « Sachez que le secret des arts est de corriger la nature » (*Épître à Monsieur de Verrière*). (N.d.T.)

pour remédier au défaut que constitue toute pièce unique dans l'univers des produits de série, pour la faire entrer, en la reproduisant, dans l'univers des séries dont elle avait jusque-là été exclue, *pour l'y recueillir « photographiquement »*. À peine ont-ils appuyé sur le déclencheur qu'ils retrouvent leur tranquillité.

« Recueillir » signifie aussi *« apporter chez soi »*. Car, en reproduisant ces objets, ces magiciens peuvent désormais les *« avoir »*. Inutile de préciser ici qu'ils ne peuvent les avoir « qu'*en effigie** ». Ils « ont » désormais ces objets exactement comme ils « ont » tout le reste. Avoir un objet quelconque, c'est pour eux l'avoir *en effigie**. Puisqu'ils ne connaissent plus d'autre façon de vivre qu'entourés d'effigies – les marchandises de série qui constituent leur monde, celles au milieu desquelles, avec lesquelles et par lesquelles ils vivent sont toutes des reproductions, des copies de modèles –, *les copies constituent pour eux la réalité*. Ils ne photographient pas plus la réalité qu'ils voient qu'ils ne considèrent ce qu'ils photographient comme la « réalité » – car ce qu'ils voient, ils ne le voient que pour le photographier, et ce qu'ils photographient, ils ne le photographient que pour l'avoir. Ce qui est « réel » pour eux, c'est la photo qu'ils admettent chez eux, c'est-à-dire leur exemplaire d'une reproduction admise dans l'univers des produits de série. Ontologiquement parlant, ils ont remplacé le vieil axiome « être, c'est être perçu » par un nouveau : « être, c'est être possédé[48] ».

48. Ce qui est propre à la photographie et proprement fascinant en elle tient au fait qu'elle réunit deux des principales activités d'aujourd'hui : la reproduction et l'acquisition. À quoi il faut ajouter le fait que ce qu'on acquiert ainsi, tout comme ce qu'acquièrent le pêcheur ou le chasseur, ne coûte que le prix des ustensiles nécessaires à cette acquisition, puisque ce que le photographe acquiert (en l'occurrence, la vue) se tient gratuitement à sa disposition, ce qui constitue dans notre monde marchand une fabuleuse exception. Ce n'est bien sûr pas un hasard si « appuyer sur le déclencheur » se dit en anglais *« to shoot »* (tirer), comme si le sujet de la photo était un gibier. Ce qui est fascinant dans la photographie, c'est, en fin de compte, qu'elle est à la fois une acquisition et quelque chose de *funny*, c'est-à-dire un loisir qui convient aux analphabètes du loisir parce qu'il prend ouvertement l'apparence d'une occupation et souvent même d'un travail, bref, parce qu'il se présente comme un *hobby*. Le *hobby* appartient lui aussi à la problématique du fantomatique, puisqu'il est un délassement qui joue au travail ou un travail exécuté dans le but de se délasser du travail. Il n'est pas nécessaire de préciser ici le contexte de ces phénomènes : il suffit de regarder autour de soi. (N.d.A.)

Ce n'est pas la *véritable* place Saint-Marc, celle qui se trouve à Venise, qui est « réelle » pour eux mais celle qui se trouve dans leur album de photos à Wuppertal, Sheffield ou Detroit. Ce qui revient à dire que *ce qui compte pour eux n'est pas d'y être mais d'y être allé*. Pas seulement parce qu'y être allé rehausse leur prestige personnel, mais parce que seul ce qui a été constitue une possession assurée. Alors qu'on ne peut pas « avoir » le présent à cause de sa fugacité, et qu'il « reste » – si l'on peut dire – un bien impossible à retenir et non rentable, ce qui a été, en devenant une image et donc une chose, une chose et donc une propriété, a fini par devenir la seule réalité. En termes ontologiques : « *Être, c'est seulement avoir été.* » S'il se trouvait parmi ces magiciens – ce qui est certes très invraisemblable, car photographie et philosophie semblent s'exclure mutuellement – quelqu'un qui non seulement ferait ce qu'ils font mais le ferait aussi en toute lucidité, voilà comment il justifierait sa vie passée à photographier : « Puisque en reproduisant photographiquement tous ces instants j'ai transformé tout ce qui a été en objets physiques, puisque j'ai ramené ces objets chez moi – la plupart en noir et blanc, certains en couleur, et même quelques-uns en mouvement – pour pouvoir les conserver, rien n'a été vain dans ma vie, je n'ai rien gaspillé et j'ai tiré profit de tout. Toutes ces choses *sont* maintenant parce qu'elles ont été fixées, toutes ces choses *sont* maintenant parce qu'elles sont des images. » « Être » signifie donc avoir été, avoir été reproduit, être devenu une image et être possédé.

Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le rapport étroit qui existe entre la technique de la reproduction et la mémoire (qu'on n'appelle pas sans raison « reproductrice »). De ce rapport nous dirons seulement qu'il est ambigu : d'un côté les photos nous font nous souvenir mais, de l'autre – et c'est plus important –, les « *souvenirs** » devenus choses appauvrissent le souvenir comme disposition affective, comme activité de remémoration, et finissent par se substituer à lui. Pour autant que l'homme contemporain se soucie encore de penser son existence comme une « vie » et d'en tirer une image de lui-même, il lui suffit pour ce faire de rassembler les photos qu'il a prises. Il n'a plus besoin de faire revenir les images de ce qui a été, si ce n'est du fond de son album. C'est là et seulement là que repose son passé, tout comme

la basilique Saint-Marc. C'est seulement à l'aide de ces précieux instantanés soigneusement classés pour ne pas se perdre qu'il reconstruit son passé. C'est seulement sous la forme d'un album de photos qu'il tient son journal. Sa vie ainsi reconstruite se compose presque exclusivement d'excursions et de voyages. Le reste ne paraît pas compter pour de la « vie », ou alors seulement de façon marginale.

Au fond, c'est le principe du musée qui a désormais triomphé comme principe autobiographique : chacun rencontre sa propre vie sous la forme d'une série d'images, comme une sorte de *« galerie autobiographique »*; mais, ce faisant, il ne la rencontre plus comme ce qui a été, puisque tout ce qui a été est projeté ici sur le *seul* plan de l'être-image disponible et présent. Temps, où est ton aiguillon ?

Si l'on offrait à Herr Schmid ou à Mr Smith un voyage en Italie assorti de l'interdiction absolue de prendre des photos au cours de ce périple et donc de se préparer des souvenirs pour plus tard, il refuserait certainement l'invitation en n'y voyant qu'une perte de temps et donc une proposition plus ou moins immorale. S'il y était contraint, il serait pris de panique au cours du voyage car il ne saurait que faire du présent et de toutes ces curiosités « faites pour être photographiées »; bref, il ne saurait que faire de lui-même. Il est parfaitement logique que les agences de voyage n'appâtent pas les chalands en leur parlant de « Venise la belle » mais de « Venise l'inoubliable ». Elle est proclamée inoubliable avant même qu'on l'ait vue. Ce n'est pas parce qu'elle est belle qu'on doit la visiter mais parce qu'elle est inoubliable – tout comme on achète des collants parce qu'on nous assure qu'ils ne filent pas. Ce n'est pas parce qu'elle est belle qu'elle est inoubliable, mais c'est parce qu'elle est garantie inoubliable que le voyageur peut être sûr qu'elle est belle. Pour qui voyage de cette façon, le *présent* est dégradé au rang d'un simple moyen pour se procurer ce qui aura été *« inoubliable »*; il est dégradé au rang d'un simple détour, lui-même sans intérêt, permettant d'accéder à la reproduction, au futur antérieur qui seul a de la valeur; au rang donc de quelque chose d'irréel et de fantomatique. Inutile de préciser qu'en voyageant ainsi, on ne *voyage* pas.

*§ 23. Second axiome de l'ontologie de l'économie : ce qui n'est pas exploitable n'*est *pas.*

Les choses non fabriquées – c'est-à-dire les objets de la nature et tout particulièrement ces éléments naturels inexploitables rejetés par la production en série – ont aussi peu de dignité que l'exemplaire unique aux yeux de nos supposés ontologues de l'économie. Ils les considèrent comme des poids morts qui ne méritent pas mieux – puisque économiquement parlant, ils ne valent rien – que de ne pas être et qu'il faut donc anéantir effectivement. D'où le second axiome de l'ontologie de l'économie : *« Ce qui est inexploitable n'est pas ou ne mérite pas d'être. »* Notre époque démontre avec une clarté suffisante que tout, absolument tout, peut – en fonction du contexte économique – être condamné à une telle non-valeur et devenir ainsi un résidu à éliminer : des hommes aussi bien que des déchets radioactifs.

Comparée à l'existence respectable des produits finis fabriqués en série qui sont prévus pour apaiser les besoins (ou qui « prévoient » eux-mêmes paisiblement ces mêmes besoins), la nature comme Tout ne relève pas, aux yeux des ontologues de l'économie – et ce malgré son immensité –, du domaine de la prévision, du domaine de ce qui pour eux constitue la « Providence ». Pour eux, la nature était seulement une chose contingente avant qu'ils lui donnent « être » et « valeur » en en faisant la matière première de leurs produits. Mais « être » et « valeur » ne lui ont été donnés qu'à titre d'avance sur les produits qu'on tirera d'elle. Ce qui, en revanche, n'est absolument pas rentable dans la nature, les fragments que non seulement le producteur ne peut pas utiliser mais qu'il ne peut pas non plus éliminer, le surplus de l'univers (comme la voie lactée, par exemple), tout cela constitue à ses yeux – pour autant qu'il en tienne compte – un scandale métaphysique, un amas de matériaux que rien ne peut justifier, un amas de matériaux installés là sans la moindre raison et que seule peut expliquer l'incompétence commerciale du cosmos. Il est probable que les lamentations nihilistes d'aujourd'hui à propos de l'« absurdité du monde » expriment elles aussi cette *douleur du monde à l'époque industrielle*, une douleur qui a son origine dans le soupçon que la surabondance de l'univers est en fin de compte inutilisable, non

rentable, superflue, qu'elle n'est rien d'autre qu'un vain gaspillage; une douleur qui n'a manifestement rien de mieux à faire que de se vautrer métaphysiquement dans cet espace mis à sa disposition pour d'insaisissables raisons[49].

J'ai émis une réserve en précisant : « pour autant qu'il tienne compte de l'existence d'un surplus. » Car la plupart du temps l'existence n'est même pas accordée au surplus. Il en va exactement comme de la laideur dans les théodicées classiques du type de celle de Plotin[50], qui en lui *« accordant »* une place déterminée dans son système la dépouille par là même de sa négativité[51].

49. Trop. Trop. La nuit déroule sous nos pieds,
absolument en vain, beaucoup trop d'eau.
On a fait trop, le monde beaucoup trop vaste,
trop de côtes qui attendent d'être répertoriées,
trop de vents qui soufflent pour rien.
Qui doit dénombrer ou louer tant de choses ?
Quel cartographe mentionnera les récifs de corail
anonymes qui sont encore au fond des mers,
les veines aurifères que personne n'a encore vues,
les constellations qui n'ont pas encore de nom ?
Ce trop-plein est là, inutile,
dérisoire, juste là pour surgir un jour.
Et si l'homme lui-même, qui n'omet jamais rien, n'était pas là
pour faire le récit de tout ce qui se contente d'être là ?
Qui à la fin le compterait, lui,
qui le porterait sur les listes ?
Qui remercierait ? Où y aurait-il ne serait-ce qu'une oreille pour écouter ?
Or lui aussi il est de trop ! Sa gloire n'est qu'un simple souffle !
De trop ! Tirez le rideau sur moi
et affalez les voiles !

(Extrait de *Der fiebernde Colombus* [« La Fièvre de Colomb »], de l'auteur. Première publication : *Aufbau*, New York, 19 mai 1950.) (N.d.A.)

50. Le philosophe néoplatonicien Plotin, dans ses *Ennéades*, avait résolu le problème de la théodicée (justification de l'existence du mal dans l'œuvre de Dieu) en faisant de la laideur un des maux liés à la matière. (N.d.T.)

51. Le verbe *« einräumen »* (accorder) a d'abord signifié quelque chose comme « faire une concession », « céder », c'est-à-dire reculer devant la puissance supérieure que l'on reconnaît aux faits et leur faire place nette. Je me mets de côté pour les laisser passer. Ensuite, cette non-liberté a été surmontée, du moins partiellement : le culte et le système philosophique sont les moyens auxquels on a eu recours pour accorder à la puissance supérieure son propre espace, sa propre place où elle est désormais à la fois reconnue comme telle mais aussi limitée. La divinité est emprisonnée dans son temple, la laideur est enfermée à sa place dans le système. Aujourd'hui, enfin, *« einräumen »* ne signifie plus que : placer quelque chose de telle manière que cette chose reste à ma disposition ou ne me dérange pas. *Ich raume mir etwas ein* (Je mets quelque chose de côté pour moi). (N.d.A.)

Cette analogie ne signifie bien sûr nullement que l'ontologie de l'économie a construit une théodicée en bonne et due forme et qu'elle a fait du « Il n'y a rien d'inexploitable » le principe de sa doctrine. Il n'est pas question de lui attribuer des principes explicites. Mais son action, plus probante que n'importe quelle thèse, semble néanmoins animée d'une ambition toute sportive de jouer au plus fin avec la nature, de lui en « remontrer », de lui prouver que sa paresse métaphysique ne lui sert en fin de compte à rien, que ses minauderies, ses résistances, ses prétentions d'indépendance face à l'univers de la production sont vaines. Elle semble aussi animée de l'ambition de la violer, de lui faire des enfants, de capter sa fertilité et de démontrer aux yeux de tous qu'on peut l'exploiter jusqu'au tréfonds – faudrait-il pour cela inventer et produire les besoins les plus absurdes, créés sur mesure pour ses rejetons. Aussi arrogante et titanesque que puisse sembler cette attitude de défi, elle n'est pas exempte de crainte et de tremblement. Le titan connaît lui aussi la douleur du monde de l'époque industrielle, il connaît lui aussi l'angoisse de ne pas être à la hauteur de l'exubérante nature qu'il a défiée, l'angoisse que la victime puisse se venger par un excès de résultats (ou au contraire en refusant d'être féconde au maximum de ses possibilités). Le combat qu'accompagne une telle angoisse prend alors des formes fébriles, et comme celle qui a été violée – la nature – semble se relever de chaque étreinte avec une nouvelle virginité et se lever chaque matin sans paraître se rappeler le moins du monde ce qu'on lui a fait subir la veille, le combat reprend de plus belle avec une rage digne de Sisyphe.

Mais laissons là cette image mythologisante scabreuse et pas tout à fait pertinente. La maxime qui vaut effectivement ici est en tout cas : « *Il ne doit rien y avoir d'inexploitable.* » Ce qui donne, sous la forme positive d'un impératif : « *Exploite tout !* » D'une certaine manière, l'ontologie de l'économie est en même temps une éthique, une éthique qui se donne pour tâche de délivrer le chaos du monde de son état de matière première, de son état de « peccabilité », de son état « informe », et ne vise ainsi qu'à donner une « forme » à ce qui est « informe », à faire du chaos un « cosmos » de produits, bref : une éthique qui vise à faire advenir un âge d'or des produits finis tel qu'« à la fin du jour, le

chaos, transfiguré en des millions de belles formes mûres et dorées, dessine une création apollinienne entièrement refondue et purifiée par le feu[52] ».

Les expressions employées ici suggèrent que l'ontologie de l'économie est aussi une doctrine de la justification : ce qui n'était auparavant qu'un monde contingent, non achevé, est à présent *justifié* puisqu'il se révèle être le matériau indispensable à la fabrication et aux produits finis. Et avec lui c'est l'existence de l'homme producteur lui-même qui est justifiée, puisque, sans le travail qu'il a réalisé à la sueur de son front, la transformation et le sauvetage du monde n'auraient pas eu lieu. « Rendre le monde à lui-même » et, pour l'amener à destination, nous le rendre, voilà quelle est, aux yeux des ontologues de l'économie, notre mission : nous le rendre dans les hauts-fourneaux, dans les usines, dans les centrales électriques, dans les piles atomiques, dans les stations de radio et de télévision. Ce sont là les « maisons de l'être » dans lesquelles l'homme entreprend de soumettre à la transformation le monde dans son entier – une tâche si folle que l'expression classique d'*homo faber* ne convient plus pour

52. Cette phrase étonnante, passage d'une lettre du jeune Rilke (1904), apparaît en fait comme la description d'un état eschatologique dans lequel la matière serait entièrement sublimée par la forme. Certes précieuse et esthétisante, cette description de Rilke dissimule justement le processus de production par lequel il pense aboutir à cet état, à moins qu'elle ne dirige nos associations d'idées dans une direction positivement fausse : elle nous fait penser en effet au vieillissement du vin ou au travail du joaillier, c'est-à-dire à des processus de production aussi délicats que peu représentatifs. Son rêve n'en est pas moins celui du viol intégral de la matière du monde. Et s'il semble rendre une certaine virulence aux représentations alchimiques de la transformation du monde en or, c'est uniquement parce qu'elles rappellent précisément les représentations eschatologiques de l'ontologie de l'économie. En fait, de telles phrases, et avant tout l'idée nietzschéenne de l'*« apollinien »* (qui constitue le fondement de la phrase de Rilke citée ci-dessus, comme l'a fait remarquer à juste titre Erich Heller), devraient être réinterprétées dans le contexte de l'ontologie de l'économie. Le fait que Nietzsche ait complètement renouvelé l'interprétation du couple de concepts « matière et forme » en introduisant le couple des forces mythologisantes « dionysiaque » et « apollinienne » demeurera obscur tant qu'on ne tiendra pas compte de cet autre fait : qu'à l'époque de l'industrialisme, la « matière » (le monde des matières premières) et la « forme » (le produit) ont commencé à prendre une signification mondiale dont n'auraient même pas pu rêver les métaphysiciens antérieurs (le passage de Rilke est cité d'après Erich Heller, *Enterbter Geist* [« L'Esprit déshérité »], Suhrkamp, 1954). (N.d.A.)

désigner l'homme saisi par cette fièvre de transformation. L'*homo faber* classique s'était contenté d'utiliser des fragments du monde dans le but de produire son propre monde, un monde que le monde lui-même n'avait pas prévu et dans la production duquel l'*homo faber* avait vu sa destination et sa liberté. Ce dont il n'avait pas besoin pour ce faire, il le laissait intact. Tandis que l'homme d'aujourd'hui ne voit d'emblée dans le monde pris dans son entier qu'un matériau, il préfère s'imposer de nouveaux besoins plutôt que de laisser la nature intacte et inutilisée, et veut travailler, transformer et « achever » le monde dans son ensemble. Sa prétention n'est certainement pas moindre ni moins universelle que celle des religions ou des systèmes philosophiques. Il est le forgeron de l'être, ou du moins son berger.

On s'étonnera sans doute de tomber ici, dans ce développement qui n'a rien de heideggerien, sur cette expression de Heidegger. En outre, le fossé qui sépare le « berger » du « forgeron » et Heidegger – qui assigne à l'« être » le « langage » comme « maison[53] » – de l'ontologie de l'économie – qui loge le monde pour le transformer dans les prisons et les abattoirs que nous venons d'évoquer – est assurément très large. Mais il est indiscutable qu'ils ont pourtant quelque chose en commun : le présupposé au plus haut point étrange que *l'être aurait besoin de notre aide*, qu'il aurait besoin d'avoir un toit, qu'il ne pourrait pas vivre un instant ni se suffire à lui-même s'il ne trouvait auparavant chez nous le gîte et le couvert. Dans un cas comme dans l'autre, on s'efforce de donner une racine réaliste et une justification à l'« idéalisme » (au sens où nous l'avons défini) en attribuant faussement au monde ou à l'être lui-même le

53. Cette supposition n'est pas seulement complètement infondée, elle trahit aussi un anthropomorphisme qui n'est pas meilleur parce qu'il est déguisé, mais seulement plus étrange. Car il est étrange que l'homme « sans abri » attribue faussement à l'être son propre besoin de protection et de maison, et qu'il fasse croire, parce qu'il n'est plus l'invité de l'être, qu'il doit à l'inverse être son berger ou son hôte. En réalité, seul l'individu – qu'il soit escargot, homme ou famille – veut continuellement et fondamentalement avoir une « maison », seul celui qui est isolé ; et s'il le veut, c'est précisément parce qu'il est isolé, parce qu'il est sans protection dans le vaste monde, qu'il s'y sent perdu et trop peu chez lui. Jamais le monde lui-même ne veut une telle chose, et je ne parle même pas de l'être. Il a d'autres soucis que ceux de chercher et de trouver une maison, si tant est qu'il ait des soucis. (N.d.A.)

besoin de devenir *mon* monde. Au fondement des deux philosophies, on trouve le désir de confier à l'homme une mission métaphysique, de lui faire croire qu'on lui a confié une mission, c'est-à-dire de justifier après coup comme une mission ce qu'il accomplit de toute façon. Bien sûr, ce désir n'est pas incompréhensible. Dans les deux cas, il s'agit d'une protestation désespérée contre l'actuelle « place de l'homme dans l'univers » ou, plus précisément, contre le fait que l'homme n'y a plus sa place depuis qu'il a été privé de l'illusion de son privilège anthropocentrique par le naturalisme, qui l'a ramené au rang de simple élément de la nature parmi des millions d'autres. Les deux philosophies disent l'indicible difficulté d'assumer cette absence de privilèges et de l'endurer : car toutes deux essaient de rendre en douce à l'homme une position privilégiée, une mission, et de le proclamer à nouveau *indispensable au monde*. Si le « berger » est le centre du troupeau, c'est qu'il n'est pas un mouton. Si l'homme est le « berger de l'être » ou du monde, il n'« est » pas seulement sur le même mode que le monde mais sur un autre mode qui lui est propre : la bannière de son honneur métaphysique resplendit à nouveau. Il en va de même pour le « forgeron du monde ». Il s'agit bien avec ces deux philosophies d'un *anthropocentrisme honteux* d'une nouvelle espèce, car ce qu'elles affirment, ce n'est pas que le monde est là pour l'homme mais, à l'inverse, que *l'homme est là pour le monde*. Dans les deux cas, le rôle attribué à l'homme est celui d'un *altruiste universel*, celui d'un *manager de l'univers*, qui ne possède pas en propre ce qu'il gère mais ne veut pourtant que du bien au monde et à l'être.

Aussi fascinant qu'il soit de constater à quel point des philosophies d'aujourd'hui, malgré tout ce qui les oppose, partagent – parce qu'elles sont contemporaines – des thèses fondamentales qu'elles n'ont en commun avec aucune philosophie antérieure, seule l'ontologie de l'économie est en cause dans le problème qui nous occupe : à savoir la conviction que le monde tel qu'il est n'est pas un monde achevé, un monde vrai, qu'il n'*est* pas encore à proprement parler, la conviction qu'il ne deviendra vrai et n'existera véritablement qu'une fois travaillé par nous, achevé par nous et mis par nous en circulation, conviction qui l'amène à disparaître en tant que monde.

C'est une idée insupportable pour cette philosophie qu'il puisse y avoir des événements non exploités, non travaillés, des événements qui ne sont pas mis en circulation, ne sont pas rapportés à l'homme, des événements qui restent anonymes, ont lieu et se déroulent pour rien avant de retourner au néant. C'est aussi insupportable pour elle que l'est pour nous l'idée qu'il puisse y avoir quelque part, dans des champs ou dans des vergers, du blé ou des fruits qui n'ont pas été récoltés et qu'on laisse pourrir sur place. Ce qui se contente d'être n'existe pas. Ce qui se contente d'être est gaspillé. Si l'on veut qu'il *existe*, il faut le récolter. Cette récolte, la récolte des événements et de l'histoire, a lieu en grande partie dans les émissions de radio et de télévision : si son agonie est retransmise, le mourant est sauvé; si elle est diffusée en de multiples exemplaires, une défaite devient une victoire; si la prière solitaire est reproduite à des millions d'exemplaires, elle est entendue. C'est ici et maintenant que les événements et l'histoire *sont* pour la première fois. Ce qu'ils ont été avant d'être communiqués à tous est voué à la malédiction de l'apparence inessentielle.

§ 24. Les fantômes ne sont pas seulement des matrices de l'expérience du monde; ils sont aussi des matrices du monde lui-même. Le réel comme reproduction de ses reproductions.

Ce qui « est vraiment », au sens de l'ontologie de l'économie, ce n'est donc ni l'individu ni la nature mais seulement la somme des produits finis qui sont fabriqués en série. Il est essentiel pour ces produits de ne pas être autre chose que ce à quoi ils sont destinés (en l'occurrence, la satisfaction des besoins), de ne pas présenter d'autres qualités que celles pour lesquelles on les vend et on les utilise. Aucun produit n'atteint complètement ce but : tout produit, ne serait-ce que par son volume, son poids et ses exigences d'utilisation, porte la souillure d'avoir certaines qualités qui ne figuraient pas dans la demande de l'acheteur et dont ce dernier doit pourtant s'accommoder. Il semble que tout produit ait honte – en un sens assurément grotesque – d'appartenir à la nature, comme l'âme a honte d'être enchaînée à un corps. L'idéal qu'il poursuit est de ramener ce reste corporel à un

minimum infinitésimal, d'atteindre une existence en quelque sorte angélique[54].

Cela ne vaut pas seulement pour les produits matériels, mais pour tous les produits, cela ne vaut pas seulement pour la matière physique, mais pour toute matière qui a été travaillée. Cela vaut donc aussi pour la matière qui est retravaillée dans les « émissions », c'est-à-dire pour les *événements*.

Les événements, tels qu'ils adviennent « naturellement », c'est-à-dire en tant qu'événements singuliers, ne valent rien. Ils ne sont que de la matière première. Ils traînent la culpabilité d'être des attributs inutilisables; ils ne peuvent « passer » la censure de l'ontologie de l'économie. Pour valoir quelque chose, ils doivent d'abord être multipliés, et puisqu'il serait absurde de multiplier de la matière première, ils doivent avant tout, en quelque sorte, « être passés », broyés à la moulinette, c'est-à-dire être filtrés. C'est seulement une fois « passés » qu'ils valent quelque chose. Demander *ce que* serait ou *comment* adviendrait « en vérité » l'événement, *ce qu'*il aurait été ou *comment* il serait advenu « en vérité » n'est pas une question pertinente puisqu'il s'agit en fait d'une marchandise. Devant un pot de confiture prêt à être dégusté, on ne se demande pas quels fruits ont été broyés à la moulinette pour faire cette confiture. Si la confiture est bonne, on dit que c'est une « vraie » confiture. Elle se révèle être le produit dont on a besoin, et c'est en répondant à ce besoin qu'elle fournit la preuve de sa vérité.

Les événements qui nous arrivent, une fois « passés », sous forme d'émissions de radio ou de télévision satisfont pleinement à cette conception de la vérité du produit et de la marchandise. Plus aucun poids mort ne les grève et ils ne comportent plus rien dont les consommateurs devraient s'accommoder : plus de chemin à parcourir, plus d'efforts à fournir, plus de dangers à affronter. La perfection va si loin qu'il ne subsiste plus rien après la consommation, pas un pépin, pas un poil, pas un os. Il ne reste même plus le produit (comme, par exemple, le livre reste après

54. Une partie considérable de la peinture abstraite invente de tels *anges de l'ère industrielle* : ce sont des figures qui n'ont pas de corps. Le succès actuel de ces dessins, dont les contours, comme des barbelés qui entourent un champ, laissent totalement vide le volume de ce qui est représenté, resterait incompréhensible si ce style n'était qu'un caprice d'artiste. (N.d.A.)

la lecture). Comme une pilule, le bien de consommation s'est dissous et a disparu dans sa consommation. En dehors de l'invisible effet par lequel la marchandise a fait, une fois de plus, du consommateur un homme de masse, tout est exactement comme avant qu'on ait allumé la radio ou la télévision. Il n'y a rien à débarrasser, rien à laver. Rien n'a eu lieu, rien ne subsiste, rien ne s'ensuit. Le consommateur ne risque pas de se retrouver encombré de biens culturels. Il ne risque pas non plus de s'instruire.

Mais cette présentation est encore insuffisante. Notre pain n'est pas le premier produit artificiel de la chaîne. Sa matière première, les céréales, sont déjà artificielles, elles qui, alors qu'elles sont encore sur pied, poussent déjà de manière à être le produit le mieux adapté à l'usage. L'essentiel pour l'agriculture, et tout spécialement pour l'actuelle production de masse, c'est, avant même le travail de la matière que le destin nous a offerte, la *destination* que l'on réserve à cette matière. Toute production essaie d'intervenir le plus tôt possible sur sa matière première, la laissant *le moins longtemps possible* être simple « matière première » et s'efforçant dès le premier stade de la production de l'améliorer et d'agir sur son devenir. Cela vaut également pour la branche de la production à laquelle appartiennent les « émissions ». Leur matière première est constituée en grande partie d'événements. On essaie de les cultiver, eux aussi, en amont pour qu'ils soient adaptés, dès qu'ils surviennent, à leur fonction de produits finis; pour leur donner le plus tôt possible, voire dès l'origine, *un caractère reproductible optimal*; pour veiller ainsi à ce qu'ils se prêtent sans difficulté à leur reproduction. *Le réel – le prétendu modèle – doit donc être créé sur mesure en vue de son éventuelle reproduction, à l'image de ses propres reproductions.* Les événements du jour doivent devancer leurs propres copies qui les suivent. D'ores et déjà, d'innombrables événements n'arrivent comme ils arrivent que pour être utilisables en tant qu'émissions; il y a même des événements qui n'arrivent que parce qu'on a envie ou besoin de les retransmettre. On ne sait plus alors où s'arrête la réalité et où commence le jeu. « Si les juges, les témoins et les avocats [...] doivent exercer leur activité en ayant conscience du fait que peut-être dix millions d'hommes les regardent, la tentation de faire du théâtre devient irrésistible » (déclaration du juge Medina citée dans le *New York Herald* du

13 septembre 1954). La question de savoir où s'arrête la réalité et où commence l'apparence est d'emblée mal posée : car la radio, l'écran de télévision et la consommation de fantômes sont eux-mêmes des réalités sociales si massives qu'ils peuvent triompher de la plupart des autres réalités et déterminer eux-mêmes « ce qui est réel », « ce qui arrive réellement ». Les vers par lesquels Karl Kraus, en son temps, fustigeait déjà ce scandale – « Au commencement était la presse, ensuite apparut le monde[55] » – sont désormais dépassés. Aujourd'hui, il faudrait dire : « Au commencement était la retransmission; c'est pour elle qu'est apparu le monde. »

Certes, ce rapport inversé, pour ne pas dire perverti, entre le modèle et sa reproduction ne nous est pas totalement inconnu : ces modèles que sont les stars de cinéma ne valent rien par eux-mêmes à côté de leurs milliers de projections. Les « vraies » stars de cinéma qui courent çà et là, en chair et en os, à Hollywood, telles qu'en elles-mêmes, ne sont plus à proprement parler que les pitoyables fantômes de leurs reproductions, des fantômes qui essaient en vain de rester à la hauteur de leurs gros plans.

Plus généralement, bien des événements leur ressemblent déjà aujourd'hui : les matchs de football, les audiences judiciaires; et les manifestations politiques elles-mêmes paraissent à présent ternes et irréelles comparées à leur retransmission qu'écoutent et regardent des millions de personnes – elles le paraîtraient en tout cas si elles n'étaient pas organisées en tenant compte du fait qu'elles seront reproduites et retransmises. Conçues à l'origine pour ceux qui y prennent la parole et pour ceux qui viennent les écouter, ces manifestations sont désormais conçues *en amont* pour les millions d'auditeurs et de spectateurs de leur reproduction. Beaucoup de ces événements ne sont pas d'une importance telle qu'ils doivent être retransmis; c'est plutôt parce qu'ils sont retransmis qu'ils deviennent importants; c'est seulement pour cette raison qu'ils accèdent à la réalité historique : on ne les organise que parce que leur retransmission est importante. *Theatrum mundi.*

55. Karl Kraus, « Das Lied von der Presse » (La Chanson de la presse), 1930. (N.d.T.)

C'est à très grande échelle qu'aujourd'hui le « réel d'origine » n'est plus que le prétexte de ses copies. Prendre « réellement » part à de tels « événements originaux » intéresse aussi peu l'homme contemporain – qui est lui-même déjà devenu une copie – que le plomb qui a servi à imprimer les pages de son livre n'intéresse le lecteur ou que s'emparer de l'Idée n'intéresse le prisonnier de la caverne platonicienne[56].

* * *

Nous sommes donc assis là, aujourd'hui, comme autant de Lyncées « nés pour voir, faits pour regarder », et nous regardons. Mais notre saint patron, notre modèle, ne semble plus être Lyncée. Nous ne regardons plus comme il regardait. Puisque nous ne quittons pas notre maison, puisque nous guettons le moment où une proie va tomber dans notre toile, c'est comme une araignée que nous regardons. Notre maison est devenue un piège. Ce qu'il capture constitue pour nous le monde. Rien d'autre.

Nous sommes donc assis. Un morceau de monde vient se prendre dans notre toile. Il est à nous.

Mais ce qui est venu se prendre dans notre toile n'y est pas arrivé par hasard. On nous l'a jeté. Et ce qu'on nous a jeté n'était pas un morceau du monde mais un fantôme. Ce fantôme, pour sa part, n'était pas une copie du monde mais ce qu'avait imprimé une matrice. Cette impression, à son tour, n'est *nôtre* que parce qu'elle doit maintenant nous servir de matrice, parce que nous devons nous refaire à son image. Si nous devons nous refaire,

56. Pour cette allusion à Platon, cf. le premier essai de ce recueil, « La honte prométhéenne ». Aujourd'hui déjà, aux États-Unis, les vendeurs de billets connaissent la chanson. Ils savent combien de centaines de milliers de personnes ne sont plus prêtes à payer pour assister réellement aux matchs de boxe ou de football, parce que les événements originaux n'évoquent déjà plus pour elles que quelque chose d'irréel, parce qu'ils sont arrangés en vue de leur diffusion et parce que, comme les Idées, ils ont besoin d'être réalisés; bref, parce que ces événements trouvent leur réalisation idéale dans leurs meilleures reproductions. Bien sûr, on trouve toujours des connaisseurs qui, pleins de mépris pour les copies, continuent à respirer l'odeur du sang autour des rings, tout comme il y a des connaisseurs qui, couvrant de sarcasmes les reproductions, ne peuvent voir Giotto qu'à Padoue. Mais ces snobs ne servent qu'à confirmer la règle. (N.d.A.)

c'est pour ne plus appeler *« nôtre »* que cette matrice et pour ne plus avoir aucun autre monde qu'elle.

Nous sommes donc maintenant assis devant une impression qui affirme être un fantôme, lequel affirme être un reflet, lequel affirme être le monde. Et nous nous l'assimilons. Nous devenons comme elle.

Si l'un d'entre nous était resté lyncéen – « né pour voir, fait pour regarder » – et, cherchant à s'arracher à cette tromperie, sortait pour « regarder au loin » et « voir de près », il abandonnerait rapidement sa quête et s'en retournerait définitivement trompé. Dehors, il ne trouverait désormais plus rien d'autre que les modèles de ces images stéréotypées qui ont conditionné son âme; rien d'autre que des modèles copiés sur ces images; rien d'autre que les matrices nécessaires à la production des matrices. Et si on lui demandait ce qu'il en est du réel maintenant, il répondrait que son destin est désormais d'accéder réellement à la réalité grâce à l'irréalité de ses copies.

V

Plus généralement

« Laissez-moi avoir l'air [d'un ange] en attendant que j'en sois vraiment devenue un. »
(Mignon[57])
« Laissez-moi devenir [une star] en attendant que j'en aie vraiment l'air. » (V.)

§ 25. Cinq conséquences : le monde « nous va parfaitement »; le monde disparaît; le monde est postidéologique; ceux qui sont conditionnés ont été préparés à l'être; l'existence n'est pas libre dans ce monde.

Récapitulons une fois encore le travail des matrices. Comme nous l'avons vu, elles ont une double action :

1° Elles conditionnent les événements réels qui – puisqu'ils n'acquièrent de réalité sociale, ne deviennent « réels », qu'une fois reproduits – n'ont désormais plus lieu qu'en vue de leur reproduction.

2° Ce réel conditionne à son tour (en tant que « matrice-fille[58] ») les âmes des consommateurs.

Les événements étant ainsi conditionnés en amont et le consommateur étant, de son côté, préparé à recevoir ces marchandises, il en résulte cinq conséquences, décisives pour la compréhension de notre époque :

57. Goethe, *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, livre VIII, 2. (N.d.T.)

58. L'expression « matrice-fille » vient de l'industrie du disque qui, mieux que toute autre, montre dans quelle horripilante confusion se trouve aujourd'hui le rapport d'« original » à « copie ». On y trouve d'abord une prétendue « matrice-mère » qui est déjà la reproduction d'une voix qui, elle-même, reproduit une composition. Cette reproduction de la reproduction est pourtant considérée, comme le prouve l'expression de « matrice-mère » (c'est-à-dire « mère-mère »), comme un « original » par rapport aux matrices-filles pressées à partir d'elle. Mais chacune de ces matrices-filles devient elle-même, bien qu'étant la reproduction de la reproduction de la reproduction, une matrice première, c'est-à-dire la mère de tous ces disques pressés en masse à partir d'elle, qui arrivent alors sur le marché pour devenir les matrices de notre goût. (N.d.A.)

1. *Le monde « va parfaitement » à l'homme* et l'homme va parfaitement au monde, comme le gant va à la main et la main au gant, le collant à la jambe et la jambe au collant.

De nos jours, on qualifie couramment certains produits, ou même certains hommes, de « prêts-à-porter ». Mais notre comparaison vestimentaire vise autre chose, quelque chose de plus fondamental, à savoir la détermination de la classe d'objets à laquelle appartient le monde actuel.

Il appartient en effet à l'essence du vêtement – et cette caractéristique suffit à en faire une classe d'objets à part – de ne pas nous « faire face » mais d'*« être porté »*, et de nous aller si bien, de nous mouler de si près, de nous opposer *si peu de résistance* qu'il n'est plus senti ni éprouvé à l'usage *comme* un objet.

On sait que, selon Dilthey, la « réalité du monde extérieur » s'éprouve et se vérifie par sa *« résistance*[59] ». Puisque le rapport de l'homme avec le monde a lieu sous la forme d'un choc mutuel, d'une friction plus ou moins permanente et non pas d'un rapport neutre avec une chose quelconque (une chose qui pourrait aussi se révéler, selon Descartes, n'être qu'un fantôme auquel on nous ferait croire[60]), il est extrêmement important d'insister sur la « résistance » du monde.

C'est d'autant plus important que toutes les activités de l'homme peuvent être considérées comme des tentatives toujours renouvelées de réduire au minimum la friction entre le monde et lui et de produire ainsi un monde qui lui « aille » mieux ou peut-être même parfaitement, un monde qui lui aille comme un vêtement.

Il semble qu'on se soit maintenant rapproché de cet objectif comme jamais auparavant. En tout cas, l'ajustement de l'homme au monde et celui du monde à l'homme sont maintenant si parfaits que la « résistance » du monde est devenue insensible.

59. Selon Dilthey, « jamais le soi ne *serait* sans cet autre, c'est-à-dire sans le monde, contre la résistance duquel il s'est éprouvé » (*Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen* [« La Conscience historique et les conceptions du monde »], *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1931, tome VIII, p. 18). (N.d. T.)

60. Allusion au « malin génie », imaginé par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, qui multiplie les illusions pour nous tromper sur la réalité du monde. (N.d.T.)

II. Par conséquent, *le monde a disparu en tant que monde*. Cette nouvelle formule nous éclaire sur le fait que notre référence à la classe d'objets des vêtements ne peut servir que de référence provisoire. Car s'il appartient bien à l'essence du vêtement de ne pas être ressenti comme un objet, il ne disparaît pas pour autant à l'usage. Ne disparaissent effectivement à l'usage que les objets d'une seule classe : les *comestibles*, qui n'ont pas d'autre destination que d'être anéantis, ou plus exactement absorbés. C'est à cette classe qu'appartient désormais le monde.

L'idée d'un monde appartenant entièrement à cette classe d'objets n'est pas nouvelle. Elle est même – en tant que rêve matérialiste d'un âge d'or – vieille comme le monde. Cette idée, c'est celle du *« pays de cocagne »*.

Ce pays de cocagne, on s'en souvient, est entièrement mangeable – avec la peau et les os – parce qu'il ne comporte plus ni peau ni os, c'est-à-dire plus de restes non comestibles. L'ultime « résistance », habituellement constituée par la distance spatiale ou financière qui sépare les marchandises des consommateurs, y est également anéantie; car là-bas, il suffit d'ouvrir la bouche toute grande pour qu'y tombent des « pigeons rôtis ». Comme les éléments de ce monde n'ont pas d'autre destination que d'être incorporés, digérés et assimilés, la raison d'être du pays de cocagne consiste exclusivement à *perdre son caractère d'objet*, et donc à n'être pas là *en tant que* monde.

C'est une bonne description du monde qui nous est aujourd'hui « retransmis » par la radio et la télévision. Lorsqu'il tombe « tout rôti » dans nos yeux ou nos oreilles, il doit descendre « tout seul » en nous sans résistance, devenir nôtre, voire ne plus faire qu'un avec « nous-mêmes[61] ».

III. *Notre monde actuel est « postidéologique »* : il n'a plus besoin d'idéologie. Ce qui signifie qu'il est inutile d'arranger après coup de fausses visions du monde, des visions qui diffèrent du monde, des idéologies, puisque le cours du monde lui-même

61. Nous avons fait allusion à cela au début de notre enquête, lorsque nous avons qualifié d'« idéaliste » le consommateur d'aujourd'hui (après une digression consacrée à l'« idéaliste » qui ne connaît pas « le » monde mais exclusivement « son » monde). (N.d.A.)

est déjà un spectacle arrangé. *Mentir devient superflu quand le mensonge est devenu vrai.*

Ce qui a lieu ici est, dans une certaine mesure, l'inverse de ce que Marx, quand il espérait l'avènement d'une situation post-idéologique, avait prédit dans sa spéculation eschatologique sur la vérité : alors que selon lui la réalisation de la vérité devait entraîner la fin de la philosophie (et donc aussi celle de l'« idéologie »), c'est le mensonge qui est devenu réel, et le fait que de fausses interprétations du monde soient ainsi devenues le « monde » a fini par rendre inutile toute idéologie explicite.

Affirmer que le « monde » et la « vision du monde », le réel et l'interprétation, ne doivent plus être distingués paraît bien sûr très insolite. Mais cette impression se dissipe dès qu'on la rapproche d'autres phénomènes analogues de notre temps. Du fait, par exemple, que le pain et la tranche de pain (puisqu'on vend maintenant du pain coupé en tranches) ne sont plus deux choses différentes. Nous ne pouvons pas cuire et couper à nouveau chez nous le pain déjà cuit et déjà coupé. Nous ne pouvons pas davantage arranger ou interpréter idéologiquement ce qui arrive, ce qui nous arrive déjà idéologiquement « pré-tranché », pré-interprété et pré-arrangé; ni nous faire notre propre image de ce qui se présente déjà d'emblée comme une « image ». Si je dis que nous ne le *pouvons* pas, c'est parce qu'un tel « arrangement second » n'est pas seulement inutile mais carrément impossible.

Il s'agit là d'une forme extrêmement singulière et toute nouvelle d'incapacité.

Avant, quand nous étions incapables de saisir ou d'interpréter tel ou tel fragment du monde, c'était parce que l'objet nous échappait ou nous opposait une résistance que nous ne pouvions pas vaincre. Nous avons déjà vu qu'il ne saurait être question ici d'une telle résistance. Le plus surprenant, c'est que c'est précisément cette *absence de résistance* du monde retransmis qui interdit son appréhension et son interprétation. Peut-être n'est-ce finalement pas si surprenant : nous ne sentons pas la pilule qui glisse et descend sans résistance dans notre tube digestif, mais nous avons en revanche parfaitement conscience du morceau de viande que nous devons préalablement mâcher. Le monde retransmis doit passer « tout seul » comme la pilule ou, pour employer une autre image, il est si facile (comme une « *réalité*

*trop facile** », analogue aux « *femmes faciles** »), il se laisse si facilement aborder – puisqu'il s'est déjà donné à l'instant même où il est apparu –, que nous n'avons pas besoin de faire quoi que ce soit pour le « saisir » ou pour les séduire, lui et son sens.

IV. *Ceux qui sont conditionnés ont été préparés à l'être.* Ce qui vaut pour le monde retransmis – à savoir qu'il rend caduque la distinction habituellement tenue pour évidente entre la réalité et sa représentation – vaut aussi pour nous, les consommateurs de ce monde pré-conditionné. Le fait que l'homme « aille parfaitement » au monde, aussi parfaitement que le monde va à l'homme, caractérise le conformisme actuel. Cela signifie qu'il est inutile de distinguer entre un état initial où le consommateur serait une sorte de table rase et un processus par lequel l'image du monde serait ensuite imprimée sur ce disque vierge. L'esprit du consommateur est toujours déjà préformé; il est toujours déjà prêt à être modelé, à recevoir l'impression de la matrice; il correspond toujours plus ou moins à la forme qu'on lui imprime. Toute âme individuelle reçoit la matrice, un peu comme si un motif convexe imprimait en elle son image concave. Le moule de la matrice ne l'« impressionne » plus beaucoup; il n'a d'ailleurs plus besoin de le faire, puisque l'âme est déjà à sa mesure.

Le va-et-vient entre l'homme et le monde, entre la réalité et le consommateur, va d'une impression à une autre puisqu'ils sont l'un et l'autre conditionnés par une matrice. C'est un mouvement extrêmement fantomatique puisque des fantômes y ont affaire à des fantômes (eux-mêmes produits par d'autres fantômes). On ne peut pourtant pas dire que son caractère fantomatique rende la vie irréelle. Elle est même au contraire effroyablement réelle. Oui, réellement effroyable.

V. *Car l'existence, dans le monde du pays de cocagne postidéologique, n'est absolument pas libre.*

Il est incontestable que des milliers d'événements et de fragments du monde auxquels nos ancêtres n'avaient pas accès volent aujourd'hui jusqu'à nos yeux et nos oreilles. Mais même s'il nous est permis de choisir nous-mêmes quels fantômes nous voulons voir voler vers nous, nous n'en sommes pas moins abusés puisque nous sommes à la merci de la livraison une fois qu'elle

est arrivée, privés de la liberté de nous l'approprier, ou même de prendre position par rapport à elle. Abusés de la même manière que nous le sommes par ces disques de gramophone qui ne nous restituent pas seulement telle ou telle musique, mais aussi en même temps les applaudissements et les réactions dans lesquelles nous devons nous reconnaître. Puisque ces disques ne nous restituent pas seulement la musique mais nous dictent aussi la façon dont nous devons y réagir, *c'est en fin de compte nous-mêmes qu'ils nous livrent.*

Ce qui, dans le cas de ces disques, se fait sans la moindre vergogne doit certes rester un peu plus discret dans d'autres retransmissions; mais ce n'est qu'une différence de degré; la tromperie est présente dans chaque retransmission : tout fantôme retransmis contient déjà en lui, en tant que partie intégrante et désormais inséparable de lui-même, sa propre « signification », c'est-à-dire ce que nous devons penser de lui et ce qu'il doit nous faire ressentir; tout fantôme nous livre en prime la réaction qu'il exige de nous. Pourtant nous ne le remarquons pas. Si nous ne le remarquons pas, c'est que, gavés jour après jour et à toute heure de fantômes qui se présentent comme le « monde », nous ne ressentons plus la moindre faim d'interprétation, la moindre faim d'une interprétation personnelle; et plus nous sommes repus de ce monde arrangé, plus nous désapprenons cette faim.

Mais le fait que l'absence de liberté nous semble aller de soi, que nous ne la ressentions plus *comme* absence de liberté ou alors seulement comme une dépendance douce et confortable, ne rend pas notre condition moins funeste. Au contraire. Puisque la terreur avance à pas feutrés, en excluant définitivement toute représentation d'un autre état possible, toute idée d'opposition, elle est dans un certain sens plus fatale qu'une privation de liberté déclarée et reconnaissable comme telle.

Nous avons mis en épigraphe de notre enquête une fable – la fable du roi qui, mécontent de voir son fils parcourir à pied toute la région, lui offrit voiture et cheval, accompagnant son cadeau de ces mots : « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied. » Le sens de ces mots était : « Maintenant, je t'interdis d'aller à pied. » Leur conséquence fut : « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied. »

Il semble que nous soyons aujourd'hui dans une situation analogue.

§ 26. Résistance tragi-comique : l'homme contemporain se crée des difficultés artificielles comme objets de jouissance.

Nous avons dit que le fait de recevoir le monde transformé en pays de cocagne, livré comme un produit fini prêt à consommer, nous soulageait du travail que représente son appropriation.

Mais bien que confortable, cette transformation n'est pourtant ni supportable ni acceptable. En fin de compte, nous sommes par nature des êtres besogneux, nous ne sommes pas faits pour vivre dans un monde qui nous va parfaitement, pour vivre dans un pays de cocagne, mais bien plutôt pour apaiser nos besoins, nous procurer ce qui nous manque et retoucher les choses inachevées et récalcitrantes afin qu'elle nous « aillent » parfaitement. *Nous ne sommes pas nés avec le seul besoin d'être rassasiés, mais avec le « besoin second » de pourvoir à ce rassasiement.* Il ne nous est pas seulement insupportable de vivre sans nourriture ; il nous est également insupportable de vivre sans travailler à nous la procurer.

Certes, nous ne savons ordinairement rien de ce « besoin second ». Sauf lorsqu'on nous empêche de le satisfaire : en effet, si la satisfaction de notre besoin premier n'est plus le résultat de notre propre activité, alors nous nous sentons frustrés, non pas des « fruits de notre travail » mais du *« travail que requièrent nos fruits »*. Nous ne savons plus que faire de nous-mêmes, puisque ce que nous attendons de la vie, c'est qu'elle se déroule comme une continuelle recherche de moyens de subsistance. Alors surgit le « besoin second », la « faim seconde » : non pas la faim d'une proie mais celle de l'effort ; non pas la faim du pain mais celle de s'en procurer ; non pas la faim du but mais celle du chemin qui mène au but et qui est maintenant devenu le but lui-même.

On sait bien que les « classes de loisir » qui ont été dispensées d'efforts ont toujours ressenti une *soif d'effort*. Par ailleurs, ni le chasseur de renards ni le pêcheur du dimanche n'avaient soif de nouveaux trophées – ce n'était pas du moins leur motivation principale –, ils étaient seulement assoiffés d'effort. Ils ne chassaient pas la proie mais l'occasion de la chasser. Quand ils tuaient

un renard, un cerf, ou attrapaient un brochet, c'était bien souvent pour la simple raison que, sans la cible, on ne connaîtrait pas le plaisir de viser, sans la proie on ne connaîtrait pas le plaisir de la traque. Le but n'est que le prétexte de l'effort et du chemin.

Aujourd'hui, cette situation est devenue générale. Pour la bonne raison (aussi incroyable que cela puisse sembler) que tout le monde, y compris les ouvriers, appartient désormais à la « classe de loisir ». Qu'on ne se méprenne pas : je veux seulement dire par là qu'on offre tout prêt à tout le monde ce dont il a besoin pour vivre. Même le plus pauvre des cueilleurs de coton du sud des États-Unis achète aujourd'hui ses haricots en boîte déjà cuisinés et donc prêts à être consommés. Oui, même lui. Ce sur quoi le XIX^e^ siècle a exclusivement insisté, à savoir que celui qui travaille est privé des fruits de son travail, est encore vrai aujourd'hui. Mais il n'est pas moins vrai aujourd'hui, au XX^e^ siècle – et si l'on n'insistait pas sur cette différence l'image de notre siècle resterait incomplète –, qu'il est également dépossédé du travail lui-même puisqu'on lui livre à domicile des objets prêts à être consommés (et avant tout des objets de loisir). *Sa vie* – notre vie à tous – *est doublement aliénée : elle n'est pas seulement faite de travail sans fruit mais aussi de fruits obtenus sans travail.* « Pour manger du poisson, dit un adage molussien, il faut chasser le lièvre, et pour manger du lièvre il faut aller à la pêche. On n'a jamais entendu dire que quiconque ayant chassé le lièvre en ait mangé. »

Cette seconde aliénation du travail par rapport à ses « fruits » est la véritable souffrance que nous inflige notre pays de cocagne. Il n'est donc pas étonnant qu'y surgisse la soif de l'effort, le besoin de savourer ne serait-ce qu'une fois un fruit que l'on a soi-même cultivé, celui d'atteindre un but vers lequel on a soi-même marché, celui d'utiliser une table que l'on a soi-même construite, la soif d'une résistance et de l'effort physique nécessaire à la vaincre.

C'est cette soif qu'apaise l'homme contemporain. Et il le fait d'une manière artificielle : en effet, afin de surmonter des résistances et de pouvoir jouir de les avoir surmontées, il produit volontairement des résistances, ou plutôt les fait produire pour lui. *Les résistances sont aujourd'hui devenues des produits.*

Le procédé est bien connu. Le sport (qui n'a pas grandi par hasard en même temps que l'industrie, comme son frère jumeau) y avait déjà amplement eu recours pour améliorer les performances des athlètes. Les sommets inaccessibles (qui ne se trouvaient nullement sur notre chemin, bien au contraire, et au pied desquels il nous a d'abord fallu nous rendre), nous les avons qualifiés d'obstacles *afin* de pouvoir les vaincre et jouir de cette victoire.

Mais ce hobby relativement nouveau que prône le slogan « *Do it yourself* » est incomparablement plus caractéristique de notre époque. Des milliers de gens, en effet, passent désormais leurs loisirs à mettre des pierres en travers de leur chemin : à se préparer des difficultés techniques, à renoncer pour s'amuser aux « *facilities* » de l'époque ou à bricoler eux-mêmes des choses qu'ils pourraient acheter au coin de la rue. En 1941, déjà, je travaillais dans un atelier où l'on produisait mécaniquement, comme articles de masse, des « *hand-weaving looms* », c'est-à-dire des métiers à tisser manuels qu'achetaient les femmes qui avaient faim, après le travail, de savourer enfin le plaisir d'une tâche difficile. Quant aux hommes, n'importe quel problème électrique dans la maison, n'importe quel boulon desserré dans la voiture sera le bienvenu, promesse d'un effort piquant qui viendra adoucir leur dimanche. Ce n'est pas un hasard si le bricoleur qui démonte sa montre est un personnage fréquemment caricaturé dans les journaux humoristiques. Le seul recours qui reste à ce pitoyable fils de notre temps, pour faire quelque chose par lui-même, consiste – puisque son monde de produits finis ne lui offre plus d'autre matière première – à démonter un produit fini. Après avoir ainsi – puisqu'il est condamné à démonter – produit de la « matière première » à partir de la chose finie, il pourra reproduire cette chose et la recréer. Il se procurera ainsi la petite joie de l'avoir faite lui-même ou presque. Le genre de difficultés qu'il met ainsi sur son chemin est identique à celles que proposent les puzzles, car son acte de création n'est rien de plus qu'un assemblage d'éléments déjà finis, *à la Hume*[*62]. Ce qui explique aussi le succès que connaissent les puzzles auprès des adultes.

62. Selon Hume, le « pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus qu'à

Mais le bonheur parfait auquel il a bien droit – il n'est pas responsable de ce qu'il est, ni de la funeste époque dans laquelle il est né, ni du caractère misérable de ses propres tentatives de sauvetage –, il l'attend du week-end où il peut enfin sortir en voiture pour allumer « lui-même » un feu à l'aide d'un ustensile flambant neuf et « garanti à l'ancienne » qui produira l'étincelle nécessaire, et pour y faire cuire « lui-même », tel un Robinson, les saucisses de Francfort qu'il aura apportées dans sa glacière; ou bien pour monter « lui-même » sa tente, tel un pionnier; ou encore pour assembler « lui-même » les éléments de la table de camping sur laquelle il posera son transistor.

Que ce désir puéril des adultes, cette soif de revenir, lassés par la livraison de produits finis, à une étape antérieure de la production (qui appartient aux quelques traits tragi-comiques de l'époque et ferait un *sujet** parfait pour une farce contemporaine), soient condamnés à rester insatisfaits, notre description l'aura déjà fait comprendre. C'est en pure perte que ces millions de gens se donnent du mal pour avoir du mal à faire quelque chose. Car l'industrie s'est bien sûr emparée tout aussi promptement de ce mouvement de résistance (qu'elle avait elle-même provoqué) qu'elle s'empare de tout autre mouvement qui, exprimant de nouveaux besoins, permet la vente de nouveaux produits. Avant même que la fureur du « *Do it yourself* » ait atteint son comble, les firmes avaient déjà mis au point des produits finis en pièces détachées, comme les « *camping gadgets* » et d'autres choses du même genre; des pièces donc dont la destination paradoxale était de faciliter autant que faire se peut la tâche aux amateurs de hobbies avides de se créer eux-mêmes des difficultés et de les surmonter. Les clients transformés du jour au lendemain en bricoleurs ne pouvaient bien sûr pas se défaire si vite de l'habitude profondément ancrée en eux de préférer ce qui est présenté comme « le plus pratique », ce qui épargne donc le plus de temps et de fatigue. Ils achetaient ainsi les produits finis supposés être « les plus pratiques » pour leur nouvelle activité, et

la faculté de composer, de transposer, d'accroître ou de diminuer les matériaux que nous apportent les sens et l'expérience. Quand nous pensons à une montagne d'or, nous joignons seulement deux idées compatibles, *or* et *montagne*, que nous connaissions auparavant » (*Enquête sur l'entendement humain,* section II, « Origine des idées »). (N.d.T.)

c'en était fait en un clin d'œil du plaisir de faire quelque chose soi-même. Ils disposaient de toutes les pièces nécessaires pour monter eux-mêmes leur tente de pionnier. Ils n'avaient plus qu'à suivre le mode d'emploi de leur jeu de construction. Un coup de baguette magique suffisait. Ils n'avaient plus rien à faire. Ils étaient à nouveau cernés par le vide. Heureusement qu'ils avaient apporté leur radio avec eux et qu'ils pouvaient, comme d'habitude, convoquer leurs fantômes. Si ça, ce n'est pas de la « dialectique », je ne sais pas ce que signifie ce terme.

C'est dans le même contexte que s'inscrit le mouvement déjà plus ancien de la *« creative self-expression »*, de la « peinture créative » ou de l'« écriture créative » par exemple[63], un mouvement qui encourage des milliers de gens à mener un projet à terme après le travail, le dimanche ou bien sur leurs vieux jours (peu importe alors que l'on ne puisse plus par ailleurs exercer son *job* : *« life begins at seventy »*, la vie commence à soixante-dix ans), leur permettant de voir enfin le rapport qui existe entre le « travail » et ses « fruits ». Bien sûr, ce mouvement est aussi une riposte à l'incessante livraison de produits finis, en l'occurrence d'images du monde déjà prêtes à l'emploi; une tentative pour introduire dans les existences désespérées du pays de cocagne un tout petit effort un peu réconfortant. Mais cette tentative est elle aussi vouée à l'échec. Je ne veux pas du tout parler du fait que les adeptes de ce mouvement, soudain devenus « créatifs » – en partie par ennui, en partie pour des raisons d'hygiène et en partie aussi parce que c'était tout simplement un *« must »* –, n'ont jamais pu, n'ayant jamais cherché qu'à s'exprimer, créer la moindre œuvre d'importance. Le comble, c'est qu'on enseigne en masse, et même dans des émissions pédagogiques diffusées à la radio, comment « devenir créatif » (*« How to get creative »*), et donc que les éléments de la créativité sont ainsi livrés usinés à domicile. Bref, cette tragi-comédie ne se distingue en rien de la robinsonnade évoquée plus haut. Elle n'est, elle aussi, qu'une simple régression de l'homme obsolète, équipé de tout le luxe marchand des temps modernes, vers une étape obsolète de la

63. Que l'on ne se scandalise pas du terme *« creative »* : comparé au modèle de la consommation habituelle des produits finis, le plus modeste ouvrage personnel est aujourd'hui ressenti comme un acte de création digne de Michel-Ange. (N.d.A.)

production et de l'existence – une régression qui ne peut par définition jamais atteindre son but, puisque son esprit et son style s'y opposent absolument.

§ 27. Encore une fois le réel comme reflet de ses reflets. La métamorphose de l'actrice V. en reproduction de sa reproduction.

L'affirmation la plus insolite de toute cette enquête est sans doute sa thèse finale, selon laquelle le réel se déroule déjà en vue de sa reproduction et conformément à ses exigences; la thèse selon laquelle le réel doit suivre ses reflets – puisque la réalité sociale la plus massive les suit – et devenir ainsi le reflet de ses reflets.

Pour montrer qu'il ne s'agit pas là d'un paradoxe théorique, je terminerai par un exemple très concret. Que ce cas, celui de la métamorphose de l'actrice V. en une reproduction de sa reproduction, provienne du milieu du cinéma et non de celui de la radio ou de la télévision, cela ne fait ici aucune différence essentielle. Déjà dans le précédent paragraphe (§ 26), nous n'avons pas cessé – et c'était volontaire – de puiser ailleurs nos exemples : car il eût été fallacieux de considérer les catégories de « fantôme » et de « matrice » comme valables exclusivement dans le domaine de la radio et de la télévision où nous les avons initialement mises en évidence. Le champ d'application de ces catégories est beaucoup plus vaste, la validité de nos résultats beaucoup plus générale que nous ne l'avions prévu en commençant notre enquête.

Je cite mon journal de Californie.

1941

Lorsque le producteur M. a visionné il y a six mois le bout d'essai qu'avait tourné V., il lui a déclaré : « Commence par devenir *more photogenic*, ma chérie. Ensuite, nous verrons. » Ce qu'il voulait dire par là, c'est : tant que tu n'auras pas utilisé avec plus de succès nos fantômes comme des matrices pour ton apparence réelle, tant que tu n'auras pas été conditionnée par leurs

modèles, tu ne seras pas prise en compte comme un fantôme avec lequel il faut compter.

V. avait toujours été très fière de sa beauté, certes singulière, mais sa soif de faire une carrière de fantôme se révéla plus forte. Sollicitant les dernières réserves financières d'une famille depuis longtemps délaissée et de quelques ex-amis depuis longtemps dénigrés, elle se consacra donc exclusivement, en renonçant ascétiquement à toute joie de vivre, à son travail de remodelage. Elle eut recours – car personne ne peut y arriver seul – aux hommes de l'art (ils constituent ici tout un secteur professionnel) qui considèrent l'homme réel comme un mauvais matériau qui a besoin d'être amélioré, mais le fantôme, en revanche, comme le modèle de ce qu'il faut être. Ils font leur beurre sur la différence entre réalité et fantôme, et ont bâti leur commerce sur la soif insensée de ceux qui, comme V., désirent se faire opérer de cette différence. V. commença donc à courir de salon de beauté en salon de massage, et de salon de massage en salon de beauté. Elle suivit une cure amaigrissante, remit son visage entre les mains de spécialistes des pattes d'oie et le livra même au scalpel des chirurgiens, pour leur plus grand profit et pour sa perte, comme je l'en assurai alors. Elle se fit refaire l'extérieur et l'intérieur, le devant et l'arrière du corps. Elle fit de son sommeil lui-même une épreuve, s'échinant à rester couchée tantôt dans telle position, tantôt dans telle autre. Elle pesa ses feuilles de salade au lieu de les savourer. Elle sourit à son miroir au lieu de me sourire et finit par ne plus sourire par plaisir mais seulement par devoir. Bref, elle n'avait encore jamais travaillé aussi durement de toute sa vie. Je doute que les rites initiatiques auxquels doivent se soumettre les vierges pour être admises dans les temples védiques aient été plus cruels que ceux auxquels se contraignit V. afin d'être solennellement reçue dans le monde des fantômes. Pas étonnant qu'elle soit bientôt devenue nerveuse, pour ne pas dire insupportable, qu'elle ait commencé à se venger sur son entourage, usant déjà des mêmes privilèges que les fantômes, et qu'elle nous ait déjà proprement traités comme des moins que rien sur lesquels elle avait tous les droits. Quand – après avoir mené cette vie pendant six mois et avoir fait remodeler une œuvre qui remontait à la Création jusqu'à ce qu'il n'en reste vraiment plus rien – la nouvelle femme,

resplendissante et inattendue, c'est-à-dire le fantôme, émergea enfin – l'épiphanie s'est produite il y a environ quinze jours –, elle se rendit à nouveau chez son marchand de fantômes. À proprement parler, dire qu'*elle* s'y rendit n'est pas tout à fait exact. Avec sa nouvelle coiffure, son nouveau nez, sa nouvelle silhouette, sa nouvelle démarche, son nouveau sourire (ou plutôt avec une coiffure que l'on a déjà vue partout, avec un nez des plus banals, un sourire standard), elle était un produit fini, un article indéfini, un tout autre article, un article comme « tous les autres »[64]. « Tant mieux », affirma-t-elle, et elle avait parfaitement raison. Le fait que le marchand de fantômes ne l'ait pas reconnue, comme elle le raconta après son deuxième bout d'essai, lui avait immédiatement paru de bon augure et avait énormément accru sa « conscience de soi » (si cette expression a encore ici sa place) lors de l'entretien. Aujourd'hui, quinze jours après, tout cela est déjà bien loin; ça y est, la nouvelle est arrivée; l'invraisemblable s'est produit : c'est O.K., le nouveau bout d'essai a été accepté, le rêve de sa vie se réalise enfin; un contrat va être signé. Autrement dit, *elle a accédé au rang de matrice pour matrices*, elle va pouvoir servir de matrice à ces images de film qui, à leur tour, serviront de matrices à notre goût. Bien sûr, elle affirme en être follement heureuse. Je ne sais pas si c'est vrai. Le processus de remodelage l'a mise dans un tel état qu'il m'est difficile d'affirmer que c'est bien *elle* qui est heureuse. L'autre femme, la nouvelle femme, l'est peut-être, mais elle, je ne la connais pas et elle peut bien aller au diable. Puisqu'il n'existe plus qu'elle, puisque la fille qui marche à mes côtés dans la rue se déplace déjà comme celle du bout d'essai qui a été accepté et comme on attendra d'elle qu'elle se déplace désormais dans ses futurs bouts d'essai,

64. Étant donné que le nombre de celles qui, comme V., se sont fait tout aussi adroitement opérer de la différence entre réalité et fantôme est incomparablement plus grand que le petit nombre de matrices dont on a besoin dans les films, des milliers de fantômes vivent en Californie. Plus rien ne trahit la vie qu'elles menaient auparavant ni l'apparence individuelle qu'elles avaient autrefois. Comme elles n'ont jamais eu la chance de devenir des matrices, elles occupent « en attendant » des jobs de *drugstore girl* ou de *hop girl*, ayant encore l'air, pour un temps, fantomatiques, et toujours dans l'illusion de pouvoir encore un jour servir d'illusion, jusqu'à ce que la vie de tous les jours les ramène à l'état sauvage et fasse resurgir sous le *glamour* du fantôme leur ancienne nature. (N.d.A.)

puisqu'elle est ainsi devenue dès aujourd'hui un reflet de son image, une reproduction de ses futures reproductions, elle a disparu pour moi. Le « *goodbye* » définitif, si elle ne l'a pas encore prononcé, est déjà consommé. Ce n'est probablement qu'une question de jours.

§ 28. Ce n'est pas celui qui tient compte d'elle qui compte pour celle qui compte.

Bien que cette métamorphose soit un exemple qui, comme nous l'avons dit, n'appartient pas à notre domaine d'investigation initial, elle n'en est pas moins riche d'enseignements : elle montre en effet que la reconnaissance du primat de l'image sur le réel peut devenir un véritable motif d'action, et que la transformation en image matricielle peut donc être aussi un processus actif. Ce cas illustre si bien notre thèse, selon laquelle il y a aujourd'hui bien plus d'« être » dans l'être-image que dans l'être lui-même, que nous allons en poursuivre l'examen.

En finir avec la soif qu'avait V. de devenir une image en invoquant simplement la « vanité » ou le « désir de gloire » serait trop facile. Vanité et désir de gloire – le désir d'entendre son nom prononcé par d'autres gens, de voir son image dans leurs yeux, et l'espoir d'être plus, ou tout simplement d'être enfin, en existant aux yeux des autres – n'expliquent rien et sont à vrai dire des notions elles-mêmes problématiques et confuses.

Comme des milliers d'autres, V. avait grandi dans un monde où seuls les fantômes (« *pictures* ») avaient de l'importance et où seule l'industrie des fantômes était considérée (ce qui n'est pas complètement infondé) comme une industrie extraordinairement réelle. Elle avait été conditionnée par ce monde, par la puissance matricielle de ces fantômes et de leur prestige. « Être », sans plus, à l'intérieur de ce monde d'images, n'y figurer que comme non-image, comme non-modèle, a été très tôt pour elle un supplice. C'est même bientôt devenu la cause d'un profond sentiment d'infériorité et de nullité. Il faut se faire une idée claire de l'étiologie de ce sentiment d'infériorité, car

il est sans précédent dans l'histoire et en constitue une variété aujourd'hui décisive (même si la psychologie individuelle, qui ne traite pourtant que des sentiments d'infériorité, ne l'a pas encore découvert). *Ce ne sont plus nos semblables qui forment aujourd'hui un monde modèle intimidant pour ceux qui manquent d'assurance, mais des hommes-fantômes* et des choses[65]. V. ne s'était pas sentie inférieure par rapport au modèle intimidant de ses parents ou de ses frères et sœurs, de ses rivales à l'école ou à la plage, mais par rapport à celui que lui offraient les images reproduites. Sa névrose n'était pas le signe d'un manque d'adaptation « sociale » mais – nous avons déjà fait référence à un cas analogue dans l'introduction – le symptôme d'un manque d'adaptation technique au monde de l'image. De même qu'un bourgeois d'autrefois pouvait ressentir comme un tourment le fait de vivre comme un roturier anonyme qui « ne comptait pas » dans un monde exclusivement aristocratique, il était insupportable pour elle de vivre au sein du monde des fantômes modèles[66]. Elle souffrait constamment du sentiment d'être *quantité négligeable**, voire de n'être rien du tout, de l'angoisse de devoir constater un beau jour (si elle n'avait pas accompli son ascension et avait échoué à devenir un fantôme) qu'elle n'avait jamais existé. Bref, elle souffrait d'*un manque de prestige ontologique*. Quand elle entreprit son combat professionnel, son combat pour devenir un fantôme, c'était pour avoir « plus d'être », pour exister enfin. À l'inverse de la réplique de Mignon (« Laissez-moi avoir l'air [d'un ange] en attendant que j'en sois vraiment devenue un »), elle aurait pu dire : « Laissez-moi devenir [une star] en attendant que j'en aie vraiment l'air », en attendant que je puisse être grâce au paraître.

Nous ne saurions formuler plus clairement qu'elle ne le fit elle-même, en deux ou trois paroles lancées à la cantonade, sa soif d'être par le paraître.

65. Cf. le premier essai de ce volume. (N.d.A.)

66. *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* contiennent un exposé classique de l'articulation entre « décalage social » et « image » : puisque le fils de bourgeois y reste exclu de la « grande » vie, la seule qui vaille d'être vécue, il se la procure grâce à la « culture » par l'intermédiaire de son reflet et de sa représentation : c'est-à-dire par l'intermédiaire des pièces de théâtre. (N.d.A.)

À peine sa métamorphose lui avait-elle réussi qu'elle s'écria (avec un mépris pour sa vie antérieure qui montrait à quel échelon ontologique élevé elle croyait être désormais arrivée) : « Mon Dieu, qu'étais-je auparavant ! » Elle voulait bien sûr dire qu'elle n'avait été qu'un *néant*. Et si elle n'avait été qu'un néant, c'était parce que auparavant elle n'avait « seulement *été* », elle n'avait « seulement *existé* », qu'en tant qu'elle-même, seulement au singulier et seulement là où elle avait vécu. En termes négatifs : parce que, n'ayant été ni retravaillée ni reproduite, on n'avait pas tenu compte d'elle, et elle n'avait pu devenir quelqu'un qui compte; parce qu'on n'avait pas confirmé son être; parce qu'il ne s'était trouvé aucun consommateur pour lui donner acte de son existence; parce qu'il ne s'était pas trouvé une foule de consommateurs conditionnés pour certifier *en masse** son existence. Bref, elle n'avait pas été un modèle, une marchandise de masse, elle n'avait pas été « quelque chose » mais seulement un anonyme « quelqu'un ». Dans le monde qui l'entourait, en l'occurrence le monde de Hollywood, elle avait raison : comparé au degré d'être de « quelque chose », celui qui n'est que « quelqu'un » est un néant, il n'existe pas.

V. n'aurait bien sûr pas dit cela ainsi. À ses oreilles, ces arguments auraient sonné comme des *« truisms »*, des trivialités qu'il est inutile de formuler. Elles se comprennent vraiment d'elles-mêmes si l'on accepte comme axiome de l'ontologie de l'économie que « ce qui n'est pas travaillé n'*est* pas », c'est-à-dire que « la réalité n'est produite que par reproduction ». V. s'était contentée d'appliquer cet axiome dont elle n'avait aucune raison de contester la véracité puisque, dans son monde, on l'admettait sans restriction et qu'il s'était toujours vérifié.

Il n'a pas été très gentil de ma part, compte tenu de la peine qu'elle s'était donnée, de ne pas laisser passer son exclamation – « Qu'étais-je auparavant ! » – et de me moquer d'elle parce qu'elle croyait avoir enfin gagné une « existence propre » à l'instant précis où elle avait renoncé à être elle-même et s'était donc privée de son propre soi. Pour qui, comme elle, a finalement réussi à la sueur de son front à devenir « quelque chose » au lieu

de n'être que « quelqu'un », celui qui est resté un simple « quelqu'un » et tient en outre à le rester doit incontestablement faire figure de pauvre type. C'est donc comme à un pauvre type qu'elle me rétorqua alors : « Toi, avec ton "moi" ! Qui s'en soucie ? » En faisant de la *demande* l'échelle de la valeur et le critère de l'être, elle m'avait cloué le bec.

Je disais qu'elle s'était sentie dans le monde des images comme un bourgeois dans un monde exclusivement féodal, comme si elle n'y comptait que pour du « vent » et n'y était « personne ». Lorsque j'essaie de me rappeler le style de sa nouvelle apparence – de ses gestes, de son intonation de voix, de sa démarche –, il ne me vient pas d'autre terme de comparaison que le *snob* qui a obtenu son titre de noblesse et en exagère l'importance. Ce n'est pas un hasard si le mot grec *éstlos*, qui signifie « noble » et dérive de la racine grecque qui exprime l'« être », désigne précisément celui qui est compté au nombre de ceux qui « sont », celui qui se situe plus haut que les autres dans la hiérarchie de l'être. C'était désormais le cas pour V., puisqu'elle était devenue un produit travaillé, un modèle destiné à produire d'innombrables copies, une marchandise de masse, alors qu'auparavant, dans sa coupable vie antérieure, elle partageait, en tant que matière première non travaillée, dans sa pauvre singularité, le sort obscur et misérable de la plèbe des consommateurs.

Il est évidemment étrange que ce soit son accession au rang de marchandise de masse qui lui ait procuré la noblesse. Masse et noblesse se contredisent. Mais que nous parlions de « son accession au monde des matrices », celui où elle est devenue un modèle, de « son accession au monde des images » ou de « son accession au monde des marchandises de masse », cela revient au même. Car seuls les modèles deviennent des images, et ils ne deviennent des images que par leur reproduction en masse[67].

Du reste, le rang élevé que l'on reconnaît aux produits de masse a encore une autre racine : une part considérable des marchandises actuelles n'est pas là, à proprement parler, pour

67. D'un autre côté, toute marchandise de masse est aussi un reflet, le reflet de son modèle. Et tout modèle n'est à son tour modèle que pour des reproductions. En outre, meilleur est le modèle, plus grand sera le nombre de ses reflets et plus sa production en masse sera un succès. (N.d.A.)

nous; c'est plutôt nous qui sommes là pour assurer, en tant qu'acheteurs et consommateurs, la continuation de leur production. Mais si notre besoin de consommation (et par conséquent notre style de vie) est créé ou du moins conditionné à seule fin de vendre les marchandises, nous ne sommes plus que des *moyens* et, en tant que moyens, nous sommes ontologiquement subordonnés aux fins. Qui, à l'instar de V., parvient à s'élever des bas-fonds vers ces hauteurs lumineuses où, au lieu de vivre de biens de consommation, il est lui-même pris en compte en tant que bien de consommation et devient de ce fait quelqu'un qui « compte », celui-là accède alors à un autre mode d'être.

Ce besoin d'être pris en compte, ce besoin de devenir quelque chose qui compte, est une hypothèse particulièrement plausible dans le cas de V. puisque à présent elle est devenue, en tant que rouage de la *Pictures industry*, quelque chose qu'il faut admirer et dont il faut vraiment tenir compte.

Journal

Puisqu'elle ne tient plus compte maintenant que de ceux qui comptent, elle ne peut plus reconnaître un type comme moi en qui elle ne peut plus voir, dans le meilleur des cas – bien que je n'aille qu'assez rarement au cinéma –, qu'un consommateur de fantômes. Pour un fantôme, une liaison avec un être réel est une véritable *mésalliance**, la liaison d'une marchandise avec un consommateur est tout simplement « contre nature ». Pour trouver de la compagnie, V. devra désormais chercher parmi ses semblables, parmi les fantômes. Elle n'aura d'ailleurs pas beaucoup à chercher, car le cercle des fantômes est un monde qui fonctionne en vase clos (visible pour tout le monde mais accessible à personne) et elle y sera automatiquement introduite. Il ne fait aucun doute qu'elle trouvera là quelqu'un, ou plutôt « quelque chose », quelque chose qui, comme elle, vit exclusivement pour être pris en compte par la majorité des consommateurs, un cœur comme elle, à peine éclos de sa larve, avec lequel elle pourra former un beau couple-marchandise et dont elle jugera qu'il est un *match*, un parti qui « compte » assez pour elle.

Si en pareil cas seule l'intelligence formelle décidait, V. aurait été tout à fait capable de comprendre ce que je voulais dire, car elle ne manquait pas d'intelligence. Mais la compréhension ne dépend pas seulement de l'entendement : elle dépend aussi de la condition qui est la nôtre. Appartenir à la noblesse lui interdisait désormais de comprendre ce genre de choses; c'était désormais au-delà de sa compréhension, non parce que cela lui passait au-dessus de la tête, mais parce qu'elle était déjà elle-même bien trop au-dessus de ces choses pour *pouvoir* encore me comprendre. De ce fait, il eût été déplacé de ma part de lui reprocher sa mauvaise volonté ou de me mettre en colère contre elle. Ce n'était pas elle qui avait agi. Elle avait seulement « suivi ». Elle aurait fait preuve d'arrogance si elle avait nagé à contre-courant, si elle avait rejeté le présupposé que tout le monde dans son entourage reconnaissait comme une évidence : le fait que *devenir une marchandise constitue une promotion* et qu'*être consommé en tant que marchandise est bien une preuve qu'on existe.*

Samuel BECKETT 1906/1989

"En attendant Godot."

1. Voir la pièce de théâtre sur Youtube avec JF Balmer et Rufus

2 - le texte de la pièce sur Wikis

3 - Une analyse de la pièce dans "l'obsolescence de l'homme" - Gunther Anders pages 243 et +

ÊTRE SANS TEMPS

À propos de la pièce de Beckett En attendant Godot[1]

On voit aujourd'hui se démener ces ennemis des Lumières qui veulent nous faire croire qu'il serait plus sérieux de découvrir de la religion dans toute œuvre d'une certaine importance littéraire que de découvrir, comme le faisaient nos aïeux, de la littérature dans tout texte sacré. Ils ont à peine fini d'étouffer la grande œuvre de Kafka sous leur piété prévenante, que déjà ils commencent à serrer de près les clowneries de Beckett pour les coiffer d'une fausse auréole. Peut-être est-il encore temps, cette fois, de mettre un terme à ces interprétations erronées ? Les remarques suivantes prouvent en tout cas que la pièce mérite la gloire qu'elle a connue.

§ 1. La pièce est une parabole négative

Tous les commentateurs sont d'accord pour dire qu'il s'agit d'une *parabole* ; mais la controverse sur l'interprétation de cette parabole continue de faire rage. Tous ceux qui se battent pour répondre à la question : qui est Godot ? répondent immédiatement en affirmant (comme s'il s'agissait là du B.A.-BA du nihilisme) qu'il représente « la mort », « le sens de la vie » ou « Dieu », et pas un seul d'entre eux n'a jamais fait l'effort de comprendre à quel mécanisme obéissent les paraboles en général, et celle de Beckett en particulier. Ce mécanisme s'appelle l'*« inversion »*. Que faut-il entendre par là ?

1. Première publication sous forme d'article dans la *Neue Schweizer Rundschau* en janvier 1954. (N.d.A.)

Quand Ésope ou La Fontaine ont voulu dire que les hommes sont comme des animaux, ont-ils décrit les hommes comme des animaux ? Non. Ils ont permuté – et c'est cela même qui produit l'effet de distanciation particulièrement réjouissant des fables – les deux éléments de la comparaison : le sujet et le prédicat. Ils ont affirmé que les animaux étaient des hommes. Il y a un quart de siècle, Brecht a utilisé le même procédé quand, dans *L'Opéra de quat'sous*, il a voulu dire que les petits-bourgeois étaient des voleurs. Il a, lui aussi, transformé le sujet en prédicat et réciproquement, présentant des voleurs qui se conduisaient comme des petits-bourgeois. Il faut bien avoir compris la permutation propre au fabuliste avant d'aborder la fable de Beckett. Car Beckett, lui aussi, l'utilise et, à vrai dire, d'une façon extrêmement subtile.

Pour raconter la fable de cette forme d'existence qui ne connaît plus ni forme ni principe et dans laquelle la vie n'avance plus, il détruit à la fois la forme et le principe de la fable : la fable détruite, c'est-à-dire celle qui n'avance plus, devient la fable la plus appropriée pour dire la vie qui n'avance plus. Pour résumer l'« inversion » opérée par Beckett, on peut dire que sa parabole absurde de l'homme devient une parabole de l'homme absurde. C'est certain : cette fable ne correspond plus à la forme idéale, classique, de la fable. Mais puisqu'elle est une fable de cette vie qui ne connaît plus de « morale » et ne peut plus être décrite sous la forme d'une fable, ce sont ce manque et cette impossibilité qui lui tiennent lieu de morale ; si elle s'autorise à être inconséquente, c'est parce que l'inconséquence est son objet ; si elle se permet de ne plus relater d'« actions », c'est parce qu'elle parle d'une vie devenue inactive ; si elle se dispense de raconter des « histoires », c'est parce qu'elle décrit des hommes privés d'histoire. Que le bric-à-brac d'événements et de bribes de conversation dont la pièce est faite surgisse sans motif, s'interrompe sans motif ou se répète tout simplement (d'une manière si insidieuse que les protagonistes ne se rendent souvent même pas compte qu'il y a répétition), personne ne le nie : cette absence de motivation est motivée par son objet même ; et cet objet est la vie, une vie qui n'a plus ni moteur ni mobile.

Même si elle n'est d'une certaine façon qu'une *fable négative*, elle reste pourtant toujours une fable, tout comme la photo-

graphie d'une éclipse totale reste une photographie. Elle reste une fable même si on ne peut en tirer aucune leçon, parce qu'elle reste sur le plan de l'*abstraction*. Les romans des cent cinquante dernières années s'étaient contentés de décrire des vies informes; cette pièce en revanche met en scène *l'absence de forme en tant que telle*. Il n'y a pas que le thème de la pièce qui est abstrait, ses personnages le sont aussi : ses « héros », Estragon et Vladimir, représentent « les hommes en général ». Ils sont « abstraits » au sens le plus absolu du terme : ce sont des *abs-tracti*, ce qui signifie des êtres « soustraits », des êtres « arrachés ». N'ayant plus rien à chercher dans le monde puisqu'ils en ont été arrachés, ils n'y trouvent plus rien et, du coup, celui-ci leur semble abstrait. C'est la raison pour laquelle il n'y a plus rien sur la scène : rien, à l'exception de l'accessoire fabuleux indispensable pour donner son sens à la fable, en l'occurrence l'arbre situé au centre de la scène, sorte de pendant négatif de l'« arbre de vie » biblique, qui représente le monde tout en apparaissant comme l'instrument d'un suicide possible – à moins qu'il ne représente l'équation « vivre » = « ne pas se pendre ». « *Ainsi les deux héros sont encore en vie même s'ils ne sont plus au monde.* » Ce thème est développé avec si peu de complaisance que les autres descriptions d'existences privées de monde – et la littérature, la philosophie comme la peinture contemporaines en fourmillent – font, en comparaison, un effet réconfortant. Le Franz Biberkopf de Döblin[2] restait quand même debout dans le tourbillon d'un monde qui ne l'intéressait plus; K., l'arpenteur de Kafka, cherchait encore à pénétrer dans le « château »; pour ne rien dire de leur ancêtre commun, Michael Kohlhaas[3], qui continuait à se battre contre ce monde dont il pensait qu'il était le royaume de la morale kantienne réalisée. D'une manière ou d'une autre, tous avaient encore un « monde » : Biberkopf en avait trop, et de ce fait n'avait pas de monde précis; K. espérait encore quelque chose du monde; Kohlhaas avait un monde faux. Ils n'en étaient pas encore arrivés à l'absence de monde. Ce sont les créatures de

2. Personnage principal du roman *Berlin Alexanderplatz* d'Alfred Döblin, paru en 1929. (N.d.T.)

3. Personnage principal de la nouvelle éponyme de Heinrich von Kleist. (N.d.T.)

Beckett qui y sont arrivées les premières. C'est dans leurs oreilles que le murmure de l'activité du monde, qui assourdissait encore Biberkopf, a disparu pour la première fois ; ce sont elles qui ont oublié pour la première fois ne serait-ce que de chercher à pénétrer dans le château du monde ; ce sont elles aussi qui ont renoncé pour la première fois à juger ce monde à l'aune d'un autre monde. Il est évident que, pour représenter en littérature ou sur une scène cette perte réelle du monde, il faut avoir recours à des moyens inhabituels. Là où il n'y a plus de monde, on ne peut plus *entrer en conflit avec le monde*, et *le tragique devient impossible*. Il serait plus juste de dire que le tragique de cette existence consiste en ceci que le tragique même ne lui est plus accordé puisque, prise comme un Tout, elle est toujours en même temps une farce (et pas seulement au sens où la tragédie de nos ancêtres était mêlée de farces). On ne peut donc la décrire que comme une farce : *comme une farce ontologique et non comme une comédie*. C'est ce qu'a fait Beckett.

Don Quichotte nous avait déjà montré combien l'abstraction et la farce étaient proches. Mais Don Quichotte n'avait abstrait que le monde tel qu'il était, pas le monde en tant que monde. La farce de Beckett est donc « plus radicale » du point de vue philosophique : son comique ne vient pas du fait qu'elle plonge les hommes dans un monde ou dans une situation qui ne leur convient pas et avec lesquels ils entrent en conflit, mais qu'elle les situe quelque part sans toutefois les installer dans un lieu digne de ce nom. Ils deviennent ainsi des clowns, car le comique métaphysique des clowns consiste à confondre systématiquement ce qui est et ce qui n'est pas, c'est-à-dire à trébucher sur des marches qui n'existent pas, ou bien à se comporter avec des marches tout à fait réelles comme si elles n'étaient pas là. Mais à la différence de ces clowns (dont Chaplin fait encore partie) qui sont en permanence actifs et, par principe, toujours en conflit avec les objets du monde afin de relancer à chaque fois le rire, les héros de Beckett sont *des clowns paresseux ou apathiques*. Pour eux, ce n'est pas seulement tel ou tel objet, mais le monde entier qui n'est plus là ; et c'est pourquoi ils n'ont absolument plus aucun commerce avec lui. Ainsi se définit le type de personnage que Beckett a choisi pour représenter l'humanité d'aujourd'hui dans sa fable : ce ne peuvent être que des *clochards**, des êtres

exclus du plan du monde (c'est-à-dire de l'organigramme de la société bourgeoise), des créatures qui n'ont plus rien à faire du tout parce qu'elles n'ont plus rien à faire avec le monde.

§ 2. Le mot d'ordre : « Je reste, donc j'attends quelque chose. »

Plus rien à faire. Depuis que Döblin, il y a plus de vingt ans, a décrit avec Biberkopf l'homme condamné à l'inactivité et, de ce fait, privé de monde, l'« activité » est devenue, sous l'action de divers facteurs historiques, encore plus problématique. Non pas, par exemple, parce que le nombre des chômeurs aurait augmenté – ce qui n'est d'ailleurs pas le cas –, mais parce que des millions d'hommes, qui ont effectivement un emploi, ont désormais le sentiment d'*« être agis »* : ils sont actifs, mais sans fixer eux-mêmes l'objectif de leur travail, voire sans même pouvoir le comprendre; ou bien ils sont actifs tout en accomplissant un travail suicidaire. Bref, *la dépendance est si totale que l'activité est devenue une variante de la passivité et que, même là où l'on se fatigue à mort, quand on ne se tue pas tout simplement à la tâche, elle a pris la forme d'une activité pour rien, voire d'une inactivité.* Personne ne peut nier qu'Estragon et Vladimir, qui ne font absolument rien, sont représentatifs de millions d'hommes actifs.

Mais s'ils sont si représentatifs, c'est seulement parce que en dépit de leur inactivité et de l'absurdité de leur existence, ils veulent « continuer » et n'ont aucune vocation à être de tragiques candidats au suicide. Ils sont aussi éloignés du pathos déclamatoire des désespérés de la littérature du XIX^e^ siècle que de l'hystérie des personnages de Strindberg. Ils sont plus vrais : aussi peu pathétiques, mais aussi inconséquents que la moyenne des hommes de masse. Car ceux-ci ne mettent pas fin à leurs jours, même au milieu de l'absurdité la plus totale. Les plus nihilistes d'entre eux veulent encore vivre, ou du moins ne veulent pas « ne plus vivre » – mais cette formule négative et volontariste est encore trop dogmatique : car, au fond, Estragon et Vladimir ne continuent à vivre que *parce qu'*ils vivent absurdement, parce que la décision de ne pas continuer à vivre, la liberté d'en finir, est déjà paralysée par l'habitude de l'inactivité,

c'est-à-dire par l'habitude de ne plus même agir[4]. Ou en fin de compte, sans même invoquer ce mobile spécifique, ils continuent à vivre parce que, maintenant, ils sont là et que, pour la vie, rien d'autre ne compte en fait que d'être là.

C'est donc de cette sorte de « vie », de l'homme qui reste parce que, maintenant, il est là, que parle Beckett. Mais il en parle d'une façon qui diffère fondamentalement de toutes les descriptions antérieures du désespoir.

On peut formuler ainsi la devise qu'on aurait pu mettre dans la bouche de tous les désespérés classiques (Faust compris) : « Nous n'avons plus rien à attendre, donc nous ne restons pas. » En revanche, Estragon et Vladimir ont recours à une « forme inversée » de ce mot d'ordre : « Nous restons, semblent-ils dire, donc nous attendons. » Et : « Nous attendons, donc nous avons quelque chose à attendre. »

Ces devises ont l'air plus positives que celles de leurs ancêtres littéraires; mais ce n'est qu'une apparence. Car on ne peut vraiment pas dire que les deux personnages attendent quelque chose de déterminé. En fait, c'est si peu le cas qu'ils doivent se rappeler l'un à l'autre qu'ils attendent et ce qu'ils attendent. En réalité, ils n'attendent absolument rien. Mais compte tenu et en raison même de leur existence qui continue jour après jour, il leur est impossible de ne pas conclure qu'ils *attendent*; et compte tenu de leur « attente » qui se prolonge jour après jour, ils ne peuvent s'empêcher de conclure qu'ils attendent *quelque chose*. De même, quand nous voyons des gens rester immobiles, dans la pluie nocturne, devant un arrêt d'autobus, nous ne pouvons nous empêcher de conclure qu'ils attendent, et que ce qu'ils attendent ne saurait « se faire attendre longtemps ». Se demander *qui* est ou *ce qu'*est ce Godot qu'on attend serait absurde. Godot n'est rien d'autre qu'un nom pour signifier que l'existence qui continue absurdement se méprend quant à sa propre essence quand elle se saisit, à tort, comme « attente », « attente de quelque chose ». La positivité des deux personnages se ramène donc à une double négation (au fait qu'ils admettent leur *incapacité* et

4. Vu sous cet angle, le petit nombre de suicidés dans les camps de concentration, que l'on regarde souvent avec étonnement, cesse d'être si étonnant. (N.d.A.)

leur *insignifiance*) et non à quelque chose de simplement positif. En affirmant cela, nous ne faisons que répéter ce que dit Beckett lui-même dans le titre de sa pièce : à savoir que l'important, en fin de compte, ce n'est pas Godot, mais le *« en attendant*»*.

§ 3. Beckett ne met pas en scène des nihilistes, mais l'inaptitude des hommes à être nihilistes.

Pour caractériser cette vie dans laquelle l'homme continue d'attendre, tout simplement parce que, maintenant, il est là, les commentateurs français ont utilisé l'expression heideggerienne d'« être-jeté ». À tort. Car, alors que Heidegger n'emploie ce terme que pour désigner le caractère contingent de l'existence individuelle, qui doit ensuite se saisir de cette contingence et construire à partir d'elle son propre « projet », les deux héros de la pièce de Beckett ne font ni l'un ni l'autre. Ils ne font rien de plus que les millions d'hommes qu'ils représentent. Ils ne reconnaissent pas leur existence comme contingente; ils ne pensent pas non plus à dépasser la contingence et à transformer leur sort en un « projet » positif. Ils sont incomparablement moins héroïques que l'« être-là » de Heidegger, incomparablement plus crédules et plus « réalistes ». De même qu'ils ne seraient pas disposés à admettre, en présence d'un fauteuil ou d'une maison, que ceux-ci ne sont rien en tant qu'ils sont « là » ou bien qu'ils sont seulement « pour rien », ils ne sont guère disposés à concevoir leur propre existence comme n'étant « rien » ou comme étant seulement inutile. Ce sont plutôt des « métaphysiciens » : *ils sont incapables de renoncer au concept de sens.* L'expression heideggerienne d'« être-jeté » est la destitution explicite du concept de sens; *au contraire, Vladimir et Estragon,* puisque de leur propre existence ils concluent qu'ils attendent quelque chose, *restent les gardiens du concept de sens dans une situation manifestement absurde.* Dire, comme on l'a fait, qu'ils sont des figures de « nihilistes » est par conséquent non seulement faux, mais exactement contraire à ce que Beckett a voulu montrer. Puisqu'ils ne perdent finalement pas leur espoir, et qu'ils sont même incapables de le perdre, ce sont plutôt des idéologues naïfs et désespérément optimistes. *Ce que Beckett représente, ce n'est*

donc pas le « nihilisme », mais l'inaptitude des hommes, même dans la situation la plus désespérée, à être nihilistes. La misérable tristesse qui se dégage de la pièce vient moins de cette situation sans issue que du fait que, continuant toujours à attendre, les deux héros ne sont pas à la hauteur de cette situation et *ne sont donc pas* des nihilistes. C'est de cette incapacité que les personnages tirent leur force comique.

Depuis plus de deux mille ans, la comédie a prouvé, avec sa prédilection pour la figure du mari à qui l'on fait porter les cornes, donc de l'homme qui a manifestement tort d'avoir confiance et qui est, pour ainsi dire, structurellement incapable de se méfier, qu'il n'y a rien de plus drôle que la crédulité absolue quand elle est absolument injustifiée. Vladimir et Estragon sont en réalité ses frères : ils ressemblent à ces *« maris imaginaires* »* des contes français qui, étant nés « maris », même s'ils vivent sur une île déserte et n'ont jamais été mariés, attendent tous les soirs la venue de leurs femmes.

Aux yeux de Beckett, nous sommes tous semblables à ces maris.

§ 4. La preuve de l'existence de Dieu « ex absentia ».

Non, aucun mot de Beckett ne suggère que les femmes vont venir, qu'il existe un « Godot » et qu'il va venir. Bien que le nom anglais de Dieu résonne dans celui de « Godot », la pièce ne traite nullement de Dieu, mais seulement de son concept. Il ne faut donc pas s'étonner du caractère vague des allusions à Dieu : il est dit dans les passages théologiques de la pièce qu'on ne sait pas ce que Dieu fait ; on suppose seulement, d'après ce qui se dit, qu'il ne fait absolument rien ; la seule information que donne chaque jour le messager de Godot, frère du Barnabé de Kafka, est qu'il ne viendra, hélas, pas aujourd'hui mais certainement demain. Ainsi, Beckett nous donne assez clairement à comprendre que c'est précisément parce que Godot ne vient pas qu'on continue à l'attendre et à croire en lui.

« Allons-nous-en.
– On ne peut pas.

– Pourquoi ?
– On attend Godot.
– C'est vrai. »

Impossible de méconnaître l'analogie avec Kafka et de ne pas penser au « message que l'empereur envoie de son lit de mort »[5]. Il est indifférent de savoir s'il s'agit d'une réminiscence littéraire directe, car les deux auteurs sont *des enfants du même siècle** et ont donc bu à la même source pré-littéraire. Qu'il s'agisse de Rilke, de Kafka ou de Beckett, *leur expérience religieuse vient toujours, paradoxalement, du sentiment de l'inutilité de la religion, du fait qu'ils n'ont pas rencontré Dieu et donc, paradoxalement, d'une expérience qu'ils partagent avec les non-croyants*. Chez Rilke, cette expérience est celle de l'inaccessibilité de Dieu (première des *Élégies de Duino*) ; chez Kafka, celle de l'inaccessibilité de l'objet de la quête (*Le Château*) ; chez Beckett, celle de l'inaccessibilité dans l'attente. Pour eux, les preuves de l'existence de Dieu disent : « La parousie n'a pas eu lieu, donc Il existe. » La négativité que nous connaissons par la « théologie négative » semble ici être passée de l'autre côté, dans le religieux lui-même, et s'être ainsi considérablement intensifiée : si, dans la théologie négative, on a fait de *l'absence d'attributs* l'équivalent d'une définition de Dieu, on a fait, ici, de *l'absence même de Dieu* une preuve de son existence. On ne peut guère nier que c'est le cas pour Rilke et pour Kafka ; la devise que Heidegger a empruntée à Hölderlin – « Mais aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve »[6] – appartient au même type de preuve *in absentia*. Il en va de même pour les créatures de Beckett. Pour ses créatures, pas pour Beckett lui-même. L'auteur occupe une place à part, dans la mesure où il ne reprend pas à son compte le raisonnement qu'il met dans la bouche de ses créatures – puisque Godot ne vient pas, on pourrait en conclure qu'il existe –, et où il va même jusqu'à le présenter comme absurde. Par conséquent, sa pièce n'est certainement pas une pièce religieuse ; tout au plus y est-il question de religion. « Tout au plus » : car ce qu'elle décrit n'est à proprement parler qu'une foi qui ne croit en rien d'autre qu'en elle-même. Ce n'est donc pas une foi.

5. Allusion à la nouvelle de Kafka « Un message impérial ». (N.d.T.)
6. Hölderlin, « Patmos ». (N.d.T.)

§ 5. La vie devient un passe-temps.

Si on se demande comment « avance », concrètement, une vie ainsi décomposée et pourtant non résignée, on s'interroge en fait sur la façon dont le temps avance en elle. Je parle de « la façon dont le temps avance » parce que, comme on le dit couramment, ce qui est devenu impossible ne « marche » plus, ou, en termes positifs, parce que le temps n'avance que si la vie elle-même poursuit un objectif et cherche quelque chose. Or, c'est précisément ce que ne fait plus la vie d'Estragon et de Vladimir. C'est pourquoi il est normal que la pièce de Beckett piétine sur place; c'est pourquoi les événements et les conversations tournent en rond (tout comme, au théâtre, les figurants qui jouent les passants quittent la scène côté jardin et y rentrent à nouveau côté cour pour incarner d'autres prétendus passants); l'avant et l'après deviennent comme la droite et la gauche, donc temporellement neutres; au bout d'un moment, cette circulation donne l'impression de ne plus avancer, le temps semble se figer et devenir – si l'on nous permet de pasticher l'expression hégélienne de « mauvais infini » – une « mauvaise éternité ».

Beckett réalise cela d'une façon si conséquente qu'au lieu de proposer un véritable second acte, il se contente de répéter le premier (ce qui est sans précédent dans l'histoire du théâtre), à quelques légères variantes près, et contre toute attente n'y présente absolument rien d'inattendu... Ce faisant, il n'obtient pas seulement un effet absurdement déconcertant, mais provoque en nous cette épouvante qu'inspire toute rencontre avec l'*amnésie*. Car, à l'exception de l'un d'eux, ses personnages ne se rendent absolument pas compte du fait que les choses se répètent; quand on le leur fait remarquer, ils sont absolument incapables de reconnaître que ce qu'ils vivent ou disent à ce moment-là n'est que la répétition à l'identique de ce qu'ils ont déjà vécu la veille ou l'avant-veille. L'introduction de cette amnésie est absolument cohérente : car là où il n'y a pas de temps, il n'y a pas non plus de souvenirs. Et pourtant le temps n'est pas « pétrifié », comme c'est souvent le cas chez Kafka[7].

7. Cf. le chapitre II du *Kafka : pour et contre* de l'auteur [trad. Henri Plard, Circé, 1990]. (N.d.A.)

Puisque Beckett maintient un minimum d'activité – on va voir tout de suite de quel rudiment d'activité il s'agit –, il reste aussi un minimum de temps. Ce temps n'est pas un « flux », mais il est encore possible d'en extraire un peu de substance, de la mettre de côté et d'en faire un « passé » : c'est donc en quelque sorte une bouillie de temps stagnante. On ne peut jamais la mettre en mouvement que pour quelques secondes ou, au mieux, pour quelques minutes; dès qu'on retire la main qui maintient le temps en mouvement, ne serait-ce que l'espace d'un instant, alors tout redevient homogène, et il n'y a plus aucune trace de ce qui a eu lieu. « Au passage », on aura en tout cas produit du « temps » et on l'aura senti passer[8].

L'activité rudimentaire qui peut encore, en passant, mettre la bouillie du temps en mouvement n'est plus à vrai dire une véritable « action »; elle n'a pas d'autre finalité que de mettre le temps en mouvement, ce qui dans la vie active « normale » n'est pas l'objectif mais la conséquence de l'action; c'est donc un pur *passe-temps*. Si la « conséquence », au sens temporel, est la seule intention qui anime l'activité, celle-ci renonce, de ce fait, à toute autre forme de conséquence. Si les deux personnages jouent à « s'en aller », ils restent; s'ils jouent à « aider », ils bougent à peine le petit doigt. Leurs bons sentiments ou leurs indignations partent en fumée d'une façon si soudaine que cette existence qui n'en est déjà plus une donne toujours l'impression de n'être qu'une *explosion négative*. Et pourtant, ils reprennent chaque fois leur « activité », car c'est précisément elle qui maintient le cours du temps, qui fait glisser quelques mètres de temps derrière eux et les rapproche du prétendu Godot.

Cela va si loin – et là, la pièce prend vraiment des accents déchirants – que les deux personnages ont l'idée d'exprimer par leurs gestes les sentiments et les mouvements de l'âme, qu'ils se

8. Ce « passage » n'est donc pas un incident dans le « temps », il est le temps lui-même; c'est le temps lui-même qui devient un incident. Notre existence quotidienne n'est pas continuellement un « être dans le temps », car elle est chaque fois interrompue par le sommeil qui nous arrache au flux temporel; ou, si l'on se place du point de vue du sommeil, notre existence est chaque fois interrompue par ces segments de temps qui « passe » qu'on appelle la « veille ». (N.d.A.)

jettent réellement au cou l'un de l'autre, parce que les mouvements de l'âme sont précisément aussi des mouvements et peuvent, en tant que tels, soulever un peu la vase du temps qui stagne. « Si on s'estimait heureux? [...] C'est déjà ça », lance Estragon. Et quand Vladimir lui demande ce qu'il entend par « ça », il lui répond que « c'est déjà ça en moins ». Ce qu'il veut dire, c'est que le temps qui nous sépare de Godot sera ainsi un peu plus court. Le caractère stimulant de la fraternité, qui reconduit la chance de pouvoir subir l'absurde à deux, est le moyen le plus réconfortant de supporter le vide de l'existence. Sans leur attachement réciproque, apaisant et désespéré, sans le piétinement de leurs conversations, sans leurs disputes, leurs ruptures et leurs retrouvailles qui leur demandent déjà du temps, ils seraient vraiment perdus. Que Beckett nous présente un couple n'est pas seulement motivé, sur le plan technique, par le fait qu'une pièce sur un *Robinson Crusoé de l'attente* tournerait au portrait; il veut montrer que chacun d'eux est un passe-temps pour l'autre, que la sociabilité aide à surmonter l'absurdité de l'existence et a au moins pour effet de la dissimuler. À vrai dire, elle n'est pas une garantie absolue que le temps continuera à s'écouler; elle n'est qu'un soutien ponctuel. Et quand, à la question : « Qu'est-ce que j'ai fait de ma pipe? », l'acolyte répond : « Charmante soirée », ces répliques en forme de monologue font penser aux estocades de deux duellistes aveugles qui, tout en portant des coups n'importe où, chacun de leur côté, dans l'obscurité, chercheraient à se persuader qu'ils se battent vraiment en duel.

Personne ne niera qu'il y a aussi des « passe-temps » dans l'« existence normale », pendant les intermèdes de temps libre. L'expression courante de « passe-temps » indique qu'en jouant à être actifs, donc par l'intermédiaire de nos jeux, nous cherchons à être emportés par le cours du temps, ou du moins à le suivre. Sinon, il menace de stagner. Nous ne faisons pourtant cela, objectera-t-on, que pendant nos moments de loisir – les choses sérieuses et la distraction sont finalement soigneusement distinguées; alors qu'en fait, ce sont les choses sérieuses, du moins la misère et l'irréalité (obscure en comparaison avec la réalité) de la vie d'Estragon et de Vladimir, qui décident du fait qu'ils doivent sans arrêt maintenir le temps en mouvement, qu'ils doivent sans

arrêt jouer. Mais cette distinction entre eux et nous est-elle vraiment justifiée? Existe-t-il vraiment une frontière bien définie entre les choses que nous considérons comme sérieuses et nos distractions?

Nous ne le croyons pas. Le misérable combat que mènent les deux personnages pour conserver une apparence d'activité n'est si impressionnant que parce qu'il déchiffre notre propre destin, c'est-à-dire le destin de l'homme de masse. D'un côté, le travail mécanique privé de tout objectif visible est aujourd'hui à mille lieues de ce qu'on nomme illusoirement l'« activité humaine » : il est lui-même devenu, en quelque sorte, une apparence d'activité. Le « vrai » travail et le plus inintéressant des « gagne-pain » ne diffèrent plus en rien, ni structurellement, ni psychologiquement. D'un autre côté, ce genre de travail a déséquilibré l'homme à un point tel qu'il éprouve à présent le besoin de se trouver un « hobby » pour retrouver équilibre et « détente », pour « passer le temps ». Il éprouve alors, paradoxalement, le besoin de se fixer pendant ses moments de loisir des objectifs bien réels, et de profiter du loisir dont il dispose pour travailler vraiment tout en s'amusant... C'est ce qu'il fait lorsqu'il recourt à un mode de production obsolète au regard du travail qui lui permet de gagner son salaire, par exemple en faisant de petits travaux de menuiserie ou en cultivant un jardin ouvrier. Si la dépendance à l'égard d'un travail quotidien ne l'a pas définitivement achevé, il reste néanmoins privé de toute capacité à prendre lui-même en main l'organisation de ses moments de loisir, de ses « distractions » et de ses « passe-temps », puisqu'il est désormais dirigé par la radio avec laquelle il passe son temps. Voici un fait plus probant que toute théorie comparant ou identifiant l'activité et l'inactivité : aujourd'hui, on travaille en écoutant la radio simultanément dans des millions de foyers et d'usines, où le flux du travail ne fait plus qu'*un* avec le flux des émissions de radio. Bref, c'est seulement parce que, dans la vie actuelle, le temps de travail et les moments de loisir, l'activité et l'inactivité, les choses sérieuses et les distractions sont si désespérément imbriqués les uns dans les autres que la gravité stupide avec laquelle Vladimir et Estragon créent une apparence d'activité est si effroyablement sérieuse et si fantastiquement actuelle.

En réalité, cette activité, cette apparence d'activité, est parfaite pour se laisser emporter par le temps; mais il est difficile de s'y abandonner, car faire quelque chose sans y penser ou faire semblant de faire quelque chose exige précisément cette liberté déjà paralysée par la vie passive d'Estragon et de Vladimir. C'est pourquoi Beckett est toujours conséquent quand il laisse jouer ses deux personnages, même si c'est inutile : ils sont ainsi parce qu'ils ne sont pas à la hauteur de la tâche qui consiste à organiser leurs moments de loisir.

Ils y arrivent d'autant moins, à vrai dire, qu'ils ne disposent pas encore, comme nous, de formes de distraction bien définies et reconnues pour organiser leurs moments de loisir : ils ne disposent pas du sport ou des sonates de Mozart; ils sont obligés d'inventer leurs jeux, donc de choisir des activités dans l'arsenal des occupations quotidiennes afin de les transformer en jeux destinés à passer le temps. Dans ces situations où, nous qui sommes privilégiés, nous jouons au football, nous n'avons plus besoin de réinventer chaque fois les règles du jeu. Estragon, lui, joue *da capo* au jeu d'« enlever ses chaussures-remettre ses chaussures », non pour qu'on se moque de lui mais pour se moquer de nous, pour nous montrer, grâce au procédé de l'« inversion », que notre façon de jouer (dont la reconnaissance publique dissimule encore l'absurdité) n'est absolument pas meilleure que la sienne. L'inversion, dans la scène où Estragon joue à « enlever ses chaussures-remettre ses chaussures », signifie que nous non plus, nous ne jouons à rien d'autre qu'à enlever et remettre nos chaussures – quelque chose de fantomatique, une action qui ne consiste qu'à faire semblant d'agir. Finalement, la scène opère un retournement complet : « Quand nous enlevons et remettons nos chaussures pour de vrai, dans notre vie quotidienne, ce n'est pas un jeu distrayant, c'est clownesque, sans conséquence, et nous le faisons uniquement dans l'espoir de passer le temps. Comme les deux personnages, nous sommes condamnés au luxe et à la misère de l'inconséquence »; à ceci près que les deux clowns *savent* qu'ils jouent alors que nous, nous ne le savons pas. Les deux personnages sont ainsi devenus des gens sérieux, et nous des personnages de farce. C'est ici que triomphe l'« inversion » de Beckett.

§ 6. Les antipodes entrent en scène.

Il est évident que le sort de ceux qui n'ont pas besoin de maintenir la bouillie du temps en mouvement, ou qui le font naturellement, parce qu'ils ne savent absolument pas comment ils pourraient faire autre chose, doit sembler enviable aux deux héros. C'est dans le couple Pozzo-Lucky (le maître et l'esclave) qu'ils découvrent leurs adversaires.

La tentative pour déchiffrer ces deux personnages, pour découvrir qui ils sont et ce qu'ils signifient, n'a pas moins occupé les exégètes que la question de l'identité de Godot. Mais toutes les tentatives de déchiffrement ont été mal engagées, *parce que ce couple lui-même est un déchiffrement*. Qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie que Beckett réactualise en eux, à l'aide de cette existence chiffrée qui leur est propre, quelque chose qui a auparavant existé sous une forme conceptuelle, et le retraduit en termes sensibles. Mais s'il n'a pas fait d'une réalité sensible un chiffre abstrait, qu'a-t-il donc fait ?

Depuis qu'au début des années trente la dialectique de Hegel et la théorie de la lutte des classes de Marx ont commencé à exalter aussi bien les écrivains que les jeunes philosophes français nés autour de 1900, la célèbre image du couple « maître et esclave » de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel a si profondément marqué leur culture qu'on peut dire aujourd'hui qu'elle y a pris la place occupée au XIX^e^ siècle par l'image de « *Prométhée* » : elle est devenue l'*image de l'homme* en général. Sartre incarne parfaitement ce changement : avec l'« Oreste » des *Mouches*, il a remis une dernière fois sur pied le personnage type de Prométhée (qui avait déjà souvent repris du service depuis Goethe jusqu'au « Brandt » d'Ibsen, en passant par Shelley et Byron), avant de remplacer définitivement cet emblème par l'image hégélienne. Ce qui est décisif dans le nouveau symbole, c'est la « *pluralité* » et l'« *antagonisme* » : le fait que désormais « *l'homme* » est incarné par *un couple d'hommes*, que l'individu (qui a livré un combat prométhéen contre les dieux, tel un véritable *self-made man* métaphysique) est maintenant relayé par *des hommes*, et en l'occurrence par des hommes qui se battent *l'un contre l'autre* pour la maîtrise. S'ils passent pour le *réel* même, c'est parce que seul « est » désormais ce qui est maîtrise et

combat pour la maîtrise ; eux seuls passent – et nous touchons là au point décisif – pour le moteur du *temps* : car le temps, c'est l'histoire ; et, aux yeux de la philosophie dialectique, l'histoire doit exclusivement son mouvement à l'antagonisme (entre hommes ou bien entre classes) ; d'une façon si exclusive d'ailleurs qu'à l'instant même où l'antagonisme cessera, l'histoire prendra fin elle aussi.

Avec les personnages de Pozzo et Lucky, cette figure de pensée hégélienne, qui représente le principe de l'histoire conçue comme une lutte continuelle, fait son apparition sur la scène où, jusque-là, seul l'« être sans temps » agissait – ou plutôt n'agissait pas. L'entrée en scène du nouveau couple intrigue le spectateur pour de multiples raisons, et cela se comprend. D'abord pour des raisons esthétiques : la stagnation que le spectateur, après s'en être d'abord indigné, a finalement acceptée comme la « loi du monde de Godot » est désormais troublée par l'irruption de personnages qui agissent vraiment, et de la façon la plus sensible. C'est comme si, sous nos yeux, une image fixe se transformait en film. À cela s'ajoute la difficulté de l'allégorie en tant que telle : car celle-ci se distingue de presque toutes les allégories traditionnelles. Alors que les allégories qui nous sont familières (la Vertu, la Liberté, la Fécondité, etc.) ornent et habillent l'abstrait d'un vêtement sensible, l'allégorie a ici pour tâche de déshabiller l'abstrait, pour révéler dans toute leur nudité la bassesse et la misère, qui ne ressortaient pas suffisamment dans la formule philosophique « maître et esclave ». *Le dévoilement est donc le sens de cet habillage, le désillusionnement la fonction de cette illusion théâtrale.* La scène dans laquelle la dialectique est examinée est elle-même dialectique : il est donc parfaitement approprié qu'elle soit si intimidante – pas seulement pour nous mais aussi pour Estragon et Vladimir, qui, pendant cette rencontre, n'arrivent jamais vraiment à se départir d'une certaine timidité.

Mais quelle que soit la timidité dont font preuve nos deux personnages lorsqu'ils rencontrent le nouveau couple, il y a une chose qu'ils ne peuvent pas cacher : c'est que celui-ci leur semble enviable. Il n'est plus nécessaire d'expliquer cela : le cercle de l'interprétation se referme de lui-même. Qu'aux yeux de ceux qui sont condamnés à « être sans temps », les lieutenants du temps, même les plus misérables, passent pour des privilégiés,

cela ressort clairement de la description que nous avons donnée du caractère infernal de l'existence privée de temps. On envie Pozzo, le maître, parce qu'il n'a pas besoin d'« engendrer du temps » tout seul, d'avancer tout seul ou encore d'attendre Godot : car Lucky le tire après lui. Et on envie Lucky, l'esclave, non seulement parce qu'il « sait » aller au trot, mais parce qu'il doit le faire, car Pozzo est derrière lui, au sens propre, et y veille. Bien qu'ils passent devant les deux personnages privés de temps sans même savoir qu'ils l'ont déjà fait la veille – donc en quelque sorte comme une « histoire aveugle » qui n'est pas encore consciente de sa propre historicité –, ils sont pourtant, celui qui tire comme celui qui est tiré, encore en mouvement et, de ce fait, aux yeux d'Estragon et de Vladimir, ce sont des bienheureux. On peut donc facilement comprendre qu'ils imaginent que Pozzo soit *Godot* lui-même (bien que celui-ci n'ait jamais entendu prononcer ce nom et s'ingénie d'emblée à l'estropier), car le fouet de Pozzo pourrait mettre fin à leur attente. Ce n'est pas non plus par hasard que Lucky, la bête de somme, est appelé le « chanceux » : car s'il doit tout porter, s'il passe sa vie à transporter des sacs de sable, il est en revanche déchargé de tout; s'ils pouvaient occuper sa place, ils n'auraient plus besoin de piétiner sur place, ils *pourraient* aller voir plus loin parce qu'ils *devraient* aller voir plus loin, leur enfer serait devenu plus doux, et peut-être même qu'on leur jetterait de temps en temps un os.

Toute tentative de trouver dans cette image de l'homme et de son monde des traits qui soient encore, d'une façon ou d'une autre, positifs ou seulement rassurants ne serait qu'une dénégation. Et pourtant la pièce de Beckett se distingue, sur un point, de presque tous ces documents nihilistes qui sont l'expression littéraire du présent : elle s'en distingue par son *ton*. Le ton de ces documents est habituellement celui d'un sérieux qu'on pourrait légitimement qualifier d'« animal » (parce qu'il n'a pas encore la chaleur de l'humour humain), ou bien de cynique (parce qu'il ne dépend déjà plus de l'homme) et donc à nouveau inhumain. Quant au sérieux du clown – et nous avons montré à quel point la pièce était clownesque –, il n'est ni animal ni cynique; il est plein d'une tristesse qui, en reflétant le triste sort des hommes, rapproche leurs cœurs et, ce faisant, les allège.

Ce n'est pas un hasard si aucun personnage de notre siècle n'a suscité autant de sympathie que le misérable personnage de Chaplin à ses débuts. La farce semble être devenue le dernier refuge de l'amour de l'homme, la dernière consolation de ceux que leur tristesse rend complices. Elle est tout ce qui pousse sur les terres désespérément arides de l'absurdité : le simple *ton* de l'humanité n'est qu'une maigre consolation; cette consolation ne sait ni pourquoi elle console ni quel Godot elle fait espérer – elle prouve seulement que le réconfort des hommes est plus important que la signification de leurs actes, et que ce n'est pas le métaphysicien qui peut avoir le dernier mot, mais seulement l'ami de l'homme.

SUR LA BOMBE ET LES CAUSES DE NOTRE AVEUGLEMENT FACE À L'APOCALYPSE

« Le courage? Une absence d'imagination ! »
Dicton molussien

« L'imagination assez pleine et assez étendue pour embrasser l'univers comme sa ville*... »
Montaigne[1]

§ 1. Il faut présenter de façon outrancière les objets dont l'importance est minimisée.

Celui qui est rejeté sur une *terra incognita* ne commencera pas par en établir le relevé topographique et en dresser la carte. Il s'abandonnera d'abord au hasard, il se laissera conduire et partira à la dérive. Il commencera par se diriger vers ce qui lui saute aux yeux : un arbre ou un sommet. Mais il est très peu probable qu'il aille droit au but; il y a plutôt fort à parier qu'il s'égarera, ratera son but, sera obligé de changer de direction et même de revenir sur ses pas. S'il n'oublie pas, en chemin, quel était son but, assurément il le perdra de vue. Mais ce vagabondage ne lui sera pas inutile : ce sera pour lui la seule façon d'apprendre à connaître le territoire, parcelle après parcelle; de multiplier les points de vue sur telle ou telle partie du terrain; ou même, par chance, d'arriver soudain en un lieu à partir duquel il pourra d'un seul coup découvrir pour la première fois la totalité du territoire. Il aurait pu atteindre ce lieu par un chemin bien plus direct – là n'est pas la question. Encore eût-il fallu qu'il y ait

1. *Essais*, I, 26. (N.d.T.)

un chemin. Or, un chemin, c'est seulement après tous ces détours qu'on pourra en tracer un.

Le terrain philosophique, c'est la bombe – ou plus précisément : *notre existence sous le signe de la bombe*, car tel est notre thème. C'est un terrain parfaitement inconnu. En dresser d'emblée la carte est impossible. Il nous faudra d'abord nous laisser dériver, nous contenter d'observer et d'enregistrer les détails qui nous sauteront aux yeux. Leur succession paraîtra d'abord contingente et leur agencement obscur. Mais les choses changeront en cours de route. Certains détails apparaissant – parfois sous plusieurs angles, parfois déjà reliés les uns aux autres –, le relief de ce terrain commencera à se préciser sans qu'on puisse pour autant savoir à quel moment notre démarche aura commencé à suivre un chemin ou à obéir à une méthode. Je dis bien qu'il commencera à se « préciser », car je ne prétends pas avoir atteint le point de vue à partir duquel il serait possible d'en établir un relevé cartographique définitif.

Si l'image dans son ensemble reste encore floue, j'ai cependant cherché à marquer d'emblée avec la plus grande précision possible les contours des détails qui la composent, c'est-à-dire à les accentuer autant qu'il m'était possible de le faire. Cette méthode exige quelques éclaircissements pour être bien comprise.

Elle ne procède pas du désir de faire de l'esprit, ce qui, étant donné la question, serait terriblement inconvenant; elle est en fait exclusivement motivée par la singulière invisibilité qui est celle de notre objet : alors qu'il devrait être sans cesse présent devant nos yeux dans l'éclat de sa menace et de sa fascination, il reste, à l'inverse, dissimulé *au cœur même de notre négligence*. La grande affaire de notre époque, c'est de faire comme si on ne le voyait pas, comme si on ne l'entendait pas, de continuer à vivre comme s'il n'existait pas : nos contemporains semblent s'être juré de ne pas le mentionner. Il est bien sûr impossible de se contenter de « simplement décrire » un tel objet. Si un objet reste par essence indistinct, minimisé ou refoulé, il faut alors pour l'exposer – et faire ainsi apparaître la vérité qui est en lui – remédier à cette indétermination en *exagérant* d'autant plus ses contours qu'ils sont d'ordinaire *« estompés »*.

En d'autres termes, s'il est à ce point difficile de parler de notre objet, ce n'est pas seulement parce qu'il est une *« terra*

incognita », c'est aussi parce qu'il est systématiquement maintenu dans l'incognito : parce que les oreilles auxquelles on tente de parler deviennent sourdes dès qu'on mentionne cet objet. S'il nous reste une chance de nous faire entendre, ce n'est qu'en rendant notre propos aussi tranchant que possible. C'est la raison pour laquelle j'ai à ce point forcé le trait. Nous ne sommes pas encore à l'époque heureuse où nous pourrons enfin nous dispenser d'être outranciers et d'exagérer : nous ne sommes pas encore à l'époque de la sobriété.

C'est déjà annoncer indirectement que, dans ses parties principales, cet essai n'a rien d'universitaire. Sur certaines questions, on passe à côté de l'essentiel si l'on se trompe de destinataire. La bombe n'est pas seulement suspendue au-dessus des bâtiments universitaires mais au-dessus de nos têtes à tous, et il ne serait pas convenable de philosopher dans une langue de spécialistes et pour un groupe de spécialistes sur l'éventualité de l'apocalypse. La philosophie universitaire me semble en outre être celle que cette « question » « intéresse » le moins, puisqu'elle ne daigne d'ordinaire transformer en « problèmes » les coups que la réalité nous porte que lorsque les victimes de ces coups sont non seulement déjà mortes, mais aussi déjà oubliées. Ainsi les éthiques universitaires ignorent-elles encore aujourd'hui l'existence des camps d'extermination.

Il convient donc de trouver un ton qui puisse être intelligible au plus grand nombre et de faire de la philosophie populaire. Ce qui nous met face à une seconde difficulté, puisqu'il n'y a pas de « philosophie populaire ».

Si la philosophie populaire n'existe pas, c'est qu'il existe tout aussi peu une voie de masse qu'une « voie royale » pour résoudre les problèmes philosophiques, et que philosopher signifie essentiellement « exposer quelque chose en respectant sa complexité ». L'auteur de ces lignes le sait tout aussi bien que les philosophes qui font profession d'être intransigeants.

Mais un tel scrupule est ici hors de propos. Aujourd'hui, il y a d'autres enjeux que ce point d'honneur mis par les philosophes à être rigoureux.

Il ne sera absolument pas question ici du fait que l'idéal philosophique de la rigueur présuppose – ce qui lui simplifie la vie –

le mépris du prochain, le mépris de celui qui vit comme un « on », ni du fait que l'ontologue n'a pas l'habitude de se casser la tête à réfléchir au malheur de ceux qui sont condamnés à n'être que des « on »[2]. Vis-à-vis de l'homme actuel qui se trouve dans une situation de danger apocalyptique, cet idéal de « rigueur » fait figure de plaisanterie. À celui qui est en danger, on n'apporte pas des complications inutiles mais des paroles qui l'éclairent sur sa situation. À un moment où une telle démarche est devenue *nécessaire*, c'est une erreur de se demander si elle est *possible*; c'est une erreur parce qu'on n'a plus le droit de se le demander. Tantôt rigoureux, tantôt moins, le moraliste doit savoir tricher, et trouver un langage qui ne soit pas seulement compris dans certains bâtiments, en l'occurrence ceux des universités. Si ses considérations ne sont pas rangées sous la rubrique « philosophie », cela ne chagrinera pas beaucoup le moraliste convaincu de l'importance de sa tâche; cela le dérangera d'autant moins que (comme le dit un dicton molussien) « ce qui définit le vrai philosophe, c'est que rien ne le laisse plus froid que la rubrique sous laquelle on range ses réflexions ».

Il n'est pas certain que les termes de « morale », de « considérations morales » ou d'« éthique » conviennent encore aux réflexions qui vont suivre. Par rapport à la monstruosité de ce dont il est question, ils semblent faibles et inappropriés. Jusqu'ici les problèmes de morale consistaient à se demander *comment* les hommes devaient traiter les hommes, *comment* les hommes devaient considérer les hommes, *comment* devait fonctionner la société. À l'exception d'une poignée de nihilistes désespérés du siècle dernier, il ne s'est guère trouvé de théoriciens de la morale pour mettre en doute le fait qu'il continuerait à y avoir des hommes et qu'il devait en être ainsi. Débattre d'un tel présupposé eût encore, il y a peu, paru absurde. Mais la bombe, la prise de position ou plutôt l'absence de prise de position sur la bombe a donné une véritable actualité à cette question.

Cela signifie qu'à la question de savoir « *comment* » l'humanité devait continuer à exister s'est substituée aujourd'hui celle de savoir « *si* » elle devait ou non continuer à exister. Cette question

2. Allusion à Heidegger, *Être et Temps*, § 27. (N.d.T.)

est écrasante, et l'homme contemporain, dans son aveuglement face à l'apocalypse, dans son angoisse face à l'angoisse, la sienne et celle des autres, craignant de s'inquiéter lui-même ainsi que les autres hommes, eux aussi condamnés à mourir, se refuse à la poser. Elle est néanmoins posée par l'existence même de la bombe.

Il nous faut percevoir tout ce qu'a de monstrueux le « si » par lequel débute cette nouvelle question. Sa menace est suspendue, comme un signe de mauvais augure, au-dessus des mots de ce texte – comme une « lune rousse », auraient dit les Anciens. J'espère que le lecteur, ne serait-ce que pendant le temps qu'il consacrera à sa lecture, n'arrivera pas à oublier cette chose suspendue au-dessus de nos têtes.

I

Premiers constats d'effroi

§ 2. Aujourd'hui, c'est nous qui sommes l'Infini. Faust est mort.

Si quelque chose dans la conscience des hommes d'aujourd'hui a valeur d'Absolu ou d'Infini, ce n'est plus la puissance de Dieu ou la puissance de la nature, ni même les prétendues puissances de la morale ou de la culture : c'est *notre* propre puissance. À la *création ex nihilo,* qui était une manifestation d'omnipotence, s'est substituée la puissance opposée : la *puissance d'anéantir*, de réduire à néant – et cette puissance, elle, est entre nos mains. L'omnipotence depuis longtemps désirée d'une façon toute prométhéenne est effectivement devenue nôtre, même si ce n'est pas sous la forme espérée. Puisque nous possédons maintenant la puissance de nous entre-détruire, nous sommes *les seigneurs de l'apocalypse. Nous sommes l'Infini.*

C'est facile à dire. Mais c'est si monstrueux qu'en comparaison toutes les vicissitudes de l'histoire écoulée semblent anecdotiques, toutes les époques antérieures semblent s'être ramassées, confondues, pour n'être plus qu'un « avant » : car désormais, nous ne sommes plus seulement les représentants d'une nouvelle génération historique, mais – bien que nous n'ayons pas changé anatomiquement –, en raison de ce complet changement de notre position par rapport à l'univers et à nous-mêmes, *des êtres d'une nouvelle espèce*; des êtres qui ne se distinguent pas moins du type « homme » tel qu'il a eu cours jusqu'ici que le surhomme se distinguait de l'homme aux yeux de Nietzsche. Positivement parlant – et ceci n'est pas une métaphore –, *nous sommes des titans*. Au moins pour la période plus ou moins courte pendant laquelle nous sommes omnipotents sans avoir encore fait de cette omnipotence un usage définitif.

Pendant la courte durée de notre règne, le fossé entre nous autres, titans, et nos pères, les hommes d'hier, s'est creusé au point que ceux-ci ont commencé à nous devenir étrangers. La meilleure illustration de ce changement est le destin qu'a connu la figure dans laquelle les dernières générations de nos aïeux

reconnaissaient leur « essence » : Faust, l'homme qui voulait désespérément devenir un titan. On aura peut-être le sentiment que je commets un sacrilège envers Goethe et son œuvre (déjà avilie par sa transformation en objet de fierté nationale et en bien culturel exemplaire) en avançant l'idée qu'il n'est presque plus possible aujourd'hui de se reconnaître dans la figure de Faust. Cela n'ôte rien au mérite de Goethe. Nous ne sommes presque plus en mesure de *ressentir* ce que voulait dire le prétendu « homme faustien » lorsqu'il se plaignait de sa « finitude ». Ce désir indéfini de l'infini, qui a donné lieu pendant près d'un millénaire aux souffrances les plus profondes et aux réussites les plus grandioses, s'évanouit si rapidement – à cause de cet « infini » que nous tenons entre nos mains – que nous ne « savons », à proprement parler, plus rien de lui. Nous savons seulement qu'il a existé. Ce qui était encore la chose la plus importante pour nos parents, les « derniers hommes », n'a plus aucune valeur pour nous, leurs fils, les « premiers titans ». Leurs sentiments les plus chers nous sont déjà étrangers. Les alternatives conceptuelles qui leur permettaient de se comprendre eux-mêmes et de donner forme à leur existence n'ont plus cours aujourd'hui[3].

Sans doute un certain « désir d'infini » se manifeste-t-il toujours – il pourrait d'ailleurs facilement tourner à l'épidémie –, mais ce n'est pas une survivance de l'ancien, c'est un nouveau désir d'infini qui commence seulement à naître : c'est la nostalgie sans limites du « bon vieux » temps, la nostalgie d'un monde où nous nous sentions bien dans notre finitude; c'est le désir désespéré de se révolter contre les machines, de rejeter cette condition de titans à laquelle nous avons accédé (ou qu'on nous a imposée) du jour au lendemain, le désir de pouvoir être à nouveau des hommes, comme dans l'âge d'or d'hier – un désir au plus haut point douteux, extrêmement dangereux donc, car aussi longtemps qu'il ne restera qu'un sentiment, il n'affaiblira que

3. Ainsi en va-t-il par exemple de l'alternative entre l'« apollinien » et le « dionysiaque ». Si l'apollinien a consisté dans le bonheur de transformer ce qui est fini, ce que l'on était, en une chose désormais accomplie, et le dionysiaque dans l'ivresse de faire exploser les limites de la finitude, leur confrontation n'a plus de sens aujourd'hui, puisque nous ne sommes plus finis et que l'« explosion » est maintenant derrière nous. (N.d.A.)

celui qui l'éprouve, mais renforcera et affermira, en revanche, la position de ceux qui détiennent effectivement la toute-puissance entre leurs mains.

Mais qui aurait pu prévoir, quand les ouvriers à domicile réduits à la famine se sont pour la première fois révoltés contre les machines qui leur faisaient concurrence, que ce qui débutait alors prendrait une telle ampleur qu'on ne pourrait plus le décrire qu'en se référant à la mythologie ? Car on ne peut guère formuler le désir actuel d'infini autrement qu'en parlant du *« titan qui veut désespérément redevenir homme »*.

Aussi insolite que cela puisse paraître, c'est seulement depuis qu'elle nous est échue en partage que l'omnipotence est devenue un danger réel. Autrefois il y avait bien un Noé, il y avait bien un Loth. Mais les puissances supérieures, qu'elles aient été à nos yeux naturelles ou surnaturelles (cette distinction elle-même paraît désormais secondaire), s'étaient jusque-là toujours montrées clémentes envers nous ; elles ne nous avaient jamais menacés que partiellement, chacune d'elles n'avait effacé de la surface du globe que des réalités particulières : « que » des hommes, « que » des villes, « que » des empires, « que » des cultures ; mais *nous* – si par « nous » nous entendons l'humanité –, nous avons toujours été épargnés. Il n'est pas étonnant que l'idée d'un danger total n'apparaisse vraiment que chez les quelques philosophes de la nature qui ont joué avec l'idée d'une catastrophe cosmique (un refroidissement mortel, par exemple) et chez cette minorité de chrétiens qui attend toujours la même fin du monde (tout en restant aveugle à celle qui se prépare).

Il n'est pas sûr que les choses aient beaucoup changé et que l'humanité soit aujourd'hui beaucoup plus consciente de l'apocalypse, mais il est certain qu'il ne lui est plus permis de ne pas en être parfaitement consciente. Car nous n'avons pas la moindre raison d'attendre de ces parvenus cosmiques, de ces usurpateurs de l'apocalypse que nous sommes, qu'ils fassent preuve de cette clémence dont les puissances supérieures ont, jusqu'à présent, fait preuve envers nous par bienveillance, par indifférence ou par hasard. Nous n'avons aucune raison de le croire. Ces hommes qui sont maintenant les seigneurs de l'infini sont, du point de vue de l'imagination ou du sentiment, aussi peu à la hauteur de la puissance qu'ils détiennent que nous, leurs éventuelles victimes.

Ils sont et ne peuvent être qu'incapables de voir dans leur instrument autre chose qu'un moyen pour servir des intérêts finis – quand ce ne sont pas les visées partisanes les plus courtes. Et nous, les hommes d'aujourd'hui, qui sommes les premiers hommes à dominer l'apocalypse, sommes aussi les premiers à vivre constamment sous sa menace. Étant les premiers titans, nous sommes aussi les premiers nains ou *les premiers pygmées* – peu importe comment nous choisissons de nous qualifier, nous les êtres en sursis – à être mortels en tant que groupe et non en tant qu'individus, et à n'avoir plus le droit d'exister que jusqu'à nouvel ordre.

§ 3. La formule : « Tous les hommes sont mortels » a été aujourd'hui remplacée par celle-ci : « L'humanité peut être tuée dans sa totalité. »

Nous sortons d'une époque où la mort naturelle n'était pas la plus naturelle, en tout cas pas la plus habituelle, et où celui qui mourait de sa belle mort était envié d'avoir réussi à échapper au sort commun (manifestement grâce à des accointances secrètes avec des puissances cosmiques sur lesquelles la terreur dictatoriale n'avait pas prise) et à s'offrir, dans une époque apocalyptique, le luxe pacifique d'une mort individuelle. Dans les rares cas où elle se produisait, elle apparaissait comme un témoignage de liberté et d'indépendance, et ressemblait comme une sœur au suicide stoïcien ; celui qui mourait de sa belle mort passait pour le dernier homme souverainement libre. En règle générale, c'était la mort violente et non naturelle qui passait pour « naturelle ». Être tué semblait la forme de mort la plus courante. C'était Abel, et non Adam, qui était le modèle de notre finitude.

Ce qui était vrai de la vie quotidienne pendant la guerre l'était bien sûr *a fortiori* des dispositifs industriels qui, une fois disparues les lignes de front (au sens militaire, ordinaire du terme), sont devenus les nouvelles lignes de front de la terreur, c'est-à-dire des camps d'extermination où les machines à tuer travaillaient d'une façon si fiable qu'elles rentabilisaient le moindre résidu de vie. Dans ces camps, la vénérable formule « Tous les hommes sont mortels » avait cessé d'avoir un sens. Elle

était devenue ridicule. Si on l'avait inscrite au-dessus des portails d'accès aux chambres d'extermination, à la place du panneau « Douches » auquel on avait recours pour garantir la rapidité du travail, cette formule aurait fait ricaner, dans un unisson infernal, les condamnés à mort et ceux qui les escortaient. La vérité de cette formule était désormais passée dans une autre : *« Tous les hommes peuvent être tués. »*

Depuis, la vérité s'est installée à demeure dans cette nouvelle formule. Quels que soient les changements survenus depuis dix ans, la bombe sous la menace de laquelle nous vivons a conféré à cet énoncé une vérité durable. Si quelque chose a changé, c'est en pire : aujourd'hui, c'est *l'humanité dans sa totalité* qui peut être tuée et non plus seulement *« tous les hommes »*.

C'est ce changement qui a fait entrer l'histoire dans une nouvelle époque. En exergue de chaque époque on pourrait mettre l'une des formules suivantes :

1. Tous les hommes sont mortels.
2. Tous les hommes peuvent être tués.
3. L'humanité dans sa totalité peut être tuée.

§ 4. La formule de Salomon « Ce qui a été, c'est ce qui sera » [4], a été aujourd'hui remplacée par celle-ci : « Rien n'a été. »

C'est ainsi que notre mortalité est réellement devenue mortalité[5].

4. Ecclésiaste, 1, 9-10. (N.d.T.)

5. On entend constamment qualifier notre situation apocalyptique actuelle d'« être-pour-la-fin » [*Sein-zum-Ende*]. Cette expression forgée, il y a trente ans, par Heidegger est généralement considérée comme prophétique, ce qui est une remarque complètement irréfléchie. Car Heidegger n'a nullement voulu parler, à l'époque, avec cette expression, d'une situation eschatologique impliquant l'ensemble de la communauté humaine ni même de la possibilité d'un suicide collectif. À l'époque où il écrivait *Être et Temps*, pendant la décennie qui a suivi la Première Guerre mondiale, il n'en était question pour personne. Si infernale qu'ait été la Première Guerre mondiale, elle n'avait pas mis en danger la totalité du globe. L'expérience dont Heidegger a tiré prétexte à philosophie est celle de l'existence solitaire, et en particulier celle des soldats en permanence confrontés à la mort. Mais il n'a pas voulu dire non plus que chacun de nous devait mourir un jour : cela, on pouvait déjà le savoir avant lui. Il a plutôt cherché à faire entrer dans la vie la confrontation avec la mort et à en faire même son seul caractère

Certes, personne dans le passé n'a prétendu se soustraire à la mortalité. Chacun se considérait comme mortel à l'intérieur d'un ensemble plus vaste, à l'intérieur du monde des hommes, un monde que personne ne tenait expressément pour immortel, mais néanmoins pour ce qu'il y avait de plus durable et donc de plus susceptible de survivre à l'homme. C'est seulement parce que existait cette dimension, cette perspective de survie de leur monde, que les hommes ont pu admettre la mort ou la mortalité. À l'intérieur de ce monde durable où l'on mourait, on a même fourni de remarquables efforts pour se survivre à soi-même, c'est-à-dire pour gagner l'immortalité par la gloire. Il est vrai que ces efforts n'ont guère été couronnés de succès; car se rendre célèbre parmi ceux qui sont eux-mêmes inconnus, et immortel chez ceux qui sont eux-mêmes mortels, ne constitue pas vraiment un bon investissement métaphysique, si je peux m'exprimer ainsi. Les gens célèbres ont toujours ressemblé à ces passagers du bateau des *Mille et Une Nuits* qui jouissaient à bord de la plus haute réputation mais restaient en fin de compte parfaitement anonymes, puisque le bateau lui-même était inconnu sur la terre ferme.

absolu, c'est-à-dire à faire du « Halte ! » par lequel, à tout instant, « l'être-là » condamné à la temporalité peut être interpellé quelque chose à quoi il puisse se raccrocher, l'unique chose même à laquelle il puisse encore se raccrocher; bref, il a cherché à faire « existentiellement » de « l'être-là » un être promis à la mort, mais plus conscient de sa situation. Néanmoins cela était exclusivement réservé, comme on l'a dit, à l'usage domestique du particulier, c'est-à-dire de l'individu mortel, tant il est vrai que la philosophie de Heidegger représente l'ultime version de l'individualisme, son ultime version macabre, celle dans laquelle l'individu ne se constitue plus qu'en assumant le caractère insupportable de sa mort.

Il est dès lors possible de comprendre qu'on ait pu avoir l'idée d'appliquer cet « être-pour-la-fin » à la situation collective de l'espèce humaine, puisque la conception de Heidegger est la transposition de l'attente apocalyptique dans le langage de l'individu solitaire. Heidegger ayant remplacé l'apocalypse par la mort individuelle, on a été tenté, sous le coup de l'impression de danger total que représentait la bombe, de retraduire à nouveau cette traduction dans le « langage de l'humanité ». Mais ce n'est pas parce qu'elle était tentante que cette retraduction est légitime. Rien ne prouve que l'humanité dans sa totalité soit mortelle dans le même sens et avec la même inéluctabilité que l'individu. Celui qui applique l'expression de Heidegger à la situation actuelle fait automatiquement de la catastrophe quelque chose de positif : il en fait la chance pour l'humanité d'un « devenir authentique ». (N.d.A.)

Et pourtant, comparée à la situation actuelle, celle d'alors était encore rassurante. Pour le mortel, la gloire du lendemain – cette gloire qu'il appelait « éternelle » – avait remplacé l'éternité, et la gloire *sur* le bateau la gloire *du* bateau. Or le voilà maintenant privé du bateau lui-même.

Le mortel ne sait plus à qui il pourrait aujourd'hui demander de se souvenir de lui puisque son angoisse concerne désormais le bateau lui-même, l'humanité tout entière qui, si elle venait à sombrer, emporterait avec elle dans les ténèbres tous les témoins, réels ou possibles, qui auraient pu se souvenir de lui demain ou après-demain. Si c'était le cas, il n'aurait pas existé. Mais il ne serait pas le seul à avoir existé en vain. Tout aurait existé en vain : tous les peuples, tous les hommes, toutes les langues, toutes les idées, toutes les amours, tous les combats, toutes les douleurs, tous les espoirs, toutes les consolations, toutes les victimes, toutes les images, toutes les chansons. Bref, rien de ce qui a seulement « été » ne subsisterait.

Ce qui a été et n'est rien de plus que « ce qui a été » nous semble mort à nous, hommes d'aujourd'hui, qui sommes encore vivants dans un monde encore debout. Mais si le monde venait à s'effondrer, il entraînerait la mort avec lui et la forcerait à mourir d'une mort au carré, si bien que ce qui a été ne serait même plus ce qui a été – car en quoi ce qui a seulement été pourrait-il se distinguer de ce qui n'a jamais été s'il n'y a plus personne pour se rappeler ce qui a été ? Un tel effondrement n'épargnerait pas non plus ce qui est encore à venir et qui mourrait avant même qu'ait sonné pour lui l'heure de vivre, si bien qu'au lieu des prédications de Salomon, au lieu du désespérant « Ce qui a été, c'est ce qui sera », viendrait alors le règne de l'encore plus désespérant « Rien n'a été », puisqu'il n'y aurait plus personne pour se rappeler ce qui a été.

§ 5. Ce qui empêche d'empêcher.

Supposons que la bombe ait été utilisée.

Il serait déplacé de parler encore ici d'« acte ». Le processus qui aboutirait à un tel fait compterait en fin de compte tant de

médiations, il serait si peu transparent, il se composerait de tant d'étapes intermédiaires et ferait intervenir tant d'instances – sans qu'aucune soit plus *décisive* que les autres – que pour finir tout le monde aurait fait quelque chose mais personne n'aurait « fait » *cela*. En fin de compte, personne n'aurait rien fait.

Pour écarter tout risque d'un ultime sursaut de la conscience, on a construit des êtres sur lesquels rejeter la responsabilité, c'est-à-dire des machines à oracles, des *consciences-automates électroniques* – car les calculateurs cybernétiques ne sont rien d'autre, eux qui sont l'incarnation de la science (donc du progrès, donc de la moralité de toutes les décisions) et prennent en émettant un léger bourdonnement les responsabilités de l'homme, tandis que celui-ci se tient à leurs côtés et, mi-reconnaissant mi-triomphant, s'en lave les mains.

La question de savoir si l'objectif fixé par la machine peut être assumé – ou plus exactement s'il a seulement un sens – ne joue déjà plus aucun rôle à l'instant où celle-ci commence à calculer à la place de celui qui s'en sert ou de celui qui demande qu'on s'en serve. Il a complètement oublié cette question. Se méfier de la réponse, ce serait se méfier du principe même des sciences ; et où irait-il s'il créait un tel précédent ? Qu'il ait, en se déchargeant de sa responsabilité sur l'objet (seul à être tenu pour « objectif ») et en *remplaçant* la *« responsability »* par une *« response »* mécanique, fait de ce qu'il choisit un simple coup d'échecs « gagnant » et, de ce qu'il écarte, un plus ou moins mauvais déplacement de pièce, c'est là une transformation qui ne lui inspire aucun effroi. Or c'est bien sûr cette transformation qui est décisive. Car puisque le travail de l'oracle consiste exclusivement à calculer quels moyens sont rentables ou quelles pertes sont acceptables dans une situation déterminée par les facteurs A, B, C... N, et puisque pour évaluer ces profits et pertes on ne peut prendre en compte que des grandeurs *finies, notre vie est, elle aussi, de ce fait, prise en compte comme une grandeur finie* et donc compensable – ce qui signifie que nous sommes déjà « anéantis » par la méthode avant même de l'être dans les faits.

Quand bien même il n'y aurait pas de robots, la *complexité* de l'organisation moderne à elle seule, le fait que cette chose monstrueuse soit le résultat d'un travail mille fois divisé et médiatisé, suffirait à en faciliter l'exécution. Cela semble

paradoxal. Ce n'est pourtant pas un paradoxe parce que les innombrables procédures organisationnelles, en consommant beaucoup d'énergie, affaiblissent ou épuisent les énergies morales contraires, et remplissent ainsi une fonction analogue à celle des résistances électriques.

En outre, lorsqu'une organisation est au travail, l'idée d'une moralité de l'action est automatiquement remplacée par celle d'un parfait fonctionnement. Si l'organisation d'une entreprise est « parfaite » et fonctionne impeccablement, le résultat lui-même semble parfait et impeccable. Impeccable non seulement parce que le Tout fonctionne bien, mais aussi parce que *en tant que* Tout, il reste invisible. Chacun des innombrables travailleurs spécialisés intégrés au processus considérant exclusivement la tâche qu'il doit accomplir et n'étant lui-même considéré comme consciencieux que dans la mesure où il accomplit consciencieusement la tâche dont il est chargé, il n'y a pas là pour lui matière à la moindre considération morale. Autrement dit, s'il n'y a pas là pour lui la moindre perspective d'immoralité, c'est parce qu'il n'a pas de « perspective » du tout. « Divisée par mille, la saleté est propre » (dicton molussien).

Et comme il ne sait pas comment sa tâche se combine avec celle des autres, il ne peut prendre conscience du fait que la somme des tâches spécialisées et consciencieusement accomplies pourrait se révéler une monstrueuse absence de conscience morale. Pour qualifier cette « impossibilité de prendre conscience », on peut bien sûr avoir recours à la vieille expression d'« absence de scrupules ». Mais sans entendre par là que celui qui a agi l'a fait en quelque sorte contre sa conscience morale – une telle immoralité aurait encore quelque chose d'humainement rassurant, puisqu'elle supposerait un être doté d'une conscience morale. L'expression « absence de scrupules » signifie seulement ici qu'il est exclu que le travailleur spécialisé *puisse* tout simplement *avoir une conscience morale*. Ce qui lui manque, ce n'est pas seulement la moralité, c'est aussi l'immoralité. Lui reprocher son absence de conscience morale serait aussi absurde que de reprocher à une main d'avoir agi lâchement. Autrement dit, c'est absurde parce qu'il est absolument exclu que le sujet auquel on adresse ce reproche soit le véritable sujet d'un tel acte.

Rien ne peut donc contrecarrer la production et l'utilisation de la bombe : ce sont le grand nombre des participants et la complexité de l'appareil qui empêchent d'empêcher.

II

Ce que la bombe n'est pas

§ 6. La bombe n'est pas un moyen. L'absolu est atteint, il est inutile d'aller plus loin.

Bien sûr, tout le monde sait plus ou moins ce qu'« est » la bombe. Mais la plupart ne le « *savent* » que de la façon la plus superficielle, sans vraiment comprendre ce qu'ils savent. Dans un certain sens, on peut même dire qu'ils ne savent que *des choses fausses*. Je ne veux pas dire qu'il seraient incorrectement ou insuffisamment informés. Il est possible que ce soit le cas pour les détails, mais pas pour l'essentiel. Au nombre de ceux qui possèdent un « faux savoir », il n'y a pas que ceux qui sont, comme nous, plus ou moins informés ; il y a aussi ceux qui possèdent des connaissances en physique nucléaire et même ceux qui disposent de la bombe. Que veux-je dire par là ?

Je veux dire que lorsque nous cherchons à saisir conceptuellement ce qu'est la bombe – si tant est qu'il nous arrive de le faire –, nous la rangeons dans une catégorie inadéquate.

Quand nous en parlons ou tout simplement quand nous y pensons, nous sommes bien obligés de nous servir d'une façon ou d'une autre des notions disponibles. Nous nous servons tout naturellement et sans même y penser des catégories que nous utilisons d'ordinaire pour nous orienter dans notre monde. La question est seulement de savoir si ce réflexe est entièrement légitime. Nous pouvons fort bien être amenés à envisager la possibilité que la bombe soit un objet absolument hors normes et donc *sui generis*, c'est-à-dire seul exemplaire de son espèce. Nous pouvons fort bien être amenés à considérer que nous nous trouvons devant une tâche d'un genre encore inconnu jusqu'ici – sauf peut-être de la théologie, puisque celle-ci s'occupe, elle aussi, d'un objet par définition « unique ». Tout comme la théologie, pour éviter d'assigner à son objet unique des attributs ontologiquement inadéquats, se contente d'être « négative » et d'énumérer *ce que son objet n'est pas*, nous devrons peut-être nous contenter, nous aussi, *mutatis mutandis* – la comparaison ne

porte bien sûr que sur la méthode –, de mettre en évidence ce que la bombe n'est pas, pour ne pas la ranger d'emblée dans une catégorie inadéquate.

Parmi les catégories dont nous nous servons lorsque nous pensons à la bombe, il y a tout d'abord le couple conceptuel « moyen-fin ». C'est ce couple et principalement le concept de « moyen » que je vise quand je dis que nous employons de faux concepts. *Car la bombe n'est pas un « moyen ».*

Que la bombe ne soit pas un « moyen » n'est pas seulement difficile à comprendre parce que c'est en tant qu'arme qu'on la produit et que les armes sont à l'évidence des « moyens », mais aussi parce que la catégorie des « moyens » a acquis aujourd'hui une universalité qu'elle n'avait jamais eue auparavant : nous comprenons le monde dans lequel nous vivons comme un *« monde de moyens »*, un univers où, à vrai dire, il n'y a que des moyens, un univers dans lequel, paradoxalement, les fins (du fait qu'elles semblent, à la différence des moyens, être précisément sans « finalité ») sont reléguées au second plan. On ne peut guère attendre des hommes de masse d'aujourd'hui – et ceux entre les mains desquels se trouve la bombe en font partie – qu'ils admettent qu'existe dans un tel monde quelque chose – *a fortiori* une chose fabriquée par l'homme – qui ne soit pas un moyen.

Pourquoi la bombe n'est-elle pas un moyen ?

Selon son concept, le propre du « moyen » est de passer intégralement dans sa fin pendant qu'il la « médiatise », de s'abolir en elle comme le chemin s'abolit dans le but et donc de disparaître en tant que « grandeur » propre quand le but est atteint. Est-ce pertinent dans le cas de la bombe ?

Non.

Pourquoi non ?

Parce qu'elle ne disparaît pas en tant que grandeur propre.

Et pourquoi ne disparaît-elle pas en tant que grandeur propre ?

Parce qu'elle est *absolument trop grande.*

Que signifie : elle est « absolument trop grande » ?

Cela signifie que le plus petit de ses effets – si on l'utilisait – serait plus grand que n'importe quelle fin (politique ou militaire),

quelle que soit sa grandeur, définie par des hommes; que *son effet transcende toute fin*; et qu'il ne serait pas seulement plus grand que la prétendue fin mais qu'il remettrait même très probablement en question toute nouvelle définition de fins et, partant, toute nouvelle utilisation de moyens. *C'en serait fait du principe moyen-fin en tant que tel.*

Dire d'un tel objet qu'il est un « moyen » serait donc absurde.

Mais ce n'est pas tout. À supposer que quelqu'un poursuive le but érostratique[6] d'anéantir le monde – ce qui n'est pas le cas –, continuer à produire des armes atomiques ne reviendrait pas pour autant à produire des « moyens » supplémentaires. Aujourd'hui, cela ne reviendrait en aucune façon à produire des « moyens », pour la bonne raison que – tous les experts s'accordent sur ce point – la quantité s'est déjà transformée en qualité. Je veux dire que la puissance virtuelle des bombes aujourd'hui stockées est déjà absolue. Ce qui signifie qu'elle suffit déjà à atteindre ce but cosmique et érostratique. C'est pourquoi il paraît décidément absurde de continuer encore à augmenter la taille, la puissance explosive ou le nombre des bombes. Rien ne peut accroître le danger absolu qui est entre nos mains; rien ne peut amplifier l'effet des bombes actuelles. En tout cas, renforcer le moyen n'ajouterait rien à sa puissance, tout comme aucun comparatif ne saurait rien ajouter à l'adjectif « mort ».

C'est une situation sans précédent. Cela n'était encore jamais arrivé dans l'histoire de la production. Pour l'« esprit de l'industrie » soumis au principe selon lequel tout produit technique est condamné à la surenchère, à fournir toujours plus, le fait que cet accroissement soit possible mais qu'il n'ait plus de sens, le fait que le calibre et le rayon d'action de la bombe puissent être « améliorés » sans que, ce faisant, son action elle-même le soit, est tout simplement incompréhensible. « Il était une fois, pourrait-on lire sous la plume d'un Swift contemporain, un administrateur haut placé dans la production d'armes atomiques,

6. Érostrate était un Éphésien obscur qui, voulant se rendre immortel par une destruction mémorable, incendia le temple d'Artémis à Éphèse, l'une des sept merveilles du monde, en 356 av. J.-C. Les Éphésiens indignés rendirent un décret qui défendait sous peine de mort de prononcer le nom d'Érostrate : c'était le meilleur moyen de lui assurer l'immortalité. (N.d.T.)

dont la fonction consistait à augmenter chaque jour la puissance explosive de la bombe à hydrogène. Le jour où, après avoir essayé pendant des mois de refouler cette idée, il ne lui fut plus possible d'ignorer qu'en améliorant son produit il n'en accroissait pas l'effet, son esprit commença à s'assombrir au point qu'il en devint mélancolique. "Mais comprenez donc, Docteur!, s'écria-t-il. Comprenez donc! Un moyen qu'on améliore et dont l'effet reste néanmoins constant! A-t-on jamais entendu pareille chose? Toujours le même effet, vous dis-je, toujours la même fin du monde! N'y a-t-il pas de quoi devenir fou? N'est-ce pas un scandale? N'est-ce pas vraiment la fin du monde?" »

Mais laissons là ces swifteries. Le réel lui-même est suffisamment fantastique. Retenons-en l'essentiel.

Si quelqu'un utilisait la bombe dans l'espoir insensé d'atteindre un but déterminé et fini, l'effet obtenu n'aurait aucun rapport avec ce but. Le chemin ne s'abolirait pas dans le but, le moyen ne s'abolirait pas dans la fin; c'est l'inverse qui arriverait. La fin disparaîtrait dans l'effet du prétendu « moyen ». À vrai dire, elle ne disparaîtrait pas dans *un* effet, mais dans une chaîne d'effets imprévisibles dont notre disparition ne serait vraisemblablement qu'un des maillons.

Parler d'un « moyen » n'aurait donc de sens que si quelqu'un, dans une intention véritablement érostratique, se fixait pour but cette « fin de toutes choses ».

§ 7. Suite. Les moyens justifient les fins.

Le processus de dégénérescence qu'a subi le couple conceptuel « moyen-fin » a été préparé de longue main[7]. Quelles qu'aient pu être les phases de ce processus, moyen et fin sont aujourd'hui intervertis : *la production de moyens est devenue la fin*

7. Le principe du « *laissez-faire** » présupposait déjà qu'on n'était jamais plus assuré d'atteindre le but final que lorsque l'ensemble des activités était abandonné à la libre concurrence; qu'il était donc inutile de poursuivre un but (économique), puisque celui-ci, par une sorte d'harmonie préétablie des multiples activités, ne manquerait pas de se réaliser de lui-même, comme leur

de notre existence. Il arrive souvent (et dans tous les pays, car cette évolution est générale) qu'on essaie de justifier l'existence de choses qui étaient autrefois considérées comme des fins en montrant qu'elles peuvent également être considérées comme des moyens et faire leurs preuves en tant que tels : comme des moyens assurant une fonction simplement hygiénique, par exemple, ou encore des moyens qui entraînent ou facilitent l'acquisition ou la production d'autres moyens. (Il en va ainsi des loisirs et de l'amour; et même de la religion.) Bien qu'évidemment ironique, le titre du petit livre américain *Is sex necessary?* est à cet égard symptomatique.

Ce qui ne se laisse pas identifier comme moyen se voit interdire l'accès à l'univers actuel des choses. Parce qu'elles ne sont pas des moyens, on considère que les fins sont sans finalité. En tout cas, les fins en tant que telles. Elles sont sans finalité mais peuvent aussi, comme nous l'avons dit, fonctionner comme des moyens. Et même parfois les moyens par excellence dans la mesure où elles se révèlent être de parfaites médiations pour les moyens proprement dits, de parfaites médiations pour les rendre vendables, par exemple. La finalité de la fin peut très bien être aujourd'hui de faire office de moyen pour les moyens proprement dits. C'est un fait avéré dont la formulation n'est paradoxale que parce qu'il est lui-même un paradoxe.

Ce rôle de « moyen » devient particulièrement clair lorsqu'il s'agit de « fins ajoutées ». J'entends par là des fins que l'on assigne après coup aux choses pour leur attribuer leur juste place dans la communauté des moyens et donc, dans une certaine mesure, pour les « rendre présentables ». Quand des chimistes obtiennent un nouveau dérivé, leur tâche consiste à lui trouver une fin et, au besoin, à lui en inventer une pour lui permettre d'accéder au rang de moyen. De fait, il est rare que l'on ne parvienne pas à lui trouver une fin ou à lui en inventer une en créant de toutes pièces une demande. La finalité de cette nouvelle fin inventée de toutes pièces est de faire de la substance qui n'était au départ « bonne à rien » quelque chose qui ait sa place dans la communauté des moyens. Il ne doit pas y avoir

simple conséquence. Il n'est pas impossible que cette alliance de liberté (d'initiative) et de confiance (en une mécanique préétablie des moyens) soit la cause la plus profonde de l'occultation aujourd'hui dominante des fins. (N.d.A.)

de « choses en soi », seulement des moyens, fussent-ils seulement virtuels.

Il est évident que personne ne fait davantage obstruction aux intérêts du producteur de moyens que le critique qui non seulement refuse les moyens produits mais refuse également la finalité en vue de laquelle ils sont produits. La liberté prétendument illimitée de la critique est en fait limitée de la façon la plus stricte à la critique de la plus ou moins bonne qualité d'un moyen. Il n'y a donc de critique que des moyens : il n'existe pas de critique des fins. Car *la critique d'une fin perturberait la production du moyen qui sert à la réaliser* et créerait ainsi un précédent extrêmement dangereux. En définitive, la finalité des fins consiste à procurer à la production de moyens sa *raison d'être**. Si cette *raison d'être** était mise en doute par une critique des fins, c'est le principe de la sacro-sainte production de moyens qui serait attaqué en tant que tel. Autrement dit : *les moyens justifient les fins.*

Les moyens justifient les fins. Cette formule n'est ni une plaisanterie ni une « exagération philosophique ». L'inversion de la douteuse devise est en réalité le mot d'ordre secret de notre époque. Elle dit bien dans quel contexte, prétendu moyen parmi les moyens, la bombe a vu le jour et dans lequel, nous, le monde effrayé, avons aperçu pour la première fois son aveuglante lumière.

Si la bombe n'est qu'un moyen, ce qui vaut pour tous les moyens doit aussi valoir pour elle.

Il faut, pour qu'elle reste légitime, lui assigner une fin. Une mise en garde contre sa propre fin (une mise en garde qui pourrait avoir pour conséquence sa suppression) constituerait un précédent insupportable. Si on tolérait cette mise en garde, rien ne s'opposerait plus à ce qu'on mette en garde contre la fin d'autres moyens, le danger grandirait rapidement, et au bout du compte, c'est le « monde entier » des moyens, c'est-à-dire le principe même de ce monde, qui serait bientôt miné par les mises en garde. Il est évident que cette idée ne peut être qu'un cauchemar angoissant pour ceux qui administrent l'univers des moyens. S'ils cherchent à empêcher les mises en garde contre la bombe, c'est qu'ils ont peur (aussi absurde que cela puisse paraître) que le précédent de cette mise en garde ne remette en question le « monde entier ». Il leur faut donc faire abstraction du fait que

la bombe, faute d'être critiquée et de l'être avec succès, remet le monde en question (elle remet réellement le « monde entier » en question : notre vie à tous et la vie du monde lui-même), et essayer de détourner notre regard de ce fait. C'est pourquoi leur tactique – une tactique sans aucun doute inconsciente pour une large part – consiste le plus souvent à faire paraître leur objet plus petit qu'il n'est, à minimiser ce qu'il a d'inédit, d'anarchique, à le présenter comme un moyen parmi d'autres, bref, à contester le fait que ce qui met en danger et risque de faire voler en éclats le bon vieil univers des moyens auquel ils sont habitués, c'est bien ce qu'ils ont eux-mêmes produit. Pour ce faire, leur procédé favori est de *transférer* la composante anarchique qu'ils ne peuvent pas complètement nier, et de l'imputer à ceux qui mettent en garde : de les présenter en bloc comme des anarchistes, des révolutionnaires, c'est-à-dire comme des traîtres. Il faut dès lors entendre le mot de « traîtres » comme désignant ces hommes d'honneur qui dévoilent la vérité à ceux que l'on trompe, à l'humanité trahie et sacrifiée. Personne ne devra s'étonner que ce « transfert » s'effectue pour le moment avec succès, puisque les premiers « responsables » sont toujours ceux qui dénoncent le crime et non ceux qui le commettent.

Mais cette réussite ne saurait être que provisoire. On ne peut dissimuler très longtemps que la composante anarchique ne se trouve pas chez ceux qui mettent en garde, mais dans la bombe elle-même. Car l'humanité sent bien, même si d'ordinaire elle ne parvient pas à le formuler, que l'objet auquel elle est confrontée là n'appartient pas à ce qu'on lui présente par ailleurs comme le « monde » : elle sent bien qu'il se distingue de la façon la plus inquiétante du « monde des moyens »; qu'il est unique. Ce qu'elle cherche à dire, c'est précisément que « la bombe n'est pas un moyen ».

Ce constat trop rarement énoncé n'est pas seulement négatif. Il est aussi le constat positif et fondamental d'une négativité. La question « Que peut-elle bien être d'autre? » ne l'invalide pas. Elle l'invalide d'autant moins que ce n'est pas à celui qui est menacé de fournir à qui le menace une définition de la menace qu'il fait peser sur lui.

En réalité personne ne peut répondre à la question : « Que peut-elle bien être d'autre? ». Ce n'est pourtant pas que cette

question soit absurde. Si l'on pouvait y répondre, cela voudrait dire, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, qu'il existe d'autres objets appartenant à la même classe et que celui-ci n'en est qu'un exemplaire. Or, ce n'est précisément pas le cas ici. La bombe est inclassable. Elle est ontologiquement unique. C'est ce qui lui confère son caractère anarchique.

On appelait autrefois « monstrueux » les êtres que l'on ne pouvait pas classer. On considérait comme des « monstres » les êtres qui, tout en étant dépourvus d'« essence », existaient pourtant et qui, lorsque quelqu'un leur demandait ce qu'ils étaient, lui crachaient leur non-être au visage en éclatant de rire[8].

La bombe est un tel être. Elle est là, bien qu'elle n'ait pas d'essence. Et son non-être nous coupe le souffle.

§ 8. L'assassin n'est pas seul coupable; celui qui est appelé à mourir l'est aussi.

Comme la plupart des moyens, ce non-moyen n'a fait en quelque sorte que tomber entre les mains de ceux qui désormais en disposent. Certes, cet instrument est bien le résultat d'un plan[9], mais on ne peut pourtant pas, compte tenu du manque d'imagination des hommes, affirmer de la situation créée par son existence qu'elle est, elle aussi, le résultat d'un plan.

Ceux entre les mains desquels est tombée cette puissance ne sont, eux aussi, « que des hommes », ce qui signifie qu'ils ne sont

8. L'idée d'un objet ontologiquement inclassable avait été anticipée par Kafka dans sa description d'« Odradek » [Cf. *Le Souci du père de famille*]. De nombreuses œuvres de la « sculpture abstraite » sont également des références à ce nouveau type de « monstruosité ». Elles le sont davantage que les peintures abstraites, puisqu'elles ne se contentent pas de représenter quelque chose d'indéterminé mais ne sont, bien qu'étant des blocs massifs de réalité, rien de déterminé. (N.d.A.)

9. Si l'on a pendant la guerre hâté à ce point la construction de la bombe, c'était en grande partie pour devancer Hitler, qui avait définitivement érigé en principe les liquidations de masse. Il est effrayant de constater que le moyen de prévention s'est « infecté au contact de l'ennemi », et que les meurtres perpétrés en masse à Nagasaki et à Hiroshima, mais aussi les prétendues « expériences » actuelles, sont devenus les jumeaux des exterminations organisées par Hitler. (N.d.A.)

pas moins limités que nous ; qu'ils sont – tout comme nous – faits sur mesure pour le fini, tournés vers lui et incapables de comprendre que ce dont ils disposent n'a absolument plus rien à voir avec un « moyen ».

Ce qui revient à dire que la responsabilité de la bombe n'est imputable à personne, que la situation morale qui en découle est opaque. Et cela rend l'instrument en question encore plus dangereux. Car les seuls problèmes moraux que l'on peut clairement résoudre sont ceux où l'on peut sans hésitation distinguer les coupables de ceux qui ne le sont pas.

Il semble que nous ne sachions clairement qu'une chose : nous savons *qui n'est pas coupable*. En fait, les tournures que nous avons déjà employées, nous aussi, à plusieurs reprises, comme : « Nous allons au-devant d'une apocalypse que nous avons nous-mêmes provoquée », ou encore : « Nous ne sommes pas à la hauteur des instruments que nous avons nous-mêmes fabriqués », ces tournures par lesquelles nous avons présupposé comme sujet de l'action ou sujet responsable un *nous* global (signifiant « nous autres, hommes ») ne sont pas légitimes. Il serait bien sûr absurde d'affirmer que « *nous* », la majorité des hommes, nous avons voulu cet instrument apocalyptique qu'est la bombe, que nous en avons élaboré le projet et l'avons réalisé. Ce serait en outre dangereux, car cela tomberait à point nommé pour ceux qui ont aujourd'hui le malheur d'être, en réalité, devenus les « sujets » de l'instrument, ceux qui décident effectivement de sa production et de son utilisation. Parler de « suicide de l'humanité » revient à diluer la responsabilité, à lui donner une extension qui en fait un excellent alibi. Plus personne n'est effectivement coupable, tout le monde est virtuellement complice.

Or, une telle assertion est injustifiée. Il y a bel et bien des coupables effectifs. Il y en a, aussi opaque qu'ait pu être jusqu'à présent la question de la responsabilité, et même si la véritable question de la culpabilité commence seulement à se poser. Si elle ne le fait que maintenant, c'est parce que c'est seulement maintenant que nous savons ce que signifie la bombe. Peu importe que l'un ou l'autre ait été jusqu'ici innocent, il *devient* coupable s'il n'ouvre pas les yeux à ceux qui ne voient pas encore et s'il ne hurle pas ce qu'il a compris aux oreilles de ceux qui ne

comprennent pas encore. *La faute n'est pas à rechercher dans le passé mais dans le présent et dans l'avenir. Les assassins potentiels ne sont pas les seuls coupables; nous aussi, les morts en puissance, nous le sommes.*

§ 9. La parfaite réussite des essais nucléaires signe la fin de l'essai en tant que tel.

Nous avons commencé le § 5 en disant : « Supposons que la bombe ait été utilisée. »

Cette phrase était inexacte. Elle était trop optimiste.

Car la bombe *est* utilisée. Elle est *constamment* utilisée.

Qu'est-ce à dire ?

Je ne parle pas ici des deux premières bombes qui ont été larguées. Je ne parle pas ici de la destruction d'Hiroshima et de Nagasaki. Je veux parler de l'utilisation de la bombe dans l'après-guerre. Elle a été utilisée à cette époque de deux façons :

1. Comme *moyen de pression*. Cela vaut pour les huit années qui ont précédé l'explosion de la première bombe H russe, durant l'été 1953. Affirmer qu'elle a été « utilisée comme moyen de pression » peut, il est vrai, induire en erreur. Car pour que la bombe soit un moyen de pression, ceux qui en détenaient le monopole n'avaient même pas besoin de formuler un « sinon… ». Le chantage auquel Hitler, en ces temps obscurs et archaïques qui ont précédé l'ère atomique, avait encore recouru en posant un ultimatum au gouvernement de Prague était désormais inutile[10]. *La seule existence de la bombe*, le simple fait de la posséder et de pouvoir s'en servir *suffisait à en faire un ultimatum* : elle était le chantage devenu chose, elle était chantage par essence, qu'on veuille l'utiliser ou non, qu'on l'utilise ou non à cette fin. Même entre les mains d'un saint François d'Assise, elle serait devenue un moyen de chantage.

10. Le 11 mars 1939, Hitler exigea du gouvernement de Prague qu'il laisse l'armée allemande occuper la Bohême et la Moravie, sans quoi il donnerait l'ordre de détruire la ville de Prague. Quatre jours plus tard, le président Emil Hácha cédait au chantage. (N.d.T.)

Dire cela n'est pas oublier que des lobbies considérables et des personnalités importantes ont délibérément utilisé la bombe – et l'utilisent encore aujourd'hui – à cette fin, comme moyen de pression, d'une façon plus ou moins officielle. Cela peut se comprendre. Pas seulement pour des raisons psychologiques, pas seulement parce qu'il est presque impossible d'avoir en sa possession un tel moyen de pression et de ne pas s'en servir, mais aussi et surtout pour des raisons de morale économique : parce que ne pas utiliser un produit, qui plus est un produit dans lequel on a tant investi, serait un gaspillage contraire à la morale des affaires. Ne pas relever que dans les circonstances de l'après-guerre, c'est-à-dire à l'époque où les Américains avaient le monopole de la bombe, *on n'en a fait qu'un usage verbal*, et non un usage plus tangible, serait extrêmement injuste. Mais s'en réjouir serait tout aussi peu justifié. Car où irait-on si l'on en venait à apprécier comme moralement positif le fait de ne pas avoir tué alors qu'on était en position de le faire? Ces hommes qui se bornaient à utiliser la bombe comme moyen de chantage, au lieu de la faire servir à sa destination « idéale » qui est d'être une arme, croient certainement avoir agi avec justice, en « idéalistes ». C'est Hitler qui a introduit l'usage de se présenter comme un sauveur en comptabilisant comme « rescapés » ceux que l'on aurait pu assassiner mais que l'on a finalement épargnés, et cet usage est toujours en vogue. Si la définition de la vie comme le fait de « ne pas avoir encore été assassiné », définition qui nous vient des camps de concentration, est toujours d'actualité, c'est à ces hommes justes qui se prévalent du fait de n'avoir pas assassiné que nous le devons.

Un autre trait est caractéristique de ce type de chantage : alors qu'autrefois le chantage criminel et les armes conventionnelles menaçaient seulement la cible qu'ils s'étaient fixée, le chantage à la bombe s'exerce aujourd'hui sur l'ensemble de l'humanité. Si la bombe est une « arme totale », ce n'est pas avant tout en raison de l'usage stratégique qu'on en fait (comme c'était le cas avec les bombardiers pendant la dernière guerre mondiale) mais de sa nature physique. Ce qui veut dire que le caractère « total » de la menace qu'elle fait peser n'est pas le signe d'une « infamie » particulière mais plutôt le signe d'une incapacité : *son incapacité à viser une cible*.

Loin de moi l'idée de contester la précision des bombardements ou de la bombe elle-même. Elle est sans aucun doute admirable. Je veux seulement dire que l'ampleur de son effet est si énorme, que son rayon d'action dans l'espace et dans le temps est si illimité, que la bombe est par essence *vouée à dépasser son objectif. Son défaut, c'est sa toute-puissance*. L'alternative devant laquelle elle nous place est en définitive celle-ci : ou bien elle exerce son chantage sur tous, ou bien sur personne. Elle peut seulement jeter le bébé avec l'eau du bain, ou alors ne rien jeter du tout. Depuis sa fabrication, l'ensemble de l'humanité est réellement soumise au plus formidable des chantages : la population américaine vit soumise à une pression tout aussi forte que celle de n'importe quel autre pays, et peut-être même plus forte, puisque les premiers essais de guerre nucléaire l'ont déjà rendue *« H-bomb conscious »*.

Puisque le chantage est ici par essence un chantage qui menace tout le monde, les maîtres chanteurs sont *eux-mêmes* victimes de leur chantage. C'est encore, si l'on fait abstraction de l'intermède des gaz toxiques pendant la Première Guerre mondiale, quelque chose d'inédit. L'alternative hystérique selon laquelle « ou bien vous acceptez mes conditions, ou bien je nous tue », qui jusqu'ici ne pouvait être imposée qu'à un cercle des plus restreints, est désormais reprise et imitée d'une façon macabre à l'échelle de la planète.

2. Mais il y a encore une autre raison d'affirmer que *la bombe a déjà été utilisée*. Nous l'avons déjà évoquée, sinon mentionnée, en parlant de son « incapacité à viser une cible ».

La formule « Supposons qu'elle ait été utilisée » affirme implicitement l'existence d'une démarcation qui n'a plus cours aujourd'hui; elle suppose une distinction, hier encore valable dans la physique expérimentale et dans le domaine de la technique, entre les « préparatifs » et l'« application », entre l'*« essai »* et l'*« utilisation »*. Or la caractéristique de la bombe tient précisément au fait qu'elle efface cette distinction.

L'*insularité du champ d'expérimentation* est une caractéristique essentielle de l'essai technique : les expériences se déroulaient toujours à l'intérieur de limites étanches; elles laissaient intacte la réalité elle-même. Chacune constituait un système clos, un

processus se déroulant dans un microcosme artificiel et dont l'effet sur le macrocosme était nul ou négligeable, quelle que fût par ailleurs l'importance des enseignements tirés de cette simulation à l'échelle microcosmique (puisque le protocole de l'expérience permettait de dégager une « loi »). Cette conception d'un champ de simulation microcosmique artificiel, refermé sur lui-même et coupé du monde est aussi à la base du concept de *machine*. Ce « champ clos » a même été l'une des conditions préalables au travail scientifique : il n'a pas seulement permis (négativement parlant) de ramener à un nombre limité les paramètres innombrables et incontrôlables qui déterminent le monde, mais aussi (positivement parlant) de choisir chaque fois quels paramètres étaient déterminants. Avec le contrôle des paramètres, il a rendu possible le contrôle des effets. La réussite du développement technique a été l'une des conséquences de cette méthode qui (en reconstruisant totalement la réalité) a fabriqué à l'intérieur du monde des micromondes artificiels, c'est-à-dire étanches. Par son insularisation, chaque processus expérimental avait en même temps quelque chose de *« ludique »* : l'isolement de son champ par rapport au monde est bien, que nous pensions au jeu d'échecs ou aux matchs de football, la caractéristique de tout jeu – de sa logique mais aussi de la possibilité qu'il nous laisse d'abandonner la partie. C'est pour cette raison qu'on a pu dire de certaines expériences qu'elles étaient « belles » : « belles », elles l'étaient en fait comme des parties parfaitement jouées ou comme des œuvres d'art refermées sur elles-mêmes, coupées du monde et harmonieuses. Ainsi isolées de la réalité historique, les expériences n'entraient en rapport avec celle-ci qu'au moment de leur exploitation technique, de leur application industrielle.

Tout cela a cessé d'être vrai. *Aujourd'hui, les « expériences » nucléaires ne sont plus des expériences.*

Il est sans doute très significatif qu'on les réalise de façon « insulaire », sur des récifs de corail ou n'importe où dans l'océan; qu'on ait en fin de compte recours à l'« insularité » au sens premier et géographique du mot. Mais ces dernières tentatives d'isolement, ces efforts désespérés pour continuer à faire des « expériences » restent vains. *Les expériences ont beau parfaitement réussir, l'essai en tant que tel est un échec*, parce que

tout essai devient aussitôt bien plus qu'un essai. Les effets sont si énormes qu'au moment où a lieu l'expérience, le « laboratoire » devient coextensif au globe. Cela signifie tout simplement qu'il n'y a plus à distinguer entre « essai » et « réalisation », que toute « expérience » est devenue « utilisation ». En fait, les multiples « expériences » que l'on a réalisées ont déjà produit leur effet : il est impossible d'affirmer que la première victime de la bombe à hydrogène, le pêcheur japonais Aikichi Kuboyama, mort en août 1954, a été une victime à part parce qu'il était une victime expérimentale[11]; ou de soutenir que le chalutier japonais *Fikuryumaru* qui a été contaminé à 130 km de l'épicentre de l'explosion était venu là pour les besoins de l'expérience. Mais

11. Inscription figurant sur le monument commémorant la première victime de la bombe à hydrogène, à Batavia :

Ô toi, petit pêcheur,
Nous ne savons pas si tu étais méritant.
(Où irions-nous si tout le monde était méritant?)
Mais tu avais des soucis, comme nous,
et, comme nous, quelque part, les tombes de tes parents,
quelque part sur le rivage, une femme qui t'attendait,
et à la maison, des enfants qui venaient en courant à ta rencontre.
Malgré tes soucis,
tu étais content d'exister.
Tout comme nous. Et tu avais raison, Aikichi Kuboyama,
toi, le petit pêcheur Aikichi Kuboyama,
même si ton nom étranger ne constitue pas en lui-même un mérite,
nous voulons le retenir tout au long de notre brève vie,
Aikichi Kuboyama.
Pour désigner notre honte.
Aikichi Kuboyama.
Pour crier notre mise en garde.
Aikichi Kuboyama.
Mais aussi,
Aikichi Kuboyama,
comme le nom de notre espoir :
car il ne dépend que de nous, aujourd'hui encore,
de nous, tes frères,
que tu nous aies précédés dans la mort,
que tu sois parti à notre place,
Aikichi Kuboyama.

(Cité d'après le *Sydney Chronicle* du 3 mars 1955.) (N.d.A.)

citer des cas particuliers induit déjà en erreur. Car la contamination consécutive aux « expériences » est déjà générale : l'air, l'océan, les eaux de pluie, la terre, la flore, la faune, le monde humain et la nourriture sont déjà touchés et contaminés – même s'il n'est pas encore possible aujourd'hui de mesurer à quel point. Mais puisque certaines périodes de « demi-vie » (c'est-à-dire le temps nécessaire pour que la radioactivité initiale diminue de moitié) sont, mesurées à l'échelle de la vie humaine, d'une durée fatale, l'effet des prétendues expériences est temporellement illimité : les « jeux » expérimentaux auxquels on se livre aujourd'hui peuvent avoir des conséquences génétiques bien réelles sur nos enfants, nos petits-enfants ou nos arrière-petits-enfants – et des conséquences extrêmes. Les contrôles de la teneur en radioactivité de la glande thyroïde (qui retient l'iode 131 radioactif) effectués au compteur Geiger dans le plus vaste rayon possible (2500 km) autour des *testing grounds* (zones d'essais) ont déjà détecté des valeurs cent fois supérieures à la radioactivité normale[12]. Pour les générations à venir, la *radioactivité* joue à présent le rôle de contamination fatale que jouait la *syphilis*, il y a peu encore (chez Ibsen, par exemple).

Ce qu'on appelle « expérience » est donc constitutif de notre réalité historique; c'est notre *réalité historique.* Que nous disions : « Les expériences ne sont plus des expériences », ou bien : « Elles sont des événements historiques », cela revient au même.

Car l'histoire ignore le « pour de rire »; tout comme elle ignore la formule : « Une fois n'est pas coutume. » Elle se refuse à toute rétractation, et pour elle il n'y a pas d'« expérience ». La possibilité d'expérimenter en tâtonnant lui est étrangère parce que tout ce qui s'annonce en déclarant modestement n'être qu'une expérience a lieu « une bonne fois pour toutes » et arrive donc tout de suite « pour de bon ». Cela ne signifie évidemment pas – ce serait absurde – qu'il ne faudrait plus du tout faire d'expériences, mais qu'il faut bien comprendre que les processus qu'on déclenche sans pouvoir les isoler du monde se déroulent à l'indicatif et non au conditionnel; qu'*ils ne se déroulent pas seulement à l'intérieur du monde mais appartiennent au monde lui-même*; qu'ils ont un caractère factuel et pas seulement expérimental.

12. Cf. *Science*, juillet 1956. (N.d.A.)

S'ils ne sont pas expérimentaux, c'est que leurs effets persistent, et qu'ils ont donc des conséquences. Ce qui vaut pour l'histoire la plus intime vaut tout autant pour l'histoire au sens le plus large du terme. Il n'existe pas de mariage qui, contracté seulement pour les besoins de l'expérience, puisse ensuite être effacé de la vie de ceux qui ont seulement « voulu faire une fois cette expérience ». De même, un pays ne peut pas tenter, rien qu'« une fois » pour voir, l'expérience du fascisme : cette expérience fait nécessairement partie intégrante de son histoire, et ce qui a eu lieu ne peut plus par la suite être effacé. C'est aussi le cas des expériences de stérilisation de masse, où les vies de ceux qui sont ainsi traités, si tant est qu'ils y survivent, sont effectivement ruinées; et à plus forte raison encore des explosions atomiques réalisées « une fois seulement » ou même « quelques fois seulement » pour les besoins de l'expérience. Ce qu'on désigne par ce simple mot de « seulement » ne correspond plus à rien dans la réalité. Rien n'est « seulement »; rien n'a « seulement » été. Chaque fois est immédiatement « une fois pour toutes ». Chaque fois devient un présent immobile. Car passé, présent et futur ne se distinguent plus : il n'y a pas de passé qui ne soit présent, pas de présent qui ne soit futur; il n'y a pas de futur qui ne recèle en lui le germe mortel du futur antérieur et ne sonne comme un « nous aurons été ». Aussi courte que puisse être la vie de chacun d'entre nous, nous sommes nécessairement *« plus grands que nous-mêmes »* : les produits que nous fabriquons, les effets que nous déclenchons sont si durables que nous ne serons pas les seuls à y être confrontés. Nos petits-enfants et nos arrière-petits-enfants le seront aussi, jusqu'au jour où ces produits et ces effets lèveront la main et leur diront : « Halte ! »

Il ne suffit pas d'affirmer que les expériences sont aujourd'hui sorties du milieu parfaitement clos où on les réalisait encore à l'époque de nos pères et qu'elles ont fait irruption dans la réalité historique. Il faudrait plutôt dire que la puissance des expériences dépouillées de leur caractère expérimental est devenue si radicale qu'elles menacent maintenant de détruire le monde historique en y faisant irruption. En fait, *les expériences ne sont pas seulement devenues « historiques », elles sont devenues « historiquement supraliminaires ».*

§ 10. Explication de l'expression « historiquement supraliminaire[13] ».

Il se peut qu'il y ait des milliers de faits *« historiquement infraliminaires »* : des faits dont la signification est trop infime pour que les hommes politiques en tiennent compte dans leurs plans ou que les historiens les mentionnent dans leurs ouvrages. La sieste que j'ai faite il y a trois ans jour pour jour a sans doute fait partie de la situation historique. Mais, par essence, l'histoire néglige de tels faits, elle n'en fait pas de l'histoire, elle ne les transmet pas. Il n'y a d'histoire que dans la mesure où celle-ci opère elle-même un *tri*.

À l'inverse, certains événements sont si incalculablement grands qu'ils excèdent la dimension historique. C'est le cas des catastrophes naturelles. La disparition de l'Atlantide (à supposer qu'elle ait existé) n'a pas été une catastrophe historique, une catastrophe qui a eu lieu dans l'histoire ; elle a plutôt été, en tant qu'ultime événement de l'histoire de l'Atlantide, quelque chose qui n'a pas réussi à entrer dans l'histoire : quelque chose d'*« historiquement supraliminaire »*.

Il en va de même des essais nucléaires ; pour ne rien dire des guerres atomiques. Il se peut que leurs préparatifs appartiennent toujours à l'histoire, puisque ceux qui les entreprennent espèrent encore atteindre certains objectifs précis. Mais au moment où ils atteindront ces objectifs, au moment où la guerre commencera, c'en sera fini de l'histoire. Le jour des premières explosions, la dimension historique, elle aussi, explosera. « Au bout du chemin se dessine de plus en plus nettement le spectre de l'anéantissement général. » (Einstein, dans son message aux physiciens nucléaires italiens.) Ce qui restera ne sera plus une situation historique, mais un champ de ruines sous lequel sera enterré tout

13. La notion et le terme de « supraliminaire » sont une invention d'Anders. Le physiologiste allemand Ernst Heinrich Weber (1795-1878) a introduit la notion d'« infraliminaire » – plus connue sous son nom américain de « subliminal » – en formulant la loi du seuil différentiel (dite aussi « loi de Weber ») d'après laquelle, pour chaque type de sensation, il existe un rapport constant entre l'intensité de l'excitant initial et la variation minimale qu'il faut lui faire subir pour qu'une différence soit perçue. Ce qui se trouve en deçà de ce seuil est dit « infraliminaire » ou « subliminal ». (N.d.T.)

ce qui avait été un jour de l'histoire. Si malgré tout l'homme survivait, ce ne serait plus en tant qu'être historique mais comme un pitoyable résidu : comme une nature contaminée dans une nature contaminée.

S'il y a eu quelqu'un d'assez compétent pour apprécier la situation, c'est bien Einstein. Nous venons de rappeler le jugement qu'il a porté. Nous pouvons le lire dans les journaux.

Comment y réagissons-nous ?

Comme nous le faisons à la lecture des nouvelles dans le journal : nous n'y réagissons absolument pas.

Et pourquoi n'y réagissons-nous pas ? Par courage ? Par stoïcisme ?

« Le courage ? Une absence d'imagination ! » affirme un dicton molussien.

C'est par manque d'imagination que nous ne réagissons pas au jugement d'Einstein. Parce que nous sommes *« aveugles à l'apocalypse »*.

Et pourquoi sommes-nous « aveugles à l'apocalypse » ?

Nous allons essayer de répondre à cette question dans la partie suivante.

III

L'homme est plus petit que lui-même

§ 11. Nous vivons une époque où l'angoisse est devenue impossible.

Telle est donc la situation. Elle est à ce point angoissante.

Mais où est notre angoisse ?

Je n'en trouve pas la moindre trace. Je ne trouve pas même trace d'une angoisse d'importance moyenne. Pas même d'une peur comme celle que peut provoquer le danger d'une épidémie de grippe. Pas la moindre trace d'angoisse.

Comment cela est-il possible ?

Nous n'avons pas de temps à perdre pour nous demander s'il est bien justifié de qualifier l'époque de la dictature et de la guerre, des camps, des occupations et des villes en flammes, de « siècle de l'angoisse ». Depuis ces épreuves, pendant les dix ans qui ont suivi la catastrophe finale, l'expression a connu une carrière remarquable, une carrière en tout point irréelle. Si nous partions pour Vienne, Paris, Londres et New York – où l'expression d'*« age of anxiety »* est encore courante – à la recherche de l'angoisse, de l'angoisse réelle, les informations que nous y recueillerions seraient extrêmement pauvres. C'est certain : nous trouverions le mot « angoisse » à toutes les pages de tous les livres imprimés, et nous le verrions même traîner dans ces centaines de magazines qui partent chaque jour par paquets entiers au rebut pour être remplacés par d'autres. Car l'angoisse est aujourd'hui devenue une marchandise. *Tout le monde en parle, mais il n'y a que très peu de gens que l'angoisse fait parler.*

On s'est récemment souvenu que le mot « angoisse » était devenu il y a cent ans un concept grâce à Kierkegaard et qu'il possédait donc un prestigieux passé philosophique et littéraire ; c'est en référence à Kierkegaard et à Heidegger que ce mot est désormais devenu une marchandise journalistique, qui n'apparaît pas seulement dans toutes les revues philosophiques mais aussi – et avec la même évidence (puisque rien n'est aujourd'hui

plus exotérique que l'ésotérique) – dans les réclames des journaux de province pour les somnifères. Bref, l'angoisse suffit aujourd'hui pour se dire qu'on est *up to date*, qu'on est au parfum.

Aujourd'hui, à l'époque de la bombe, cette façon de parler n'est pas seulement fausse : elle manque aussi de sincérité. Nous ne devrions pas nous prévaloir de cette ridicule petite angoisse qui s'empare de nous à l'occasion, c'est-à-dire très momentanément, lorsque nous avons été quelque peu bousculés. Je n'ai encore rencontré personne sur qui la vague de la menace se serait abattue et qu'elle aurait laissé abasourdi; tout au plus, quelques contemporains qui ont pris peur, moins d'ailleurs *par* angoisse que parce qu'ils restaient impuissants *face à* l'angoisse. Un petit nombre d'entre eux avaient honte d'avoir refermé le journal et de s'être à nouveau laissé porter par les événements après avoir été tétanisés par une première poussée d'angoisse – à moins qu'ils n'aient pu faire autrement que de se laisser porter par les événements, c'est-à-dire de revenir aux ordres de grandeur auxquels ils étaient habitués, aux soucis qui les attendront encore demain et après-demain.

Non, par rapport à la quantité d'angoisse qui est notre lot, que nous devrions ressentir, nous sommes tout simplement des *analphabètes de l'angoisse*. S'il fallait résumer notre époque en une formule, la meilleure serait encore de la qualifier d'*« époque où l'angoisse est devenue impossible »*.

Certes, la bombe a choisi – si l'on peut s'exprimer ainsi – le plus mauvais moment pour apparaître. C'était la phase finale de la guerre, une phase dans laquelle l'angoisse que la dictature et la guerre elle-même avaient apportée avec elles commençait pour la première fois à retomber. C'était le moment où, pour la première fois depuis de nombreuses années, des millions de personnes osaient enfin aller se coucher sans l'angoisse d'une descente de police ou d'un bombardement; le moment où, dans les parties du monde les moins malmenées, on s'apprêtait à reprendre pour la première fois la *« good old life »*. Et c'est à ce moment-là, au moment où l'on commençait à respirer de nouveau, qu'on aurait dû se représenter un danger d'une ampleur encore jamais atteinte? C'est à ce moment-là, du moins, qu'il aurait fallu se représenter la *possibilité* d'une menace si monstrueuse? On s'y

refusa. C'était irréalisable. Un danger dont la menace n'était pas immédiate était, à l'époque, ridicule. On ne le concevait même pas comme un danger. Mais le danger qu'on avait omis de saisir au moment où il s'était présenté pour la première fois ne pouvait plus ensuite être rattrapé. Au bout d'un an, il était déjà devenu quelque chose de familier, une chose qu'on avait lue des centaines de fois, une chose un peu ennuyeuse même. Et aujourd'hui, c'est un *« good old danger »*, un aspect parmi d'autres de notre vie d'après-guerre.

Lorsque Roosevelt évoqua dans sa liste des libertés imprescriptibles la *« freedom from fear »*, le droit d'être libéré de la peur[14], postulant ainsi l'incompatibilité de la liberté et de l'angoisse, il était déjà, du point de vue de l'histoire mondiale (et bien que la formule ait été inédite avant lui), un tout petit peu en retard : on se trouvait juste au moment où cette exigence commençait à perdre sa validité parce qu'une nouvelle tâche faisait son apparition, qui postulait quasiment le contraire, à savoir qu'il fallait (comme dans le conte des frères Grimm) *« apprendre à avoir peur »*. Car ce qui nous manque avant tout, c'est la *« freedom to fear »*, la liberté d'avoir peur, c'est-à-dire la capacité d'éprouver *une peur à la mesure du danger qui pèse sur nous*, de ressentir la quantité d'angoisse qu'il faut que nous ressentions si nous voulons vraiment nous libérer de la *« freedom from fear »*. L'enjeu est donc : *to fear in order to be free*, avoir peur afin d'être libre ou, tout simplement, de survivre.

Que nous n'éprouvions pas cette angoisse ne prouve pas que nous, les contemporains de la bombe, soyons particulièrement courageux[15]. Cette absence d'angoisse a d'autres causes.

14. Le 6 janvier 1941, dans un discours prononcé devant le Congrès, le Président Roosevelt avait énuméré quatre libertés imprescriptibles : la liberté d'expression, la liberté de culte, le droit d'être libéré du besoin et enfin celui d'être libéré de la peur. (N.d.T.)

15. Nous ne sommes plus *courageux*, nous, les conformistes d'aujourd'hui qui ne connaissons plus l'action individuelle mais seulement l'action collective ; nous ne sommes plus que téméraires ou braves. *Téméraires*, dans la mesure où nous sommes capables de mettre notre vie en jeu pour une chose quelconque (prêts à croire les autres s'ils nous disent que cette chose est importante, ou leur laissant le soin d'évaluer son importance à notre place) – ce qui révèle un manque total d'indépendance morale. Ou bien *braves*, dans la mesure où nous sommes capables de supporter une situation effroyable (dans laquelle d'autres nous ont

Elles sont nombreuses et très variées. Ce sont des causes que nous devons découvrir si nous voulons surmonter l'indolence avec laquelle nous nous acheminons vers notre propre anéantissement. C'est ce que nous allons faire maintenant. Nous essaierons du moins de mettre à nu certaines des causes de notre aveuglement face à l'apocalypse, sans prétendre à l'exhaustivité.

Nous répartirons les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse en deux groupes : nous commencerons par lui chercher une cause anthropologico-philosophique, c'est-à-dire une particularité qui concerne notre humanité même, puis nous rechercherons les causes historiques qui ont déterminé notre comportement actuel.

§ 12. La principale cause de notre aveuglement face à l'apocalypse : le « décalage prométhéen ». L'homme est plus petit que lui-même.

En l'évoquant d'emblée dans notre introduction, nous avons indiqué que cette première cause était pour nous la plus importante. Elle consiste en ce que nous appelons le *« décalage prométhéen »*. Qu'entendons-nous par là ?

Le fait que nos facultés (telles que l'action, la pensée, l'imagination, les sentiments, la responsabilité) diffèrent les unes des autres à deux égards :

1. *Chacune d'elles entretient avec les grandeurs et les proportions une relation spécifique :* leurs « capacités de compréhension »,

embarqués, que, la plupart du temps, nous ne tenons pas pour responsables) ; ce qui peut de prime abord sembler dur et surhumain révèle à nouveau un manque d'indépendance. Ne pas l'assumer peut même s'avérer, dans certaines circonstances, plus dur encore, puisque dans cette situation où même le lâche n'a pas d'autre solution que d'aller jusqu'au bout, tel un héros, il faut un courage extrême pour ne pas être un héros. Le courage, ce serait d'oser prendre ses propres responsabilités malgré les pressions, et pas seulement celle de l'opinion publique – ce qui dans les dictatures est la plupart du temps impossible. Là où l'on ose prendre ses propres responsabilités, on éveille du même coup la haine de la trahison (comme l'a montré le destin des responsables de l'attentat dirigé contre Hitler). En fait, en un temps de conformisme, le courage devient plus ou moins synonyme de trahison ; il devient en tout cas dans le jugement de nos contemporains un véritable motif de suspicion. (N.d.A.)

leurs « aptitudes » ainsi que leurs « portées » diffèrent. Un exemple : *nous pouvons projeter aujourd'hui de détruire sur-le-champ une grande ville et réaliser ce projet à l'aide des moyens de destruction que nous avons nous-mêmes produits. Mais nous représenter cet effet, concevoir vraiment de quoi il s'agit, nous ne le pouvons en revanche que très partiellement*[16]. *Et pourtant le peu que nous sommes capables de nous en représenter* – un vague tableau fait de fumées, de sang et de ruines –, *est déjà énorme, comparé à l'infime quantité de sentiments ou de responsabilité que nous sommes capables de ressentir en pensant à une ville détruite.* Chacune de nos facultés a donc une limite au-delà de laquelle elle ne s'exerce plus ou au-delà de laquelle elle n'enregistre plus de variations; en outre, les portées respectives des diverses facultés ne coïncident pas. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, nous pouvons assassiner des milliers de personnes, nous représenter peut-être une dizaine de morts; mais tout au plus en pleurer ou nous repentir d'en avoir tué un seul. Ce qui vaut pour les larmes ou le repentir vaut, plus généralement, pour toutes les émotions, donc aussi pour l'angoisse : elle n'est pas à la hauteur de ce dont sont capables nos autres facultés. Si elle essaie de marcher au même pas que celles-ci, d'adopter un comportement « adéquat », elle échoue. Inférieur à sa tâche, l'homme qui s'angoisse reste loin derrière l'homme qui produit. C'est dans cette mesure que *« l'homme est plus petit que lui-même »*.

« Cette différence n'est pas nouvelle », nous objectera-t-on[17]. C'est la différence qu'il y a entre l'« abstraction » (qui, faisant précisément abstraction des cas particuliers, élargit les problèmes) et la perception qui ne vise que le concret et reste bornée par son champ de vision. Il est incontestable qu'il existe un certain rapport entre cette différence et le « phénomène de décalage » que nous envisageons ici; il est d'ailleurs vraisemblable

16. Nous ne sommes d'ailleurs pas seulement incapables de nous représenter ce qui est trop grand; nous sommes également presque incapables de nous en souvenir; nous ne sommes d'ailleurs peut-être même pas capables d'en « faire l'expérience » : le spectacle de milliers de morts n'est pas plus effrayant que celui de centaines de morts. Le choc fait seulement qu'on arrête de compter. (N.d.A.)

17. Et même si effectivement elle n'était pas nouvelle, ce dont il s'agit ici, ce n'est pas d'innover dans le domaine de la psychologie, mais de trouver les causes de notre refus de l'angoisse. Et pas seulement de les trouver. (N.d.A.)

qu'on ne puisse vraiment comprendre l'opération même de l'abstraction que dans le cadre d'une théorie complète du décalage. Mais ces deux différences ne sont pas identiques : car la destruction d'une ville (que nous pouvons de toute évidence mener à bien) n'est pas une abstraction ; et l'impossibilité dans laquelle nous sommes de nous représenter cette destruction n'a rien à voir avec l'impossibilité d'effectuer un acte de perception.

Le « décalage » n'est bien sûr pas un défaut en soi. Au contraire : sans doute serait-il même biologiquement désavantageux, voire absurde, que les différentes facultés soient capables d'autant de choses les unes que les autres, qu'elles aient des capacités et des « portées » comparables ; si ce n'est pas le cas, cela s'explique certainement par le fait que la vie leur impose à chacune des tâches spécifiques.

Un seuil décisif est en revanche franchi lorsque les différences entre leurs performances respectives s'accroissent au point que les facultés finissent par se disjoindre, par ne plus pouvoir se rapporter aux mêmes objets, le lien qui les unissait finissant par se rompre. C'est précisément ce qui se passe aujourd'hui. La preuve en est cette réponse du pilote de bombardier au journaliste qui lui demandait à son retour à quoi il avait pensé au cours de sa mission – et peu importe qu'il ait répondu ainsi par cynisme ou par naïveté : « Je n'arrivais pas à me sortir de la tête les 175 dollars qu'il me reste à payer pour le réfrigérateur. » Voilà comment les liens qui unissaient l'action à la conscience morale sont aujourd'hui rompus ; voilà comment leurs objets divergent.

C'est Kant qui nous a appris que notre raison était « limitée » et en quel sens elle l'était. Mais, en général, nous n'avons toujours pas réalisé que notre imagination, que notre cœur – qui passait pour être « débordant », comparé aux facultés dont on pensait qu'elles restaient cantonnées dans d'étroites limites – pouvait lui aussi se révéler limité et incapable de déborder ses propres limites. Manifestement, le cœur est soumis à un destin semblable à celui de la raison ; il s'est vu attribuer une capacité qui, bien qu'élastique, est néanmoins limitée dans son élasticité. Cela vaut, je le répète, non seulement pour l'angoisse mais aussi pour les autres émotions.

Donc – nous ne faisons ici qu'opérer des variations sur une formule que nous avons déjà plusieurs fois employée, mais qui

constitue le leitmotiv de nos réflexions – nous sommes incapables de nous repentir d'avoir tué dix personnes ou de les pleurer. Le repentir ne peut s'« étendre » jusqu'à « englober » dix personnes assassinées.

Peut-être pouvons-nous nous représenter ces dix morts. Si c'est nécessaire.

Pour ce qui est de tuer, nous pouvons tuer des dizaines de milliers de personnes. Sur-le-champ. L'amélioration de la performance ne serait – et n'est d'ailleurs pas un problème.

Nous pouvons aussi être angoissés par notre propre mort.

Mais ressentir l'angoisse de la mort que peuvent avoir ressentie dix personnes, cela semble nous dépasser.

Face à l'idée de l'apocalypse, notre âme déclare forfait. Dans ces conditions, l'idée de l'apocalypse n'est plus pour nous qu'un simple mot.

C'est sur cela que devrait se pencher une « critique du sentiment pur ». Il ne s'agirait pas d'un réquisitoire moraliste mais, en un sens kantien, d'une topologie des limites dans lesquelles nos sentiments restent cantonnés. Ce qui devrait, à la différence de Faust, nous irriter aujourd'hui, ce n'est en aucun cas de ne pas être omnipotents ou omniscients, mais au contraire d'avoir une imagination si faible et d'éprouver si peu de sentiments par rapport à tout ce que nous savons et sommes capables de produire[18]. C'est le fait d'être, jusque dans nos sentiments, plus petits que nous-mêmes.

Peu importe, à la limite, à quel moment du processus nous percevons le « décalage ». C'est toujours le même décalage. Le décalage qui existe, par exemple, entre « faire » et « sentir » n'est pas moins important que celui qui existe entre « savoir » et

18. Le terme allemand de *« vorstellen »* [représentation] se révèle ici impropre, puisque avec son préfixe « vor », il implique une anticipation, l'anticipation qui, dans la production, précède en règle générale la réalisation. Ici, en revanche, il s'agit du cas de figure (d'une certaine façon anti-platonicien) dans lequel les objets et les situations réalisés devancent leur idée; dans ce cas, les objets et les situations existent déjà avant même d'être « représentés » avec leurs dimensions et leurs conséquences. Les choses se déroulent ici de telle manière que celui qui se représente son action ne l'anticipe plus mais se la « re-présente ». Il cherche à se hisser à la hauteur – pour rester en fait à sa propre hauteur – de ce qu'il a déjà accompli et de la puissance imprévue qu'il a reçue ou qu'il a été dans l'action, toutes choses qui maintenant le dépassent largement. (N.d.A.)

« comprendre » : il est indiscutable que nous « savons » quelles conséquences entraînerait une guerre atomique. Mais justement, nous le « savons » seulement. Ce « seulement » veut dire que ce « savoir » qui est le nôtre est en fait très proche de l'ignorance. Il en est bien plus proche que de la compréhension. Nous allons même jusqu'à nous écrier : « Je sais, je sais ! » pour surtout éviter d'en savoir *davantage* et pouvoir ainsi, grâce à l'alibi d'un prétendu savoir, nous réfugier à nouveau dans l'ignorance.

Il se peut que certains en sachent plus que d'autres sur la bombe, et même beaucoup plus. Mais quelles que soient nos connaissances, aucun d'entre nous ne dispose d'un « savoir » qui serait à la mesure de ce que pourrait être une guerre atomique : le général et le président n'en savent pas plus que le fantassin et l'homme de la rue. Car le décalage entre savoir et comprendre ne tient aucun compte des personnes ni du rang qu'elles occupent dans la société. Aucun de nous ne fait exception. Ce qui signifie que, dans ce domaine, personne n'est compétent et que l'apocalypse est donc, par essence, entre les mains d'incompétents.

J'appelle « prométhéenne » la différence qui résulte du décalage entre notre « réussite prométhéenne » – les produits fabriqués par nous, « fils de Prométhée » – et toutes nos autres performances, la différence qui existe une fois que nous avons réalisé que nous ne sommes pas à la hauteur du « Prométhée qui est en nous ». Si j'ai choisi ce terme, c'est aussi afin de mieux mettre en évidence les liens étroits entre cet essai et le premier, sur la « honte prométhéenne ».

2. À ce « décalage prométhéen » correspondent différents degrés d'*élasticité* ou de *rigidité* des facultés humaines – il s'agit d'ailleurs vraisemblablement du même phénomène vu sous un autre angle. Ainsi, non seulement le volume de ce que nous pouvons produire, faire ou penser excède la capacité de compréhension de notre imagination et de nos sentiments, mais il est en fait *extensible ad libitum*, tandis que l'imagination l'est incomparablement moins et que le sentiment semble, lui, des plus rigides.

Cette différence explique que chacune de nos facultés entretienne un rapport différent avec l'*histoire*. Ce n'est pas un hasard si nous prêtons surtout un caractère historique à ceux de nos

actes, productions et idées qui se transforment le plus rapidement : ils modifient ainsi leur importance respective et repoussent leurs limites pour obéir désormais à un tout autre rythme que les performances des autres facultés qui sont, elles, désormais à la traîne et ne sont plus, pour ainsi dire, historiquement synchrones. À l'inverse, ce n'est pas un hasard – nous reviendrons bientôt sur cette idée – si l'on n'a jamais écrit une « *histoire des sentiments* » comme on a pu le faire pour les événements ou les idées, si la vie émotionnelle a pu être considérée – en raison de sa lenteur – comme « naturelle », comme ce qui en l'homme était constant et anhistorique. Nous allons bientôt voir de quel droit on a cru pouvoir la considérer ainsi.

IV

La formation de l'imagination morale et la plasticité du sentiment

§ 13. Sur les exercices qu'il est devenu nécessaire de faire aujourd'hui.

Puisque le décalage est un fait ; puisque en tant qu'êtres ayant des sentiments nous en sommes encore au stade rudimentaire du bricolage, stade auquel nous pouvons éventuellement nous repentir d'avoir un jour assommé quelqu'un nous-mêmes, alors qu'en tant qu'assassins et même en tant que producteurs de cadavres, nous avons déjà fièrement atteint le stade industriel de la production de masse ; puisque les mouvements de notre cœur – nos inhibitions, nos angoisses, notre sollicitude, notre repentir – se transforment en proportion inverse de nos actes (et donc s'affaiblissent à mesure que nos actes prennent de l'ampleur), nous sommes, dans la mesure où les conséquences de ce décalage ne nous anéantissent pas, les hommes les plus déchirés, ceux qui portent en eux le plus de disproportion, les hommes les plus inhumains qui aient jamais existé. Comparés à la déchirure actuelle, les conflits qui agitaient les hommes d'autrefois étaient effectivement anodins. Qu'il s'agisse de l'antagonisme entre « l'esprit et la chair » ou de celui entre « le devoir et l'inclination » – aussi terribles qu'aient pu être les conflits ainsi déchaînés en nous –, ces oppositions restaient humaines, précisément parce qu'elles se manifestaient sous la forme d'un *conflit*. Les forces qui combattaient étaient équilibrées. Quoique devenu le champ de bataille où s'affrontaient les deux forces en présence, l'homme ne s'était pas vu contester sa propre existence. C'était bien un même individu qui était aux prises avec lui-même. Puisque les adversaires – le devoir et l'inclination – ne se quittaient pas des yeux, la solidarité et le contact étaient garantis, et l'homme continuait à exister dans son intégrité.

Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Même cette garantie minimale d'identité est perdue. L'horreur de la situation actuelle, c'est qu'on ne peut même plus parler de combat, que tout semble au

contraire apaisé et convenable. Un *keep smiling* collectif camoufle la situation. Comme les facultés se sont éloignées les unes des autres, elles ne se rencontrent plus[19]; comme elles ne se rencontrent plus, elles ne se combattent plus. Bref, l'homme en tant que tel n'existe plus, il n'y a plus que des êtres qui d'un côté agissent ou produisent, et de l'autre éprouvent des sentiments; l'homme *en tant que* producteur et l'homme *en tant qu'*individu sensible; la réalité n'échoit qu'à ces fragments d'homme. Ce qui, il y a dix ans, nous avait remplis d'horreur – que le même homme puisse être à la fois employé dans un camp d'extermination *et* père de famille, que ces deux facettes d'une même personnalité n'aient pas été des obstacles l'une pour l'autre parce qu'elles s'ignoraient –, cette *horrible insignifiance de l'horreur* n'est pas resté un cas exceptionnel. Comme ces êtres, nous sommes tous *schizophrènes*, au sens le plus vrai du mot.

S'il en est ainsi, *la seule tâche morale décisive* aujourd'hui, dans la mesure où tout n'est pas encore perdu, *consiste à éduquer l'imagination morale*, c'est-à-dire à essayer de surmonter le « décalage », à ajuster la capacité et l'élasticité de notre imagination et de nos sentiments à la disproportion de nos propres produits et au caractère imprévisible des catastrophes que nous pouvons provoquer, bref, à mettre nos représentations et nos sentiments au pas de nos activités.

Toute une génération, celle des cinquantenaires actuels, a été fascinée par Rilke quand, dans ses derniers poèmes, il parlait d'« *accomplir* » et plus précisément de « ne pas accomplir » les sentiments, ou bien, les réservant pour un avenir obscur, de « ne pas encore les accomplir ». (L'idée que l'amour est à « accomplir » est présente, par exemple, dans les *Élégies de Duino*.) Ce que Rilke a voulu dire par là n'a certes rien à voir avec ce dont nous parlons : à savoir que nous ne sommes pas, avec notre imagination et nos sentiments, à la hauteur de nos propres productions et de leurs effets. Son propos se fondait sur d'autres

19. Il est très frappant que le vocabulaire autrefois utilisé pour se décrire par l'homme en conflit avec lui-même devienne – ou soit déjà devenu – obsolète. L'expression « lutter avec soi-même » par exemple, que tout le monde comprenait encore il y a une génération et qui était alors courante même chez les jeunes, semble aujourd'hui démodée, pathétique et douteuse. (N.d.A.)

expériences. Mais l'idée qu'il fallait *se rendre capable de ressentir* n'avait encore jamais été exprimée par aucun autre auteur contemporain. Si nous étions fascinés par les mots de Rilke, c'était parce que, sans savoir vraiment pourquoi, nous sentions qu'en évoquant l'insuffisance du sentiment il désignait un manque alors décisif, et qu'en parlant de « sentiment vraiment accompli » il définissait l'une des tâches décisives d'aujourd'hui.

Nous ne savons pas encore si la tâche qu'il nous est donné aujourd'hui d'« accomplir » peut l'être; nous ne savons pas s'il est possible de surmonter le « décalage », c'est-à-dire d'étendre délibérément la capacité de notre imagination et de nos sentiments. Nous ne savons même pas cela. Peut-être est-il plus raisonnable de présupposer que c'est impossible et que la capacité de nos sentiments est fixée une fois pour toutes (ou du moins n'est pas extensible à volonté). Si c'est le cas, la situation est sans espoir. Mais le moraliste ne peut pas se contenter d'un tel présupposé, qui peut lui être dicté par la seule paresse ou reposer sur une théorie non vérifiée du sentiment. Même s'il estime invraisemblable que l'on parvienne à forcer ainsi les limites de nos sentiments, le moraliste doit au moins, pour sa part, exiger qu'on s'y essaie. Car c'est seulement en tentant réellement l'expérience que l'on saura si c'est possible ou impossible. Il sera toujours temps ensuite, pour le moraliste, de réfléchir à la question de savoir si l'on a déjà par le passé cherché à augmenter la capacité du sentiment ou même à créer de nouveaux sentiments. Mais, pour l'instant, il s'agit exclusivement pour lui de commencer l'expérience, de tenter des *« exercices d'élongation morale »*, de travailler à *donner une plus grande extension aux opérations habituelles de son imagination et à ses sentiments*; bref, il s'agit de faire des exercices pour transcender la mesure humaine prétendument immuable de son imagination et de ses sentiments.

L'auteur de ces lignes est pleinement conscient que ce passage de son texte n'est plus un « texte » au sens habituel du terme, et qu'il ne s'y adresse plus au lecteur comme à un simple « lecteur ». Mais, en définitive, la *raison d'être** de tout texte consiste sans doute en quelque chose qui l'excède en tant que texte. Nous avons atteint ici la *raison d'être** de notre texte.

L'auteur est, qui plus est, pleinement conscient de la violence de ce qu'il propose. De fait, demander à l'homme de travailler à étendre délibérément ses facultés, cela rappelle d'une façon frappante les exigences démesurées que l'auteur a décrites au moment où il a évoqué le *« human engineering »*[20] et qu'il a alors si violemment repoussées. Mais il ne voit pas quelle autre stratégie adopter ici. Les armes de l'agresseur déterminent celles du défenseur. Si notre destin est de vivre dans un monde (produit par nous) qui se soustrait par sa démesure à notre imagination et à nos sentiments, et devient, ce faisant, une menace de mort pour nous, alors nous devons essayer de *rattraper* cette démesure.

En disant « rattraper », j'indique assez clairement la différence qu'il y a entre les intentions du *« human engineering »* et celles de notre tentative. Alors que le *« human engineering »* cherche à nous transformer pour nous rendre semblables à des gadgets, c'est-à-dire absolument conformes au monde des instruments, nous espérons, par notre tentative, « rattraper » le monde des instruments, le rattraper comme le marin hale un cordage, c'est-à-dire *en le tirant vers nous*.

Il me semble impossible de donner des indications concrètes pour se livrer à ces expériences ou même seulement décrire en quoi elles consistent. Elles défient toute communication. La seule chose qui puisse à la rigueur être décrite, c'est le moment de la *station sur le seuil*, c'est-à-dire l'instant qui précède l'action proprement dite, l'instant où celui qui fait l'expérience se fixe sa tâche, l'instant où il se *« déclare »* à lui-même ce qu'il ne s'est encore jamais représenté, ce qu'il n'a encore jamais ressenti jusqu'ici, pour faire sortir de sa tanière la bête qui est en lui – son imagination récalcitrante et ses sentiments paresseux – et la forcer à accomplir la tâche qu'il s'est fixée. Comme le montre l'expression « se déclarer à soi-même », il s'agit bien d'un appel. Mais cet appel n'est pas, comme dans le cas de l'appel de la conscience, un appel que l'on entend; c'est un appel que l'on s'adresse à soi-même : c'est en l'occurrence par-dessus le gouffre du décalage qu'on se l'adresse à soi-même, comme si les facultés restées de l'autre côté du gouffre étaient des personnes. Ce sont

20. Voir ci-dessus, « La honte prométhéenne », § 5. (N.d.A.)

elles – notre imagination et nos sentiments – qui doivent l'entendre. C'est à elles qu'on veut d'abord « donner des oreilles ».

En disant cela, on a dit tout ce qu'il est possible de dire. Car de ce qui arrive une fois ce seuil franchi – de l'éveil proprement dit des facultés, des tâtonnements pour essayer de sortir de soi, des efforts déployés pour s'ajuster à la mesure des objets auxquels il faut faire face, bref, de l'extension de soi en tant que telle –, on ne peut rien dire de plus.

Il est incontestable que cette phraséologie évoque certains phénomènes religieux. L'auteur ne le nie pas. Il n'aurait même rien à objecter si l'on comparait cette transformation de soi avec les pratiques souvent décrites dans l'histoire de la mystique, pour peu qu'on n'utilise pas le mot « mystique » dans le sens vague qu'on lui donne habituellement, mais qu'on s'en serve pour désigner des expériences qui se proposent d'accéder, à l'aide de techniques de transformation de soi, à des états, des régions ou des objets dont on resterait autrement exclu. Je reviendrai d'une façon plus détaillée sur ce problème dans l'appendice I.

Mais cela ne veut bien sûr pas dire que, dans notre cas, il s'agisse d'une authentique activité mystique. Malgré l'analogie fondamentale, la différence demeure : car tandis que le mystique cherche à explorer de nouvelles régions métaphysiques et voit dans le fait même que celles-ci lui restent habituellement inaccessibles quelque chose de métaphysique (à savoir la conséquence de sa propre position métaphysiquement inférieure), nos expériences à nous cherchent à saisir des objets dont nous disposons ; des objets que nous avons nous-mêmes produits – comme la bombe –, des objets donc qui ne *nous* sont inaccessibles que *dans la mesure* où nous sommes des êtres doués d'imagination et éprouvant des sentiments. Ce qu'il faut surmonter, ce n'est absolument pas une transcendance ; c'est tout au plus une « transcendance immanente », c'est-à-dire le *« décalage »*.

Mais quelle que soit la manière dont nous désignons les efforts déployés pour surmonter le décalage, ils se dérobent à la description. Ce qui compte, ce sont seulement les expériences que nous réalisons effectivement.

V

Causes historiques de l'aveuglement face à l'apocalypse

§ 14. On ne croit pas à l'éventualité d'une fin; on ne voit d'ailleurs pas de fin. La notion de progrès nous a rendus aveugles à l'apocalypse.

Si nous pensons aux événements historiques insignifiants (de simples présages, parfois) qui ont autrefois suffi à soulever de violentes vagues d'émotion eschatologique, l'angoisse aussi bien que l'espoir – des émotions de masse, malgré le manque de moyens de communication –, nous constatons avec effroi que, bien que la fin soit effectivement entrée dans le domaine du possible et que nous disposions de tous les moyens de communication imaginables, il règne pourtant un « calme plat » sur le plan eschatologique. À l'exception de l'émotion qui s'est emparée des milieux scientifiques – émotion qui constitue, par ailleurs, une première : c'est la première fois que l'angoisse de l'apocalypse gagne des non-religieux –, on n'enregistre pas la moindre manifestation de panique. Les manifestations de masse organisées contre l'armement atomique montrent que le danger a été perçu, mais ne prouvent pas que des millions de personnes vivent aujourd'hui dans l'attente angoissée de la fin du monde. Et pourtant, il ne serait pas exact d'affirmer que la tension et la disposition eschatologiques ont disparu de notre époque. Les révolutions de notre siècle affichent encore des ambitions eschatologiques; elles prétendent même « dépasser » l'histoire et provoquer l'avènement d'un état posthistorique, que ce soit la « société sans classes » ou le *« Reich »*. L'impressionnant symbole – emprunté à la Révolution française – d'une remise à zéro du compteur de l'histoire, ou encore l'usage qui a été fait de l'adjectif « millénaire », ne laissent subsister aucun doute. Mais ce que ces croyants eschatologiques, c'est-à-dire les révolutionnaires, attendaient, c'était « seulement » – malgré la mythologisation des mots « révolution » ou « bouleversement » – le royaume de Dieu. Ce que je veux dire, c'est qu'ils n'ont pas agi dans la perspective

d'une fin apocalyptique, d'un jugement dernier, un jugement qui aurait aussi été le leur, mais exclusivement dans la perspective d'une phase postérieure à cette fin elle-même.

C'est un fait des plus étranges. Jadis l'espoir eschatologique était toujours accompagné d'une angoisse apocalyptique, alors que maintenant le côté apocalyptique de l'affaire reste dans l'ombre, quand il n'est pas complètement gommé. Cela va si loin qu'à l'époque où l'on accordait sa confiance à des « sauveurs » tels que Hitler, on se refusait à croire les mauvais augures. Et quand le malheur s'est vraiment abattu, provoqué par ces mêmes « sauveurs », on n'a rien compris, rien appris : on n'a tiré aucune leçon de l'expérience.

Qu'est-ce qui s'y opposait ?

La croyance au progrès.

C'est la croyance à laquelle nous avons adhéré pendant des générations, la croyance en une progression prétendument automatique de l'histoire, qui nous a privés de la capacité d'envisager la « fin ». Elle en a privé même ceux d'entre nous qui ne croient déjà plus au progrès[21]. Car notre attitude vis-à-vis du temps, notre façon d'envisager l'avenir en particulier, a reçu sa forme de la croyance au progrès et ne l'a pas encore perdue : nous sommes encore ce que nous avons cru hier ; nos attitudes ne se sont pas encore synchronisées avec les pensées que nous avons élaborées depuis – car entre nos attitudes et ces nouvelles idées, il existe aussi un « décalage ».

Il est probable qu'aucune génération, avant le XVIII[e] siècle, c'est-à-dire avant le triomphe des théories du progrès, n'a été aussi mal préparée que la nôtre au devoir d'angoisse qui est aujourd'hui notre lot. Pour celui qui croyait au progrès, l'histoire était *a priori sans fin* puisqu'il la voyait comme un heureux destin, comme la progression imperturbable et irrésistible du toujours-meilleur. Son idée de l'infini était l'enfant de ce comparatif et de

21. On ne saurait affirmer qu'on en a fini avec la croyance au progrès. Elle se porte encore très bien aux États-Unis et en Russie. Parmi les populations sous-développées, elle ne fait que commencer sa glorieuse carrière. Il est toutefois indéniable que cette croyance se transforme fondamentalement, que l'idée de « progrès » tend lentement à se confondre avec celle de « projet » et qu'elle perd ainsi son caractère d'« implacable nécessité ». Le pronostic annonçant la « fin de l'idée de progrès » aura surtout été représentatif de l'Europe en ruine de 1946. Globalement, ce pronostic est faux. (N.d.A.)

la confiance qu'il avait dans le progrès. Cette progression ne pouvait bien sûr pas déboucher sur un jugement (ni sur un enfer[22], ni même sur un ciel puisque celui-ci, en tant que mieux, aurait été l'ennemi du bien et, en tant qu'aboutissement enfin atteint, aurait mis un terme à l'amélioration). Pour celui qui croyait au progrès, le concept de négatif était donc devenu irréel, exactement comme pour celui qui croyait en une théodicée. Puisque seul le comparatif avait cours – le meilleur – il n'y avait ni « bien » ni « mal » ou, plus exactement, s'il y avait du mal, il s'épuisait ontologiquement dans le fait de n'être pas encore devenu meilleur; le mal était ainsi quelque chose que rien n'empêchait de dépasser, quelque chose de passager et d'éphémère. On reléguait ainsi tout ce qu'on jugeait « négatif » dans le passé et on se débarrassait, ce faisant, des derniers vestiges de l'enfer. Bref, *on n'envisageait pas que cela puisse « mal finir », puisqu'il n'y avait ni mal ni fin*. Se représenter une « mauvaise fin » était spirituellement impossible; il était aussi impossible de produire une telle représentation qu'il nous est impossible de produire la représentation d'un univers fini.

Il peut sembler étrange, eu égard au rôle immense que la dialectique a joué au XIX^e siècle, de lire que celui-ci a méconnu le négatif. Mais si l'on compare le négatif tel que le conçoit la « dialectique » avec le négatif qu'implique le concept d'enfer, il est clair qu'on l'a rendu « positif », qu'on en a fait un *ferment*. Sa force consistant à susciter une nouvelle vie, un nouveau mouvement, il était d'une certaine façon « nié » d'emblée en tant que « pur négatif ». La définition goethéenne de Méphisto comme celui qui, voulant faire le mal, ne cesse pourtant de faire le bien, vaut aussi pour la négativité hégélienne.

Si l'on entreprenait d'écrire cette *« histoire des sentiments »* dont nous avons dit plus haut qu'elle manquait, cette perte de l'angoisse face à l'apocalypse (et de la peur de l'enfer) y jouerait

22. Avant même que nos ancêtres n'aient dissous le concept de Dieu dans le déisme, ils avaient déjà transformé le diable en une figure allégorique. Avant qu'ils ne déclarent que Dieu était « mort », ils avaient déjà tué le diable. Avant même d'abandonner le ciel à la musique, ils avaient déjà fait de l'enfer une scène de théâtre. Dans la culture religieuse de nos pères – même chez ceux qui se tenaient à distance de tout athéisme déclaré –, la peur de l'enfer était déjà si totalement absente que l'on ne remarquait même plus son absence. (N.d.A.)

un rôle considérable. La transformation que cette perte a entraînée pour nos aïeux (et, à travers eux, pour nous) n'est pas moins fondamentale que la perte qu'avait entraînée pour leurs propres aïeux la « révolution copernicienne ». Sans cette « perte », l'homme moderne n'aurait jamais pu acquérir l'assurance qu'il a de fait acquise et, sans elle, on ne comprendrait pas pourquoi l'angoisse est devenue impossible aujourd'hui.

Il ne s'agit pas de vouloir artificiellement réhabiliter l'angoisse de l'apocalypse et la peur de l'enfer. Ce que je veux dire, c'est seulement que l'attente du jugement dernier et de l'enfer est précisément ce qui a fait connaître l'angoisse aux hommes; que cette peur des supplices démesurés auxquels ils devaient s'attendre dépassait toutes les « peurs intramondaines » que nous sommes capables d'éprouver face à tel ou tel danger, y compris face à notre propre mort; et que cette peur s'apparente, incomparablement plus que celle que nous avons pu ressentir sous le règne de la terreur ou sous les tapis de bombes, à l'angoisse qu'il serait aujourd'hui légitime d'éprouver[23].

§ 15. Nous avons même annulé notre propre fin.

De la croyance au progrès découle donc une mentalité qui se fait une idée tout à fait spécifique de l'« éternité », qu'elle se représente comme une amélioration ininterrompue du monde; à moins qu'elle ne possède un défaut tout à fait spécifique et qu'elle soit simplement incapable de penser à une fin. Peu importe que l'on qualifie cette particularité de « représentation »

23. Lorsque la bourgeoisie du XX^e siècle a renoncé à sa croyance au progrès, ce n'est pas l'idée d'une « mauvaise fin » qui s'est imposée comme le contraire de l'« amélioration », mais l'idée que l'« enfer » (entendu bien sûr dans un sens plus ou moins métaphorique), c'était en fait le *présent*. C'était déjà vrai pour Strindberg, et rien n'a fondamentalement changé depuis (chez Céline, Kafka, le jeune Sartre). Mais, même si ces auteurs avaient déjà renoncé à l'espoir d'un progrès, ils en étaient restés, sous une forme polémique, encore tributaires. Puisqu'ils ne pouvaient pas se représenter un avenir qui ne soit pas un « progrès », ils ne croyaient plus désormais – ne croyant déjà plus au progrès – en un quelconque avenir. Ne croyant plus en un « avenir meilleur », ils ont vidé le concept d'avenir de tout contenu. Cette transformation est caractéristique d'une famille d'auteurs qui, issue d'une bourgeoisie croyant au progrès, avait perdu confiance en sa classe et ne croyait plus en l'ascension de celle-ci. Il n'y a peut-être jamais eu dans la conception chrétienne du monde ou dans n'importe

ou de « défaut », l'essentiel est que cette absence de fin joue pour celui qui croit au progrès le rôle d'une loi fondamentale universellement valable, y compris pour sa propre vie. Ce qui signifie qu'il n'envisage même pas sa propre fin, qu'il ne *peut* pas l'envisager; *il annule sa propre mort.* C'est parfaitement logique, puisque toutes les tentatives de concilier le progrès et la honte d'être mortel sont d'avance vouées à l'échec. L'homme ne peut certes pas empêcher que l'on continue de mourir, mais il lui est néanmoins possible d'enlever à la mort son aiguillon et d'étouffer la honte qu'implique la mortalité. En termes positifs, il peut produire un monde dont la positivité est si lisse qu'elle ne comporte plus la moindre fissure par laquelle pourraient s'introduire des questions embarrassantes sur la mort, un monde dont aucun des éléments ne rappelle cette honte, si bien que seul un minimum de gens, et ce, aussi rarement que possible, pourraient se rappeler que la mort existe[24].

Deux exemples choisis complètement au hasard peuvent illustrer comment s'opère cette annulation de la mort.

1. Aux États-Unis, on peut affirmer que la mort est déjà devenue introuvable. Puisqu'on y considère que seul existe « réellement » ce qui toujours s'améliore, on ne sait que faire de la mort, si ce n'est la reléguer en un lieu où elle puisse indirectement satisfaire à la loi universelle du perfectionnement. C'est d'ailleurs ce qu'on fait. Evelyn Waugh a dit tout ce qu'il y avait à dire de ces progrès irrésistibles réalisés dans l'aménagement des cimetières[25]. Il est incontestable qu'on meurt aujourd'hui bien plus

quelle conception politique une absence d'avenir comparable à celle que l'on trouve, par exemple, dans le monde du *Godot* de Beckett. Ce qui est décisif, c'est que cette absence d'avenir ne s'est pas transformée en une attente de l'apocalypse mais que le présent a pris la signification d'un enfer déjà là. Les nihilistes sont, eux aussi, aveugles à l'apocalypse. (N.d.A.)

24. Si quelqu'un, malgré tout, n'en a pas fini avec la mort et continue à importuner de ses questions la philosophie du progrès, celle-ci reste complètement muette, aussi bien dans sa variante socialiste que dans sa variante bourgeoise. Il est vrai que cela n'arrive pas souvent, les bouches interrogatrices ayant été remplies de réponses optimistes avant même qu'elles aient songé à poser des questions. On ne mesure pas la puissance d'une idéologie aux seules réponses qu'elle est capable de donner, mais aussi aux questions qu'elle parvient à étouffer. (N.d.A.)

25. Voir ci-dessus note 24, p. 75. (N.d.T.)

proprement qu'il y a cinquante ans. Ce qu'on enterre dans ces cimetières, ce n'est plus le mort, mais la mort : le mort, lui, maquillé et habillé, est traité comme un vivant. Puisqu'on ne peut pas nier que quelque chose a changé en lui, on l'expédie au loin. Le dicton français : « *Partir, c'est mourir un peu** », s'est inversé en : « *Mourir, c'est partir un peu**. » On l'expédie dans un endroit qui, considéré sous l'angle des attraits du paysage et des facilités d'accès, ressemble à s'y méprendre à n'importe quelle charmante villégiature, un endroit dont celui qui doit mourir a amplement l'occasion de découvrir les attrayantes qualités par les affiches publicitaires au bord des autoroutes et dans les *subways*. Mais là encore, l'expression « celui qui doit mourir » est impropre. Car – et c'est le point saillant – le vivant n'est plus considéré comme quelqu'un qui doit mourir; le défunt est plutôt considéré comme quelqu'un qui, après un « *change of residence* », poursuit ailleurs son existence d'ici-bas. La formule « poursuivre ailleurs son existence d'ici-bas » caractérise très précisément le genre d'« immortalité » qui se développe dans l'univers optimiste du progrès : cette « immortalité » ne consiste pas en une « éternité », mais en une absence de terme à notre vie terrestre.

2. Là où la mort – qui ne peut tout de même pas être complètement supprimée – est admise, chez les scientifiques, par exemple, on la rend inoffensive en en faisant l'auxiliaire du mouvement de la vie. Le darwinisme a déjà donné un exemple classique de cette pratique en interprétant la mort, même celle d'espèces entières, comme le « tamis de la vie », en la chargeant d'aider la vie la plus forte (et « par conséquent » la plus légitime) à conquérir son droit exclusif en laissant passer à travers les trous de son tamis la vie la plus faible (et « par conséquent » la moins digne de vivre). Cela signifie qu'en faisant de la « mort » négative une contribution au « mouvement positif de la vie », le darwinisme a construit une théodicée naturaliste du progrès dans la nature.

Bien sûr, le choix de ces deux illustrations du rôle de la mort – ou, plus exactement, du refus de la mort – est parfaitement arbitraire. Mais pour montrer avec quelle perfection et à quelle échelle la philosophie du progrès a exercé sa domination, il ne m'a pas semblé mauvais de prendre deux exemples non seulement historiquement et géographiquement éloignés l'un de

l'autre mais appartenant à deux domaines totalement distincts de l'existence.

D'une humanité dont les rapports avec la mort étaient hier encore si insuffisants et si opportunistes, il serait effectivement injustifié d'attendre qu'elle puisse concevoir une « fin » au sens apocalyptique du terme, ou même qu'elle puisse simplement l'envisager.

§ 16. Tâche suivante : élargir délibérément l'horizon de notre présent.

Même si, dans ses « utopies » techniques, le bourgeois qui croyait au progrès – je dis bien le bourgeois, à la différence du révolutionnaire eschatologique – anticipait la vérité en la rêvant et ne connaissait pas d'autre dimension temporelle que le futur, il restait encore plus ou moins aveugle à l'avenir. En un certain sens, on peut dire qu'il n'avait pas besoin de voir l'avenir puisque celui-ci venait « tout seul », et était chaque jour meilleur que la veille. Le futurisme du bourgeois était très loin d'être aussi intense que l'avait été, par exemple, celui du chrétien qui avait attendu, rempli d'angoisse, la fin apocalyptique[26]. Nous nous sommes précipités si rapidement dans le monde du progrès, nous avons couru si vite vers lui, sans regarder plus loin que le bout de notre nez, que l'horizon actuel de notre avenir – ce moment du temps dont nous ne tenions compte et que nous ne concevions qu'au futur – est finalement resté d'une étroitesse toute provinciale. Pour nous, après-demain n'était déjà plus de l'avenir.

Ce que nous voulons dire avec ce paradoxe, c'est tout simplement que tout ce qui est à venir ne doit pas nécessairement être considéré comme de l'« avenir ». L'année 1967 est assurément de

26. Cela a fondamentalement changé là où l'idée de « progrès » a été remplacée par celle de « projet », c'est-à-dire dans les économies planifiées. L'avenir y est devenu une sorte d'« espace » et, plus particulièrement, l'espace à l'intérieur duquel l'impératif du plan est réalisé. Le temps s'est ainsi changé, de « forme de l'intuition », en « forme de la production ». Les questions classiques, comme celle de savoir si l'on peut « prévoir » l'avenir, sont devenues sans objet face à cet avenir, étant donné que celui-ci n'est déjà plus que le schéma d'une prévision. On peut dire *cum grano salis* que l'idée de progrès a ainsi régressé vers l'idée de « providence » dont elle provenait. À cette différence près qu'il s'agit cette fois-ci d'une *providence humaine*. (N.d.A.)

1 avec un grain de sel ; mettre son

l'« avenir » pour nous. En revanche, nous sommes incapables de concevoir l'année 2500 comme de l'avenir et les hommes de l'année 2500 comme nos arrière-petits-enfants : ils « ne nous intéressent pas ». La place qu'ils occupent dans le temps nous semble se perdre dans les brumes. Quant à l'an 10000, il nous semble se perdre, lui, dans la même région archaïque que l'an 10000 avant notre ère. On a vécu au jour le jour à l'époque du progrès, même si l'on y passait très rapidement d'un jour à l'autre.

Mais ces beaux jours sont aujourd'hui révolus.

Car l'avenir ne « vient » plus à nous : nous ne le comprenons plus comme « ce qui vient »; c'est nous qui le faisons. Et nous le faisons d'une façon telle qu'il contient sa propre alternative : la possibilité de son interruption, la possible absence d'avenir. Même si cette interruption n'a pas lieu demain, elle peut avoir lieu après-demain, dans la génération de nos arrière-petits-enfants ou même seulement à la « septième génération », à cause de ce que nous faisons aujourd'hui. Puisque les effets de ce que nous faisons aujourd'hui *persistent*, nous avons déjà atteint aujourd'hui cet avenir – ce qui signifie, pragmatiquement parlant, qu'il est déjà *présent*. Il est aussi présent, par exemple, qu'un ennemi est « présent », même s'il semble absent, dès qu'il est à portée de notre arme et que nous pouvons l'atteindre.

Nous avons du pouvoir sur un temps dont, en tant qu'« avenir », nous ne tenons pas compte et ne pouvons pas tenir compte. Notre action réussit mieux que notre compréhension. *Nous lançons le bouchon plus loin que nous ne pouvons voir avec notre courte vue.* Cela signifie que nous sommes à nouveau dans le cas d'un « décalage prométhéen » et, partant, à nouveau confrontés à la même tâche d'avoir à surmonter ce « décalage », de ne pas « rester en arrière de nous-mêmes », de nous « rattraper » pour ne pas être « plus petits que nous-mêmes », et de ne pas causer notre perte en nous laissant vaincre par nous-mêmes. Toutes ces notions nous sont connues depuis que nous avons exposé la tâche qui est la nôtre aujourd'hui (cf. § 13).

Nous avons mis en exergue de cette quatrième partie la formule de Montaigne : *« Embrasser l'univers comme sa ville*. »*

Il s'agit désormais de traduire ce mot d'ordre de Montaigne dans le registre temporel. Nous devons essayer, en nous dépassant nous-mêmes, d'embrasser ce qui est, temporellement

parlant, le plus lointain et faire en sorte que cela nous devienne évident. « Salue ceux qui ne sont pas encore nés comme tes voisins », dit-on en molussien.

Il s'agit à nouveau de la tâche qui consiste à « élargir » une faculté : cette fois, la faculté par laquelle nous nous rapportons au temps. Ce qui est exigé de nous, ce n'est pas de prévoir ceci ou cela à la manière des prophètes, mais seulement d'essayer de faire *nôtre* l'horizon temporel élargi – comme nous le faisons avec l'horizon spatial depuis un pic montagneux ou depuis un avion.

Tout comme la radio et la télévision s'emparent des choses spatialement les plus éloignées pour les acheminer en un lieu unique – celui où nous nous trouvons –, nous devons nous emparer des événements à venir les plus éloignés de nous pour les synchroniser – dans la mesure où ils se produisent en réalité maintenant – avec notre *unique* point d'insertion dans le temps, à savoir l'instant présent. C'est bien maintenant qu'ils se produisent puisqu'ils dépendent de notre présent ; et c'est en tant qu'ils se produisent maintenant qu'ils nous intéressent, parce que c'est maintenant que nous les préparons à travers ce que nous faisons.

Il est incontestable que le mode de relation avec le temps que nous postulons ici est tout à fait inhabituel. Car l'avenir ne doit désormais plus se tenir *« devant nous »*, nous devons le capturer, il doit être *« chez nous »*, devenir notre présent. Ce n'est pas du jour au lendemain que nous allons apprendre un tel mode de relation avec le temps. Espérons seulement qu'il nous restera encore assez de temps pour nous exercer à l'acquérir.

§ 17. Ce à quoi je ne peux rien ne m'intéresse pas.

Mais interrompons-nous un instant pour expliquer, du point de vue de la méthode, ce que nous sommes en train de faire.

Notre manière de poser le problème est des plus inhabituelles. Tandis que toute recherche un peu raisonnable part de résultats factuels – de connaissances, par exemple – pour en éprouver les mécanismes ou les conditions de possibilité, nous cherchons ici les causes d'un *non-événement* : les causes de notre refus de la situation apocalyptique dans laquelle nous nous trouvons. Nous nous occupons donc de quelque chose qui *n'a pas eu lieu*.

C'est absurde. En fait, l'examen de la question : « Qu'est-ce qui nous empêche de concevoir la situation apocalyptique ? » reste absurde aussi longtemps qu'il reste cantonné à la seule théorie de la connaissance. Si l'on commençait à se demander : « Pourquoi ceci ou cela n'est-il pas ? », ce serait sans fin car on pourrait imaginer *ad libitum* des choses qui ne sont pas. Si cette question est absurde, c'est seulement parce que nous comprenons ici ce qui n'est pas comme quelque chose qui, à proprement parler, ne peut pourtant pas ne pas être, c'est-à-dire comme une *lacune*. Si cette question est absurde, c'est seulement parce qu'il s'agit en réalité d'une question de morale. Notre examen est, aussi insolite que l'alliance de ces mots puisse paraître, *une théorie de la connaissance morale*.

Mais si cet examen est une théorie de la connaissance morale, c'est aussi pour une seconde raison : parce que les facteurs responsables de notre « aveuglement face à l'apocalypse » sont eux-mêmes de nature morale. Qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie que *c'est la situation morale dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis d'un objet qui décide du fait que nous comprenons ou ne comprenons pas cet objet* (une affaire, une situation) ; que notre lucidité ou notre aveuglement dépendent du fait que l'objet nous « concerne » ou non ; que nous ne cernons que ce qui nous concerne.

Ce jeu de mots n'est pas le fin mot de l'histoire. Au contraire. Le problème ne fait ici que commencer. En fin de compte, nous ne disposons d'aucun critère éprouvé pour trancher entre ce qui nous concerne et ce qui ne nous concerne pas. En outre, d'innombrables choses ne nous intéressent pas subjectivement alors même qu'elles nous concernent ou devraient nous concerner « personnellement ». La « situation apocalyptique », par exemple. Mais il n'y a pas qu'elle qui nous concerne personnellement ; *c'est aussi le cas de milliers d'affaires auxquelles nous ne pouvons pas – ou ne devons pas – nous intéresser*. Il ne nous est pas possible de nous en mêler, de nous en occuper, de porter un jugement sur elles, parce que nous en sommes exclus par des conditions concrètes (division du travail, rapports de propriété, pression de l'opinion, violence politique, etc.). Nous n'avons pas la chance, nous n'avons pas la *liberté* de les considérer comme des affaires qui « nous concernent ». Voilà ce que je

voulais dire quand je disais que la situation morale était décisive pour notre compréhension ou notre non-compréhension de l'objet. Qu'on nous prive de la possibilité de disposer d'une façon ou d'une autre d'un objet, et bientôt, pour peu que cette situation n'éveille pas chez nous une résistance formelle, il ne nous intéressera plus du tout. Il ne s'agit plus seulement de dire : « Ce que je ne connais pas me laisse froid », mais aussi : « Ce à quoi je ne peux rien ne m'intéresse pas. » Nous restons aveugles à l'objet dont nous sommes contraints de « faire abstraction ». C'est évident dans les États totalitaires, où l'homme ne peut plus prendre en considération ce contre quoi il devrait s'élever, ni même le comprendre. C'est pourquoi il est déplacé de poser la question : « N'y avait-il pas des milliers de gens qui connaissaient l'existence des camps d'extermination ? » Il est vraisemblable qu'ils savaient, mais ils ne comprenaient pas ce qu'ils savaient, parce qu'il était d'avance clairement exclu d'entreprendre quoi que ce soit pour s'y opposer. Ils continuaient donc à vivre comme s'ils ne savaient pas. C'est exactement ce que nous faisons, bien que nous « sachions », pour la bombe.

Nous ne saisirons en quoi consiste notre aveuglement face à l'apocalypse que lorsque nous en viendrons à le considérer comme un élément de la situation morale de l'homme d'aujourd'hui, c'est-à-dire comme l'une des choses que nous avons le droit, la possibilité, le devoir de faire ou de ne pas faire. Il nous faut donc maintenant essayer d'exposer notre situation morale, dans la mesure où elle peut nous servir à expliquer ce défaut.

§ 18. L'« instrumentalisation » : nous ne sommes plus des « agents » mais seulement des collaborateurs. La finalité *de notre activité a été démantelée : c'est pourquoi nous vivons sans avenir, sans comprendre que l'avenir disparaît, et donc « aveugles à l'apocalypse ».*

Tout le monde sait que notre façon d'agir et donc de travailler a aujourd'hui fondamentalement changé. À l'exception de quelques survivances dépourvues de signification, le travail est devenu une « *collaboration* » organisée et imposée par l'entreprise. J'insiste bien sur le fait que cette contrainte est

imposée par « *l'entreprise* », car si le travail solitaire n'a certes jamais constitué l'essentiel du travail humain, ce dont il s'agit désormais n'est justement plus de travailler avec les autres, mais d'être au service de l'entreprise (à laquelle celui qui travaille doit allégeance alors qu'il ne peut même pas, lui, se la représenter dans sa totalité), entreprise dont les autres employés ne sont eux-mêmes que des rouages.

C'est une banalité. Mais ce qui vaut pour notre travail vaut aussi – ce fait est moins trivial mais non moins important – pour notre « *action* » ou plutôt pour notre « *activité* », car parler d'« action » et affirmer que nous sommes des « agents » sonnerait déjà à nos oreilles (et cette remarque doit être prise au sérieux) comme une exagération. Abstraction faite de quelques rares secteurs, notre activité, désormais inscrite dans le cadre d'une entreprise organisée sur laquelle nous n'avons pas prise mais qui nous impose ses contraintes, se réduit à une *collaboration* placée sous le signe du conformisme. Chercher à estimer quelle proportion d'activité et de passivité entre dans telle ou telle « collaboration », à délimiter où s'arrête la pure exécution et où commence la part d'initiative, est aussi vain qu'essayer d'analyser les gestes que requiert l'utilisation d'une machine en essayant de distinguer ceux qui sont actifs et ceux qui ne sont que réactifs. Cette distinction est devenue secondaire. L'existence de l'homme actuel n'est plus, la plupart du temps, pure « activité » ou pure « passivité ». Il n'est plus ni complètement actif ni complètement passif, mais plutôt « neutre », à mi-chemin entre l'activité et la passivité. On peut donc qualifier son existence d'« *instrumentalisée* ».

L'« instrumentalisation » règne partout : dans les pays qui imposent le conformisme par la violence, et aussi dans ceux qui l'obtiennent en douceur. Comme c'est bien sûr dans les pays totalitaires que ce phénomène est le plus clair, je prendrai, pour illustrer ce qu'est l'« instrumentalisation », l'exemple d'un comportement typiquement totalitaire.

Au cours des procès où l'on a jugé les « crimes contre l'humanité », on a très souvent constaté que les accusés étaient vexés, consternés, voire indignés qu'on leur demande « personnellement » des comptes pour les mauvais traitements infligés à ceux qu'ils avaient effectivement maltraités et pour les meurtres de

ceux qu'ils avaient effectivement tués. Il serait absolument erroné de ne voir dans ces accusés que des cas de déshumanisation et d'entêtement extrêmes. Ce n'est pas « bien qu'ils aient collaboré », mais le plus souvent « parce qu'ils ont *seulement* collaboré » qu'ils se sont révélés incapables de repentir, de honte, ou même de la moindre réaction morale. C'est parfois précisément « *parce qu'*ils avaient collaboré », autrement dit parce que pour eux, « être moral », c'était nécessairement se conduire d'une façon complètement « instrumentalisée », qu'ils avaient bonne conscience (d'avoir personnellement « collaboré »). Voilà comment ils auraient pu formuler ce qu'ils voulaient dire avec leur « entêtement » : « Si seulement nous avions su ce que vous attendiez de nous ! À l'époque, nous *étions* en règle (ou, si vous voulez, "moraux"). Si une nouvelle entreprise a aujourd'hui remplacé celle à laquelle nous avons collaboré à l'époque d'une façon satisfaisante, *nous* n'y pouvons rien ! Aujourd'hui, c'est avec celle-ci qu'il est "moral" de collaborer ; à l'époque, c'était avec celle-là. »

Aussi horribles que soient les crimes que cette attitude a rendus possibles, qui les regarderait avec étonnement comme des blocs erratiques égarés dans notre époque s'interdirait par là même de les comprendre, parce que ces crimes perdent toute réalité, du moins toute réalité compréhensible, dès lors qu'on les considère comme des faits isolés.

On ne peut comprendre ces crimes qu'à partir du moment où on les envisage dans leur contexte, c'est-à-dire quand on se demande à quel type d'action ils correspondent, à quel modèle d'activité ils se conforment. La réponse est que, dans la situation où ils les ont commis, leurs auteurs – du moins bon nombre d'entre eux – ont fondamentalement adopté le comportement auquel ils avaient été conditionnés par l'entreprise, auquel celle-ci les avait habitués.

Cette affirmation peut bien sûr sembler choquante. Il est sans doute inévitable qu'elle soit tout d'abord mal comprise, car il n'existe pas d'entreprise (du moins parmi celles qui se nomment « usines » ou « bureaux ») où l'on prépare à tuer en masse ou à torturer. Ce que nous voulons dire est bien plus trivial. Il s'agit seulement d'un fait qui se constate tous les jours mais n'a que rarement été examiné jusque dans ses dernières

conséquences : le fait que *le principe de l'« instrumentalisation »* et du conformisme, la collaboration neutre, « à mi-chemin entre l'activité et la passivité », *domine aujourd'hui dans toute entreprise.* Personne ne peut plus être personnellement tenu pour responsable de ce qu'il fait; son activité semble ne plus avoir pour lui aucune conséquence effroyable ou immédiate. Cette conception a cours partout : elle a valeur d'évidence aussi bien à Detroit ou à Wuppertal qu'à Stalingrad. Il est caractéristique de l'entreprise en général, du moins de la grande entreprise telle qu'elle domine aujourd'hui, d'exiger (quelle que soit la fin qu'elle poursuit) un engagement total de la part de ceux qui travaillent pour elle; il est caractéristique, par ailleurs, de celui qui travaille pour l'entreprise d'« agir passivement », de n'avoir aucune part à la définition des buts de l'entreprise, même si son unique *raison d'être** est pourtant de contribuer jour après jour à les atteindre; de n'être jamais (pour recourir à une formulation analogue à celle du problème fondamental du marxisme) « propriétaire » des fins de la production, parce que ces fins ne le concernent pas. S'il en va ainsi pour lui et si, par conséquent, *il ne connaît pas*, n'a pas besoin de connaître ou ne doit pas connaître la fin de son activité, il n'a manifestement pas non plus besoin d'avoir *une conscience morale*. On peut donc dire que toute « action » approuvée, voire dictée par la conscience morale individuelle, a été suspendue dans l'entreprise et remplacée par le zèle du collaborateur neutre « à mi-chemin entre l'activité et la passivité ». S'il existe une « bonne conscience » dans l'entreprise, elle consiste paradoxalement en la satisfaction – ou même en la fierté – d'avoir réussi à déconnecter complètement sa propre conscience morale de son activité. L'ouvrier d'usine ou l'employé de bureau qui refuserait de continuer à collaborer à la bonne marche de l'entreprise en alléguant que ce qu'elle produit est en contradiction avec sa conscience morale ou avec une loi morale universelle, ou bien que l'utilisation de ce produit est immorale (du moins qu'elle peut l'être), celui-là passerait dans le meilleur des cas pour un fou et ne tarderait pas à subir en tout cas rapidement les conséquences d'un comportement aussi extravagant.

Tandis que le travail en tant que tel est considéré en toutes circonstances comme « moral », sa fin et son résultat sont considérés dans l'acte même du travail – c'est l'un des traits les plus

funestes de notre époque – comme fondamentalement *« neutres au regard de la morale »*. Quel que soit le travail que l'on fait, le *produit de ce travail* reste toujours *« par delà le bien et le mal »*. Toute caractérisation non nihiliste du produit du travail passe aujourd'hui pour un mensonge. En tout cas – et c'est là que culmine le caractère funeste de l'époque –, le travail lui-même n'a pas d'odeur. Il est psychologiquement inadmissible que le produit à la fabrication duquel on travaille, fût-il le plus répugnant, puisse contaminer le travail lui-même. Le produit et sa fabrication sont, moralement parlant, coupés l'un de l'autre. Le statut moral du produit (le statut des gaz toxiques ou celui de la bombe à hydrogène, par exemple) ne porte aucun ombrage à la moralité du travailleur qui participe à sa fabrication. Peu importe qu'il sache ou non ce qu'il fait, il n'a pas besoin d'une conscience morale pour le faire[27]. Comme nous l'avons déjà dit, c'est l'« absence de conscience morale » qui règne dans l'entreprise.

L'entreprise est le lieu où l'on crée le type de l'homme « instrumentalisé et privé de conscience morale ». C'est là que naissent les conformistes. Il suffit qu'un représentant de ce type d'homme soit placé dans un autre domaine d'activité, dans une autre « entreprise », pour que soudain – sans pourtant se transformer du tout au tout – il devienne monstrueux ; pour qu'il nous remplisse soudain d'effroi ; pour que la suspension de sa conscience morale – qui était pourtant déjà un *fait accompli** – revête soudain l'aspect d'une pure absence de conscience morale, et la suspension de sa responsabilité celui d'une pure *« moral insanity »*. Tant que

27. Le collaborateur dont l'âme s'inquiète d'avoir collaboré est un phénomène tout à fait nouveau, une figure qui n'existait pas avant la production de la bombe atomique. Un tel type d'homme ne peut pas se développer du jour au lendemain. L'affaire Oppenheimer prouve que (tout particulièrement pendant les périodes de conformisme extrême) l'homme torturé par ses scrupules arrive encore à avoir des scrupules d'avoir eu des scrupules parce qu'il les considère – d'une façon moralement contestable – comme des sentiments qu'il n'aurait pas réussi à mettre au pas. Mais de tels scrupules sont encore aujourd'hui exceptionnels. L'axiome premier reste celui qui dit que le travail n'a pas d'odeur, qu'aucun travail ne saurait être moralement discrédité par sa finalité. Cet axiome n'est pas seulement funeste parce qu'il confère au crime le plus effroyable un air d'innocence, mais aussi parce qu'il n'est que pur nihilisme : en effet, si la plus grande partie des activités humaines – et le travail en constitue la plus grande partie – est d'emblée soustraite aux jugements moraux, cela conduit inévitablement à la domination effective du nihilisme. (N.d.A.)

nous ne voyons pas cela, nous ne voyons pas que l'entreprise actuelle est le creuset, le modèle de ce type de travail qui exige notre mise au pas, et nous restons incapables de comprendre la figure du conformiste contemporain et le cas particulier de ces hommes « entêtés » qui refusaient, dans les procès évoqués plus haut, de se repentir ou seulement d'accepter la responsabilité des crimes auxquels ils avaient effectivement « collaboré ».

Qu'on ne se méprenne pas. Rien n'est plus étranger à l'auteur que l'idée qu'il faille ici *« comprendre pour pardonner* »*; rien ne peut lui être plus étranger, puisqu'il ne doit lui-même qu'à un pur hasard de ne pas avoir été comme les siens victime de ces hommes. Ce qu'il veut montrer, c'est bien plutôt que ces crimes, ayant pour base l'« instrumentalisation » qui caractérise le mode de travail actuel, correspondent de la façon la plus étroite à l'essence de l'époque contemporaine. C'est ce qui les rend incomparablement plus effroyables et sinistres qu'on ne l'a dit à l'époque, quand on cherchait à les comprendre (dans les débats sur la « responsabilité collective », par exemple); d'autant plus effroyables et sinistres que leur condition préalable – le mode de travail actuel, précisément – n'a pas disparu et existe toujours aujourd'hui comme hier, ici comme partout ailleurs; d'autant plus effroyables et sinistres que nous ne savons plus où chercher un éventuel remède; d'autant plus effroyables et sinistres enfin que nous sommes incapables de nous représenter un mode de production et de travail qui s'écarte du mode partout dominant[28]. C'est pourquoi nous tenons pour une pure automystification le fait de ne voir dans ces crimes que des « événements erratiques » qui n'ont eu lieu qu'une fois, exceptionnellement, et dont rien ne peut laisser croire qu'ils se répéteront. L'« instrumentalisation » et le conformisme dominant aujourd'hui plus que jamais, on ne voit pas ce qui pourrait s'opposer à ce que l'horreur se répète et on ne voit pas non plus pourquoi un Érostrate à qui, un beau jour, il passerait par la tête de commettre un « génocide » ou tout autre crime du même genre devrait douter ne serait-ce qu'un instant de la ferme collaboration de ses contemporains. Il peut dormir tranquille. Ils ne le laisseront pas tomber et rejoindront même leurs postes par essaims motorisés.

28. L'automatisation est, à l'inverse, le remplacement définitif de la conscience morale par le souci du bon fonctionnement mécanique. (N.d.A.)

Par leur travail, les hommes sont aujourd'hui *dressés à la collaboration en tant que telle*. Le zèle dont ils font preuve (dont l'époque les a contraints à faire preuve) est un substitut de conscience morale qui vaut pour un serment, le serment de ne s'inquiéter de rien, de refuser de comprendre la finalité de l'activité à laquelle ils participent. Et ils ne peuvent pas éviter de comprendre cette finalité, leur zèle vaudra alors pour le serment de n'y plus penser, de l'oublier – bref, *de ne pas chercher à savoir ce qu'ils font*.

Voilà défini l'effrayant dilemme moral d'aujourd'hui. D'un côté, nous attendons de l'homme qu'il collabore sans restriction – nous en faisons la condition même de son travail, du moins la condition d'un travail moralement accompli ; de l'autre, nous exigeons de lui (et nous prétendons alors que le monde devrait être ainsi fait qu'on puisse l'exiger de lui) que, dans la « sphère extérieure au monde de l'entreprise », il reste « lui-même » et n'agisse pas comme un « instrument », bref, qu'il se comporte moralement. C'est une situation impossible, et ce pour deux raisons :

1. C'est impossible tout d'abord parce qu'il n'existe aucune « sphère extérieure au monde de l'entreprise » où il pourrait se comporter moralement. Pour la simple raison qu'on s'arrange toujours pour que les tâches décisives que l'on demande à l'homme d'aujourd'hui d'accomplir se présentent précisément sous la même forme que celles qu'il accomplit dans l'entreprise ; on s'arrange même pour qu'en tant que tueur, il n'« agisse » pas mais fasse son *job : l'employé du camp d'extermination n'a pas « agi » mais, aussi épouvantable que cela puisse paraître, il a seulement fait son travail*. Puisque la fin et le résultat de son travail ne l'intéressent pas, puisqu'il considère toujours son travail en tant que tel comme « moralement neutre », il n'a fait qu'accomplir quelque chose de « moralement neutre ».

2. C'est impossible en second lieu parce qu'on exige de l'homme (en général) qu'il incarne en même temps deux types d'existence absolument distincts : qu'il se comporte de façon « conformiste » quand il travaille, et qu'il cesse d'être conformiste quand il « agit » ; qu'il mène par conséquent *la vie d'un schizophrène*, une vie dominée par un décalage irréductible entre deux genres d'activités contradictoires. Une telle *exigence de schizophrénie* est quelque chose de si monstrueux qu'en

comparaison, toutes les exigences – même les plus démesurées – imposées à l'homme par les morales du passé apparaissent comme d'aimables suggestions.

Nous avons dit que l'homme instrumentalisé avait fait le « serment secret » de « ne pas voir ou plutôt de ne pas savoir ce qu'il faisait », le serment donc de ne pas regarder vers l'idée à laquelle correspond son activité ou de ne pas tenir compte de sa finalité, bref, le serment de rester (par analogie avec l'expression « aveugle à l'apocalypse » que nous avons employée plus haut) *« aveugle à la finalité de son travail »*.

Le terme de « serment » n'est bien sûr qu'une simple métaphore, car un serment suppose une liberté dont ne dispose absolument plus l'homme instrumentalisé. Si nous avons utilisé cette métaphore, c'est pour dénoncer le fait qu'il ne *doit* pas savoir ce qu'il fait, que son ignorance est souhaitée dans l'intérêt de l'entreprise. Il serait faux cependant de supposer qu'il aurait besoin de savoir. En fait, *tout au moins dans l'acte même du travail*, la vision de la finalité (où même de l'utilisation que l'on fera de cette finalité), qui de toute manière est déjà « pré-vue », ne lui servirait absolument à rien. Elle le gênerait même. L'intention de regarder vers l'idée lui est d'ordinaire complètement étrangère. Souvent, d'ailleurs, il n'y arrive même plus. Il n'y arrive plus parce que au cours de son travail (en série) il lui faut toujours et encore imiter seulement des fragments de l'idée qui n'apparaissent que pour disparaître aussitôt; parce que son travail n'aboutit jamais à un produit fini; parce qu'il ne prend jamais fin que « pour une raison étrangère au processus même du travail » : quand la sirène vient interrompre la répétition de ses gestes toujours identiques.

Cela montre la métamorphose radicale qu'a subie l'homme. Depuis les antiques dialogues de Platon jusqu'à l'analyse du caractère de finalité de l'« être-sous-la-main » chez Heidegger[29], l'action et la fabrication humaines ont été décrites comme le fait, pour l'homme, de considérer une idée et de la réaliser par son activité. Dans l'activité instrumentalisée, l'idée de ce qui est à fabriquer (ou bien l'idée de la fin pratique à atteindre) est « démantelée ». On agit sans idée. Si Aristote divisait les activités

29. Cf. *Être et Temps*, § 18. (N.d.T.)

humaines en deux classes : celles qui poursuivent une finalité (comme la cuisine) et celles qui n'ont rien d'autre en vue qu'elles-mêmes et portent donc en elles-mêmes leur finalité (comme la promenade)[30], le démantèlement de la finalité et de l'idée du travail et, d'une façon analogue, le démantèlement de la finalité et de l'idée de l'action ont rendu caduque aujourd'hui cette distinction, parce que le travail devant la machine ou la mise au pas dans la collaboration poursuivent aussi peu une fin, dépendent aussi peu d'une fin, que la promenade.

Quel rapport entre cette description de l'homme instrumentalisé et notre propre question ? Quel rapport avec les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse ? Dans quelle mesure l'« existence instrumentalisée » est-elle l'une de ces causes ?

En fait, l'articulation est si étroite que chaque trait particulier de l'instrumentalisation peut servir indifféremment de point de départ pour répondre à cette question. De chacun de ces points part un chemin qui mène aussi directement que les autres à l'aveuglement face à l'apocalypse.

1. Puisque l'homme instrumentalisé est neutre « à mi-chemin entre l'activité et la passivité », il reste – malgré l'importance énorme qu'a pour lui le travail – *insouciant* dans l'acte même de travailler ; il s'« abandonne » à son travail. Il espère que cela « continuera » *à tout prix**, sans qu'il ait à devenir responsable de ce qu'il fait.

2. Puisque ses activités ne s'achèvent jamais dans une véritable finalité qui leur aurait d'abord été « extérieure » mais ne prennent fin que pour des raisons qui n'ont jamais qu'un rapport contingent avec ce qu'il fait, il n'entretient pas de véritable rapport avec l'*avenir.* Alors que celui qui agit vraiment et planifie son action fixe à celle-ci une durée d'exécution et projette, ce faisant, un avenir, l'activité de l'« homme instrumentalisé » piétine, elle, sur place. Ce n'est d'ailleurs pas contradictoire avec le fait que, par son travail, il assure son avenir, car ce travail lui-même consiste précisément à répéter obstinément les mêmes gestes. L'homme vit donc d'une façon « intemporelle » – « *Your future is taken care of* » (« On s'occupe de votre avenir ») –, il vit privé

30. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1. (N.d.T.)

de l'horizon qui seul lui permettrait d'envisager la disparition de l'avenir et par conséquent la possible catastrophe. Cela signifie que, s'il reste incapable de penser au danger imminent de la disparition de l'avenir, c'est tout simplement parce qu'il ignore l'avenir.

3. Puisqu'il est habitué à exercer une activité qui ne requiert aucune conscience morale – et qu'on ne souhaite d'ailleurs pas qu'il en ait –, *il n'a pas de conscience morale*. Et ce avec la meilleure conscience du monde. Les scrupules relatifs à la finalité de son travail lui restent donc étrangers; d'autant plus étrangers qu'il considère *a priori* que son travail ne peut pas être « contaminé par cette finalité ».

4. Puisqu'il est également convaincu que tout produit reste « moralement neutre », affirmer qu'il existe un produit absolument immoral, pour la production duquel tout un monde *sui generis* a même été mis en place, ne peut lui apparaître que comme une sottise.

Bref, tous les éléments de l'existence instrumentalisée convergent pour empêcher l'homme de comprendre ce qu'est vraiment la bombe. C'est ainsi qu'il s'achemine vers sa fin, fébrile et indolent à la fois, sans même comprendre ce que signifie le mot « fin ».

VI

Annihilation et nihilisme

§ 19. L'acte n'est pas à l'image de son auteur, c'est celui-ci qui est à l'image de son acte. L'impératif actuel : « Ne possède que des choses dont les maximes d'action pourraient également devenir les maximes de ta propre action. »

Peu importe en fin de compte que nous attribuions la faute aux voyants ou aux aveugles; ce qui est moralement décisif n'est pas l'aveuglement face à l'apocalypse mais *la bombe elle-même*, le fait que nous l'ayons. Puisque dans ce cas l'*« avoir »* – comme nous l'avons montré plus haut (§ 9) – constitue automatiquement – que celui qui possède la bombe souhaite ou non s'en servir – un *« agir »*, cela signifie que c'est de la moralité de *la bombe en tant qu'acte* que nous devons nous inquiéter ici.

Quand il s'agit d'un acte d'une telle ampleur, sa moralité ne dépend plus de la moralité de son auteur, de sa plus ou moins bonne volonté, de son discernement ou de ses convictions, mais – en dernier ressort – des *effets* de l'acte lui-même. Il existe une limite au-delà de laquelle il faut sans ménagement suspendre toutes les distinctions psychologiques, même les plus grossières; une limite au-delà de laquelle cela devient un luxe universitaire de faire la différence entre crime avec préméditation et crime véniel; une limite au-delà de laquelle, dans tous les cas, l'auteur – quelle que soit la fin qu'il dit avoir poursuivie – doit être jugé *comme s'il avait prémédité la menace qu'il a fait peser ou les dégâts qu'il a occasionnés*; une limite au-delà de laquelle – parce que c'est l'homme lui-même qui est en jeu – c'est ce principe aux accents inhumains qui prévaut : *« L'acte ne sera pas dit bon ou mauvais selon son auteur, c'est au contraire celui-ci qui sera dit bon ou mauvais selon son acte. »*

Bien sûr ce principe ne vaut pas pour les actes ordinaires. Dans ce cas, il n'y a aucune raison de toucher à la distinction entre acte prémédité et acte non prémédité. Et même dans notre cas, on ne peut assumer la suspension de cette distinction qu'en l'accompagnant d'une inlassable activité didactique, c'est-à-dire en ne

1 cf Corée du Nord et les entretiens entre Kim Jong 1 et Trump en 2014-2018

cessant pas de mettre devant les yeux de l'auteur les effets de l'acte qu'il accomplit aveuglément, en épuisant vraiment toutes les chances qui nous sont offertes de l'empêcher de se rendre coupable au sens le plus absolu que l'on peut donner à ce terme.

Cette activité est désormais engagée et rassemble chaque jour plus de partisans, mais personne ne peut prévoir quand elle aboutira, ni même si elle aboutira. Il est bien sûr impossible d'ajourner indéfiniment le jugement moral de l'auteur de l'acte et d'attendre que cette activité didactique porte clairement ses fruits. C'est pourquoi, dans ce cas précis, il convient, par souci de l'homme lui-même, d'appliquer le principe inhumain : *« in dubio contra reum »*[31]. Cela signifie que tant que l'auteur de l'acte ne renonce pas à la bombe, tant qu'il représente une menace du simple fait qu'il la possède, tant qu'il poursuit ces activités qu'il nomme à tort des « essais », *il faut le considérer comme coupable.* 1
Puisque l'effet de son acte consiste en une *annihilation*, il devra être reconnu coupable de *nihilisme*, coupable de nihilisme à l'échelle de la planète.

Nous en sommes ainsi arrivés à notre dernière thèse : *les seigneurs de la bombe sont des nihilistes actifs.*

Cela peut sembler étrange. Sous le nom de « nihilistes », nous nous représentons habituellement des personnages d'un tout autre genre : ou bien des anarchistes comme ceux qu'a engendrés la Russie prérévolutionnaire, qui s'épuisaient en vaines actions individuelles; ou bien les plus sceptiques des intellectuels que l'Europe a connus à cette même époque; ou bien encore les dictateurs et leurs sbires, qui avaient besoin d'entendre les cris de leurs victimes pour se prouver à eux-mêmes qu'ils existaient – « J'extermine, donc je suis. »

Les hommes entre les mains desquels se trouve la bombe auraient-ils quelque chose à voir avec ces nihilistes ?

Pas directement, certes. Psychologiquement parlant, ils ne leur ressemblent pas. Beaucoup n'ont même sans doute jamais entendu parler du nihilisme, sinon à travers des formules comme celles de « dépassement du nihilisme » ou de « croisade contre le

31. Le principe *« in dubio pro reo »* (le doute profite à l'accusé) fonde la présomption d'innocence; le principe *« in dubio contra reum »* (dans le doute, l'accusé est condamné), fonde la présomption de culpabilité. (N.d.T.)

nihilisme » et d'autres de la même farine. Il est certain que, dans leur vie privée, la plupart de ces hommes ont bon cœur, sont honnêtes et sont des philistins incapables de la mélancolie ou du cynisme dont doit faire preuve le nihiliste moyen pour ne pas déshonorer la corporation. Ils sont « positifs » jusqu'au bout des ongles, leurs principes sont aussi sains que leurs comptes.

Pourtant ce sont des nihilistes. Ils peuvent bien confesser sans la moindre hypocrisie la philosophie la plus saine et la religion la plus positive, il reste que devant le tribunal de l'« Esprit objectif », leur caractère, leur philosophie, leur religion, toute leur intégrité ne sont qu'une façade. Ce n'est qu'hypocrisie, parce qu'ils dépendent en réalité – qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non – d'une tout autre philosophie, d'une tout autre morale, en l'occurrence de la morale de cette chose qui dépend d'eux et dont ils dépendent à leur tour. Car le principe qui a cours devant le tribunal de l'« Esprit objectif » est le suivant : *« Tout homme a les principes de la chose qu'il possède. »*

Voici une troisième formule insolite, une formule qui bouscule encore plus que les précédentes nos habitudes de pensée. Commençons donc par expliquer ce qu'elle *ne veut pas* dire.

Elle ne veut rien dire qui ait le moindre rapport avec le marxisme ou les théories qui font du milieu un principe d'explication; rien non plus qui ait le moindre rapport avec cette thèse devenue un lieu commun et selon laquelle la « conscience » (la morale, la philosophie, la mentalité) serait conditionnée par l'« être », c'est-à-dire par les prétendues « circonstances ». Notre formule ne veut pas dire que ceux qui détiennent la bombe seraient « mauvais » parce que de mauvaises « circonstances » (dont fait partie le regrettable pouvoir de disposer de la bombe) les auraient rendus mauvais; elle ne veut pas dire que leur « méchanceté » serait en fait, moralement parlant, irrecevable et irréelle puisqu'elle n'aurait pas pour origine une mauvaise volonté mais seulement de mauvaises « circonstances ». Elle ne veut rien dire de tel.

Car nous ne croyons absolument pas que ceux qui possèdent la bombe ont été conditionnés d'une façon vraiment définitive par leur « avoir » et sont donc devenus exclusivement mauvais. Il nous semble, au contraire, qu'ils sont restés dans leur vie privée et subjective – dans leurs convictions, dans leurs

sentiments, dans leur mentalité, dans leur comportement – des personnes inoffensives, honnêtes et vertueuses. Au théoricien pour lequel le milieu constitue un principe d'explication et qui argumente ainsi : « Quelque mauvais que puissent être les uns et les autres, ils ne sont pas définitivement mauvais parce que c'est aux seules circonstances qu'incombe la faute de les avoir rendus coupables », voici ce que nous répondons :

1. Certes, ils ne sont pas exclusivement mauvais. Mais « ne pas être mauvais » n'est pas, en l'occurrence, une vertu; c'est uniquement la conséquence du « décalage », c'est-à-dire la conséquence du fait qu'ils sont à la traîne de la chose qu'ils « possèdent », qu'ils sont restés trop petits pour pouvoir être conditionnés par la monstruosité de ce qu'ils tiennent entre leurs mains. Ils sont incapables de devenir aussi monstrueusement mauvais que la bombe et les actes qu'elle rend possibles. Autrement dit, *leur vertu est uniquement le symptôme de leur défaillance* et, en tant que telle, considérée sous l'angle moral, elle n'a aucune valeur.

2. *Leur vertu* concerne exclusivement leur comportement dans les domaines de la vie où la bombe reste absente; c'est pourquoi elle *est sans conséquences*, nulle et non avenue.

La véritable vertu ne pourrait consister aujourd'hui qu'en quelque chose de très particulier. Ne serait véritablement vertueux que celui qui, ayant réalisé qu'il n'est moralement rien d'autre que ce qu'il « possède », qu'il n'est rien d'autre que son « avoir », ne reculerait alors devant aucun « effort conceptuel » pour mettre la main sur cet « avoir », le saisir et le « rattraper » (au sens où nous avons défini ce terme plus haut, au § 13); celui qui soumettrait tout « avoir » à un interrogatoire pour le forcer à révéler ses maximes secrètes; celui qui mettrait lui-même à l'épreuve chacune de ces maximes pour voir s'il peut en faire une maxime de sa propre action, voire le « principe d'une législation universelle »; celui qui serait résolu à éliminer tout « avoir » qui ne résisterait pas à cet examen. Celui-là seul pourrait être dit aujourd'hui « moral ». Son impératif, l'impératif de l'ère atomique, s'énonce donc ainsi :

Ne possède que des choses dont les maximes d'action pourraient également devenir les maximes de ta propre action.

Certes, l'homme contemporain n'a pas l'habitude de soumettre ce qu'il possède à un tel « examen de conscience ». Aussi évident que cela puisse être pour lui de traiter des personnes comme si elles étaient des « choses », traiter des « choses » comme si elles étaient des « personnes » est une attitude qui lui reste étrangère. C'est pourtant ce qu'il convient de faire aujourd'hui, parce que les « choses » décisives, celles qui sont véritablement constitutives de notre monde actuel et décident de son destin, ne sont absolument pas des « choses » mais des maximes réifiées, des façons d'agir coagulées.

Nous avons noté au début de cette enquête (§ 6) que nous nous rassurions en rangeant indifféremment toutes les choses sous la rubrique des « moyens ». Ajoutons pour conclure que c'est précisément en cela que consiste notre immoralité.

§ 20. Les deux visages du nihilisme.

Quelque aimables et honnêtes que puissent être les seigneurs de la bombe dans tous les domaines de la vie où celle-ci reste absente, *en tant que* seigneurs de la bombe – et à côté de cette qualification toutes les autres sont désormais insignifiantes –, leur maxime est celle de ce qu'ils possèdent, c'est-à-dire la maxime de la bombe elle-même. Cette maxime est, comme nous l'avons déjà dit, celle du « nihilisme ». Mais qu'est-ce à dire ? *Qu'est-ce véritablement que le « nihilisme » ?*

Pour répondre à cette question, nous devons tourner un instant le dos à la bombe. Nous ne trouverons en effet la réponse qu'en nous reportant à la situation dans laquelle le « nihilisme classique » a fait irruption. En disant qu'il « a fait irruption » (et non pas qu'il « a pris son essor » ou qu'il « s'est développé »), je dis déjà quelque chose d'important sur le nihilisme : il est apparu à la faveur d'un *choc*. Il a été le résultat d'un *événement catastrophique*.

Cet événement catastrophique a eu lieu quand l'« homme russe », du jour au lendemain, sans la moindre préparation, a rencontré l'« *Occident* » – ce qui signifiait pour lui, à l'époque, *les sciences de la nature*. Il a donc rencontré une conception selon laquelle la nature était aveugle, privée de tout caractère divin, sans finalité, sans droit, impossible à sauver et n'ayant d'ailleurs

pas besoin de l'être, bref, cette nature matérielle à laquelle il allait *devoir* désormais lui aussi *exclusivement* appartenir. Le fait qu'il n'ait pas bénéficié du délai dont avait disposé l'homme d'Europe centrale, du moins au XIX^e^ siècle, pour donner à une vie dorénavant privée de sens et de Dieu ne serait-ce que l'apparence et le vernis d'un *modus vivendi* positif (grâce à la « morale » ou à la « culture », par exemple[32]) a également contribué à rendre cet événement catastrophique.

Quiconque a lu *Les Frères Karamazov* sait que cette collision avec les sciences de la nature et l'explosion du monde théocratique qu'elle a entraînée ont eu pour conséquence un bouleversement total des dispositions spirituelles et émotionnelles[33]. Accepter que le monde qui, la veille encore, avait un sens exclusivement religieux devienne l'affaire de la *physique*; reconnaître, en lieu et place de Dieu, du Christ et des saints, *une loi sans législateur*, une loi non sanctionnée, sans autre caution que sa seule existence, une loi absurde, une loi ne planant plus, « implacablement », au-dessus de la nature, bref, la « *loi naturelle* » – ces nouvelles exigences imposées à l'homme de l'époque, il lui était tout simplement impossible de s'y plier. D'autant plus impossible que cette loi, comme elle déterminait exclusivement l'existant et le déterminait de part en part, ne disait rien de *ce qu'il fallait faire* (puisque l'action humaine ne peut être considérée comme un phénomène naturel). Bref, il ne pouvait pas accepter que soudain tout ne fasse plus qu'*un*, que tout soit « *nature* ». Qu'on fasse bien attention à cette formule : « *Tout est un.* » Car si, autrefois, on l'a mise dans la bouche de la mort pour lui faire dire qu'elle

32. Que nous, Européens d'aujourd'hui, qualifiions de « purement asiatique » le résultat final de cette collision, cela prouve seulement à quel point nous sommes devenus incapables de nous reconnaître dans les effets que nous avons nous-mêmes produits. (N.d.A.)

33. Ce soudain bouleversement des intellectuels russes du XIX^e^ siècle n'a probablement été que le prélude d'autres bouleversements encore à venir. Le traumatisme causé par cette soudaineté, qui a pris la forme du « nihilisme », n'a été qu'un simple précédent. On ne réalise encore que trop rarement ce que signifie pour des millions de non-Européens, dont l'histoire intellectuelle n'avait jusqu'à présent jamais eu le moindre rapport avec une conception naturaliste de l'homme et du monde, d'y être confrontés du jour au lendemain; et l'on ignore trop facilement que, pour la majorité des hommes d'aujourd'hui, l'époque des sciences de la nature n'a commencé en réalité qu'au moment où ils ont entendu la détonation de la bombe atomique. (N.d.A.)

engloutissait tout, sans considération des personnes, elle révèle aussi l'essence du nihilisme. C'est une « formule ambiguë » : elle délivre un double sens.

Elle dit : « Tout existe sur le même *mode*, en l'occurrence celui de la *nature.* » En ce sens, elle constitue le principe du « *monisme métaphysique*[34] ».

Mais elle dit aussi qu'elle ne connaît précisément que les lois de l'existant : « Il n'y a pas de devoirs ; tout est indifférent ; tout est permis. » En ce sens, elle constitue le principe d'un *amoralisme* radical et programmatique.

La célèbre question que Lotze formula à la suite de Schelling et de Weisse : « À quoi cela tient-il, comment est-il possible ou comment cela se fait-il qu'il y ait quelque chose plutôt que rien[35] ? », cette question est reprise par le nihiliste, qui n'est en fait qu'un moraliste ayant perdu toute illusion, sous la forme suivante : « Pourquoi devrait-il exister quelque chose plutôt que rien ? »

34. Il est très symptomatique qu'alors même que le nihiliste proclame la nécessité de dépasser le nihilisme, le monisme reste pourtant son expérience fondamentale. Quand Nietzsche croit, par exemple, accomplir ce dépassement en disant « oui » à l'« éternel retour », cette acceptation n'est en réalité rien d'autre que l'affirmation de la souveraineté d'une nature dénuée de sens et qui ne recèle en elle aucun « Tu dois » – lecture d'autant plus plausible que le concept d'« éternel retour » a été inventé sous l'influence de la conception de l'être qui est celle de la physique et sur le modèle de la répétitivité propre à l'expérience physique. La solution violente que propose Nietzsche est d'entrer dans cette ronde, de sauter dans le « grand midi » de ce qui tourne sans fin d'une façon absurde. Cette solution, si l'on fait abstraction du ton hymnique qui lui est propre, ne diffère pourtant absolument pas de la situation qui plongeait le nihiliste dans le désespoir (parce qu'il ne pouvait pas contester ou croyait ne pas pouvoir contester qu'il n'était, lui aussi, qu'un fragment de ce monde absurde où il n'y a pas de devoirs). Être « par-delà le bien et le mal » est un caractère incontestable de la nature. Nietzsche opère un court-circuit en en faisant *aussi* un devoir. (N.d.A.)

35. Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*, deuxième partie, p. 31. (N.d.A.). Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) et Christian Hermann Weisse (1801-1866) sont des philosophes que l'on range d'habitude dans la catégorie historiographique de l'idéalisme tardif et dont l'un des soucis majeurs a été de se dégager de l'hégélianisme en se tournant, pour le premier, vers Leibniz et, pour le second, vers la théologie protestante. Lotze a été l'élève de Weisse qui, lui, a connu Schelling. La version schellingienne de cette question – Pourquoi y a-t-il quelque chose ? Pourquoi n'y a-t-il pas rien ? – se trouve dans la *Philosophie de la Révélation* (Livre I, leçon 1). (N.d.T.)

« Car pourquoi et à quoi bon, aurait pu argumenter le nihiliste, devrais-je encore "devoir", moi, s'il n'y a désormais plus que de la nature[36] ? Pourquoi le monde et moi, par la même occasion, devrions-nous être plutôt que ne pas être ? Et pourquoi ne devrais-je pas me venger du fait que le monde et moi sommes seulement "là" en tant que "nature" et non en tant qu'expression d'un devoir-être ? Et pourquoi ne devrais-je pas me venger en m'occupant moi-même du non-être, en prenant moi-même en charge l'anéantissement ? Cette vengeance, grâce à laquelle je tirerais une conséquence que la nature elle-même – bien qu'elle soit soumise à des lois – ne semble manifestement pas prête à tirer, n'est-elle pas la seule façon d'agir qui me reste ? Ne serait-elle pas la seule mesure que je peux encore prendre pour prouver, pour me prouver au moins à moi-même, que j'existe et que je suis autre chose que de la nature ? »

Voilà les questions que le nihiliste aurait pu se poser si, dans sa panique, il avait su trouver les mots. Bref, le double visage de la formule « Tout est un » est la clé du nihilisme. Celui-ci a été *un monisme en acte* ou, plus exactement, *la vengeance de l'homme sur le monisme*. (Se reporter sur ce point à l'appendice II, « Portrait du nihiliste. »)

Quel rapport y a-t-il entre cette formule ambiguë et la bombe ?

Le lecteur aura sans doute déjà deviné la réponse à cette question. Il faut cependant la formuler expressément. La voici : *la maxime secrète de la bombe est identique à celle du monisme ou plutôt du nihilisme.* La bombe se comporte en nihiliste, dans la mesure où elle considère tout – peu importe qu'il s'agisse d'hommes ou d'instruments, de pain ou de livres, de maisons ou de forêts, d'animaux ou de plantes – *de la même manière* et qu'elle traite tout comme de la nature, ce qui signifie, dans son cas, comme quelque chose que la radioactivité peut contaminer. Il n'existe rien d'autre pour elle. Si elle pouvait parler, elle dirait

36. La tentative de Kropotkine pour mettre un terme à ce dilemme en faisant référence à « l'entraide dans la nature » – ce n'est pas un hasard d'ailleurs qu'elle ait été entreprise dans le pays et dans le milieu même du nihilisme – était philosophiquement insuffisante, puisqu'il n'a jamais réussi à justifier l'idée selon laquelle il y a dans la nature des actions apparentées à l'obligation morale. (N.d.A.)

la même chose que le nihiliste : « Tout est un. Qu'il y ait un monde ou qu'il n'y en ait pas, tout est un. Pourquoi ne serait-il pas possible qu'il n'y ait plus de monde ? »

Voilà la maxime de la bombe. Puisque, comme nous le savons, celui qui possède une chose adopte la maxime de cette chose, c'est aussi le précepte de ceux qui possèdent la bombe. Qu'ils le veuillent ou non. Qu'ils le sachent ou non. C'est pourquoi, quand nous disons des seigneurs de la bombe qu'ils sont des « nihilistes », ce n'est pas une simple façon de parler mais la stricte vérité.

Confrontons l'un à l'autre le nihiliste d'aujourd'hui et son aïeul. Seuls ces deux Érostrates peuvent être mis sur un pied d'égalité ; ils sont les seuls qui méritent d'être considérés comme les grandes figures du nihilisme. Entre ces deux antipodes du nihilisme, il y a eu ceux que l'histoire des idées appelle d'ordinaire les nihilistes, ceux qui n'anéantissent rien mais se contentent de refuser ou même simplement de décrire la « néantisation » ; il y a aussi ce grand homme qui s'appelait lui-même l'« Antéchrist »[37] ; et, enfin, ces êtres aux mains couvertes de sang qui se sont vraiment conduits comme on l'attendrait de l'Antéchrist. Si grands, ténébreux et profonds, ou si horriblement minables qu'ils aient pu être, ils ne sont, comparés aux deux figures de l'aïeul et de son petit-fils, que des figures intermédiaires. Seuls l'aïeul et son petit-fils sont en rapport avec *l'être ou le non-être du monde dans sa totalité.*

L'aïeul, par la brutalité de son questionnement, *d'abord* (pourquoi ce qui est, s'il n'est pas l'expression d'un devoir-être, devrait-il donc être ? Pourquoi et à quoi bon devrait-il *quant à lui* devoir ?) ; par le caractère désespéré de son désir qui réduisait d'avance à néant son envie d'anéantir le monde, *ensuite* ; par son infinie mélancolie, *enfin*, s'est hissé à la hauteur d'une figure philosophique de premier rang. Mais il n'a pas disposé de la puissance nécessaire pour accomplir l'anéantissement qu'il appelait fébrilement de ses vœux, et semble ainsi ne pas avoir eu celle d'intervenir directement dans l'histoire.

Son petit-fils est un *bonhomme** philosophiquement inintéressant, aussi peu capable de cynisme que de mélancolie, une figure

37. Nietzsche. (N.d.T.)

limitée. Il est inoffensif dans sa vie privée. L'anéantissement total lui est tombé entre les mains comme n'importe quelle autre innovation technique. C'est précisément ce qui fait de lui une figure historiquement considérable, une figure qui rejette dans l'ombre tout ce qu'on a tenu jusqu'à présent pour « historique », non seulement parce qu'il dispose de la puissance nécessaire pour accomplir l'anéantissement, mais aussi parce qu'il est peut-être incapable de *ne pas* utiliser cette puissance.

« Les dieux de la peste, dit-on en molussien, sont des messieurs plutôt pacifiques et qui eux-mêmes n'ont pas la peste. » Les divinités actuelles de l'anéantissement leur ressemblent : rien dans leur apparence ne laisse soupçonner ce qu'elles pourraient déclencher ; leur sourire est aimable et même exempt de fausseté. Mais rien n'est plus horrible que le sourire aimable et honnête des divinités du malheur…

§ 21. La bombe et le nihilisme constituent un syndrome.

… si ce n'est les millions de sourires de ceux qu'elles plongent dans le malheur.

Car ceux qui brandissent la bombe comme une menace ne sont pas les seuls à devenir nihilistes. Ceux qu'ils menacent – *nous tous*, en l'occurrence – le deviennent aussi.

Depuis une dizaine d'années, le nihilisme a pris une nouvelle forme. Quittant le domaine de l'ésotérique, il a commencé, pour la première fois, à conditionner les consciences de l'époque ou plutôt à les miner, devenant ainsi une philosophie ou, du moins, une mentalité de masse. Peu après ce succès, on pouvait acheter en livre de poche les ouvrages que les historiens avaient consacrés au nihilisme entre 1940 et 1950 et, pendant quelques années, rien ne s'est mieux « vendu » que le néant.

Il est extrêmement frappant que le nihilisme de masse soit apparu au moment même où la bombe a été produite et utilisée pour la première fois ; qu'une philosophie niant que l'humanité elle-même ait un sens soit apparue en même temps qu'un instrument destiné à anéantir l'humanité ; que le *nihilisme de masse* ait coïncidé, historiquement parlant, avec *l'annihilation*

de masse. Est-ce un pur hasard ou bien les deux phénomènes sont-ils liés ?

Il serait bien sûr futile de chercher un rapport direct de cause à effet entre les deux phénomènes, de vouloir jeter un pont entre l'équation d'Einstein (qui est à l'origine de la construction de la bombe) et la formule « Tout est un » (qui définit le nihilisme). Mais il existe d'autres types de rapports entre eux. Cette simultanéité historique n'est pas le fruit d'une simple coïncidence. Pour nous, ils sont reliés de deux façons :

1. On retrouve au fondement de ces deux phénomènes un seul et même fait historique : le *national-socialisme.*

Il est inutile de s'attarder à démontrer que le national-socialisme a été un avatar du nihilisme. En fait, il n'était pas seulement nihiliste au sens vague que l'on donne couramment à cet adjectif, mais aussi au sens strict, puisque en tant que monisme naturaliste il correspondait exactement à ce que nous avons défini plus haut comme étant la quintessence du nihilisme. Il a été le premier mouvement politique à nier l'homme en tant qu'homme, et même à le nier massivement afin de l'anéantir réellement comme simple « nature », comme matière première ou résidu. À une échelle qui aurait fait pâlir de jalousie le nihiliste classique, il a réussi à joindre la philosophie du néant et l'anéantissement, le nihilisme et l'annihilation, au point que l'on serait en droit de parler à son sujet d'« *annihilisme* ».

La bombe atomique et le nouvel avatar (français) du nihilisme[38] sont l'une comme l'autre des façons de s'expliquer avec cet « annihilisme ». La bombe atomique, parce que sa production n'avait à l'origine pas d'autre fin que de contrer l'expansion de l'« annihilisme » national-socialiste. Et le nihilisme français, parce que l'« existence absurde » qu'il décrivait revenait plus ou moins à décrire ce qu'était devenue l'existence sous la terreur nationale-socialiste, donc à dépeindre l'homme qui avait fait l'expérience de lui-même comme d'un « néant », comme d'un être qui existe « pour rien » et qu'il est par conséquent possible d'anéantir sans autre forme de procès. Dans les deux cas, il s'agissait de répondre à un seul et même événement historique ;

38. L'existentialisme. (N.d.T.)

dans cette mesure, la coïncidence de ces deux réponses n'était donc pas seulement chronologique.

2. Mais cette origine commune, cette origine polémiquement commune, de l'instrument de l'annihilation et du nihilisme philosophique n'est peut-être pas encore leur rapport le plus important. Peu importe que cette origine commune soit inessentielle; le plus important – parce que le plus lourd de conséquences – c'est *qu'ils se soient rencontrés* et qu'ils constituent aujourd'hui un « *syndrome* ». Qu'est-ce que cela signifie?

Cela signifie qu'ils ont psychologiquement fusionné; que pour la conscience commune de l'époque (et pour le sentiment commun plus encore que pour la philosophie commune), nihilisme et bombe ne forment plus depuis une décennie qu'un seul et unique complexe; un complexe si indissociable que le contemporain qui discute distraitement des choses du temps et qui exprime, ce faisant, les croyances de son époque se servira avec la plus complète indifférence de l'existence de la bombe comme d'une preuve de l'absurdité de l'existence ou, inversement, de l'absurdité de l'existence pour légitimer l'existence de la bombe. Cela signifie qu'il ne sait plus vraiment, quand il tient ce genre de propos, lequel des deux phénomènes justifie l'autre. Que la prémisse et la conclusion soient interchangeables à volonté, que l'argumentation puisse aller de droite à gauche aussi bien que de gauche à droite, est *le* critère qui permet d'affirmer qu'il s'agit bien d'un « authentique syndrome »; « authentique » ne signifiant pas ici que les éléments ont une racine commune, mais qu'ils ont réussi après coup, comme les deux éléments d'une greffe, à se lier organiquement. Quoi qu'il en soit, lorsque la prémisse et la conclusion sont réversibles, nous sommes bien en présence d'un fragment indissoluble de l'idéologie de l'époque, un fragment qu'aucune argumentation ne peut plus réfuter mais seulement démolir en bloc, puisqu'il n'a de valeur qu'émotionnelle[39]. Cela fait maintenant des années que la bombe et le nihilisme entretiennent un tel rapport de réversibilité.

39. J'ai réuni des « équations réversibles » de ce genre, celles du national-socialisme en l'occurrence, dans *Studies in Philosophy and Social Research*, New York, 1940, p. 464 *sqq.* (N.d.A.)

Une petite conversation dont j'ai été le témoin au cours d'un voyage en train, en Allemagne, en 1952 – il ne s'agit en fait que de bribes de conversation, mais elles suffisent pour illustrer mon propos – montrera comment, dans la conscience de l'époque, le nihilisme et la bombe ne faisaient vraiment plus qu'un. C'est pendant cette conversation que j'ai remarqué pour la première fois, arboré par ceux qui vivent sous la menace, le sourire nihiliste que j'ai évoqué plus haut.

*

Extrait de mon journal de 1952

« Bah, fit une voix au moment où, juste avant Francfort, je me réveillais en sursaut (c'était le grand type aux os saillants qui, la veille au soir, m'avait parlé franchement de son "expérience" en Pologne), et pourquoi est-ce qu'ils ne devraient pas balancer le machin ? » Par « ils », il voulait dire, comme nous le comprîmes aussitôt, les « Amerloques » et, par « machin », la bombe atomique.

La femme assise en face de lui, la Suédoise qui était à côté de moi, se contenta de faire un geste de la main qui signifiait : « Je vous en prie. »

« Vous pouvez peut-être me dire à quoi ça sert qu'ils existent ? poursuivit-il en souriant.

– Qui ça, "ils" ?, demanda la Suédoise.

– "Eux", bien sûr, répondit-il en indiquant l'est d'un mouvement de tête.

– Les Russes, précisa un autre.

– Et "vous" alors ? demanda la Suédoise, le front plissé par la colère. À quoi ça sert que vous existiez ? Vous le savez peut-être ?

– J'ai pas dit ça. Et puis de toute façon, c'est du pareil au même.

– Du pareil au même ? s'enquit-elle poliment.

– Bien sûr ! Qu'est-ce que vous croyez ! dit-il. "Eux" ou "nous", de toute façon, qu'est-ce que ça change ! »

Après avoir regardé tout autour de lui et s'être assuré en souriant que les autres voyageurs attendaient la suite, il ajouta :

« Et "vous", à quoi ça sert que vous existiez ? »

Comme la Suédoise n'était pas représentante en métaphysique mais voyageait pour le compte d'un réseau international de foyers pour enfants, elle n'avait pas de réponse toute prête. « Vous voyez », dit le type en ricanant victorieusement. C'est alors que l'incroyable se produisit (ce que personne ne réalisa à part moi), et qu'il remonta à l'envers sur ses arguments avant de repartir de plus belle dans un ultime galop verbal : « Vous croyez vraiment que nous valons encore quelque chose maintenant qu'il y a ce machin ? Et vos marmots, les marmots pour lesquels vous parcourez le monde ? » Il se cala ensuite au fond de son siège comme s'il avait dit son dernier mot et définitivement ridiculisé cette prétentieuse Suédoise. Personne dans le compartiment ne lui contesta son triomphe. C'est alors qu'il sourit.

Dans cette conversation nihiliste ordinaire qui n'est sans doute qu'un simple échantillon de ce qui a lieu tous les jours à des milliers d'exemplaires, le fait que l'homme existe « pour rien » et le fait qu'il puisse être anéanti, le nihilisme et la bombe, ne sont plus qu'une seule et même chose.

Puisque nous existons pour rien, la bombe est justifiée, et puisque la bombe est là, nous ne valons plus rien, et puisque nous ne valons plus rien, la bombe, de toute façon, n'aggravera pas les choses, et puisque… et puisque… et puisque… jusqu'à la nausée et l'étourdissement, jusqu'à l'évanouissement et jusqu'aux faux triomphes, sans que l'on sache où est la tête de cette argumentation et où est sa queue, quelle est sa prémisse et quelle est sa conclusion. Le manège de ces semblants d'arguments tourne autour de l'axe du néant. Qui ne saute pas en marche pour détruire le manège n'en sortira pas vivant.

VII

En guise de conclusion

J'ai lu dans un journal : « Quelle bénédiction que la bombe ne soit pas aux mains de nihilistes. »

Mais ce soupir de soulagement était celui d'un inconscient.

Sans doute est-il décisif de savoir entre les mains de qui elle se trouve ; surtout quand celui entre les mains duquel elle se trouve s'en sert vraiment. Mais s'il ne s'en sert pas, cela n'a en réalité aucune importance.

Car la bombe n'est pas seulement suspendue au-dessus de nos têtes à nous, hommes d'aujourd'hui. La menace n'aura jamais de fin. Elle ne pourra être que repoussée. Ce qui a pu être évité aujourd'hui ne le sera peut-être pas demain. Demain, la bombe sera suspendue au-dessus de la tête de nos enfants. Personne ne pourra plus s'en débarrasser. Aussi loin dans le temps qu'iront les générations à venir, où qu'elles fuient pour lui échapper, elle les accompagnera dans leur fuite. Elle ouvrira la marche, comme si elle connaissait le chemin ; à moins qu'elle ne soit le nuage noir qu'ils traîneront derrière eux sous tous les cieux. Et même si le pire ne devait pas se produire, même si elle devait rester perpétuellement suspendue au-dessus de nos têtes sans jamais être larguée, il reste que nous sommes désormais des êtres condamnés à vivre à l'ombre de cette inévitable compagnie. Sans espoirs, sans projets, sans rien y pouvoir.

À moins que nous ne nous ressaisissions pour prendre une décision.

Le soupir de soulagement de l'auteur de cet article n'était pas seulement inconscient : il était absurde. Aussi absurde que s'il avait écrit : « Quelle bénédiction que la saleté ne soit pas entre des mains déjà sales ! » Comme s'il était important de savoir comment étaient les mains avant d'être sales. Elles sont sales *maintenant*. *À cause* de la saleté. C'est la seule chose qui compte. Elles sont sales et elles le resteront.

À moins que nous ne nous ressaisissions pour prendre une décision.

À moins que des hommes ne commencent, tels des objecteurs de conscience, à s'engager publiquement, sous serment et en pleine conscience du danger possible, à ne jamais céder à la pression – qu'elle soit physique ou qu'il s'agisse seulement de la pression qu'exerce l'opinion publique – et à ne jamais collaborer à la moindre entreprise qui, aussi indirectement que ce soit, pourrait avoir un quelconque rapport avec la production, les essais et l'utilisation de la bombe; à ne jamais parler de la bombe que comme d'une malédiction; à tenter de convaincre ceux qui s'y sont résignés et se contentent de hausser les épaules; à prendre publiquement leurs distances avec ceux qui prennent la défense de la bombe.

À moins que l'on ne fasse ce premier pas, que d'autres hommes ne suivent ceux qui l'auront fait, et d'autres encore. Jusqu'à ce que ceux qui refusent de prêter serment se désignent par là comme des traîtres à la lutte que mène l'humanité pour continuer à exister.

Car si la bombe a eu un effet, c'est d'avoir fait aujourd'hui de l'humanité une humanité en lutte. Elle a réussi là où les religions et les philosophies, les empires et les révolutions, avaient échoué : elle a vraiment réussi à faire de nous *une* humanité. Ce qui peut tous nous toucher nous concerne tous. Le toit qui s'effondre est devenu notre toit à tous. C'est en tant que *morts en sursis* que *nous* existons désormais. Et c'est vraiment la première fois.

Nous n'avons pas lieu d'être fiers qu'il ait fallu la bombe pour que nous y parvenions. Mais oublions cela. Maintenant nous sommes de fait des *morts en sursis*. Prouvons que nous pouvons l'être sans nous résigner, et vivons dans l'espoir du jour où nous compterons les peurs apocalyptiques d'aujourd'hui parmi les cauchemars du passé et où l'on pourra dire des propos que j'ai tenus ici : « Quel pathos inutile ! »

* * *

Appendice I : *Sur la plasticité des sentiments.*

L'effort pour comprendre et concevoir « ce qui est trop grand », c'est-à-dire élargir délibérément la capacité de compréhension de notre âme, n'est pas si inhabituel qu'on pourrait le croire tout d'abord; en témoigne dans le langage usuel une expression comme *« s'attendre à quelque chose »*, qui se réfère à une réalité couramment vécue. Quand nous disons, par exemple, que nous nous « attendons » à un coup du sort, nous voulons dire par là que nous nous préparons à accueillir un événement (quel que soit le sens exact que cela a pour nous) qui excède, à proprement parler, la capacité de notre âme. Quoi que nous entreprenions pour nous ajuster « intérieurement » en vue d'accueillir – malgré son caractère « incompréhensible » – « quelque chose de trop grand » pour notre âme, nous travaillons à élargir celle-ci afin de ne pas être touchés, désarçonnés, voire détruits, par cet événement. Mais ce n'est là qu'une première indication.

Ces remarques vont rapidement se révéler insuffisantes. Pour préciser en quels termes se pose le problème du modelage des sentiments, nous allons à nouveau devoir faire de nombreuses digressions, et même remonter aux fondements de l'« anthropologie philosophique ».

Le *« caractère insaisissable de l'homme »*[40], le fait qu'il n'est pas lié à une nature déterminée – en termes positifs : son incessante autoproduction, sa transformation historiquement indéfinie –, rend impossible la distinction entre ce qu'on doit considérer chez lui comme « naturel » et comme « non naturel ». L'alternative elle-même est déjà fausse. « L'artifice est la nature de l'homme. »

40. Pour une discussion détaillée de cette formule, cf. l'article de l'auteur « Une interprétation de l'*a posteriori* », *Recherches philosophiques*, op. cit. (N.d.A.)

L'histoire des styles et des morales est une longue suite d'efforts accomplis par l'humanité pour tenter de remédier à son caractère insaisissable en s'imposant à elle-même des contraintes ; il s'agissait chaque fois pour elle de se donner un point d'ancrage social et psychologique, de devenir quelque chose de nouveau, quelque chose qu'elle n'avait jamais été « naturellement », mais qui – pour autant que l'humanité ait voulu *devenir* quelque chose – devait nécessairement être déterminé d'une façon ou d'une autre, parce qu'elle n'a jamais pu fonctionner que comme une société *déterminée*, si artificielle qu'elle ait pu être.

Alors que toute espèce animale est, semble-t-il, donnée avec une forme d'organisation de son monde et de son existence sociale (ou : alors que toute espèce a développé une forme d'organisation sociale qui est devenue pour elle aussi immuable que son organisation vitale), le legs de l'homme consiste seulement en une *« sociabilité générale »*, une sorte de chèque en blanc qu'il doit remplir d'une façon ou d'une autre pour organiser sa vie. Autrement dit, c'est lui qui crée à chaque époque l'organisation de son monde et de sa société. Cette création, sa *praxis*, est sa réponse au vide de ce qui est seulement « général » (la « sociabilité générale »), à l'indétermination du legs qu'il a reçu. Ce qu'il crée est alors – comparé à ce qui est « général » – « non naturel » et contingent. Pour fonder et imposer cette contingence, même si elle n'est que transitoire, il faut d'abord en faire une obligation. On a jusqu'à présent eu recours pour ce faire à la rigueur et à la violence d'un ordre social. La violence était bien sûr nécessaire contre ceux qui avaient été vaincus en tant que classe au cours de cette fondation et ne devaient pas pouvoir se relever ensuite, mais aussi, en un certain sens, contre la nature de l'homme elle-même, puisque celle-ci n'a jamais été façonnée que pour la « sociabilité en général », jamais pour une forme « précise » de société.

C'est pourquoi une forme de société ne dure que si elle donne forme à l'homme *dans son ensemble*. L'homme n'a complètement changé de forme que lorsque ses *sentiments* ont, eux aussi, été remodelés. Nous voilà donc au cœur de l'affaire.

Certes, dans la plupart des cas, il a été inutile d'imposer ce remodelage des sentiments : car l'homme, chaque fois qu'on a exigé de lui qu'il adopte une nouvelle forme de société et une

nouvelle organisation de son monde, s'est toujours ajusté spontanément et intuitivement à ces nouveautés, à ce nouveau monde artificiel dans lequel il allait désormais devoir vivre et qui allait devenir son nouveau milieu « naturel ». Se mettre ainsi en mesure d'« habiter » ce monde artificiel s'appelle contracter une *« habitude »*. Pour celui qui s'est adapté au monde artificiel, ce dernier prend l'apparence d'une « nature », l'*a posteriori* prend l'apparence de l'*a priori*, et le contingent l'apparence du nécessaire.

Mais il n'est pas toujours possible de s'abandonner au processus automatique de l'habitude. À cause – le rapport est désormais clair – du phénomène du *décalage*. Non seulement parce que la transformation des sentiments est incomparablement plus lente que celle du monde, mais parce que l'homme en tant qu'être sensible est en retard sur lui-même. C'est pour cette raison qu'il faut parfois venir en aide à la sensibilité, voire créer un sentiment *ad hoc*. Cette nécessité devient en effet urgente quand le « décalage » constitue un risque politique, quand il menace de ralentir un changement de monde ou même de l'empêcher, c'est-à-dire quand le danger existe que l'homme résiste au nouveau monde qu'on lui propose et qu'il faille le lui imposer de force parce qu'il le trouve trop novateur ou trop violent. C'était sans doute le cas, par exemple, en 1933. La propagande nationale-socialiste dont nous avons été les témoins et les victimes n'était en fait rien d'autre qu'une production de sentiments à une échelle colossale, une production que le Parti considérait comme indispensable parce qu'il avait calculé que les victimes, une fois pourvues de ces nouveaux sentiments, accepteraient plus facilement son système de terreur extrême, même si elles le faisaient sans enthousiasme[41].

L'absence, déjà évoquée, d'une *« histoire des sentiments »* (par analogie avec l'histoire des événements et celle des idées) est la lacune dont souffrent le plus l'histoire de la philosophie et celle

41. Ce n'est pas par hasard que ces organisateurs de sentiments ont eu très volontiers recours à des catégories naturelles telles que le « sang », la « race », l'« organique », etc. : elles étaient précisément destinées à rendre leur système coercitif plus humain malgré sa terrifiante artificialité. Le mot « nature » est le mot préféré de la terreur. (N.d.A.)

des sciences. Les ébauches les plus abouties d'une histoire des sentiments ne se donnent pas explicitement pour telles mais se présentent sous la forme, par exemple, d'études d'histoire religieuse ou d'histoire de l'art. Cette lacune a pour origine le préjugé selon lequel la vie des sentiments serait la part invariable, anhistorique, de l'histoire de l'humanité. Nous ne pouvons nous attarder ici sur les causes de ce préjugé[42].

Retenons seulement qu'il s'agit d'un préjugé. Ce ne sont pas seulement les formes de notre praxis et nos catégories intellectuelles qui se sont transformées au cours de l'histoire, ce ne sont pas seulement les modalités de l'intuition qui ont fait place à d'autres modalités : la sensibilité a, elle aussi, une histoire qui lui est propre, même si elle est plus lente que celle des autres facultés. La thèse du rationalisme et du déisme selon laquelle toutes les religions du monde ne diffèrent que par leur contenu et qu'abstraction faite de celui-ci, elles ne sont toutes en fin de compte que des croyances (elle seraient donc toutes « l'expression d'un même sentiment ») – on peut aujourd'hui encore entendre cette affirmation aux États-Unis – n'est absolument pas recevable. Elle ne prouve en fait qu'une chose, à savoir que le rationalisme est bien plus chrétien qu'il ne le croit et qu'il a pris son propre sentiment historiquement conditionné pour le sentiment en général. Il est plus juste de considérer chaque religion comme un système de sentiments *sui generis* et chaque fondation de religion comme une véritable révolution dans l'histoire émotionnelle de l'humanité, une véritable *refondation du sentiment*.

C'est seulement si l'on essaie de se représenter les milliers de formes de sentiments – ou plus exactement les milliers de sentiments individuels – qui se sont cristallisés dans les œuvres d'art des différentes époques que l'on comprend clairement à quel

42. Sa cause principale consiste bien – abstraction faite du « décalage » – dans la mystification qu'opère l'habitude. En rendant l'habitude responsable d'une telle « mystification », je veux dire que celui qui a contracté une habitude est devenu, à l'instant même où il s'est intuitivement habitué à une organisation du monde, incapable d'imaginer un autre cours des choses, c'est-à-dire d'imaginer qu'une autre organisation du monde était aussi possible et qu'elle demeure une possibilité. Bref, la « mystification » qu'opère l'habitude consiste dans le fait qu'elle éternise à rebours. (N.d.A.)

point l'idée d'une invariabilité du sentiment humain est absurde. On ne peut absolument pas présupposer que Delacroix éprouvait les mêmes sentiments que le Parmesan, ou Berlioz que Palestrina, et qu'ils ont « seulement » produit des œuvres totalement différentes les unes des autres. On ne saurait prendre au sérieux quelqu'un qui affirmerait avoir pris connaissance du sentiment singulier de Giorgione sans passer par la médiation de ses tableaux. Chacun de ces artistes a senti d'une façon complètement différente le monde historique dans lequel ou contre lequel il a créé. Si l'on songe à cette profusion de sentiments singuliers et historiquement distincts, on ne trouvera plus aussi insolite que nous parlions de « nouveaux sentiments » à la mesure de notre monde actuel. Ces nouveaux sentiments ne sont pas des sentiments encore inconnus. La seule chose inédite, ici, c'est l'idée de donner un nom à cette chose.

La métamorphose particulière qui est suggérée ici – *l'élargissement délibéré de la capacité de compréhension de notre sensibilité* – n'est pas une innovation. Elle serait plutôt la récapitulation d'une longue et progressive accumulation d'exemples historiques d'élargissement du sentiment, tirés de l'histoire des pratiques magiques et religieuses ainsi que de celle de la mystique. Mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin. Notre vie quotidienne connaît, elle aussi, des techniques d'élargissement, même si on ne les identifie pas toujours comme telles et si on ne les désigne jamais ainsi. La technique à laquelle je pense, et que je prendrai ici pour exemple de la possibilité d'un élargissement délibéré du sentiment, est la *musique*. Si l'on veut comprendre l'exemple qui va suivre, on fera bien d'oublier temporairement le vocabulaire musical courant.

Exemple : Nous écoutons une symphonie de Bruckner.

Le « monde de Bruckner » qui se construit à travers l'événement musical de la symphonie est d'une ampleur et d'une profondeur devant lesquelles l'ampleur et la profondeur de notre monde quotidien s'évanouissent. À l'instant où nous nous ouvrons à lui ou bien à l'instant où il pénètre en nous comme par effraction, cet événement ample et profond afflue et nous remplit; nous le « contenons »; nous le « comprenons ». Autrement dit : *notre âme est élargie*. Elle a dès lors une capacité

de compréhension que nous-mêmes n'aurions absolument pas été capables de lui donner. Il n'est donc pas étonnant que nous ressentions une telle « exaltation », souvent à peine supportable, comme une demande excessive.

Mais que signifie la phrase selon laquelle nous n'aurions pas « nous-mêmes » été capables de donner cette ampleur à notre âme ?

En fin de compte, la symphonie n'est qu'une œuvre de Bruckner, c'est-à-dire une chose qui a été faite par un homme. En un sens, c'est donc aussi une chose qui a été faite « par nous ».

Si nous la considérons ainsi, elle prend une tout autre signification : elle apparaît alors comme *un instrument que nous avons fabriqué pour élargir la capacité de notre âme*.

Bien sûr, on ne peut pas se représenter mécaniquement cet élargissement ni cette élasticité ; elle n'est pas comparable à l'élasticité d'un ballon de baudruche qui, rempli de gaz, « renferme » désormais ce gaz. Quand on dit de l'âme qu'elle « renferme un contenu » (en l'occurrence le monde de la symphonie), cela signifie plutôt qu'elle le « comprend ». Elle ne « renferme » vraiment la musique qu'aussi longtemps qu'elle la « comprend » ; c'est seulement dans la mesure où elle fait vraiment l'expérience de la symphonie qu'elle fait aussi l'expérience de son propre élargissement (au sens où elle en « traverse » les étapes successives). Il semble donc ne pas s'agir d'un rapport entre deux corps, entre un contenant élastique et son contenu, mais d'un rapport entre *un sujet qui comprend* et *un objet qui est compris*.

Est-ce vraiment cela ?

Que signifie ici « objet » ? La symphonie comprise se tient-elle « face » à l'âme, comme il convient à un objet digne de ce nom en présence d'un sujet ?

Pas vraiment. Car l'auditeur est *dans* la musique elle-même et la musique est *en* lui. Peut-on caractériser cette relation ambiguë et au plus haut point remarquable en ayant recours au terme d'« objet » ?

Ce terme serait impropre ici. Dans la sphère de l'acoustique, du moins en ce qui concerne la musique, l'opposition sujet-objet perd tout son sens (pour le plus grand effroi du théoricien qui considère cette opposition, déduite en réalité du rapport

optique de l'homme avec le monde, comme universellement valable). Qu'il joue lui-même de la musique ou qu'il l'écoute en connaisseur, l'homme *devient* identique à son objet, et l'objet *devient* identique à lui. Toute interprétation musicale réalise l'espace d'un moment l'identité philosophique du sujet et de l'objet. Toute interprétation musicale est une situation dans laquelle l'homme « rejoint » ce qu'il produit. Il ne s'agit pas d'« esthétique musicale subjectiviste » : la méprise semble inévitable, mais l'alternative « objectivisme-subjectivisme » n'a pas cours ici. Et il ne s'agit pas non plus de dire que la fonction du morceau de musique est de transporter l'auditeur dans n'importe quelle disposition affective indéterminée. Ce serait prêter à la musique des intentions non musicales. Il nous semble au contraire que l'homme n'est jamais aussi déterminé que lorsqu'il est « dans la musique » : sa disposition affective est alors inséparable des « voix » qu'il entend et des voix dont se compose « objectivement » le morceau. La forme suprêmement déterminée de l'objet, son ampleur, sa tension, son déroulement, son « espace », son rythme, tout cela s'empare effectivement de celui qui joue ou de celui qui écoute au point qu'il finit par fonctionner « avec » le morceau : il *devient* donc l'objet. Par ailleurs, tout ce qu'on attribue ordinairement au sujet – l'expression, la disposition affective et le reste –, tout cela appartient désormais à l'objet lui-même, c'est-à-dire à la musique. Autrement dit, sujet et objet, état d'âme et objet, forment une unité. L'« esthétique musicale subjectiviste » et l'« esthétique musicale objectiviste » sont également insuffisantes dès lors qu'il s'agit de rendre compte de ce phénomène, puisqu'elles supposent à tort l'une et l'autre que l'opposition du sujet et de l'objet reste valable dans le domaine musical. Tout cela ne doit pas nous étonner, puisque nous sommes habitués par d'autres arts (la danse, par exemple) à ce que le sujet et l'objet, le danseur et la danse (tout comme le musicien, l'instrument dont il joue et l'œuvre jouée) coïncident : sujet et objet n'y sont pas séparés. La variante de l'esthétique subjectiviste qui ne voit dans l'œuvre d'art que le reflet ou l'« expression » d'un sentiment qui pourrait être tout aussi bien ressenti sans elle est absolument dénuée de sens ici. *Ce que le compositeur ressent lorsqu'il compose un morceau, il ne peut le ressentir qu'au moyen de ce morceau. Ce qui signifie que les œuvres*

d'art engendrent des sentiments, et même des sentiments sui generis qui, sans les objets qui ont contribué à les produire, n'auraient pas pu devenir réels, des sentiments qui n'existeraient pas en tant que tels, indépendamment de la structure de ces objets, mais resteraient de simples impressions. Les états dans lesquels les œuvres d'art nous transportent sont, eux aussi, artificiels : ils sont eux aussi, si l'on veut, des « œuvres d'art ».

Aussi éloignés de notre question que puissent sembler les exemples que nous venons de donner, ils s'y rapportent en fait de façon fondamentale : parce que *l'homme ne s'est pas contenté d'hériter d'une sensibilité définie une fois pour toutes* et qu'*il invente toujours de nouveaux sentiments, des sentiments qui excèdent résolument la capacité moyenne de son âme* et exigent d'elle qu'elle élargisse sa capacité de compréhension et augmente son élasticité, des sentiments qui doivent donc bel et bien être qualifiés de « demandes excessives ».

Ce n'est pas un hasard si nous avons dû aller chercher des témoignages dans le domaine de l'art, et plus précisément de la musique. C'est seulement là, dans le domaine de l'imagination, qu'on voit s'exercer la liberté, tandis qu'à l'inverse on ne voit pas l'imagination s'exercer dans le domaine de la liberté, c'est-à-dire dans celui de la morale.

Appendice II : *Portrait du nihiliste.*

1. La dialectique d'Érostrate.

Une vengeance nihiliste digne de ce nom devrait consister en un *érostratisme absolu*, un érostratisme à l'échelle de l'univers. C'est bien de cela, de *l'anéantissement de l'univers*, qu'a rêvé le nihiliste classique. Ne voyant la « vérité » que dans cet anéantissement, attendant de lui qu'il apaise sa soif de vengeance et mette un terme à sa mélancolie, le nihiliste a constitué une véritable *figure philosophique* : le pendant ténébreux du métaphysicien. De fait, le nihiliste et le métaphysicien sont étroitement apparentés et certaines figures intermédiaires, en particulier parmi les mystiques, peuvent également être rangées dans l'une ou l'autre catégorie. L'Empédocle d'Hölderlin, qui ne pouvait supporter d'être condamné à rester solitaire, accaparé par des détails, et

qui, par passion pour le Tout, aurait voulu voir anéanti tout le particulier en tant que tel n'a, en fin de compte, pas trouvé d'autre issue que de s'auto-anéantir. Bien que métaphysicien, il était, par son exaltation, proche des nihilistes et appartenait donc aux deux catégories.

Le choix de cet exemple n'est pas fortuit : la soif de totalité d'Empédocle et des nihilistes devait par essence rester inextinguible; ils devaient nécessairement *échouer*. Le rêve de vengeance du nihiliste ne peut se réaliser, parce qu'il n'a pas à sa disposition les moyens techniques d'un anéantissement total. Si un nihiliste classique était transporté dans notre époque, la « chance » que lui offrirait l'arme atomique le suffoquerait de bonheur; à moins qu'ainsi privé de toute excuse pour échouer, il ne soit suffoqué d'effroi.

Ce n'est pas la « *frustration** » qui a fini par avoir raison de la fureur destructrice du nihiliste ou de la passion du métaphysicien. Ce qui s'est passé en fait, c'est que la rage du nihiliste s'est dispersée et que, malgré tous ses principes, il en est venu à ces actions d'éclat immotivées, non calculées, non coordonnées, paniques, désespérées et même puériles auxquelles nous sommes maintenant habitués à associer son personnage. Il s'est dès lors accommodé d'une terreur partielle, se contentant, au lieu de détruire l'univers entier, de n'en égratigner que légèrement les provinces, et se rabattant, *faute du mieux, faute du pire**, sur des attentats ou des chimères politiques. Il a alors constaté que ce qui gisait à ses pieds, dans le sang, était quelque chose d'insignifiant au regard de l'anéantissement du monde qu'il avait projeté ou du néant qu'il avait espéré : le gouverneur local déchiqueté par la bombe (toujours la mauvaise cible) ou l'enfant victime (toujours tué par accident) – et que, même morts, *ils continuaient à exister*, manifestement sans autre intention que celle de tourner ses projets et ses espoirs en dérision. Il a dès lors dû reconnaître que les résultats de son action d'éclat, non seulement ne lui avaient jamais procuré le moindre semblant de satisfaction mais l'avaient même, au contraire – tous les romans de l'époque en témoignent –, plongé dans la plus ineffable de ces tristesses après coup qui, comme le savent les enthousiastes du Tout, ne manquent pas de se déclarer, au moment où il devient à nouveau évident que le misérable

apaisement ainsi obtenu n'a pas diminué l'intensité de la soif de vengeance initiale. Les lamentations de Faust sur l'inutilité de l'« ardeur et la patience », par lesquelles s'ouvre la pièce de Goethe, sont transposables telles quelles dans la langue des nihilistes.

Le désespoir provoqué par la nullité du monde a toujours culminé dans *un désespoir second provoqué par l'impossibilité d'anéantir cette nullité.* Quant à ce désespoir second, il a lui-même culminé, en fin de compte, dans l'autodérision, c'est-à-dire dans la dérision du nihiliste à l'égard de sa propre *impuissance érostratique.*

Si l'on transposait cette figure classique du nihilisme à notre époque, il est indubitable que cette autodérision disparaîtrait pour instantanément faire place à une monumentale arrogance. Il n'y a aucune idée qui puisse nous effrayer plus profondément que celle d'un type humain qui combinerait la ténébreuse passion des aïeux à l'omnipotence inconsciente de leurs petits-fils. C'est pourtant où nous en sommes presque arrivés.

La « mélancolie seconde » du nihiliste n'est pas seulement due à son impuissance technique, mais aussi à la *« dialectique de la soif érostratique »* en tant que telle. Qu'est-ce que cela signifie?

Cela signifie que cet Érostrate est en proie à l'autocontradiction, qu'il doit renoncer à la démesure de son projet – et donc à son idéal – s'il ne veut pas renoncer au plaisir de l'anéantissement. Pourquoi?

Parce que, comme n'importe quel autre vengeur, il poursuit d'abord – qu'il le sache ou non – l'objectif secret de se confirmer à lui-même son existence; parce que, se sentant lui-même « anéanti », il a besoin de pouvoir dire : *« J'anéantis, donc je suis »*; et enfin parce que, pour se faire confirmer cette confirmation, il dépend d'un tiers. La contradiction s'énonce donc ainsi : *pour anéantir le monde d'une façon qui lui apporte satisfaction, il a besoin du monde qu'il anéantit.* C'est pourquoi la soif d'anéantissement réel ou idéal du nihiliste a dû en réalité et doit par principe se résigner à concevoir l'anéantissement comme une sorte de scène, une pièce de théâtre, interprétée par le terroriste devant les témoins oculaires de ses actes violents; ou à se convaincre que ses victimes, même mortes, continuent à vivre et

sont, bien que leur sang ait coulé, toujours là[43]. Il a besoin de continuer à voir cette horreur, il a besoin de continuer à entendre ces cris. Il ne peut pas les anéantir avec ses victimes. Ils sont indissociables de son idéal. Il doit nécessairement les conserver comme les traces de l'apocalypse. Ce faisant, il gâche bien sûr sa joie et la rend incomplète.

En résumé : si son rêve d'anéantissement était complet, il n'aurait plus de public, et s'il n'avait plus de public, il ne pourrait pas se faire confirmer la réussite de son anéantissement. Il n'y a donc rien à faire pour cet homme : *sa soif érostratique est mélancolique et doit le rester.*

2. La dialectique du moniste.

Tout moniste porte en lui la contradiction suivante.

Tout en se considérant lui-même comme un fragment de part en part déterminé, déshumanisé et absolument non libre de la nature, le moniste croit pourtant en même temps être libre – *en tant que* nature, précisément – de toute autorité « surnaturelle », de tout « Tu dois ».

Cette articulation au plus haut point insolite de la liberté et de la nature (articulation qui, pour Kant, aurait été inconcevable) a été illustrée au cours du siècle dernier par le fait qu'à l'inverse de Kant, les mouvements qui inscrivaient le mot « liberté » sur leurs drapeaux n'en ressentaient pas moins le besoin de se réclamer de la nature, théories de la liberté et théories naturalistes marchant alors au coude à coude. Il était ainsi idéologiquement bien vu, jusqu'à la Première Guerre mondiale, chez les libéraux progressistes, d'être darwinien ; chez les socialistes, ne pas l'être revenait tout simplement à négliger un devoir. On ne se souciait guère du fait que les thèses : « L'homme n'est rien d'autre que nature » (qui le dépouillait proprement de tous les droits que donne la liberté), et : « La liberté est le souverain bien » (qui fondait un « Tu dois »), ne puissent être ramenées à un dénominateur commun. Le marxisme montre bien comment ces thèses qui se

43. Ainsi s'explique l'importance du rôle joué par le tourment chez les nihilistes : il ne permet pas seulement au nihiliste de prolonger l'instant de l'anéantissement *ad libitum* mais aussi de s'assurer qu'il y a bien eu des témoins de cet anéantissement en la personne de ses victimes. (N.d.A.)

contredisent ont malgré tout pu coexister pacifiquement pendant des décennies et même s'épauler réciproquement comme deux créatures issues d'un même paradis systématique. Une telle tolérance suppose seulement que les deux thèses se soient auparavant accordées sur un dénominateur commun, sur un tiers contre lequel faire front commun. Ce dénominateur commun fut la religion, alors considérée comme le camp ennemi par les mouvements de libération comme par les sciences de la nature. Celui qui luttait en tant que socialiste contre des prérogatives sociales « surnaturellement » fondées croyait par là même plaider pour la « nature » et les sciences de la nature. *L'« implacable nécessité » de la nature devint d'une façon très paradoxale le slogan de la liberté*[44].

44. L'idée paradoxale d'une alliance entre une vision du monde naturaliste et un mouvement de libération, l'idée d'associer l'« implacable nécessité » et la « révolution », est encore vivante aujourd'hui. Les doctrines de la Russie soviétique, par exemple, restent incompréhensibles si l'on ne se réfère pas à cette alliance que lui a transmise l'histoire européenne des idées. Mais cette alliance n'est pourtant plus aussi remarquable aujourd'hui qu'alors. Le naturalisme n'a-t-il pas triomphé partout au cours du siècle dernier en même temps que la technique? N'est-il pas devenu une vision du monde universelle? Y a-t-il encore aujourd'hui un seul pays dont la philosophie n'est pas effectivement naturaliste, un pays où les hommes entretiennent avec le monde et entre eux des rapports qui ne constituent pas un « naturalisme en acte »? Ces trois faits avérés ne signifient pourtant pas que le naturalisme a partout été proclamé philosophie officielle. Au contraire. Dans quelques-uns des pays les plus importants, il reste muet. Ce n'est d'ailleurs peut-être pas parce que la philosophie n'y aurait « pas encore » pris la juste mesure de la réalité – le problème historique de l'idéologie ne s'épuise pas dans ce « pas encore » – mais, au contraire, parce qu'il n'est plus nécessaire d'y défendre une philosophie naturaliste. Si le naturalisme n'est pas la philosophie dominante de certains pays hautement industrialisés, c'est parce que ses principes y ont vaincu en tant que procédés opératoires. Ils dominent désormais sans contestation et à la satisfaction générale, et n'ont donc pas besoin d'une formulation programmatique et philosophique. On se permet même, à l'abri des laboratoires scientifiques et grâce aux fonds procurés par le naturalisme lui-même, de professer dans les universités, avec plus ou moins de bonne foi, des conceptions humanistes de l'homme et du monde (« *studium generale* ») selon lesquelles la philosophie naturaliste défendue, voire proclamée comme un dogme par les pays encore industriellement sous-développés serait pure « barbarie ». Mais ce que l'on condamne ainsi n'est finalement que la version philosophique du programme « sciences de la nature en vue de l'industrialisation » – un programme que l'on n'a, lui, plus besoin d'imposer, puisqu'il n'est que la formulation théorique de ce que l'on pratique. Si l'on attaque cette philosophie d'une façon si violente, n'est-ce pas aussi, en dernière

L'antagonisme entre liberté et nature, que les systèmes parvenaient à camoufler, n'a manifestement jamais cessé d'agiter l'âme du nihiliste. Son comportement fébrile témoigne bien du fait qu'il percevait là un manque de logique. Traduite en mots, son agitation s'énoncerait ainsi :

« Puisque je ne suis rien d'autre que de la "nature", je ne suis pas libre. »

« Puisque je suis de la nature, je suis libre – à l'égard de tous les interdits. »

« Puisque je suis libre, rien ne peut m'empêcher de me rebeller contre ma non-liberté. »

« Donc, pour prouver ma liberté, j'agis aveuglément, comme la nature, cette nature que je suis de toute façon. »

Il est évident qu'il s'agit là d'un cercle vicieux. Mais son absurdité n'est pas plus grande que l'absurdité secrète de l'époque elle-même. Le nihiliste n'aura finalement été que l'*enfant terrible** de l'époque, celui qui n'aura pas su en garder le secret.

3. Sublimation et ajournement du choc du monisme.

Le monisme n'a évidemment été un scandale que là où son irruption brutale a détruit du jour au lendemain la conception et le sentiment du monde qui prévalaient antérieurement. L'Europe centrale, où la transformation scientifique de l'image du monde s'est opérée progressivement et où le naturalisme a avancé du même pas que le progrès des techniques et de l'industrie, a pour

analyse, parce qu'elle risque un jour d'engendrer une concurrence industrielle menaçante ?

Il me paraît certain que la philosophie naturaliste aujourd'hui officielle en Russie, et qui ne fait que commencer sa carrière dans les pays « sous-développés » condamnés à rattraper le XIX^e^ siècle européen, dépérira automatiquement dès l'instant où l'industrie y aura atteint son niveau de développement optimal. Le sort que Marx avait prédit à la métaphysique – à savoir qu'elle périrait une fois devenue inutile –, c'est le successeur de la métaphysique, le naturalisme, qui le connaîtra.

Encore une fois, c'est seulement en tant que philosophie formulée, voire officielle, que le naturalisme disparaîtra. Là où il a déjà disparu, c'est seulement dans les mots. Il règne partout dans les faits. La philosophie effective ne se réduit pas à des mots ; elle est aussi faite des principes que nous appliquons effectivement dans nos rapports avec le monde et les hommes. Elle n'est pas la façon dont on considère le monde et les hommes, mais la façon dont nous nous comportons effectivement envers eux. (N.d.A.)

sa part pu incomparablement mieux encaisser le choc, apprivoisant et sublimant le monisme pendant des décennies. C'est ainsi, par exemple, que le mouvement moniste allemand fondé par Häckel[45] (l'Union moniste) est parvenu à débarrasser sa conception de tout ce qu'elle avait d'effrayant et même à lui donner un air de fête. Pour les jeunes gens enthousiasmés par les sciences de la nature qui dévoraient des « livres sur l'univers » avant la Première Guerre mondiale – j'évoque là des souvenirs personnels –, le monisme était une véritable « religion »; c'est du moins ainsi qu'on l'appelait à l'époque. Ce qui éveillait chez les nihilistes des fureurs destructrices – l'apothéose de l'univers – était pour nous quelque chose de divinement grandiose. Il y avait là quelque chose de très singulier : comme on se sentait, ou croyait se sentir (car on est aussi victime des « idéologies » dans le domaine émotionnel), pur fragment de « nature », on se sentait relié à n'importe quel autre fragment de la nature, on se sentait d'une certaine façon dans un rapport de « parenté » avec lui. Ce monisme culminait, à la différence du monisme russe, dans un panthéisme enthousiaste, ou plus exactement dans un « *pan-athéisme* ». Le panthéisme et l'athéisme – dont la théologie avait depuis toujours affirmé l'identité – se confondaient ainsi pour de bon. Entraîné par l'élan optimiste de l'époque – la théorie de l'évolution, qui avait « mis en évidence » le progrès à l'œuvre dans la nature, passait alors pour une preuve de la validité universelle de la notion de progrès –, le mouvement moniste a intégré le progrès à sa conception de la nature. Le moniste européen a donc considéré la nature d'une façon incomparablement plus confiante, plus dynamique, plus biologique que le moniste russe. Il a aussi porté sur elle un regard plus historique, le moniste russe privilégiant surtout le concept de loi mécanique (les sciences de la nature et l'industrialisation n'en étaient en effet

45. Professeur de zoologie à Iéna, Ernst von Häckel (1834-1919) a introduit en Allemagne le transformisme darwinien. Son ouvrage *Die Welträtsel* (« Les Énigmes du monde », 1899) a connu un très grand retentissement. Avec les *Lebenswundern* (« Les Merveilles de la vie », 1904), le monisme de Häckel est devenu une religion de type animiste. La dérive religieuse du monisme de Häckel – qui n'est pas sans rappeler la dérive de la philosophie positive vers la « religion de l'humanité », chez Auguste Comte – donne naissance en 1906, à Iéna, à l'« Union moniste allemande » (7000 membres en 1912). (N.d.T.)

qu'à leurs débuts en Russie). La trace de cette différence était encore perceptible de nombreuses décennies plus tard, dans les conceptions divergentes que se faisaient de la nature le national-socialisme et le communisme.

On ne conteste pas qu'il y a eu auparavant (dans le matérialisme français du XVIII[e] siècle, par exemple) un concept universel de nature pour lequel « tout était un », tout était « nature ».

Mais il manquait à ce concept le sentiment du monde qui lui correspondait, un *sentiment du monde* capable de toucher la masse des hommes. C'est le monisme qui, le premier, a créé ce sentiment. Si nous écrivions, comme nous en avons déjà à plusieurs reprises formulé le souhait, l'« histoire des sentiments humains », le monisme devrait y jouer un rôle essentiel : aucun mouvement avant lui n'avait remis en question avec autant de succès le sentiment dualiste du monde de la tradition judéo-chrétienne.

La rupture opérée par le monisme est devenue parfaitement évidente au moment où il n'a plus été possible d'en contenir la composante nihiliste, c'est-à-dire au moment où le national-socialisme est arrivé au pouvoir. Ce nouveau « départ » a « détruit » le monisme de l'intérieur pour pouvoir remettre à l'ordre du jour le second sens longtemps occulté de la devise « Tout est un », le plus immoral des deux – ce qui se produisit de la manière la plus sanglante parce que les nihilistes n'étaient pas, cette fois, une poignée de solitaires désespérés mais une puissance massive et unifiée qui exerçait sa domination d'une façon elle-même unifiée; et parce que le porte-parole du nihilisme ne s'est pas cette fois contenté d'être un porte-parole mais a réalisé, en tant que *Führer*, l'égalité du droit et de la puissance, liquidant effectivement les plus faibles et imitant ainsi la puissance de la nature. Qu'il ait eu presque exclusivement recours à des mots appartenant au registre de la nature (comme « sang », « race », etc.) prouve en outre que le national-socialisme était bien une forme de monisme. Le mot « nature », qui figurait autrefois sur la bannière des mouvements de libération, est alors devenu, avec des accents tantôt orphiques tantôt sanglants, le mot favori de la terreur.

4. L'avant-dernière phase du nihilisme.

Si l'on fait abstraction du national-socialisme qui en constitue une phase à part entière, on peut clairement distinguer trois autres stades dans l'histoire du nihilisme, ou plutôt trois autres types de nihilistes.

1. L'aïeul (que nous avons déjà amplement décrit) qui, « anéanti » par la chute de son monde, effectivement rejeté, souhaitait être un « annihiliste » et détruire le monde sans pourtant y parvenir.

2. Son petit-fils, l'actuel seigneur de la bombe, qui peut anéantir le monde même s'il ne le souhaite pas (en tout cas pas aussi ardemment que son aïeul).

Entre ces deux figures extrêmes, on trouve aussi :

3. L'insouciant nihiliste européen qui se contentait d'un anéantissement symbolique ou verbal et voulait seulement « briser les tables de la loi ». Ce qui poussait au désespoir ce type de nihiliste que l'histoire des idées présente habituellement comme le nihiliste par excellence, ce n'était déjà plus, dans la plupart des cas, la chute de la conception religieuse du monde – elle s'était effondrée depuis longtemps et sa relève par le naturalisme était un *fait accompli**; c'était, d'une part, la mélancolie de l'individu qui savait qu'il existait « pour rien » et, d'autre part, la lucidité dont il faisait preuve en niant toute valeur d'obligation au simulacre de monde « moral » et « culturel » par lequel on avait remplacé le monde religieux depuis un siècle, à la suite de l'effroi provoqué par le monisme. Que des nihilistes tels que les nihilistes français des années quarante (qui ont définitivement mis fin à cette phase intermédiaire et ont maintenant été relayés par le nihilisme de la bombe atomique) aient encore une fois mis expressément au centre de leurs préoccupations la « mort de Dieu », cela peut sembler déplacé. Ce geste pourrait laisser croire qu'ils sont en retard sur le cours de l'histoire : la morale bourgeoise a depuis longtemps été sécularisée, et on ne débat plus de la question de Dieu dans la praxis des sciences de la nature ni dans celle des techniques, où la question de la « mort de Dieu » est elle-même « morte ». Pourtant il serait faux de les soupçonner d'anachronisme. Ces nihilistes ne prétendent pas avoir fait une découverte en déclarant que « Dieu est mort ». Ils ne prétendent pas en tout cas être les premiers à l'avoir faite. Ils veulent seulement signifier

ainsi qu'au moment même où le « simulacre » du monde s'écroule, il devient *à nouveau* visible qu'il n'y avait rien à voir derrière; qu'il n'y avait réellement que le vide; que celui dont le « simulacre » du monde a pendant si longtemps caché la mort a maintenant vraiment disparu. C'est en référence à cette expérience que Dieu est « mort » une seconde fois pour les petits-fils des monistes et des athées[46].

5. Irréfutabilité du nihilisme.

Comme nous le savons, la question fondamentale du nihilisme s'énonce ainsi : « Pourquoi devons-nous devoir? », ou : « Sur quel fondement pourrait-il encore exister, à l'intérieur d'un cadre qui lui-même reste suspendu dans le vide moral et non sanctionné, quelque chose comme une obligation morale? » – ou plutôt ses questions s'énonceraient ainsi si cette attitude désespérée qu'est le nihilisme pouvait se traduire sous la forme plus anodine de « questions ».

Les attitudes désespérées peuvent seulement être dépassées; elles ne sont pas réfutables. Vouloir réfuter le nihilisme est insensé. Seul des naïfs ou des opportunistes peuvent se fixer une telle tâche.

Si l'on cherche, non pas à réfuter, mais à comprendre l'attitude désespérée du nihiliste, son désarroi fondamental semble alors tenir au fait que le devoir est un *« phénomène interne »*, au

46. Si le nihilisme est devenu pour la première fois un large mouvement (en France, dans les années quarante), c'est parce que pour la première fois, il allait comme un gant à la situation historique; à vrai dire, à certains éléments très précis de cette situation. Il faut bien comprendre combien de phénomènes différents il a soudain recouverts, combien de choses diverses il a expliquées à la fois :

1. La terreur nationale-socialiste, qui avait bafoué tous les « Tu dois ».

2. La situation du combattant de la *résistance** qui avait cherché à se libérer de certains « Tu dois » en combattant contre cette terreur. (D'où le lien étroit entre cette sorte de nihilisme et la philosophie de la liberté.)

3. La perte de légitimité de la bourgeoisie, qui avait trahi ses propres « Tu dois ».

4. La situation de l'intellectuel d'origine bourgeoise qui, n'ayant plus de repères sociaux, ne savait plus ce qu'il devait faire ni même s'il devait faire quelque chose.

Qu'une philosophie qui rend compte d'une telle diversité d'événements, de situations et d'attitudes soit devenue une philosophie dominante est parfaitement logique : son apparition était surdéterminée. (N.d.A.)

fait que la question « Pourquoi devons-nous devoir? » n'a de sens qu'*à l'intérieur* d'une vie que l'individu approuve pleinement, quand la vie approuve la vie et qu'elle le fait sur la base d'arguments extra-moraux, ou plutôt ne l'approuve plus sur la base d'aucun argument. Autrement dit : *ce qu'exigent moralement le monde et l'homme ne peut lui-même être fondé moralement.*

Je ne connais pas de texte qui résume d'une façon plus convaincante cette attitude désespérée du nihiliste que l'apologue suivant, que j'ai intitulé *Introduction au problème du nihilisme* :

« Une fois les lumières éteintes, on ne souhaite plus la présence d'aucun dieu, mais aucun dieu n'est non plus déclaré indésirable; aucun dieu ne nous inspire plus, mais aucun dieu non plus ne nous empêche d'agir – disons-le donc tranquillement : ce n'est en l'honneur d'aucun dieu connu que cet énorme navire traverse la constellation d'Orion. D'où il vient – s'il vient de quelque part –, quel est son cap – s'il en a un –, nous n'en savons rien. Tout porte à croire qu'il est même inutile de mentionner l'existence de ce navire puisque, tôt ou tard, il se confondra à nouveau avec les ténèbres, comme les autres navires, et on se rendra compte qu'il aurait aussi bien pu ne pas exister. Toujours est-il – et c'est la seule chose que l'on sache avec certitude de ce navire – que les murs de sa cabine sont couverts de règles qui en constituent le règlement intérieur, c'est-à-dire de règles qui ont été sanctionnées par quelqu'un, qui lui-même n'a été sanctionné par personne. Il est incontestable que c'est grâce à ces règles que la vie à bord se déroule sans accroc.

« Question : ces règles ont-elles valeur d'obligation? »

1) 17.08.2018 - 22h43 -

TABLE DES MATIÈRES

Note de l'éditeur 7

Dédicace 9

Préface à la cinquième édition 11

Introduction 15

Sur la honte prométhéenne 37

Le monde comme fantôme et comme matrice
Considérations philosophiques sur la radio et la télévision 117

I Le monde livré à domicile 117
II Le fantôme 151
III La nouvelle 178
IV La matrice 188
V Plus généralement 222

Être sans temps
À propos de la pièce de Beckett En attendant Godot 243

Sur la bombe et les causes
de notre aveuglement face à l'apocalypse 261

I Premiers constats d'effroi 266
II Ce que la bombe n'est pas 276
III L'homme est plus petit que lui-même 294
IV La formation de l'imagination morale
et la plasticité du sentiment 303
V Causes historiques
de l'aveuglement face à l'apocalypse 308
VI Annihilation et nihilisme 328
VII En guise de conclusion 342
VIII Appendices 344

« Tout le monde est d'une certaine manière occupé et employé comme *travailleur à domicile*. Un travailleur à domicile d'un genre pourtant très particulier. Car c'est en consommant la marchandise de masse — c'est-à-dire grâce à ses *loisirs* — qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse. Alors que le travailleur à domicile classique fabriquait des produits pour s'assurer un minimum de biens de consommation et de loisirs, celui d'aujourd'hui consomme au cours de ses loisirs un maximum de produits pour, ce faisant, collaborer à la production des hommes de masse. Le processus tourne même résolument au paradoxe puisque le travailleur à domicile, au lieu d'être rémunéré pour sa collaboration, doit au contraire lui-même la payer, c'est-à-dire payer les moyens de production dont l'usage fait de lui un homme de masse (l'appareil et, le cas échéant, dans de nombreux pays, les émissions elles-mêmes). Il paie donc pour se vendre. Sa propre servitude, celle-là même qu'il contribue à produire, il doit l'acquérir en l'achetant puisqu'elle est, elle aussi, devenue une marchandise. »

« Le monde comme fantôme et comme matrice »

ISBN 978-2-910386-14-6

9 782910 386146

25 euros