



**HAL**  
open science

## Culture, Monde, Apatridité

Didier Moreau

► **To cite this version:**

| Didier Moreau. Culture, Monde, Apatridité. 2003. halshs-00836519

**HAL Id: halshs-00836519**

**<https://shs.hal.science/halshs-00836519>**

Preprint submitted on 21 Jun 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Didier MOREAU

(2003)

*Culture, Monde, Apatridité.*

**Position du problème : les conditions d'une pertinence.**

*a) Echapper au prophétisme.*

S'il y a un caractère propre à notre époque qui nous incite à penser que nous sommes devenus étrangers à une historicité qui dévoilerait notre sens, pour nous en permettre la maîtrise, nous le découvrons bien dans cette idée universellement répandue que de grands mouvements sont engagés, par la vertu de leur force propre dont notre rationalité échoue à rendre compte, et qui nous entraînent vers des attitudes ou des situations qui s'avèreront les meilleures ou les pires, par un simple basculement dont la clef nous échappe. Ce qui nous invite à ce prophétisme indécidable est peut-être le constat que nous faisons par ailleurs, depuis très peu d'années il est vrai, que d'autres mouvements, en revanche, nous conduisent vers des termes prévisibles, comme par exemple la perte des conditions climatiques qui nous ont été jusqu'à présent favorables. Mais rien ne rend légitime cette analogie qui nous incite à vouloir comprendre des processus affectant certainement d'autres conditions de notre vie, comme nous comprenons la perte, consécutive à notre action irresponsable, d'un cadre physique relativement clément pour la vie humaine.

Il semble ainsi que l'évocation d'une *mondialisation de la culture* soit le résultat d'une telle analogie, plaçant l'humanité tout entière dans un mouvement la concernant aussi radicalement et aussi certainement que la perte d'un environnement favorable. Nous ne disons pas cependant que cette évocation soit vide de contenu et ne renvoie pas à des expériences concrètes vécues par notre époque ; nous développons plutôt l'hypothèse que l'analogie du développement de conditions universelles ne peut aboutir qu'au prophétisme indécidable que nous avons évoqué soit d'un *monde meilleur*, soit d'un *monde perdu*, et que cette analogie interdit de penser de manière plus décisive ce qui advient effectivement pour notre époque dans ce qui concerne la culture et le monde.

*b) Inverser la question.*

L'idée d'une *mondialisation de la culture* incite à poser la question de savoir quelle culture pourrait être celle du monde contemporain, c'est-à-dire, se demander ce qui pourrait être la culture mondialisée. D'où l'on conclut qu'une attitude prophétique peut se métamorphoser en une visée prescriptive, parce qu'elles sont parentes. Nous nous retrouvons alors devant l'aporie suivante : d'un côté *décrire* un processus selon l'analogie d'un mouvement sans téléologie discernable, de l'autre côté *prescrire* ce que devrait être l'issue d'un tel mouvement au nom de ce que nous en croyons savoir. D'un côté se satisfaire d'un retrait de la pensée, et de l'autre se dispenser d'un effort de penser. Nous estimons plutôt que la question est mal posée, et nous proposons de l'inverser sous cette forme : *A quel « monde » correspond la culture aujourd'hui ?* Une telle question sort dès l'abord d'un cadre prescriptif : nous n'avons pas à caractériser ce qui serait une visée à poursuivre ou un but à atteindre ; voire un « retour » à opérer. Mais de plus notre « description » peut redevenir plus phénoménologique que factuelle-objective : nous n'avons pas à traiter des *data* pour tenter d'y trouver un sens, puisque nous partons de l'arrière-fond à partir duquel le sens peut se former. Cette question par ailleurs échappe au positivisme dominant que Heidegger caractérise ainsi : « *ce qui est doit être là-devant, ce qui ne se laisse pas démontrer objectivement comme étant là-devant n'est pas du tout*<sup>1</sup> ». Cette formulation ainsi n'est pas incompatible avec l'hypothèse, conçue par abduction, selon laquelle il n'y a peut-être plus de « monde » et que c'est de cette béance que s'engendrent les processus qui nous inquiètent. La formulation de la question a, dans l'attente, le mérite d'être accueillante à ce qui peut se faire jour dans une tentative de s'orienter vers un « horizon des phénomènes » qui puisse les rassembler dans un effort en vue de les interpréter.

*c) S'orienter sur les cibles, plutôt que sur les vecteurs.*

En dehors même de toute considération liée à l'économie proprement dite, la mondialisation est perçue dès l'abord comme la diffusion planétaire d'objets culturels. Qu'une telle diffusion soit possible présuppose par avance que l'on ait en vue un projet d'universalisation des conditions de réception de ces objets par une standardisation des situations d'être-au-monde de ceux à qui ils sont destinés. Mais un tel projet reste aporétique, car il n'y a pas de corrélation prévisible par une science objective entre une situation d'être-au-monde et une condition de

réception d'un objet culturel. En d'autres termes, rendre isomorphes, dans un projet économico-politique, des conditions d'existence, n'efface pas la mystérieuse imprévisibilité des cadres de réception des œuvres spirituelles : dans l'hypothèse même où les objets culturels seraient acceptés et circuleraient comme marchandises désormais valorisées, aucune garantie ne pourraient être apportée que leur réception correspondrait à une uniformisation de l'interprétation que chaque communauté humaine pourrait en faire, et qui leur approprierait un sens à chaque fois singulier. Il serait vain de nier qu'il existe un projet de diffusion planétaire d'objets culturels, mais nous pensons qu'un tel projet, par souci économique pur, a fait, depuis toujours, abstraction de la question de leur interprétation, *tant qu'ils circulent*. C'est pourquoi notre réflexion sera plus fructueuse si elle s'oriente vers ce qui résiste : les cibles, dont on ne sait pas comment les caractériser selon qu'elles se dévoilent comme cultures, ou comme mondes. Il y a une source commune à ce double dévoilement, et c'est en elle que la résistance se fonde et puise sa force nécessaire ; c'est vers elle que nous devons chercher préalablement.

### 1) Le concept de crise de la culture.

L'idée d'une *mondialisation des cultures* est inséparable d'un diagnostic de *crise de la culture* : nous vivons, dit-on, dans une nouvelle crise de la culture dont le pronostic, comme on l'a dit, s'avère indécidable entre le salut ou la perte. Il nous faut examiner ce concept de crise de la culture, car en lui le monde se trouve doublement mis en jeu : comme horizon, puisque la mondialisation en serait la cause, mais comme origine, car une crise de la culture apparaît dans un monde ambiant qui la forme.

Le concept de crise de la culture se forme à partir de l'effondrement des cadres classiques de la décadence- réviviscence de la pensée moderne et de l'*Aufhebung* hégélienne. Il ne s'agit plus de concevoir le triomphe de la Raison émergeant des ruines des formes historiquement bornées de ses manifestations antérieures, ou la guérison d'un organisme universel surmontant les pathologies consécutives à son incapacité momentanée d'être un Tout. Le diagnostic de « crise de la culture » est prononcé avec le plus d'acuité lorsque l'on reconnaît que la raison s'est retournée contre elle-même, ou tout au moins, contre ce dont elle tire son origine. C'est la découverte qu'expose Husserl dans *La crise des sciences européennes*<sup>2</sup>. Il s'agit d'une réflexion majeure pour notre époque. L'embarras dans lequel se trouve le traducteur Gérard Granel en est une

manifestation : présentant l'importance de l'ouvrage, il ne peut le situer que derrière nous, du fait même du contexte hégéliano-marxiste grâce auquel il l'évalue<sup>3</sup>.

a) *L'altération de la science.*

L'ouvrage de Husserl n'est pas un écrit circonstanciel, mais il est rédigé de manière pathétique avant un effondrement culturel (1935-1936). Sous le terme de « crise des sciences européennes », Husserl entend la crise de la culture occidentale en tant qu'elle correspond au projet universaliste de la rationalité, porté depuis l'antiquité grecque par la philosophie. Husserl détermine ainsi qu'à l'origine d'une désorientation du monde-de-la-vie doit être recherchée une crise de la culture qui elle-même procède de la perte d'un horizon intellectuel normatif, et donc du projet même de cette culture. Il y a des phénomènes propres à l'activité scientifique qui nous renseignent sur cette perte. Mais ils ne suffisent pas pour comprendre le sens de la crise et –car c'est là la volonté de Husserl, pouvoir prétendre y échapper. L'analyse que fait Husserl des difficultés de la science se fonde sur la critique, fermement établie depuis longtemps dans son œuvre, de la psychologie. Elle devient, dans la *Krisis*, un paradigme interprétatif essentiel : « *la crise [de la psychologie] qui lui est propre possède une signification centrale pour la mise au jour d'un certain nombre d'obscurités énigmatiques et sans solution dans les sciences modernes (...) elle est importante pour faire apparaître une sorte d'énigme du Monde inconnue aux époques antérieures*<sup>4</sup> ».

Cette énigme est celle de la subjectivité. On sait que la tâche fondamentale de la phénoménologie de Husserl a été de reconquérir la subjectivité comme source de la donation de sens du monde, à travers les visées d'un *ego* transcendantal. Or la subjectivité humaine apparaît de manière paradoxale, à la fois comme sujet dans le monde et en même temps comme objet du monde (§ 53). Le projet de la phénoménologie transcendantale est de comprendre ce paradoxe pour le dépasser, c'est-à-dire pour le neutraliser rationnellement. Cette démarche consiste donc en la recherche d'une universalité propre à toutes les intentionnalités individuelles. Comment toutes les subjectivités s'orientent-elles dans des structures identiques lorsqu'elles visent leur monde vécu dans des intentions identiques ? A cette question décisive, la phénoménologie tente de répondre par la description des horizons qui sont dégagés par la seconde époque transcendantale. Mais cette question reçoit deux autres réponses : celle du *Sein und Zeit* de Heidegger, celle de l'empirisme positiviste. Husserl décide d'ignorer la thématique

heideggerienne de l'Analytique transcendantale du Dasein, après avoir déclaré qu'il ne s'agissait plus, à ses yeux, de phénoménologie, mais plutôt d'une régression « facto-anthropologique ». Son seul adversaire déclaré demeure ainsi l'approche positiviste à laquelle il fait correspondre, dans la *Krisis*, la date de 1850. Le positivisme considère les intentions des subjectivités comme des *data*, possédant par là leur propre objectivité de faits accessibles à une approche scientifique. Or cette décision a deux conséquences irrémédiables selon Husserl : la perte de la subjectivité, l'altération de la science. La subjectivité est réduite à une somme de faits observables comme faits de la nature, et l'on sait que le behaviorisme interdit précisément toute considération d'une internalité quelconque de la conscience. Mais il en résulte dès lors que la « science » peut se présenter comme un processus tout à fait autonome et parfaitement auto-justifié par l'efficacité, dans le monde empirique, de ses résultats. La question de savoir comment la subjectivité engendre la science cesse d'être une question pertinente pour le positivisme. C'est ce que Husserl décrit comme « l'altération positiviste de la science ». De celle-ci résultent l'éclatement de la science et le divorce définitif entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. La tentative de Dilthey de refonder celles-ci en les appuyant sur une herméneutique des manifestations de la vie de l'esprit reste, du point de vue de Husserl, un échec. L'erreur de Dilthey semble tenir à son projet même ; en effet, après avoir défini successivement la compréhension comme ce qui permet de saisir une intériorité par ses manifestations extérieures, puis l'interprétation comme le recours à des codes et règles objectivant la compréhension des formes culturelles<sup>5</sup>, Dilthey entend fonder une science de l'esprit aussi rigoureuse que les sciences de la nature. Mais ce faisant, il tend à accroître davantage ce processus d'objectivation, en affermissant l'assise de l'idée selon laquelle la vérité d'une science se mesure désormais à son efficacité dans le monde vécu<sup>6</sup>. Mais ce qui guette désormais est une menace directement portée sur l'entreprise scientifique : que l'activité scientifique se retourne contre l'idée même originaire de la science, en tant qu'elle fut et qu'elle demeure un horizon de la vie subjective. C'est ce que Husserl peut dénoncer désormais comme le retournement du rationalisme contre la raison, préfiguration de ce qu'on appellera la découverte des contre-finalités de la raison.

b) *La perte des « questions ultimes ».*

L'efficacité des activités scientifiques ne doit pas masquer, dit Husserl, ce qui constitue l'altération de son essence : la science, du fait de sa limitation positiviste, a perdu son fil conducteur, qui est le projet auquel elle répondait. *L'émergence de la science positiviste correspond à la fin de toute culture universaliste*. C'est pourquoi Husserl entreprend, de manière pathétique parce qu'il sait que le mouvement en est désormais perdu, de comprendre la genèse de l'idée de science comme structuration d'un tel projet culturel, téléologique et universaliste. La présentation de la genèse husserlienne excéderait les limites de ce travail, mais il est nécessaire, cependant, d'en décrire la structure. Ce qui distingue radicalement l'entreprise de Husserl de toute perspective historique de recollection du sens à travers une matière qui lui sert de support mais qui lui est antagoniste, ainsi celle dans laquelle Hegel présente la réalisation de l'Esprit, c'est la *plénitude du commencement*. La conscience des pionniers et des initiateurs n'est pas moindre que la nôtre, parce qu'elle vise d'emblée l'horizon transcendantal du projet que les premiers ont porté et que nous retrouvons à titre de tradition. C'est dans ce texte très important qu'est l'Origine de la géométrie, et dont Derrida comprit d'emblée la force<sup>7</sup>, que Husserl établit ce privilège de la démarche génétique : « *Le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explication historique (...), de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique (...), ce dogme est renversé de fond en comble. Ou plutôt, ce qui est ainsi renversé, c'est la clôture à cause de laquelle justement les problèmes originaux et les plus profonds de l'histoire restent dissimulés*<sup>8</sup> ».

Se situer en amont de l'altération de la science, et de la séparation entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, c'est bien comprendre comment une conscience singulière peut contribuer à former un projet culturel, c'est comprendre comment d'autres vont s'y reconnaître et s'y impliquer. C'est la clef que donne Husserl pour saisir comment la culture s'engendre dans le Lebenswelt. Husserl poursuit en effet : « *...il est vrai que dans toute compréhension simple de ce fait [ de culture] comme fait d'expérience, il y a déjà la « conscience solidaire » qu'il est une formation née d'un former humain. Si enfermé que soit ce sens (...), la possibilité évidente de l'explication, de l'élucidation et de la clarification lui appartient. Chaque explication et chaque passage de l'élucidation à la mise en évidence n'est rien d'autre qu'un dévoilement historique ; c'est là en soi-même et essentiellement un acte historique, et en tant que tel, par une nécessité d'essence, il porte en lui l'horizon de son histoire. Ce qui revient à dire assurément du même coup : l'ensemble du présent de la culture, compris comme totalité, « implique » l'ensemble du*

*passé de la culture dans une universalité indéterminée, mais structurellement déterminée. Plus exactement, il implique une continuité de passés s'impliquant les uns les autres, chacun constituant en soi un présent de culture passé. Et cette continuité dans son ensemble est une unité de la traditionalisation jusqu'au présent qui est le nôtre et qui, en tant qu'il se trouve lui-même dans la permanence d'écoulement d'une vie est un traditionaliser* ». Husserl accède ici à une modernité (*Neuzeit*) radicale pour laquelle tout projet d'une conscience transcendantale, en tant qu'il est un fait de culture, est totalement accessible à l'élucidation et à l'explication, et ainsi parfaitement transparent à ceux qui le reçoivent par tradition. C'est pourquoi Husserl peut critiquer l'historicisme de Hegel comme position romantique, nécessitant le recours aux principes herméneutiques. Il n'y a pas, pour Husserl, de *reste*, puisqu'il n'y a pas d'interprétation. Ce qui veut dire aussi que la volonté de la conscience triomphe nécessairement : seules disparaissent les formes culturelles contingentes, qui ne sont pas de véritables dévoilement de l'essence de la raison. D'où le redoublement de l'énigme que représente la crise de la culture européenne. En effet celle-ci est *totalement formée dès l'origine*. Husserl nous invite à le penser sous le paradigme de la géométrie : « ...il devient clair que le sens total de la géométrie (en tant que science développée et **comme il en va pour toute science**<sup>9</sup>) ne pouvait, dès le commencement être déjà-là comme projet et se poursuivre en un mouvement de remplissement. En tant qu'étape préliminaire, une formation de sens (*Sinnbildung*) plus primitive avait nécessairement précédé, de telle sorte que, indubitablement, elle est apparue pour la première fois dans l'évidence d'une effectuation réussie<sup>10</sup> ». Dès l'origine, la conscience sait sa réussite, comme triomphe de la raison. Le remplissement du sens, sa découverte progressive, ne seraient que les marques d'une faiblesse initiale de la forme culturelle quant à son pouvoir d'élucider l'essence de la raison, en un mot, les stigmates de la contingence.

Ainsi Husserl peut-il poser que l'essence de la culture européenne est d'emblée présente dans le projet de l'antiquité grecque de la philosophie comme science de l'étant en sa totalité<sup>11</sup> (et non de l'être en tant qu'être.) Ce projet est de rendre accessible une forme à l'existence humaine par laquelle l'humanité puisse « *se donner librement à soi-même sa vie durant une règle tirée de la pure raison, tirée de la philosophie*<sup>12</sup> ». L'essor de la modernité a été possible lorsque ce projet de la philosophie antique a été saisi comme libération de la raison, et émancipation grâce à la raison. C'est le « *retournement révolutionnaire de la Renaissance*<sup>13</sup> » qui va caractériser la philosophie comme horizon émancipateur de l'activité rationnelle, et au-delà, de l'humanité elle-



même. Elle seule est apte à prendre en charge ce que Husserl nomme les « questions ultimes », en promettant de parachever cette liaison assurant le passage « *de la connaissance vraie à l'axiologie vraie et au bien agir véritable*<sup>14</sup> ». Or, lorsque « *la science décapite la philosophie*<sup>15</sup> », c'en est fini de cet idéal d'une philosophie universelle accomplissant la raison. Devenue autonome, la science sans tête perd de vue les questions ultimes de l'humanité.

c) « *L'unité de sens de notre actuelle humanité* » p.20

La science objectiviste peut désormais considérer toutes les productions culturelles comme des faits objectifs et masquer leur origine et leur genèse. Toute culture devient ainsi contingente – et relative. C'est contre cette confusion que Husserl se mobilise : « *L'humanité en général, c'est par essence l'être-homme dans des humanités liées par la génération et la socialité, et si l'homme est un être raisonnable (**animal rationale**), il ne l'est que dans la mesure où toute son humanité est une humanité raisonnable – qu'elle soit dirigée de façon latente vers la raison, ou dirigée publiquement vers son Entéléchie devenue manifeste pour soi-même et **dirigeant de façon consciente** et par une nécessité essentielle le devenir des hommes*<sup>16</sup> ». Il y a plusieurs difficultés à défendre cette position, reconnaît Husserl. La première tient dans l'inachèvement de ce mouvement qui n'a pas l'évidence dont jouit le cours de la géométrie. Or cet inachèvement devient désormais indépassable, du fait de la Crise. La seconde difficulté tient dans la forme qu'a prise ce mouvement et que Husserl considère de manière indulgente comme un « *rationalisme naïf* »<sup>17</sup>, qui n'est coupable finalement que d'être « paresseux », c'est-à-dire de ne pas se tenir à la hauteur de la rationalité ultime. Tout ici peut basculer d'un côté ou de l'autre, et si Husserl ne doute en aucun sens de la légitimité du mouvement vers les humanités raisonnables, il évoque cependant l'alternative qui lui fait face : « *le spectacle de l'eupérisation de toutes les humanités étrangères* » pourrait, faute du « *sens absolu relevant le sens du Monde* » renvoyer à un « *historique non-sens de ce même Monde*<sup>18</sup> ».

d) « *L'objectivité idéale des produits culturels* » et le Monde des mondes.

Il y a, pour Husserl, une authenticité du mouvement universel qui fait tendre toutes les humanités vers « l'humanité européenne » en tant que projet de sens pour le monde. Cette

authenticité ne doit pas être recherchée du côté d'une force ne rencontrant pas de résistance dans des cultures étrangères. C'est la grave méprise du positivisme, qui, comme on le lit chez Condorcet, rend légitime tout projet de colonisation culturelle<sup>19</sup>. Husserl pense au contraire qu'il y a adhésion, par delà des formes culturelles différentes, des mondes-de-la-vie distincts, à ce qui se dévoile de l'essence d'être-homme dans le questionnement philosophique inauguré par la pensée grecque. Cette adhésion est dès lors l'insertion volontaire d'un projet culturel déterminé dans cet « *universel indéterminé* », sur lequel on s'oriente parce qu'il constitue un horizon transcendantal. Mais l'*européisation* devient soumission des humanités étrangères lorsque la science a décapité la philosophie.

Le problème difficile que pose Husserl est celui du niveau de différenciation qui permet, précisément à un projet téléologique d'émerger. Ce niveau ne peut être qu'interne à chaque vie culturelle ; il n'y a pas de « miracle grec », par lequel il aurait été donné à une culture de produire des structures guidant le reste de l'humanité, et la *Krisis* ne manque aucune occasion de pourchasser les représentations romantiques de l'histoire : « *Tous les chers discours sur l'esprit commun, sur la volonté du peuple, sur les buts idéaux et politiques des nations, etc., sont du romantisme et de la mythologie ; ils proviennent de l'extrapolation par analogie de concepts qui n'ont leur sens authentique que dans la sphère de la personnalité singulière. L'être de l'esprit est fragmentaire*<sup>20</sup> ». Il n'y a que le cogito et les cogitata, et là se marque l'ultra-modernité de Husserl. Comment comprendre alors cette différenciation ? Elle est évoquée sous la forme d'une hypothèse dans un appendice tout à fait remarquable. Comment l'historicité peut-elle échapper à la tradition ? Cette question devient insurmontable dès que l'on refuse l'idée d'une herméneutique des formes culturelles héritées qui permet de se réapproprier une tradition en l'investissant d'un sens nouveau. Husserl montre cette difficulté : « *le monde des choses culturelles est le monde des productions traditionales, l'héritage d'activités antérieures et des formes traditionales d'une action pourvue de sens en tant qu'horizon culturel substantiel*<sup>21</sup> ». Il n'y a que la décision singulière de la subjectivité qui puisse rompre la chaîne de l'historicité traditionnelle : « *il est possible, et cela est remarquable, que, chez certains hommes en particulier, et par eux, une vie téléologique d'un genre nouveau apparaisse, qui non seulement s'insère dans la totalité historique, et (...) ajoute un nouveau fil au tapis de la culture ou une nouvelle figure à celles qui existent déjà, mais telle [la vie téléologique] plutôt que le nouveau télos et le nouvel acquis transporte sur tout ce qui existe déjà quelque chose de son propre sens d'être, et que (...)*

*les individualités créatrices produisent une réforme de l'ensemble de l'humanité*<sup>22</sup> ». Il faut comprendre, grâce à d'autres passages de la *Krisis*, que ces proto-fondateurs ne sont pas des personnalités exceptionnelles, des génies au sens du romantisme qui anticiperaient une compréhension globale d'un sens céleste aux autres. Comme le « *Thalès imaginaire* » évoqué par *l'Origine de la géométrie*, ils n'ont d'autre épaisseur que le télos qu'ils permettent de penser en commun : fondateurs d'écoles, comme lieu de « *travail en commun dans lequel on s'aide réciproquement par la critique*<sup>23</sup> », ils rendent possible la « *pleine recompréhension* »<sup>24</sup> de ce qu'ils ont eux-mêmes produit, sans opacité résiduelle nécessitant le recours à l'interprétation. Ainsi, « *l'objectivité idéale des produits culturels*<sup>25</sup> » a-t-elle une double face : une face publique en quelque sorte qui fait que tout produit culturel a le statut « *d'être-là pour tout le monde* », comme les œuvres littéraires qui peuvent être traduites, comprises, appréciées dans toutes les cultures, pourvu qu'elles renvoient à un *Lebenswelt* suffisamment riche pour être partageable, mais aussi une face moins visible. Celle-ci est l'aptitude d'une production culturelle à devenir objet téléologique capable d'orienter la vie humaine en convertissant le *style* propre donné par la communauté relativement close en une *attitude*, dans laquelle la praxis humaine devient une « *critique universelle de toute vie, de tous les buts de la vie, de tous les systèmes culturels, des valeurs qui nous guident*<sup>26</sup> ». A cette attitude, que Husserl désigne comme « bonne synthèse » opérée entre les intérêts théorétiques et les intérêts pratiques, la *Krisis* oppose une version « mauvaise », qui emploie les résultats des sciences spéciales limitées, abandonne l'universalité de l'attitude théorique, et se concentre sur le pur bénéfice de la praxis de la vie naturelle. Ici, l'universalité des formes culturelles est celle de leur intérêt pragmatique immédiat, évidemment manipulable par les instances politiques qui les contrôlent. *L'Origine* donnait l'exemple de la géométrie appliquée ; les sciences behavioristes installent, de la même manière, un « universel » de l'efficacité concrète. Mais c'est à cette deuxième face, la moins visible, que vont s'accrocher les « questions ultimes », par lesquelles être-homme cesse d'être un fait contingent et permet de penser l'accomplissement d'une vie normativement réglée, affranchie par la raison de l'immédiateté du monde ambiant culturel, et orienté vers l'infinité des horizons de la vie spirituelle. Husserl insiste fréquemment sur cette idée que les formes culturelles n'ont pas été engendrées uniquement de façon causale<sup>27</sup>, et ne répondent pas, comme le pensent les sciences objectives, à un souci pragmatique de résolution de problèmes. Il y a assurément pour Husserl la possibilité ouverte d'un **Monde des mondes**. Mais il sait qu'elle échappe désormais à la

modernité, devenue incapable de promouvoir un sens de la liberté « comme capacité à rationaliser l'existence individuelle et collective<sup>28</sup> ». A propos de l'hymne « A la Joie »<sup>29</sup>, témoignage de l'esprit de l'*Aufklärung*, Husserl dit que « nous ne pouvons plus l'entendre aujourd'hui qu'avec douleur<sup>30</sup> ». L'alternative de la modernité, dans ce développement ultime que représente la pensée husserlienne, oppose une « humanité effondrée » à une « humanité encore debout »<sup>31</sup>, mais n'ignore plus, en 1936, que l'effondrement est imminent, et que le volontarisme de la raison sera balayé par le triomphe de la Volonté de Volonté. L'« héroïsme de la raison »<sup>32</sup>, qu'incarne la phénoménologie transcendantale ne sera pas le recours attendu.

## 2) L'unification de la culture.

Le concept moderne de culture, tel que Husserl l'explicite, trouve son fondement dans l'idée de monde – non seulement monde originaire des vies naturelles s'éduquant mutuellement par leur structuration traditionnelle, mais surtout monde téléologique, dont le sens reste le parachèvement de l'attitude rationnelle, qui seule manifeste l'essence authentique de l'humanité, et qui doit se manifester par l'émancipation propre à l'existence telle que Platon l'avait élucidée, selon laquelle la « *connaissance véritable fonde l'axiologie véritable* ».

C'est pourquoi, évoquer à notre époque une « mondialisation de la culture », c'est employer une expression somme toute rassurante, comme peut l'être encore celle de *planète*, même lorsqu'on parle, par exemple, de « réchauffement de la planète ». Elles présupposent toutes, ces expressions, qu'il y a encore un monde commun, et que ce monde est un horizon dans lequel peuvent se déployer des projets poursuivant une fin rationnellement orienté vers le meilleur, ou à tout le moins vers *du* meilleur.

Il est donc nécessaire d'éclairer cette question, et de savoir si, effectivement, une culture à l'échelle totale, une culture mondiale, peut être une culture « mondaine », au sens de la phénoménologie husserlienne. Nous pouvons être substantiellement aidés, dans cette tâche, par la réflexion développée par Horkheimer et Adorno, en 1944, dans *Dialektik der Aufklärung*<sup>33</sup>. Ecrit dix ans après la *Krisis*, l'un et l'autre texte enserrant le nazisme, la Dialectique puise explicitement son projet dans un constat identique de crise de la culture consécutive à un effondrement de l'idéal des Lumières. De la même manière, il s'agit ici d'une tentative de restauration de la modernité à partir de son projet émancipateur. Le projet central du „*Institut für*

*Sozialforschung*“ reste fondamentalement de sauver la Raison des critiques romantiques jugées irrationalistes. Horkheimer et Adorno pensent ainsi que l’*Aufklärung* possédait déjà sa propre négativité, qui triomphe dans le positivisme : « *La raison elle-même n’est plus qu’un auxiliaire de l’appareil économique qui englobe tout. Elle fonctionne comme un instrument universel convenant à la fabrication de tous les autres instruments, strictement rationnel, lourd de dangers comme les manipulations exactement calculées de la production matérielle et dont les finalités ne peuvent être évaluées par les hommes. Elle réalise enfin son ancienne ambition d’être l’organe de la finalité*<sup>34</sup> ». Cette analyse outrepassa la découverte des contre-finalités historiques de la raison, car elle met en scène l’anticipation du vertige que représente la domination d’une rationalité aliénante. C’est ce qui séparera radicalement Habermas de Adorno. Pour le premier, en effet, la dialectique de la raison laisse dans l’attente d’une synthèse, dans laquelle le particulier d’un usage instrumental de la raison ne se donnera plus comme le visage de l’universel : le projet émancipateur que porte la Raison moderne n’est pas, en soi, invalidé : il est simplement, sous la forme que lui avait donné l’*Aufklärung*, devenu historiquement improbable, et il devient nécessaire de rechercher les points d’ancrage dans la praxis humaine permettant de le refonder. Mais Adorno demeure trop proche de Hegel pour ne pas saisir la mort de l’Esprit Absolu<sup>35</sup>, telle qu’elle se manifeste dans la fin de toute Idée. La préface de la réédition de 1969 atteste que le texte dévoilait en 1944 un mouvement qui dépassait le cadre historique du nazisme, et que le nazisme, de ce même fait, participait à une rupture qu’il a contribué à rendre manifeste : « *L’évolution vers l’intégration totale que constate ce livre est suspendue, mais pas interrompue définitivement ; elle menace de s’accomplir à travers les dictatures et les guerres. Le pronostic que nous établissons sur le Renversement de la Raison en positivisme, mythe de ce qui existe, et finalement l’identification entre l’intellect et ce qui est hostile à l’esprit a reçu une confirmation éclatante*<sup>36</sup> ».

a) *L’écrasement de la subjectivité.*

La thématique philosophique de *La dialectique* est résolument moderne. Elle fait du penser l’acte libérateur de la subjectivité face à la nature, parce qu’il est pouvoir de différenciation : « *Par le fonctionnement de leur intellect, les hommes se distancent de la nature pour la placer pour ainsi dire devant eux, afin de voir comment ils la domineront. Semblable à la*

*chose, à l'outil matériel qui, dans différentes situations reste le même, séparant ainsi le monde – chaotique, complexe, disparate – de ce qui est connu, un et identique, le concept est l'outil idéal qui permet de saisir toutes les choses par le bout où elles se laissent saisir. Et c'est ainsi que le penser devient parfaitement illusoire chaque fois qu'il tente de renier sa fonction de division, de distanciation et d'objectivation*<sup>37</sup> ». Mais l'émancipation vis-à-vis de la nature, en tant que mouvement rationnel est un projet de domination par la représentation, qui transforme le monde en image conçue, et qui tente de l'unifier dans cette objectivation. Ainsi l'instrument par lequel cette émancipation était possible devient autonome et échappe à la subjectivité seule capable de penser dans la différenciation. La raison se retourne alors contre elle-même et veut supprimer tout ce qui limite son efficacité de maîtrise, c'est-à-dire les instances qui résistent à l'intégration au même de la représentation, et en premier chef, les idées – différenciantes, donc critiques, comme toute idée l'est par essence, et la subjectivité apte à les former. Horkheimer et Adorno établissent ainsi un isomorphisme entre la perte de l'individualité dans le mode de production capitaliste- qui promettait cependant l'émancipation vis-à-vis de la nature par les productions de la raison, et l'écrasement de la subjectivité dans la « culture de masse » de l'ère industrielle. Nous nous garderons d'envisager, au-delà de l'isomorphisme, que des corrélations puissent être établies, car la question s'en trouve, de notre point de vue, proprement remplacée par une *explication* qui nous interdit d'avoir accès à elle. Nous tenterons plutôt de voir comment se structure la phénoménologie que *La dialectique* présente de cet écrasement de la subjectivité, à travers le chapitre intitulé : « la production industrielle de biens culturels ».

La subjectivité est d'abord laminée relativement à la singularité de son *besoin* : la conscience individuelle y perd son contrôle qui passe sous le contrôle central de la technologie – ainsi instrumentalisée<sup>38</sup> : c'est le passage du téléphone à la radio, dans lequel « *les participants deviennent auditeurs et se soumettent aux programmes des différentes stations qui se ressemblent tous*<sup>39</sup> ». Mais qu'est-ce qui se trouve, de la sorte, programmé ? Rien autre, semble-t-il que la répétition sans trêve d'une satisfaction, qui ne satisfait que de ce qu'elle se répète : la *culture de masse, l'art des masses*, se révèlent ainsi être, pour les auteurs, des formes de la *culture unifiée* : « *Tout dérive de la conscience. Dans l'art des masses, tout vient de la conscience des équipes de production*<sup>40</sup> ». C'est en ce sens qu'il s'agit effectivement d'une programmation, dont le moyen privilégié est la « *liquidation de l'idée et la prédominance de l'effet* », et qui tend à abolir toute relation- différenciation entre l'ensemble et les parties d'une production culturelle<sup>41</sup>.

Mais cette unification a pour moyen et but de briser toute possibilité d'un monde propre à abriter la subjectivité pour qu'elle construise, selon sa liberté, sa relation à la réalité, partageable avec d'autres consciences. Le projet final de ce produit-type qu'est le film sonore est de « *faire croire que le monde extérieur est le simple prolongement de celui qu'on découvre dans le film*<sup>42</sup> ». C'est en détruisant le monde que l'on écrase la subjectivité ; celle-ci peut perdre désormais jusqu'à son caractère objectif pour les sciences du comportement, puisque les produits culturels sont agencés afin que cette dernière *particularité* – l'objectivité d'un processus psychologique, soit purifié de ce qui le rend imprévisible et libre : l'imagination, la spontanéité. Le rythme même imposé par les produits culturels interdit l'activité mentale, mais non la mémorisation ou l'intégration passive.

Quant au plaisir et à la jouissance, le texte décrit avec précision leur retournement comme bénéfice promis d'une « *consommation culturelle* »<sup>43</sup>. Si le plaisir n'est plus le résultat de l'activité d'un sujet, la jouissance devra être bannie comme étant ce par quoi la subjectivité peut exister encore de manière indépendante. Aussi, le plaisir promis par la consommation culturelle sera-t-il aussi faible que la marchandise consommée sera médiocre et non identifiable comme singularité ; en un mot le plaisir ne provient, dans la consommation culturelle, que de la répétition à l'identique de ce qui se donne à consommer : « *la barbarie esthétique réalise la menace qui pèse sur les créations de l'esprit depuis qu'elles ont été réunies et neutralisées en tant que culture*<sup>44</sup> ». Du même mouvement participe l'exclusion radicale de la nouveauté, d'un surgissement intempestif de la différence, qui attesterait encore de l'existence, quelque part, d'une conscience séparée. Or une répétition de l'identique ne peut octroyer du plaisir que si elle promet un reste, un supplément par lequel c'est le mouvement même de la répétition qui l'emporte sur ce qui est reproduit. D'où le renforcement du dynamisme de ce qui succède, jusqu'à la frénésie dans l'illusion du changement.

*b) L'idiome universel de la culture industrialisée.*

La production industrialisée du plaisir se trouve ainsi être au cœur du processus d'éradication de l'acte de penser, et promet, selon les auteurs, la liquidation la plus assurée de la subjectivité. Car le plaisir obtenu de la culture unifiée engendre l'ennui : « *Le plaisir se fige dans l'ennui du fait que, pour rester un plaisir, il ne doit pas demander d'effort et se meut donc*

*strictement dans les ornières usées des associations habituelles. Le spectateur ne doit pas avoir à penser par lui-même : le produit prescrit chaque réaction : non pas grâce à sa structure de fait – qui s’effondre quand on y réfléchit, mais au moyen de signaux<sup>45</sup> ».*

L’unification réalisée de la culture peut alors culminer dans cette « *parodie d’humanité* » qui se manifeste dans cette « *caricature de la solidarité* » obtenue par la production du rire<sup>46</sup>, fossoyeur de l’humour et de l’ironie, ces refuges ultimes de l’individuation. Ainsi la culture peut-elle fusionner avec le divertissement qui s’en trouve de ce fait intellectualisé – et donc idéalisé : « *l’amusement lui-même devient un idéal, il prend la place des biens les plus élevés dont il prive les masses<sup>47</sup> ».*

Dans la culture unifiée, les individualités ne se distinguent plus par leur aptitude à créer de la différence, puisqu’elles sont elles-mêmes produites à l’identique : « *Paradoxalement, l’homme comme membre d’une espèce est devenu une réalité grâce à l’industrie culturelle. Chacun n’est plus que ce par quoi il peut se substituer à un autre : il est interchangeable, un exemplaire. En tant qu’individu, il est lui-même remplaçable, pur néant<sup>48</sup> ... »*

La culture unifiée peut alors annoncer le retrait total de la pensée. Dans un univers où les modes d’être, les existences, deviennent équivalentes, il n’est plus nécessaire de planifier le cours des choses, en vue d’un progrès ou de l’atteinte d’un absolu : hasard et planification deviennent équivalents : « *du fait que, devant l’égalité des hommes, le bonheur ou le malheur de l’individu perd toute signification économique.<sup>49</sup> »* L’existence devient *loterie*, dont la culture unifiée proclame la nécessité : « *L’idéologie est scindée : d’une part photographie de l’existence stupide, d’autre part pur mensonge sur la signification de cette existence<sup>50</sup> ».*

L’analyse de Horkheimer et Adorno aboutit à un pessimisme analogue à celui que manifeste la *Krisis*. Cependant, elle semble présenter une alternative distincte du simple volontarisme de la raison que prônait Husserl. C’est en cela qu’elle s’engage dans la voie post-moderne, tout en maintenant le statut métaphysique d’une philosophie de la conscience. Nous voyons l’esquisse de cette voie dans l’analyse du langage qu’introduisent les dernières pages de *La production industrielle*. Les auteurs y diagnostiquent en effet une altération du langage qui se joue sur deux plans, dont l’unification, si elle était possible, réaliserait le triomphe de la culture de masse. Le premier plan est celui de la philosophie, et de la possibilité d’une rationalité critique. Or ici, le positivisme logique a profondément ébranlé les possibilités mêmes de questionnement vis-à-vis de la réalité, en interdisant comme métaphysique toute interrogation



excédant la pure présence factuelle. Le deuxième plan est celui de la pratique langagière de la culture industrialisée. Celle-ci ne peut que se borner qu'à évoquer la présence de ce qu'elle produit, c'est-à-dire du mode par lequel elle le produit. Cette pratique est ainsi pure communication sur les produits culturels et sur les marchandises : c'est la fusion nécessaire entre culture et publicité, qui n'a rien de contingent, mais qui donne à la culture le langage qui lui convient : l'incantation de la pure présence, qui fonde et garantit en arrière-plan l'opacité du mouvement d'accès à cette présence<sup>51</sup>. « *Des concepts tels que mélancolie, histoire, voire vie, étaient reconnus dans le mot qui les mettait en relief et les préservait.(...) La nette séparation d'après laquelle la teneur des mots devient accidentelle et leur relation à l'objet arbitraire met fin à la fusion superstitieuse du mot et de la chose. Ce qui, dans une succession déterminée de lettres, dépasse la corrélation avec l'événement, est rejeté comme obscure métaphysique verbale*<sup>52</sup> ». L'unification des deux plans permettrait au positivisme de réduire la réalité aux seuls mots codifiant les data de l'expérience, et à la culture industrialisée de se proclamer le seul mode possible d'intervention sur la réalité humaine : si la chose n'est que le mot qui la désigne, alors la désignation est le seul levier que nous possédons pour les transformer – et la répétition de la désignation, dans les formes de l'incantation magique du discours publicitaire, la seule fonction de la culture. De même que la culture unifiée appelle préférentiellement les hommes par leurs prénoms, en gommant tout ce que le patronyme recueille d'individualité et d'histoire<sup>53</sup>, de même la culture publicitaire appelle les choses par des prénoms incantatoires interdisant tout accès à un en deçà de leur pure présence.

Renommer les choses devient ainsi, pour les auteurs, une tâche critique de premier plan, en restaurant le rapport de la langue à l'expérience humaine. Pour Adorno, c'est, en même temps que la tâche de la philosophie, le combat que doit livrer *l'art d'avant-garde*. En effet, philosophie et art d'avant-garde sont les seuls contre-pouvoirs permettant de briser la logique de *l'idiome universel* de la culture s'unifiant : la philosophie par la mise au jour du questionnement ontologique, l'art d'avant-garde parce qu'il fixe sa propre syntaxe et son vocabulaire propre, à l'instar de l'industrie culturelle<sup>54</sup>. Adorno développe cette perspective en opposant la musique de Stravinsky le « restaurateur » à l'invention, par Schönberg, de la *Composition avec douze sons*<sup>55</sup>. Mais il est permis d'envisager cette co-responsabilité de l'art et de la philosophie, non pas comme celle forgée dans la résistance d'un même combat, mais en vertu d'une provenance essentiellement commune. Pour y parvenir, il faut abandonner les structures de la modernité sur

lesquelles l'analyse de la *Dialectique* prend appui : la réduction du penser au représenter, propre aux philosophies de la conscience de la pensée moderne depuis Descartes. En effet, le développement d'une culture industrialisée ne peut être réduit à l'écrasement d'un représenter, face auquel une théorie critique serait toujours – nécessairement- victorieuse. C'est bien plutôt, nous semble-t-il, dans la direction de cette altération décisive du penser qu'il convient de faire porter désormais notre recherche.

### 3) L'apatridité comme destin.

Où habitons-nous, si nous n'habitons plus un monde ? Est-il possible seulement d'habiter en dehors d'un monde ? L'unification de la culture, si elle est bien tout l'opposé d'une mondialisation, semble nous jeter dans un espace aux caractères jusqu'à présent inouïs. Ces caractères donneraient, à notre situation, le caractère de l'*apatridité*.

#### a) *La Fascination de Messkirch.*

Dans un texte de 1955, qui se situe donc dix années après la publication de *La dialectique*, Heidegger prononce une conférence dans sa ville natale, Messkirch, et s'y interroge sur la relation qui unit l'œuvre d'art au sol natal (*der Boden der Heimat*)<sup>56</sup>. Dans ce bref écrit, l'élection du sujet est totale et la réflexion se refuse à questionner en direction d'une conscience créatrice, source de l'œuvre. Dans cette perspective, l'œuvre est engendrée par le rapport du penser au sol natal, mais ni le penser n'est un *cogitatum*, ni le sol natal une communauté de *cogito*. Comme il en a souvent coutume, Heidegger ouvre sa conférence par une proposition « phénoménologique » dont l'élucidation sera l'objet du développement qui lui succède. Cette proposition est célèbre, à force de mésinterprétations : « *le manque croissant de pensées repose sur un processus qui attaque la substance (Mark) la plus intime de l'homme contemporain : celui-ci est en fuite devant la pensée ( Der heutige Mensch ist auf der Flucht vor dem Denken )*<sup>57</sup> ». Cet apparent paradoxe, alors que l'homme contemporain se targue de n'avoir jamais autant étudié et recherché, ne peut être levé que grâce à une distinction que Heidegger introduit entre deux modes du penser<sup>58</sup> : le penser qui calcule et le penser qui médite (*das rechnende Denken und das besinnliches Denken*<sup>59</sup>). Pour se rapprocher de ce que vise Heidegger par cette expression, il faut

se souvenir que *Besinnung* renvoie à *connaissance* dans « reprendre connaissance » ; c'est pourquoi le penser qui médite est « à la poursuite du sens (*Sinn*) [perdu] qui domine dans tout ce qui est ». Les deux modes du penser sont ainsi distingués par Heidegger selon leur aptitude à ouvrir l'accès vers le sens - pensée méditante, ou à l'interdire - pensée calculante : cet accès au sens qui « domine » (*waltet*) dans tout l'étant est ce qui signe le penser comme tâche de s'enquérir de ce qui fait qu'il y a de la présence. Si ces deux modes du penser sont légitimes, dit Heidegger, ils n'engagent pas l'homme de la même façon ; dans une formule qu'il ne justifie pas, parce qu'elle ne relève pas d'un processus de vérification positive dans la mesure où elle ne présente aucun fait représentable, Heidegger pose : « *L'homme est l'être pensant, c'est-à-dire méditant (das denkende, d.h. sinnende Wesen ist)*<sup>60</sup> ». C'est le dépassement de la métaphysique qui se joue ici. A l'essence, encore convoquée par Husserl de *animal rationale*, Heidegger oppose la figure du Séjour de l'homme, dans la proximité de l'Être<sup>61</sup>. Le penser qui médite est alors un penser sans représentation – sans contenu exposable positivement : en un mot, un penser sans « pensées ». La conférence n'aura donc pas pour objet de favoriser une représentation d'un tel penser, mais plutôt de permettre de saisir ce qui advient à l'être-pensant, méditant lorsque l'accès au penser qui le définit se trouve perdu.

A la distinction des deux modes du penser, Heidegger fait correspondre deux types d'œuvres, différant ainsi selon leur processus de genèse. A la pensée qui calcule correspond une entreprise sans terme « *qui ne s'arrête jamais* »<sup>62</sup>, qui ne peut vouloir que l'accroissement de son entreprise. Il n'y a donc pas, au sens propre, d'œuvre technique, dans la mesure où la technique est une œuvre sans clôture : « *la pensée qui calcule ne rentre pas en elle-même*<sup>63</sup>. » Le texte de la conférence ne s'emploie pas davantage à déployer l'essence de la technique<sup>64</sup>, mais rappelle cependant ce mouvement par lequel « *Le monde apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques, et à ses attaques plus rien ne doit pouvoir résister (Jetzt erscheint die Welt wie ein Gegenstand)*<sup>65</sup> ». S'il semble bien que « *l'essence dévorante du calcul* » a pour objectif de détruire la mondanéité du monde, alors il est avéré que la pensée calculante combat directement contre le penser qui médite dont la tâche est précisément de bâtir un monde pour le séjour de l'homme. C'est ce que Heidegger lit chez J. P. Hebel, dont il affirme, dans l'essai qu'il lui consacre, que l'œuvre est au plus proche du surgissement de ce qu'est la culture, par la langue qu'il emploie : « *le dialecte est la source secrète de toute langue parvenue à maturité*<sup>66</sup> » ; et par l'orientation même de sa poésie : ainsi, dire que Hebel est « *l'ami de la*

*maison* », s'entend lorsque nous comprenons que « le verbe habiter nous nomme la façon dont les hommes accomplissent sur terre et sous la voûte du ciel leur migration de la naissance vers la mort<sup>67</sup> ». Le monde n'est pas la nature, dit Heidegger, mais le déploiement du séjour : « *entre ciel et terre, naissance et mort, joie et douleur, œuvre et parole. Si nous appelons monde cet intervalle multiple, le monde est alors la maison qu'habitent les mortels*<sup>68</sup> ». Le penser qui médite est la source de ce que Heidegger ne peut pas nommer « culture », parce que ce terme appartient déjà à la pensée moderne et à ses plans d'expansion et de maîtrise ; les œuvres de l'esprit sont cependant les siennes et requièrent « *une habitation paisible de l'homme entre ciel et terre*<sup>69</sup> », c'est-à-dire, un *sol natal*. L'enracinement propre à toute culture ne peut pas être compris, pense Heidegger, comme ce qui la limite, la rend factuelle et contingente. C'est au contraire de cet enracinement qu'elle tire sa possibilité d'engendrer des œuvres, qui sont des tentatives de rechercher un sens à venir pour le séjour de l'homme.

Or l'homme a perdu son sol natal, sa patrie ( sein *Heimat verloren*). Ce déracinement est un arrachement de l'intérieur même de l'habitation de l'homme : « *tous les jours de l'année, et à mainte heure du jour, ils sont assis, fascinés, devant leurs appareils de radio ou de télévision. Toutes les semaines, le cinéma les enlève à leur milieu et les plongent dans une ambiance de représentations inhabituelles, mais souvent très ordinaires, simulant un monde qui n'en est pas un*<sup>70</sup> ». La « fascination de Messkirch » décrit, selon Heidegger, le processus mondial de destruction du sol natal au profit d'un monde simulé. C'est la source de l'*apatridité*<sup>71</sup>, dont le caractère essentiel tient dans **l'illusion de la proximité des choses**. « *Tout cela [livré par les moyens d'information] est déjà beaucoup plus proche de lui que le champ qui entoure sa maison, que le ciel (...), que la ronde des heures (...), que la tradition du monde qui est le sien (Überlieferung der heimatlichen Welt)*<sup>72</sup> ». Cette apparente proximité n'est autre chose que la perte de sens des choses qui, ne pouvant plus faire signe vers ce qui permet à l'homme d'habiter le temps, deviennent muettes, équivalentes et interchangeables. Car la fascination, induit fortement Heidegger, résulte du rythme du retour des représentations « *ungewohnte, oft nur gewöhnliche* » (*inhabituelles - mais très ordinaires*) qui détruisent le *Wohnung*, l'habitation de l'homme. L'apparente proximité est une perte de la profondeur des choses, réduites à leur présence positive, en tant que jeux de surfaces disponibles pour un calcul. Heidegger peut alors caractériser l'apatridité comme la perte de la *Bodenständigkeit*, perte de l'appui sur le sol [natal], perte de « l'enracinement » selon la traduction française, qui entretient l'ambiguïté métaphysique

de la racine cartésienne de l'arbre, là où Heidegger insiste pour dire que le séjour de l'homme est *entre* le sol et le ciel.

La perte de la *Bodenständigkeit* n'est pas un événement factuel, un cours imprévu de l'histoire. Elle est pour nous un destin : « *le déracinement procède de l'esprit de l'époque en laquelle notre naissance nous a fixés* <sup>73</sup> ». Que l'apatridité comme perte de la *Bodenständigkeit* soit la marque de notre épochalité se comprend dès que l'on tente d'en cerner la genèse, que Heidegger esquisse avec l'avènement de la modernité (*Neuzeit*) : la pensée calculante procède d'une « révolution radicale » qui a placé l'homme au centre de l'étant, par le pouvoir du représenter : « *l'homme est ainsi transporté dans une autre réalité (andere Wirklichkeit)* <sup>74</sup> ». Mais cette révolution, dans son accélération même de la consommation de l'étant en vue de le transformer en représentations, a fini par absorber l'homme lui-même, en l'assujettissant au calcul. Et Heidegger cite la déclaration d'un chimiste américain qui annonce en 1955 que la vie sera résorbée par la science en molécules chimiques manipulables à volonté.

Cependant, le texte de la conférence de Messkirch ne se clôt pas sur la prophétisation d'un désastre. Il est possible d'échapper à l'apatridité par la recherche d'un nouvel enracinement, dans la mesure où l'on aura compris qu'accepter les objets techniques n'implique pas nécessairement que l'on participe au processus par lequel nous sommes finalement « *vidés de notre être* <sup>75</sup> ». Cette issue requiert que soit inversée à son tour la révolution de la modernité afin que les objets techniques soient à leur tour traités comme des choses sans profondeur et sans monde, afin que les choses du monde viennent – de nouveau, à notre rencontre. Cette attitude se nomme, pour Heidegger, *Gelassenheit*, *Sérénité*, qui est ouverture au « secret ». *Geheimnis*, le secret, est ce qui permet d'approcher au plus près du *Heimat*. Dans un texte antérieur qu'il fait figurer comme *Commentaire à sérénité*, Heidegger développe la question de la relation entre penser et représenter. C'est le propre du penser que de poser une représentation transcendante liée à un horizon ; comme l'analysait Husserl, c'est dans la perte de cet horizon que se manifeste la décapitation de la philosophie par la science. Or cet horizon n'est ni dans les choses, ni dans notre regard : il est le côté tourné vers nous des choses, le « *côté d'une ouverture qui nous environne* <sup>76</sup> ». L'horizon de notre pensée représentative, par lequel nous accueillons la présence des choses est nommé *Gegend*, par Heidegger : le « contre », par lequel sont rendus possibles le *Gegenstand* l'objet, et le *Gegenwart*, la présence. *Gegend*, la « Contrée » est « *ce par quoi tout abri est originellement accordé* ». Ainsi, le penser, parce qu'il se révolte *contre* la pure présence

positive des choses est-il un questionnement vers leur surgissement et le sens de leur présence ; la distinction entre les deux modes du penser est ainsi éclairée : la pensée calculante supprime le Gegend, en absorbant la chose représentée. En repliant la pensée sur le représenter, la pensée calculante refuse l'accès à l'avenir du sens et déracine l'homme de son sol natal, qui est cette « *sérénité en présence des choses*<sup>77</sup> ». Elle détruit non pas la contrée de telle ou telle chose, mais ce que le texte va nommer : la « *Contrée de toutes les contrées (die Gegend aller Gegenden)*<sup>78</sup> », si proche de *ce Monde des mondes* que nous évoquions à propos du texte de Husserl.

b) *Conclusion : Paysages tristes de la Humboldtka.*

La Humboldtka est un ancien bassin d'extraction de lignite de la Bohême du Nord-Ouest, abandonné après avoir été vidé de toutes ses ressources. La région de Most- Humboldtka est au nombre des régions d'Europe les plus écologiquement dévastées. Lorsque le grand photographe Josef Sudek s'y rend, au tout début des années soixante, accompagné d'écrivains et de peintres « *soucieux de combattre pour la survie de cette région*<sup>79</sup> », il y travaille une série de clichés dont le régime tchécoslovaque n'autorisera l'exposition que de quelques-uns, à Most, en 1969. Il faudra attendre Décembre 2004 pour que l'intégralité de l'œuvre soit présentée à Prague : *Smutná krajina ; Paysages tristes*<sup>80</sup>. Ce qui se montre dans ces photographies, c'est la nudité de ce qui n'est plus représentable mais qui, dès lors, devient accessible à la méditation. La démarche de Sudek est de vouloir suspendre la représentation : pas de photographe interprétant le visible, pas de public chez qui l'on viserait quelque émotion esthétique. Elle est identiquement présente dans l'œuvre symétrique et contemporaine *Praha panoramaticka* qu'il publie en 1959 et qui bénéficiera, elle, d'une réception unanime. Les deux points communs à ces deux œuvres sont l'absence radicale de présence humaine, et l'usage de plaques photographiques de très grand format panoramique, permettant des tirages par contact direct, sans agrandissement. Ce que vise Josef Sudek est de saisir comment la réalité s'auto-présente. Les photographies de Prague montrent en quoi Prague est une ville de culture, c'est-à-dire un Séjour pour l'habitation de l'homme : un horizon au-delà de la simple présence des édifices dans l'espace urbain et qui renvoie à l'expérience que chacun peut faire de Prague comme Ville-Monde, pour peu qu'il n'y soit pas transporté par une industrie de vacances. Les photographies de la Humboldtka montrent que les hommes ont, depuis longtemps, cessé d'y habiter. Peut-être n'y reviendront-ils jamais.

Les maisons elles-mêmes n’y sont pas des habitations. Mais, au-delà de la désolation d’une terre éventrée, d’étendues d’eau empoisonnée, de collines de déchets toxiques, d’arbres morts et de vestiges techniques, les photographies attestent que la pensée se libère devant les paysages qui eux-mêmes viennent au devant de la plaque photographique et s’auto-exposent –sans souci de mise en scène esthétique, ni non plus de formalisme abstrait faisant de l’épreuve l’objet même. C’est en ceci que l’art de Sudek a pu être qualifié de pré-moderne : ni moderne-représentatif, ni postmoderne libérant la photographie de son réel de référence<sup>81</sup> ; il y a une tonalité héraclitienne dans certains titres que Sudek donne à quelques clichés : « n°14 : *How many times they let Belà river change her watercourse ! 1961. N°15 : Former swimming pool at Most. Who would dare swim in the black water of Belà river ! 1959* ». Dans chaque photographie s’établit un partage rigoureux du ciel et de la terre, qui ouvre l’horizon de la pensée, une possibilité pure pour une nouvelle habitation. Quelques monuments techniques tentent parfois d’y relier ciel et terre, mais, si lointains, ils ne font plus que commémorer quelque chose de disparu, des projets monstrueux comme cette conduite d’air horizontale, surélevée sur des pylônes, qui se courbe au milieu de l’horizon (n°57 : « *Air duct to the chemical factory* ») dans laquelle l’éther lui-même se trouve arraisonné en vue de la production industrielle. Ces paysages sont tristes parce que, argumente Josef Sudek, « *un paysage gai est toujours le résultat d’un artifice* ». La détresse, puis la nostalgie que nous pouvons éprouver devant ces paysages tristes sont l’expérience que nous faisons de notre apatridité. La photographie n°69 montre une habitation au second plan derrière une immense ouverture bétonnée qui est probablement celle d’un puit. Elle s’intitule : « *Domek nad propasti, Häuschen am Abgrund, petite maison sur l’abîme* ». C’est cette absence de fondement qui est révélée essentiellement par les *paysages tristes de la Humboldtka*. Mais, paradoxalement, si cette absence de fondement signe notre finitude, elle nous libère également de l’emprise technique qui, comme le faisait la rivière Belà privée de monde, ne peut qu’errer sans se jeter nulle part. En ce sens, la « mondialisation de la culture » s’il s’agit d’un projet technique, s’avère aussi vaine, pour l’avenir, que l’arraisonnement de l’air dans les conduites menant à l’usine chimique de Most.

---

<sup>1</sup>M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 57.

<sup>2</sup>E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976. Nous désignerons désormais cet ouvrage sous le nom de *Krisis*.

<sup>3</sup>G. Granel, *Préface à la Crise*, op. cit. , p. IX.

<sup>4</sup>E. Husserl, *Krisis*, p. 10.

<sup>5</sup>W. Dilthey,

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Krisis*, p. 379.

<sup>7</sup> E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, P.U.F., 1974 ; repris également, mais sans l'introduction, dans l'édition de la *Krisis*. C'est à elle que nous faisons toujours référence.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Krisis*, p. 419

<sup>9</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>10</sup> Id. ; *Krisis*, p.406.

<sup>11</sup> *Krisis*, p.13.

<sup>12</sup> *Krisis*, p.12.

<sup>13</sup> Id.

<sup>14</sup> *Krisis*, p.14.

<sup>15</sup> Id.

<sup>16</sup> *Krisis*, p.21.

<sup>17</sup> *Krisis*, p.22.

<sup>18</sup> *Krisis*, p.21.

<sup>19</sup> Condorcet,

<sup>20</sup> *Krisis*, p.376 : Conférence de Vienne, « la crise de l'humanité européenne et la philosophie ». C'est nous qui soulignons.

<sup>21</sup> *Krisis*, p.556, *Appendice XXVI au § 73*.

<sup>22</sup> *Krisis*, p. 557.

<sup>23</sup> *Krisis*, p.366.

<sup>24</sup> *Krisis*, p.410.

<sup>25</sup> *Krisis*, p.406.

<sup>26</sup> *Krisis*, p.363.

<sup>27</sup> En particulier dans *L'origine de la géométrie*.

<sup>28</sup> *Krisis*, p.18.

<sup>29</sup> Dont on sait qu'il est devenu l'hymne de la Communauté Européenne.

<sup>30</sup> *Krisis*, p.15.

<sup>31</sup> *Krisis*, p.20.

<sup>32</sup> *Krisis*, p.380.

<sup>33</sup> M. Horkheimer & Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1969 ; *La dialectique de la Raison*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

<sup>34</sup> *La dialectique de la Raison*, p. 46.

<sup>35</sup> Cf. D. Moreau, « Le recueil de soi à l'épreuve de la post-historicité », *Horizons Philosophiques* n°15, Automne 2004.

<sup>36</sup> *La dialectique*, p. 10.

<sup>37</sup> *La dialectique*, p.55.

<sup>38</sup> C'est là une résistance propre à la pensée moderne de toujours concevoir la technologie comme moyen en vue d'une fin qui lui échapperait.

<sup>39</sup> *La dialectique*, p. 131. Cf. *infra* l'analyse que fait Heidegger de ce processus.

<sup>40</sup> *La dialectique*, p.134.

<sup>41</sup> Id.

<sup>42</sup> *La dialectique*, p.135.

<sup>43</sup> Id.

<sup>44</sup> *La dialectique*, p.140.

<sup>45</sup> *La dialectique*, p.146.

<sup>46</sup> *La dialectique*, p.149.

<sup>47</sup> *La dialectique*, p. 152.

<sup>48</sup> *La dialectique*, p.154. Un programme français de télévision, « Loft story » a réalisé exactement cette perspective. Chaque spectateur pouvait être candidat à une sélection retenant une dizaine de personnes destinées à vivre ensemble dans un espace clos pendant plusieurs semaines, filmées par des caméras. A l'issue de chaque semaine, les spectateurs éliminaient par vote ceux des candidats qui leur semblaient les moins conformes à leur propre projection dans une situation dont l'accès ne leur avait pas été permis. Le plus éloquent est que les producteurs du programme avaient en fait désigné des individus avant la sélection et leur avait tracé un mode d'être auquel ils devaient se conformer en simulant une histoire de vie.



<sup>49</sup> *id.* La catastrophe du tsunami qui ravagea les littoraux de l'Asie du sud, en Décembre 2004, frappa de malheur les populations locales, rassemblées par le « hasard » de la pauvreté sur les côtes, comme les occidentaux rassemblés par la planification de l'industrie des vacances. Les *media* cependant ne parvinrent jamais à unifier ces deux souffrances et ce fut là sans doute une des sources de l'élan spontané de générosité qui se manifesta universellement à l'égard des populations sinistrées, marque de rébellion contre cette logique du malheur.

<sup>50</sup> *La dialectique*, p.156.

<sup>51</sup> *La dialectique*, p.173. C'est l'analyse que fait Guy Debord de l'autojustification de la *marchandise spectaculaire* ; cf. G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1969.

<sup>52</sup> *La dialectique*, p.173.

<sup>53</sup> *Id.*

<sup>54</sup> *La dialectique*, p.137.

<sup>55</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, ; D. Moreau, « Silence, Présence, Errance », Thèse de doctorat en philosophie, Université de Paris I- Panthéon - Sorbonne.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Verlag G. Neske, 1959 ; *Sérénité*, trad. A. Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>57</sup> *Sérénité*, p. 164-165 ; *Gelassenheit*, s. 12.

<sup>58</sup> Nous préférons traduire *das Denken* par *le penser*, plutôt que par *la pensée*, qui introduit l'ambiguïté et l'illusion d'un universel du *cogitatum*, rendant incompréhensible ce que vise Heidegger ici et qui est de l'ordre de la structure, manifestant une proximité de ce vers quoi *le penser*, justement, s'oriente.

<sup>59</sup> *Sérénité*, p.166.

<sup>60</sup> *Sérénité*, p.167 ; *Gelassenheit*, s. 14.

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Question III*, *op. cit.* ; cf. D. Moreau, « Heidegger et la question de l'éthique », *Horizons philosophiques*, n°14.

<sup>62</sup> *Sérénité*, p. 166.

<sup>63</sup> *Id.*

<sup>64</sup> Cf. M. Heidegger, *Essais et Conférences : La question de la technique*, Paris, Gallimard, 1958.

<sup>65</sup> *Sérénité*, p. 171 ; *Gelassenheit*, s. 17-18. Le terme de *Gegenstand* sera explicité plus loin.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Hebel*, in *Questions III*, p. 47.

<sup>67</sup> *Hebel*, p. 54.

<sup>68</sup> *Id.*

<sup>69</sup> *Sérénité*, p. 168.

<sup>70</sup> *Sérénité*, p. 169.

<sup>71</sup> C'est le terme choisi avec tant de justesse par Jean Paumen, *Fortunes de la question de l'homme*, Bruxelles, Ousia, 1991. Nous nous écartons cependant de la lecture qu'il fait de l'apatridité selon Heidegger.

<sup>72</sup> *Sérénité*, p. 169 ; *Gelassenheit*, s. 15 ; c'est nous qui soulignons.

<sup>73</sup> *Id.*

<sup>74</sup> *Sérénité*, p. 171 ; *Gelassenheit*, s. 17.

<sup>75</sup> *Sérénité*, p. 177.

<sup>76</sup> *Commentaire à Sérénité*, p. 191.

<sup>77</sup> *Sérénité*, p.176.

<sup>78</sup> *Commentaire*, p. 192, *Erörterung*, s. 38.

<sup>79</sup> Jaroslav Pacovsky, « On the circle that opens and closes », *Tvar* 1990, n°20.

<sup>80</sup> Le catalogue de l'exposition est publié par les éditions Kant à Prague.

<sup>81</sup> C'est l'interprétation que l'on peut tirer des propos d'Antoni Dufek, reproduits dans le catalogue.