

La culture et l'organisation du chaos

« Après tout, rien n'est vrai qui force à exclure »¹

Albert Camus

Je souhaite aujourd'hui éveiller votre attention et soumettre à votre jugement plusieurs interrogations suggestives qui ont en partage une réflexion dont le fil directeur n'est pas celui de la crise de la culture, mais bien celui de rupture dans la culture. Qu'il s'agisse d'un phénomène lui-même ou d'un fil interprétatif de certains phénomènes dont le caractère radical est affirmé par le discours qui est tenu sur eux, toujours est-il qu'il y a là une autre manière de penser à propos de phénomènes que les interprétations en termes de crise (comme celles d'Husserl et d'Arendt) ne font, relativement à la question de la culture, qu'effleurer ou tout à fait contourner. Car la question ne se rapporte pas ici essentiellement à la critique du savoir techniciste ou de la consommation de masse, elle est celle de fractures qui nous posent diversement au problème suivant : comment la culture peut-elle continuer après de telles fractures où il entre de l'inconciliable, de l'irréparable, de l'irréversible ? Quelle est aujourd'hui la forme de pertinence de la devise des Lumières : « Ose savoir » ?

Ces interrogations portent sur différents abîmes de la culture. La première porte sur la constitution d'une identité qui s'accorde avec l'hospitalité offerte aux autres, la seconde sur la forme que doit prendre la critique de la culture après Auschwitz et la troisième sur l'avenir de la culture à l'âge dit de la « post-modernité » ou d'une modernité qui trouve sa représentation sous ce sigle. Ces trois interrogations ont en commun de lier très étroitement la métaphysique et la culture, et de poser l'idée d'une historicité de la métaphysique. Certains événements de l'histoire transforment en profondeur les termes des questions métaphysiques et c'est en quoi l'histoire discontinue de la culture scande une histoire discontinue de la métaphysique. La première pose la question du mode de dialogue des cultures, la seconde de ce que peut bien représenter depuis Auschwitz une véritable culture générale, la troisième, celle d'une culture qui puisse respecter la diversité des formes symboliques et des jeux de langage à l'heure de la domination du langage communicationnel.

À la fin de la troisième partie des *Considérations inactuelles sur l'Utilité et les inconvénients de l'histoire*, Nietzsche écrit :

« Le dieu de Delphes vous adresse, dès le commencement du voyage qui doit vous y mener, son précepte : « Connais-toi toi-même ». C'est un précepte difficile, car ce dieu, comme l'a dit Héraclite, « ne dissimule pas et ne révèle pas, il ne fait qu'indiquer » Que vous indique-t-il ?

Il y a eu des siècles où les Grecs se sont trouvés menacés d'un danger pareil qui nous guette aujourd'hui, le danger d'être submergés par l'étranger et par le passé, de périr par « l'histoire ». Jamais ils n'ont vécu dans un isolement hautain : leur « culture » fut au contraire, pendant longtemps, un chaos de formes et d'idées étrangères, sémitiques, babyloniennes, lydiennes et égyptiennes, leur religion un véritable combat des dieux de tout l'Orient : à peu près de la même façon que la « culture » et la religion allemande sont aujourd'hui un chaos où s'affrontent tous les pays et tous les temps. Et pourtant la

¹ Albert Camus, *Retour à Tipasa*, p. 871

civilisation grecque, grâce à cette devise apollinienne, ne s'est pas transformée en un agrégat informe. Les Grecs ont peu à peu appris à organiser le chaos en rentrant en eux-mêmes, conformément à l'enseignement delphique, en prêtant l'oreille à leurs véritables besoins et en laissant dépérir leurs besoins factices. C'est ainsi qu'ils reprirent possession de leur personnalité propre : ils ne restèrent pas longtemps les héritiers et les épigones accablés de tout l'Orient. Ils eurent même le bonheur, grâce à l'application pratique de cette devise et après un difficile combat avec eux-mêmes, d'augmenter et d'enrichir le trésor dont ils avaient hérité, et de devenir les ancêtres exemplaires de tous les peuples civilisés de l'avenir ».

Nietzsche achève sa méditation en proposant à chacun ce qu'il nomme sa parabole : chaque individu, tout comme chaque peuple, doit organiser son chaos intérieur fait de différents apports hétérogènes en réfléchissant à ses véritables besoins ; cela implique de se déprendre de toute imitation servile qui fait de la civilisation une simple ornementation de la vie, un décorum, et de s'acheminer vers la conception grecque de la civilisation qui exigeât toujours d'elle une nouvelle et meilleure *physis*, sans distinction d'un intérieur et d'un extérieur. Une telle organisation traversée par le fil directeur d'une nature morale serait seule capable de précipiter la chute de toute civilisation à caractère purement décoratif.

Ce passage, très dense, écrit dans les années 1870, est adressé à la jeunesse, dont Nietzsche exalte, — et cela a de quoi nous étonner de prime abord —, la forme d'inculture, de franc-parler et de désinvolture face à la sacralisation de la Culture, celle-là même qui n'est que pur *decorum* et vaine érudition ; paradoxalement il prend la défense d'une certaine inculture qui, bien qu'elle néglige à tort certaines bonnes choses, part du désir de ne pas se laisser circonvenir par les beaux vêtements de la culture officielle, ni tromper par le slogan d'une Culture hypostasiée et morte, parée au point de figurer comme « de simples agrégats revêtus de formes humaines ». Nietzsche s'adresse à une jeunesse qui peut apporter quelque chose de nouveau à ce monde, une jeunesse encore sauvage, pas nécessairement avisée ni juste, mais capable du ton du vif et de la part d'hommes capables de se découvrir d'autant plus humains qu'ils ont en horripilation le masque humaniste, la bonne conscience de la vie sans joie.

Relisons tout ce passage avec plusieurs lunettes. Interprétons-le, selon lui-même, réfléchissons et dialoguons avec cette parole écrite, dans notre monde qui est le vivre-ensemble de l'Ancien et du Nouveau, dans la grande cité des vivants et des morts, comme le dit si justement Michelet. Ce passage se propose à l'interprétation, il fournit lui-même la règle de sa lecture. Il présente une prescription, déclarant : À l'écoute de la phrase d'Héraclite, il faudra interpréter mes phrases, ce qui requiert, d'une part, un jugement qui compare, évalue, apprécie, une forme d'exactitude et de justesse, d'autre part, un sens de l'esprit qui décide, un courage de trancher, et c'est ce que nomme exercer son sens critique, une certaine cruauté. Le sens critique, porteur de la vocation humaine, n'est pas « gentil », il récuse le relativisme et prend le risque de se tromper, il engage sa responsabilité, il peut être injuste : il recèle, toujours, selon Nietzsche, un arrière-fond de méchanceté. Vivre, c'est avoir le courage de juger et de choisir. La pluralité des interprétations, le perspectivisme qui prend parti a, en vérité, en horreur le relativisme du « toutes les opinions se valent » et la bienséance lettrée des rhétoriques du bien dit, pareilles à de la parure et de la poudre aux yeux, gorgées de la politesse de ceux qui prétendent ne vouloir faire du mal à personne. Au diable ces hypocrites et leur neutralité meurtrière ! Il faut dire les choses.

Historiquement situé dans son lieu et dans son temps et adressé à la jeunesse, cet avertissement n'est pas exactement moderne. Nietzsche se revendique comme penseur

inactuel. Il ne prétend pas penser le présent, il pense plutôt à rebrousse-poil du présent, — un peu à la façon dont le nommera Walter Benjamin dans ses Thèses sur l'histoire — mais c'est ce caractère inactuel, intempestif qui le pose en discours de visionnaire. Nietzsche adopte une attitude qui n'est pas tournée vers la modernité, mais qui ne demande pas pour autant le retour pur et simple à la Tradition, à ses valeurs de vénération des Anciens. Comme Machiavel, il exalte la jeunesse et parie sur le nouveau. Sa réserve à l'égard de la modernité n'est pas seulement l'expression d'une profonde mélancolie de la perte de l'hexis des Anciens, elle est traversée par autre chose que du chagrin, par un enthousiasme pour ce qui pourrait naître. En un ce sens, ni ancien ni moderne, on pourrait presque la dire postmoderne, à ceci près qu'elle parie prophétiquement sur un futur, et son ton prophétique en fait tout de même un moderne à l'ancienne mode.

Dans cet avertissement aux Allemands, Nietzsche les interpelle ainsi : Les Grecs avaient un accès véritable à la culture parce que c'était pour eux une affaire vitale, ce n'était pas là une question de simple curiosité intellectuelle ou d'une contemplation de survol, pas davantage de représentation vaniteuse, de snobisme, mais une affaire requise par les exigences de leurs besoins. Nietzsche exhorte à une culture vivante, et c'est pourquoi une telle culture refait toujours le passage (qui est un pont sur l'abîme et la béance) entre la nature et la culture, entre l'inculte et le cultivé. Inlassablement chaque génération ne devient cultivée qu'à la condition de faire, pour son propre compte, la traversée de la nature et apporter de l'innovation à la tradition, de la nouveauté à l'ancienneté, du sauvage au cultivé : il n'est pas de culture vivante sans échange entre soi entre le sauvage et le cultivé ; de même il n'est pas de vie de la culture sans une appropriation de la culture par rapport à la partialité de nos besoins, de ce qui nous tient le plus en vie, entendons ce par quoi nous nous sentons exister. Pas de culture sans soif. Lorsque Nietzsche parle de besoins, il entend par là ce qui dépasse le plan de la simple survie, il entend plutôt ce qui relève de notre affaire la plus urgente, qui nous tient à cœur : celui du bien vivre et du bien mourir, et qui relève d'une volonté inconditionnelle. Cette volonté, il l'appelle volonté de puissance, et c'est encore une métaphore pour nommer cette inconditionnalité d'une volonté en laquelle le sujet et l'objet de la volonté coïncident, le caractère absolument intransitif de cette volonté, qui n'est pas subordonnée à autre chose qu'elle-même, qui n'est pas volonté de ceci pour cela. Cette volonté inconditionnelle est, en ce sens, y compris dans le registre moral dont il se revendique ici, fort proche de ce que Levinas nomme « la bonne volonté »². lorsque nous désirons pour désirer et non pour vivre, lorsque la faim cherche l'assouvissement et non le moyen calculé, dans une extraordinaire reprise de l'expression kantienne de la volonté morale comme bonne volonté. La culture est vraie lorsqu'elle adhère à l'urgence d'une volonté de pur désir, au contraire de celle qui est recherchée dans l'abstrait ou instrumentalisée à des fins anonymes ; la culture grecque était leur chair même, elle adhérait à la hiérarchie de leur liberté, prise dans une volonté intrinsèque, absolue, urgente, celle de leur être-au-monde, qui excluait de faire de la culture un simple moyen technique ou une parure. Comme s'il y avait quelque chose de nu dans le véritable rapport à la culture. C'était un besoin vital intimement pris dans la trame de tous leurs besoins vitaux spécifiques, inhérent à leur jugement critique, celui de leur choix de vie, de leur parti-pris, de leur volonté de puissance intransitive et subordonnée à nulle fin abstraite, d'une puissance qualitativement différente et singulière et non d'une accumulation indifférenciée des forces en vue d'un exercice indifférent de désintéressement ou de domination. Se cultiver, c'était le faire à leur manière, vivre en grecs.

² Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, p. 56.

Or, cette détermination, cette Stimmung de la culture, s'est confrontée au sentiment du danger d'être menacé par les étrangers (les grecs n'appelaient-ils pas ces derniers les barbares ?), comme par le passé. Or, la solution trouvée à cette menace réelle et à ce sentiment d'insécurité de leur monde, de leur présent et de leur culture initiale, ne fut pas d'accumuler et de tout consommer rageusement et indifféremment comme des prédateurs, et ce ne fut pas non plus d'exclure : ni dévoration prédatrice et assimilation éclectique, ni exclusion et anéantissement. La solution fut autre : ce fut de ne pas redouter en eux-mêmes, dans leur espace extérieur (leur cité) et intérieur (leur moi), le chaos des pays et des temps. Jamais ils ne manifestèrent d'isolement hautain, ils accueillirent l'étranger et le passé, et, après cet accueil des étrangers et de leurs cultures, ils eurent la force de se les assimiler, relativement à ce qui leur était intangible, respectivement à ce qu'ils considéraient comme non-négociable et, il surent par là, non seulement défendre leur civilisation, mais encore, se faire le creuset de cultures les plus hétérogènes et, tout en enrichissant par là leur propre civilisation, ils servirent de représentants des peuples les plus civilisés de la terre, et de manière à « devenir les ancêtres exemplaires de tous les peuples civilisés de l'avenir ». Ils parvinrent à organiser le chaos.

Ce travail d'assimilation leur permit de ne pas être l'agrégat de différentes cultures, mais de rester grecs, ou, plus exactement, non seulement de le rester mais de le devenir. C'est à cette condition que la culture elle-même ne fut pas pour eux un décorum, et qu'ils ne devinrent pas de simples arlequins parés de morceaux de culture disparates sans aucun rapport avec leur vie et leur intériorité profonde. Cela, nous dit Nietzsche, ils le durent à la devise de l'oracle delphique « Connais toi toi-même », à la compréhension aussi de ce qu'il fallait ne pas prendre cette formule trop à la lettre, mais la tenir pour une énigme à interpréter constamment. Voilà ce que les grecs surent faire : à partir de l'interprétation constante de l'oracle delphique, déchiffrée en héraclitéen, faire leur identité complexe et élever cette complexité à l'universel. Voilà ce que, nous dit Nietzsche, je le crains, nous allemands, nous ne savons pas faire présentement. Nous sommes en 1870 : passage prophétique ?

Toujours est-il que les Allemands de 1930 à 1945 firent infiniment plus que le contraire. Ils portèrent l'exclusion jusqu'à l'anéantissement. L'événement de l'extermination nazie ne cesse d'exiger de nous de repenser le fait culturel. Notre tâche est de le penser pour aujourd'hui. Averti des paroles des philosophes ou des écrivains, après un anéantissement de l'homme qui reste à penser, d'autant plus qu'il se reproduit devant nous en Serbie, au cœur de l'Europe, au Rwanda, au Soudan, en Tchétchénie, qu'il réapparaît ici comme là, dans le présent comme dans le passé, et qu'on ne voit pas comment il ne réapparaîtra pas demain, car rien, par principe, ne peut l'empêcher. Aussi, ce texte— et la première question qu'elle enveloppe—, il faut l'entendre déjà depuis la question : Que serait-ce aujourd'hui qu'organiser le chaos si l'on veut éviter l'exclure et l'anéantir ? Par où peut passer sa métamorphose ? Je crois que c'est la question urgente de la culture, celle de la métamorphose de sa définition même.

Ce passage est énigmatique et c'est par là qu'il peut nous intéresser. Rien ne dit que les Grecs furent doués d'une telle faculté d'hospitalité à l'égard de l'étranger, rien ne dit qu'à la différence des Romains, et, suivant Nietzsche, contrairement à la conception latine, l'assimilation se fit en épousant les lignes d'une telle condition positive pour les différentes cultures, quoiqu'il soit vrai que l'empire romain se détruisit de l'intérieur du fait de cet encerclement des étrangers à l'intérieur du nom de Rome et de son renversement par là même, comme Machiavel l'interprète. Aussi, je voudrais seulement — dans les limites de cet exposé— me livrer à une méditation sur le modèle, rêvé, feint ou réel, que Nietzsche

restitue ou construit de toutes pièces, plutôt pour faire sentir des questions que pour fournir des réponses en relevant les avancées.

La vie des Grecs, sans cette parure bigarrée qui cache l'objet paré, la vie nue des Grecs, — et nue ici ne signifie pas du tout dénuée ni désolée —, le rapport nu des grecs à la culture était un rapport opposé à l'isolement et à l'esseulement, c'était un rapport à l'autre, depuis la nécessité de ne pas se perdre, ou, pour parler plus justement, de se gagner. Cette prescription ne se donnait, en effet, ni sur un mode réactif ni sur un mode statique. Parce que les Grecs n'excluaient pas le mélange des cultures dans la leur propre, il s'agissait plutôt de se gagner, et si la devise « Connais toi toi-même », prise en un sens figuré et non au sens propre, servait de fil directeur, c'est aussi que cette prescription de faire retour sur soi n'impliquait nullement la crispation conservatrice et identitaire (avec l'exclusion de l'autre qu'elle comporte) et pouvait tout à fait se superposer avec la devise nietzschéenne de l'approbation : « Deviens ce que tu es », ce qui ne va pas sans un « Sois ce que tu deviens », un consentement à la métamorphose. Les Grecs comprirent qu'ils deviendraient eux-mêmes avec et contre les barbares. Or, si cette assimilation est énigmatique, c'est parce que son opération est d'une très riche ambiguïté : elle est l'emblème d'une civilisation qui est le creuset de différentes cultures, mais depuis la reconnaissance de ses propres besoins.

L'ambiguïté est à la mesure d'une ambivalence réitérée à maints égards : d'un côté elle n'exclut pas, de l'autre, par son geste même, elle neutralise les aspérités, la hiérarchie des valeurs des cultures qu'elle s'assimile ; ou, considéré dans l'autre sens, d'un côté, elle organise le chaos en le dissipant (après avoir ouvert ses portes au chaos, elle le contrôle, l'ordonne, fait disparaître son caractère chaotique et mue le désordre en un ordre sien), de l'autre, elle organise le chaos, le régule et le canalise en le laissant être, elle trouve un biais par lequel le chaos et l'ordre puissent ne plus s'opposer entre eux, ou ne retenir de leur conflit que l'énergie d'une tension vitale et légitime. Organiser le chaos, c'est là un geste foncièrement duel, celui de l'effacer et celui, tout au contraire, de lui donner droit de site et de cité, un geste d'aviver et d'apaiser tout à la fois. Considéré sous cet angle, organiser le chaos n'est plus assimiler en niant, dans la perspective d'un dépasser qui est aussi bien nier que conserver, mais maintenir ouverte la contradiction. C'est la fluidité du va et vient entre le chaos et son organisation qui fait la civilisation. Et la civilisation grecque a la grandeur de demeurer, c'est-à-dire, de devenir elle-même, en se faisant le lieu d'accueil de la pluralité, elle tient toute sa grandeur de civilisation qui présente la grandeur des civilisations passées et peut servir de modèle aux civilisations futures, du seul fait de se faire activement sienne à travers les autres. Nietzsche ne définit-il pas ici très exactement la destination de la culture entendue comme civilisation ou comme coalition de différentes cultures, creuset de plusieurs cultures, et toutefois, bien sûr, sous un accent majeur, ce qui rejoint très précisément la définition lévi-straussienne de ce que peut représenter comme être-soi et accueil de l'autre le fait d'une civilisation, laquelle ne saurait jamais être mondiale tout en étant faite d'un brassage de cultures.

Il est remarquable qu'André Malraux dans les Voix du silence retrouve une intuition similaire. La culture, nous dit-il, est l'héritage de la qualité du monde et transmet une image idéale, qui se formule souvent en une devise, de l'homme qu'elle enrichit, un « Connais-toi toi-même ». Or, à ce titre, toute culture au sens fort, n'exclut pas l'altérité : elle ne rejette pas plus les cultures qu'elle ne les juxtapose les unes avec les autres. Faut-il dire alors qu'elle les unit ? Ce serait mal entendre : « On peut tout unir, sauf l'essentiel », écrit Malraux. On ne peut unir la devise delphique et les prophéties d'Israël sous le mode

d'une superposition ou d'une synthèse. La synthèse sera toujours une fausse synthèse³. Et pourtant s'il y a une civilisation occidentale, c'est d'accueillir les deux voies dans un même espace. Sous quel mode, alors ? Celui d'une tension qui en fait le lien, sous celui de la mise en œuvre d'un espace où les deux chemins inexplicablement bifurquent et se rejoignent. L'identité d'une civilisation, ce n'est ainsi ni son unité donnée ou acquise, ni son trait d'union conciliateur, c'est un mode de dialogue du désaccord. Aussi bien, écrit Malraux, « Notre culture n'est pas faite de passés conciliés, mais de parts inconciliables du passé. » Une civilisation, ajoute Malraux, c'est un dialogue des inconciliables. Formule tout à fait suggestive : une culture n'est pas seulement une coalition particulière de cultures qui en fait une civilisation déterminée, brassage et alliance, suivant le lexique prescriptif du mélange ou celui, politique, de la stratégie, mais bien davantage, une culture, à sa véritable échelle, élargie, est un différend exposé. Est-ce à dire que le différend demeure intouchable et intouché ? Qu'on en reste là. Certes, non, mais en tout cas, on ne dépasse pas le différend, on ne le conserve pas tout en le supprimant, et, en un sens, on ne passe pas à autre chose. Il demeure immortel.

Mais comment la vivons-nous, qu'est-ce qui en fait ce qui répond à l'urgence de notre vie ? Malraux a alors ce mot : c'est un chaos métamorphosé. L'organisation du chaos, c'est, j'ajouterais, malgré le caractère quelque peu maniéré de l'expression, le sourire de la métamorphose, celui très énigmatique du papillon et non moins du chat, deux animaux fétiches d'André Malraux. La métamorphose humaine est très singulière : car elle n'est pas un conserver dans un supprimer. Pourtant l'exemple du papillon, Hegel a pu le reprendre pour figurer l'aufhebung du vivant. Malraux le lit autrement. La métamorphose est ce qui défait l'ambition réconciliatrice. C'est en récusant à la fois le dialogue et la dialectique dans leur versant réconciliateur que Malraux met en scène l'incommunication : « Je doute qu'il y ait un dialogue de la chenille et du papillon »⁴. Le dialogue des parts inconciliables — et Malraux n'a pas seulement dit inconciliables, il ne plaide pas pour une réconciliation, pour une dialectique positive —, c'est cela la civilisation : celle qui se fait d'elle-même et non sur ordre de civiliser, la civilisation toujours à l'infinitif et jamais à l'impératif (Civilisez-moi ces hommes !, c'est l'égaré colonial). Ces valeurs opposées qui dialoguent dans un espace commun donnent lieu dans l'espace et le temps à tout autre chose qu'une synthèse ; elles donnent lieu à de la transposition et de la transmission qui est métamorphose des deux origines. La culture comme « héritage de la qualité du monde » est la mise en intrigue d'un dialogue de morts inconciliables entre eux. Malraux écrit : « Qu'échangeraient, au bord du Styx, Aristote et les prophètes d'Israël, sinon des injures ? ». Le lieu même, le bord du Styx indique assez que si le jugement était rendu, une assimilation accomplie, ce jugement rendu sur le terrain grec, commettrait un tort envers les prophètes d'Israël, et qu'il n'y a pas de terrain neutre d'un tribunal. Qui pourrait arbitrer ce différend en toute équité ?

Aussi bien, la scène juridique, même imaginaire, n'est pas pertinente. Le déplacement relève d'une métamorphose, que le dialogue des morts ne peut accomplir, et que seuls, dans la cité des vivants et des morts, les vivants peuvent accomplir, à l'insu, avec les morts. Malraux continue : « Pour que pût naître le dialogue du Christ et de Platon, il fallut que naquît Montaigne. Or, notre résurrection n'est pas au service d'un humanisme préconçu ; comme Montaigne, elle appelle un humanisme pas encore conçu. ». La métamorphose, Malraux la nomme ici du terme de résurrection : il s'agit, ne l'oublions pas, de la résurrection de l'homme à partir d'une division de l'humanité en écho d'un christianisme plus étrange encore. La métamorphose est seule capable d'opérer le

³ On pourrait rapprocher la critique malrussienne de la fausse synthèse de celles formulées par des philosophes aussi différents que le furent Léo Strauss et Jean-François Lyotard.

⁴ Les Noyers de l'Altenburg.

déplacement : elle le fait par le vivant auprès des morts, par le surgissement d'un Montaigne qui ajoute à la pluralité du passé, à la mortalité divisée. Or, dans l'esprit de Malraux, ce possible, tout à fait imprévisible avant qu'il ne se rencontre, n'efface pas l'inconciliable, il en est la mutation. C'est la raison pour laquelle, pas plus qu'on ne peut arbitrer le différend, on ne peut commander la civilisation, on ne peut qu'en appeler à elle, et d'un autre appel que de celui de la plainte portée.

Mais, cette proposition même des Voix du silence est encore, pour Malraux, trop simple : la métamorphose de la culture qui fait sortir par hasard, du chaos du mélange impossible et de l'échange des injures, ce que l'on peut appeler un monde, un cosmos, est, en littérature, encore trop proche de la réunion, de la synthèse ou du dépassement. Pour penser plus avant, Malraux prend un autre risque. Il voit dans l'histoire de l'art la formule la plus juste, la plus miraculeuse et la plus accomplie de la métamorphose, celle qui ne côtoie pas la facilité. Chez Montaigne, on voit encore les morceaux de Platon et du christianisme, recousus certes, mais, dans le décousu et le recousu, les prélèvements organiques sont encore visibles ! Mais dans la peinture, dans la sculpture, dans la musique de toutes les civilisations, passées, étrangères ? Ici, la métamorphose ne réunit pas, elle réitère l'inconciliable et l'apaise ainsi : c'est ce que Malraux appelle la métamorphose à distance et qu'il nomme, dans certains passages des Voix du silence et dans les écrits sur l'art qui suivent, « stridence »⁵. Une nouvelle œuvre d'art et un nouvel âge de l'art détonnent par leur puissance d'avoir métamorphosé le chaos. Ce qui court-circuite la Redite de la Nature (le cycle) comme de la Culture inerte (la répétition), c'est l'anamnèse des cultures et leur stridente réapparition : elles reviennent changées. Dans l'histoire de l'art, la solution à l'hétérogénéité de cultures réunies se révèle comme histoire de la discontinuité. La culture est l'affaire d'un rapport en d'hétérogénéité et de mutation discontinue. De ce fait même, la Culture est essentiellement création, et la métamorphose ne passe plus par la forme du logos, par la mise en forme discursive, le logos d'un dialogue ou le commentaire du métalangage. Le dialogue le plus fort s'est joué sans le plus grand silence. L'histoire discontinue de l'art est l'intrigue qui réitère l'énigme tout autrement. On chercherait vainement les traces de la synthèse sauf à écraser la création, à se faire mauvais critique, c'est-à-dire l'inverse de l'artiste. Le devenir des parts inconciliables en une civilisation, c'est le retour changé en tout autre de ce que Malraux va nommer « leur au-delà présent ».

Ainsi on doit penser la culture dans son étroite intrication avec la métaphysique. En ce sens, la transmutation du chaos en cosmos indique assez qu'un événement de culture est un fait d'apparition, et que le geste de la faire surgir est création toujours en quelque sorte ex nihilo. Ce qui s'ajoute — et qui fait l'auctoritas de l'œuvre — provient de rien et transfigure le différend antérieur et disparu en une apparition/réapparition inédite et qui fait monde parce qu'elle tient séparément, comme un absolu, au sens où Max Jacob parle de l'œuvre d'art : « style : ce qui donne la sensation du fermé et produit une aura. Le style sépare. » . L'histoire de l'art dit la vérité de l'histoire de la culture : le différend exposé se mue en tout autre chose qui fait monde séparé et qui réitère autrement la dissonance. Car ce qui réapparaît dans la nouvelle apparition n'est pas chose reconnaissable, mais création. L'art montre qu'il y a disparition dans l'histoire de la culture et apparition /réapparition à proportion de la disparition. Ce qui revient changé n'est pas plus une unité retrouvée, c'est ce qui seulement éconduit la discorde et la synthèse. Encore entre-t-il en musicalité avec ce qui a été métamorphosé sous ce mode si énigmatique, celui de la stridence. Il sauve du chaos en ne reconduisant pas à l'harmonie et représente la musique atonale de la mémoire des civilisations.

⁵ Les Voix du silence, p. 907.

La culture est ce qui fait effraction dans la trame continue de l'histoire, y compris critique, ce qui fait effraction et offre la présence d'un autre monde analogue, susceptible de susciter en nous un sentiment de paramnésie : il faut dire qu'avec l'art, nous percevons ce que nous avons perçu sans nous en apercevoir, et la création est tout entière là. Comme l'écrit Cornélius Castoriadis⁶, « personne n'a vécu dans un monde comme celui-là et nous avons tous vécu dans ce monde : c'est cela, la création. ». Mais il convient d'ajouter qu'une métamorphose fait, en même temps, communiquer autrement et dans l'implicite des cultures hétérogènes, de telle sorte que nous reconnaissons que nous avons déjà perçu telle œuvre en d'autres œuvres à distance et incomparables. La paramnésie atteste de cette singulière musicalité. Ce qui revient changé, c'est la « présence d'un autre monde. Pas nécessairement infernal ou paradisiaque, pas seulement monde d'après la mort : un au-delà présent ». L'histoire des civilisations devrait être l'histoire de la Présence, mais celle-ci est impossible, chaque civilisation, à l'image d'une grande œuvre, est une naissance. La sagesse de l'art, paradigme de la civilisation, nous envoie à l'enfance. La traversée d'une dissension culturelle, c'est la natalité d'une autre tension. Mais, entre les tensions de chaque civilisation qui est espace de différends, il y a des affinités électives, des saisissements de mémoires, qui échappent à l'articulation et renvoient à une histoire et une géographie, toutes deux également impossibles, de l'au-delà présent. Une parenté insiste, qui n'est pas thématique.

La seconde interrogation suggestive est celle de la critique de la culture après Auschwitz et se rapporte à une des questions portées à la fin de la Dialectique négative⁷ d'Adorno : Comment repenser la culture après Auschwitz ? C'est sous cet aspect que je souhaite reprendre auprès de vous la méditation d'Adorno. Cette méditation s'entoure de plusieurs réquisits qui lient étroitement métaphysique et culture et demandent de réfléchir bien autrement leur intrication que cela n'a été fait par le passé. Elle s'oppose, d'un côté, aux philosophies de la culture et à l'étroitesse de vue d'une certaine pratique des sciences humaines quand elles prétendent se passer d'une enquête métaphysique et, de l'autre, aux philosophies métaphysiques qui dédaignent l'historicité des expériences métaphysiques et leurs relations avec l'état d'une culture. Entre métaphysique et culture, le rapport est des plus étroits du fait même qu'une connaissance ne peut renier qu'elle est elle-même le résultat d'une médiation, et donc sa dépendance vis-à-vis de la culture, même au sein de son autonomie : toute connaissance et toute pensée n'existe qu'en réfléchissant ses médiations⁸; de même que, réciproquement : « compte tenu de l'essence dialectique de la culture, on ne peut pas approuver la séparation abstraite de la culture et de la métaphysique »⁹.

La question posée par Adorno est métaphysique au sens où ce qui s'est passé à Auschwitz et dans d'autres circonstances d'un ordre analogue (Adorno cite l'événement que représente l'explosion de la bombe atomique), ce qui s'est passé là et chaque fois singulièrement, sous un mode en un sens toujours unique parce qu'absolu, a transformé le concept de métaphysique au plus profond de lui-même. Les événements temporels affectent ainsi de manière décisive notre pensée de la métaphysique, parce qu'ils affectent l'expérience métaphysique elle-même. On ne peut dissocier, à cet égard, l'expérience métaphysique et le concept, le phénomène et son interprétation¹⁰. Quelque chose s'est

⁶ Fenêtre sur le chaos.

⁷ Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978.

⁸ *Métaphysique, Concept et méthode*, Dix-septième leçon, p.189-190.

⁹ *Idem*, Seizième leçon, p. 188.

¹⁰ « Cette intégration du contenu signifie que l'expérience métaphysique, ou le concept de métaphysique ou les deux à la fois se présentent aujourd'hui d'une façon totalement différente. » Theodor Adorno, *Métaphysique, Concept et problèmes*, Treizième leçon, Paris, Payot, 2006,

passé dans le réel et dans le logos : il est désormais impossible d'insister sur la présence d'un sens positif dans l'être (le caractère affirmatif de la métaphysique est devenu impossible), de prétendre à une réconciliation dans l'histoire. Auschwitz ne peut, en effet, jouer le rôle de moment du négatif dans une histoire qui le comprendrait comme moment nécessaire pour parvenir au positif. Le sentiment qui s'oppose à ce que du destin des victimes on exprime un sens aussi délayé soit-il, périmé toute philosophie du sens final de l'histoire : « il trouve son moment objectif après les événements qui tournent en dérision la construction d'un sens de l'immanence qui rayonne d'une transcendance posée affirmativement. ». Adorno souligne combien l'on ne peut considérer sans frémir ce meurtre de masse techniquement accompli ni comme une simple marge du progrès de l'Histoire ni comme un moment du travail du négatif sans tenir un propos aussi scabreux qu'insensé. Ainsi, l'unité infernale d'Auschwitz et du complexe de phénomènes analogues réfute définitivement l'affirmation suivant laquelle l'être a du sens : « Face aux victimes, cela devient tout simplement immoral, car celui qui se laisse payer d'un tel sens modère d'une certaine façon les choses indicibles et irréparables qui ont eu lieu en supposant qu'elles ont eu d'une façon ou d'une autre, dans un ordre secret de l'être, quelque chose comme un sens. »¹¹. Que l'on inscrive l'événement comme une étape du sens ou bien, au contraire, qu'on le considère comme insignifiant est une injure faite aux victimes si bien que l'affirmation hégélienne suivant laquelle « tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel » qui s'origine déjà chez Aristote, se trouve infirmé. On ne peut dénier à ces phénomènes leur réalité sans faire offense, comme on ne peut leur accorder un statut de sens sans réitérer l'offense : Ces événements ne sont ni insignifiants ni sensés. On ne peut plus « gagner de certitudes sur l'énigmatique et le chaotique »¹². Donner sens représente, dans un tel cas, réduire la métaphysique à n'être plus qu'idéologie (entreprise de justification), alors que les anciennes métaphysiques n'étaient pas qu'idéologies, du fait qu'elles n'insistaient sur le moment du sens qu'en relation avec le moment de vérité qu'elles recelaient¹³. Or, en ce cas, la construction d'un sens n'est pas possible sans l'accompagner d'une réserve essentielle. La supposition mensongère d'un sens qu'il faudrait construire à tout prix doit être démasquée dans les usages de la langue même, dans les formes linguistiques, s'il est vrai que ce qui se passe dans la pensée glisse dans le langage, alors même que les mots manquent vraiment à la langue pour parler de ce qui a eu lieu.¹⁴

L'ampleur du désastre suscite en nous immédiatement la question de savoir s'il est encore possible de vivre après Auschwitz, — question métaphysique qui se fonde sur une suspension radicale de la métaphysique— et c'est d'abord dans l'élément de probité de ce désarmement que la réalité d'Auschwitz est plus lucidement appréhendée. Elle nous oblige à l'affirmation d'un nouvel impératif catégorique : « Hitler nous a imposé un nouvel impératif, celui tout simplement qu'Auschwitz ne se répète pas et qu'il n'existe jamais rien de comparable. Il est impossible de fonder cet impératif en raison : c'est une particularité qu'il partage avec l'impératif kantien. »¹⁵. La métaphysique connaît un risque nouveau et une mutation du fait que sa question : l'existence est-elle encore possible ? doit s'éprouver dans une expérience métaphysique nouvelle (qui n'est pas subjectivité émotive mais objectivité de l'épreuve) et se poursuivre suivant un mode de pensée qui ne relève pas plus de la recherche d'un sens que de l'application d'un principe de raison ou d'un

p. 154. Cette correspondance tient précisément au fait que « le destin philosophique et historique de la langue est en même temps le destin philosophique et historique de la chose à laquelle elle se réfère. » Seizième leçon, p. 182.

¹¹ Idem, Quatorzième leçon, p. 157.

¹² Idem, p. 158.

¹³ Idem, p.159.

¹⁴ Idem, p. 160.

¹⁵ Idem, p. Quinzième leçon, p. 172.

raisonnement. La raison qui s'accorderait à cette nouvelle expérience n'est pas de raisonnement.¹⁶

Le constat et l'impératif que nous ne pouvons ni ne devons penser et agir comme auparavant, comme si cela ne s'était pas passé, s'origine dans cette nouvelle expérience métaphysique de la mort. C'est là une vérité et une expérience pour tout homme d'aujourd'hui : « Pour tout homme, dont l'organe de l'expérience n'a pas été insensibilisé, le monde d'après Auschwitz, c'est-à-dire le monde dans lequel Auschwitz a été possible, ne sera plus jamais le même qu'avant ». ¹⁷. Ce qui est changé ne l'est pas seulement pour ceux qui ont traversé l'épreuve ni pour ceux-là même qui l'ont côtoyé, mais pour tout homme : nous vivons dans un monde où toutes nos expériences sont entamées par cette expérience : « si l'on s'analyse et s'observe de près, on trouvera que ma conscience de vivre dans un monde où Auschwitz a été possible – où Auschwitz a été possible une première fois et l'est à nouveau – joue un rôle décisif jusque dans nos plus secrètes réactions. » ¹⁸. La modification de l'expérience de tout homme quelconque (qu'il ait ou non été touché de près ou de loin par l'événement) se marque d'abord à une modification de l'expérience de la mort. L'aspect de la mort a changé. Aujourd'hui, quelque chose de pire que la mort doit être craint. La réconciliation de la vie avec la mort est désormais exclue, dès lors qu'avoir peur de la mort devient avoir peur de quelque chose de pire que la mort.

De même que nous avons un corps historique, que nos maladies sont historiques (Barthes le rappelait si justement à propos de son corps ayant connu la tuberculose d'une époque et un traitement datés), « mort et histoire forment une constellation », rappelle Adorno dans *Dialectique négative*¹⁹. Adorno ajoute plus loin : « Dire que la mort est toujours la même est aussi abstrait que non-vrai ; la figure dans laquelle la conscience s'accommode de la mort varie avec toutes les conditions concrètes, avec la façon dont quelqu'un meurt, jusque dans la physis. C'est une nouvelle horreur que la mort dans les camps : depuis Auschwitz, la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort. » . Cette mort historique atteint indirectement ceux-là même qui ne l'ont pas subi : « Le fait que dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire doit nécessairement affecter aussi la façon de mourir de ceux qui échappèrent à la mesure. »²⁰ .

Adorno soutient qu'aujourd'hui nous vivons sous la condition du génocide, dans la perspective de la réduction du moi au corps torturable²¹, si bien qu'« un homme ne peut plus mourir vieux, fatigué et las de vivre » , il vit sous la conscience du corps réduit sous la torture, celle-ci représentant « déjà une forme extrême d'adaptation »²² . Adorno voit dans le discrédit porté sur l'âge un des effets de cette condition générale et qui peut fort bien la rejouer sur ce plan : « L'âge est ainsi pensé comme une nouvelle forme de minorité, et un programme d'euthanasie défini par je ne sais quelle forme à venir d'inhumanité, peu importe d'où celle-ci viendra, est une chose désormais prévisible »²³ . La transformation de l'expérience, qui a atteint indirectement tout homme pour en faire un exemplaire éventuel de corps torturable, conduit nécessairement la dialectique à des changements radicaux : dans un tel chaos sans cosmos où chacun est cet exemplaire et où l'on est évidemment

¹⁶ « si on cherche à fonder en raison une proposition comme celle selon laquelle on ne doit pas torturer, on tombe dans un mauvais infini. » Idem, *ibidem*, p. 173. L'élément extra-logique dont Adorno souligne le caractère non irrationaliste, signifie seulement que ce qui est vrai dans cette proposition, qui ne relève pas de la raison cognitive, c'est (est précisément ce qui échappe à la dialectique positive.

¹⁷ Idem, p. 157.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ *Dialectique négative, Critique de la politique*, Paris, Payot, 1978, p. 290.

²⁰ *Métaphysique*, op cit, P. 284.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 174.

²² Idem, *ibidem*, p.161.

²³ Idem, *ibidem*, p.160.

conduit à récuser la thèse de la voie affirmative de la négation et du dépassement des contraires dans une identité quelconque, on est nécessairement conduit au devoir de penser une dialectique négative, c'est-à-dire une dialectique de la non-identité.

La forme qu'a prise la mort par extermination a effacé toute figure possible d'héroïsation de la mort qui en fournit la relève, qu'il s'agisse de la mort épique ou biblique, ou d'une sagesse de la mort. Le paradoxe est que la dialectique de l'identité est congruente avec une configuration générale qui associe le principe de l'auto-conservation au principe du génocide (de la destruction totale de l'autre), de sorte que la pulsion de donner la mort va de pair avec le fait de subordonner tout besoin et l'instrumentaliser en vue de l'auto-conservation : « une vie qui n'est plus que moyen en vue de son auto-conservation est, par là même, ensorcelée et fétichisée comme fin. »²⁴ . Nous retrouvons ce monde sans « bonne volonté » de Lévinas ou sans inconditionnalité de nos besoins spirituels, ce monde sans inconditionnalité du désir de Nietzsche. Adorno écrit : « On pourrait donc dire que le génocide, la destruction de l'humanité et le fait de ranger les hommes dans une totalité où tout est soumis au principe de l'auto-conservation sont une seule et même chose. »²⁵ .

Dans une telle configuration, nous assistons à une nouvelle série d'antinomies métaphysiques, étroitement liées à notre historicité et qui conduisent à une antinomie de la culture.

La première antinomie est, d'un côté, de penser qu'on ne peut plus vivre ni écrire après Auschwitz, c'est-à-dire aller dans le sens de la conscience la plus radicale de l'irréparable et, de l'autre, de penser qu'il nous faut vivre et écrire après Auschwitz, en allant dans le sens de ce qui ne se laisse pas défaire par l'anéantissement.

La seconde antinomie porte sur le moi. En premier lieu, le moi apparaît comme le bastion contre l'anéantissement et la liquidation du moi est ce qu'il faut craindre le plus. Le moi est, en son inflexibilité et fermeté, la force qui peut faire face à la tendance historique prédominante : il est la résistance du singulier, de l'ipse à l'exemplarité (le fait de n'être qu'un exemplaire, infiniment remplaçable). Mais, en même temps, le moi conçu comme l'exaspération de l'identité est précisément le ressort de la dialectique de l'anéantissement : il est la complaisance de l'identique (l'idem) avec l'exemplarité. L'antinomie se comprend comme résistance de la singularité de l'ipse à l'identité de l'idem dans sa complaisance avec l'exemplarité. Aussi il convient de séjourner dans cette antinomie, dans la mesure même où l'ambiguïté de l'ego ne se laisse pas dissiper, que l'on ne peut séparer la chance de l'ipséité du péril de l'identité ; il faut donc critiquer la liquidation du moi et le moi lui-même lorsqu'il se vit et se pense sous la condition de la pulsion d'auto-conservation comme ego-qui-doit-vivre, ego-qui-doit-mourir, ego-qui-doit-tuer, crispé sur son égoïté. « C'est, écrit-il, dans cette antinomie entre, d'un côté, la réduction de l'individu, du moi à quelque chose d'insignifiant, sa liquidation, et, de l'autre, la réflexion sur le fait qu'il n'y a plus d'autre moi que ce moi atomisé sous la forme duquel nous vivons, c'est dans cette contradiction que réside le caractère horrible de l'évolution que je considère comme mon devoir de vous exposer. »²⁶ .

²⁴ Idem, ibidem, p.164. ; ou encore : « les situations dans lesquelles les hommes sont forcés de penser « positivement » juste pour survivre sont des situations contraintes qui les obligent à se concentrer sur leur pure auto-conservation et à ne penser qu'à ce dont ils ont besoin pour pouvoir survivre au point que le contenu de vérité de ce qu'ils pensent est irréversiblement ruiné et détruit. » Seizième leçon, p. 183.

²⁵ Idem, ibidem, p. 163.

²⁶ Idem, ibidem, p. 164.

L'homme d'aujourd'hui doit assumer ces antinomies et non prétendre les résoudre, il doit vivre dans la fracture ouverte, la plaie sans cicatrice et s'éclairer, tout autrement que ne le prescrit la devise des Lumières et que ne l'interdit la devise des mineurs de fond, en se donnant, au contraire, pour devise « de travailler en s'immergeant profondément dans l'obscurité, sans lampe, c'est-à-dire sans maîtriser le positif au moyen du concept supérieur de négation de la négation »²⁷ et sans faire de la critique une forme de relève, serait-elle de type kantien. Vivre en philosophe, c'est vivre suivant ces tendances contrariées, et c'est seulement à titre de tendances que ces énoncés prescriptifs et descriptifs doivent être entendues : « La philosophie, ajoute Adorno, pour s'en expliquer, porte toujours sur des tendances et ne consiste pas en statements of facts (en relevés de faits) »²⁸. La manière de solution est de vivre dans le conflit intérieur des tendances, c'est-à-dire, ajoute Adorno, « dans la vibration entre ces deux possibilités qui, sinon, s'opposent platement. »²⁹. La philosophie se trouve dans le milieu qui ne relève pas de la synthèse mais de la vie dans la tension entre des tendances contraires. Le mi-chemin n'est pas le point immobile mais la combinaison incessante de deux mouvement diamétralement opposés.

L'intrication de la métaphysique et de l'histoire conduit à s'interroger sur la culture. Si, dans certains textes, Adorno avance qu'on ne peut plus écrire de poèmes après Auschwitz, c'est pour encourager la tendance de la conscience à reconnaître l'irréparable, et la formule ne doit pas être entendue sous un mode littéral³⁰ : elle n'aurait aucun sens sur le plan des faits ni si elle n'était équilibrée par la formule adverse. C'est là qu'Adorno défend l'idée d'une antinomie de la métaphysique qui est l'antinomie de notre culture dans laquelle nous devons séjourner .

Nous devons penser que toute culture a été frappée d'inanité et nous rendre à cette vérité plutôt que de réitérer le geste d'une culture périmée, « une culture ressuscitée »³¹ et qui, lorsqu'elle se reproduit sans modification – comme si de rien n'était — est fautive et mensongère. Mais il ne s'ensuit nullement qu'il soit question de frapper toute pensée et toute culture d'invalidité du fait qu'Auschwitz ait pu arriver au sein même de toute une tradition de philosophie, d'art et de sciences éclairées. La question (et la vie dans l'antinomie de la culture) vise à faire prendre conscience du scandale général d'exister après Auschwitz, et à susciter un sursaut de prise de conscience³². Toute culture n'est pas récusée. Autre chose est de considérer qu'il y a là rupture dans la culture et que la culture doit vivre avec sa rupture intérieure, comme l'exister lui-même. La réforme de la culture doit passer par la vie et la pensée dans la rupture. Adorno affirme à ce sujet, en premier lieu, deux choses :

La première : « Auschwitz a prouvé de manière irréfutable l'échec de la culture. Que cela ait pu arriver au sein même de toute cette tradition de philosophie, d'art et de science éclairées ne veut pas seulement dire que la tradition, l'esprit, ne fut pas capable de toucher les hommes et de les transformer. »³³ ³⁴ La formule affirme catégoriquement, — certains diront péremptoirement — , que la barbarie n'a pas seulement triomphé malgré la culture mais avec cette culture. Le tout est évidemment de savoir comment penser cet « avec » .

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 209.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 165

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 165.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 164.

³¹ Quinzième leçon, p. 176.

³² C'est ainsi que dans certains passages de *Dialectique négative*, Adorno s'exprime en ces termes : « il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. Par contre la question moins culturelle n'est pas fautive qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit celui qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné. » p.284.

³³ *Dialectique négative*, p. 287.

Pour Adorno, il faut se livrer à une critique sans concession des Lumières : non pas toutefois pour tenir le projet de l'Aufklärung pour la responsable (ce qui relèverait de la sottise), mais pour cesser de la considérer seulement comme victime. Les Lumières n'ont pas seulement été impuissantes devant la barbarie. Il y a quelque chose qui ne va pas dans l'idée de progrès de la Culture avant Auschwitz (et qui ne va toujours pas aujourd'hui), avec quoi il faut rompre. L'interprétation de l'impuissance est faible. Cette culture a échoué jusqu'au plus intime d'elle-même.

La seconde : il faut repenser la Culture, et il convient de mieux interpréter la devise même des Lumières, de la pousser à l'extrême, en héraclitéen. Et précisément parce qu'il s'agit bien de cela, Adorno ajoute une phrase encore plus choquante : « Toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures. ». Prise à la lettre, elle laisse sans voix. La formule doit être entendue dans sa complexité : bien évidemment, elle déclare qu'aucune culture qui s'annonce comme processus n'est désormais défendable parce qu'aucune culture ne pourra effacer l'irréparable et nous réconcilier avec lui. Mais surtout, à travers le caractère lapidaire de l'expression, elle nous avertit de ce que repenser la culture, ce ne sera pas passer de l'apologie de la culture à la critique de la culture.

Dès lors, il convient bien d'en parler dans les termes d'une antinomie de la culture : « Face à cela, on se trouve pris dans une antinomie : celui qui plaide pour la conservation de ce genre de culture se fait complice de sa fausseté et de l'illusion idéologique en général ; mais celui qui ne fait pas ce choix et exige une tabula rasa promeut directement la barbarie au-dessus de laquelle la culture s'était pourtant élevée et qu'elle avait en partie modérée par ses médiations. »³⁵ Affronter cette antinomie, c'est y séjourner, la parler, s'il est vrai que « le silence lui-même ne permet pas de sortir de ce cercle. »³⁶ . Le séjour dans cette antinomie est essentiel à la politique : « Avec cette antinomie culturelle et philosophique, ajoute Adorno, je crois avoir en même temps exprimé une antinomie politique. ». L'abolition de la conscience de l'antinomie et le projet communiste de la table rase (comparable au projet nazi de la destruction de la culture) dans la conscience des pays de l'Est paraissent à Adorno (nous sommes en 1965) le signe même de la barbarie. Il faut déployer l'antinomie. Celle-ci, pleinement développée, montre que l'on ne peut récuser toute culture au nom d'une nature au moins pour deux raisons : l'une est que la culture appartient elle aussi au mouvement de notre nature, l'autre est que ce geste même de récuser la culture est un fait qui ne sort pas de l'aire de la culture : il en est un contre-coup. Il en est de même du caractère défectueux de la culture dans sa répression de la nature, dans ce mouvement même, ce caractère est l'expression de la nature de l'homme : « Je crois que le caractère vil et coupable de la culture, le fait qu'elle ait réprimé la nature est l'expression de la nature mauvaise et aveugle des hommes et que c'est pour cette raison qu'ils n'ont pas forgé de mot pour désigner cela. »³⁷

La culture d'avant Auschwitz a quelque chose à voir avec la barbarie et la critique de la culture également. On ne sort pas de la mise en question de la culture par les philosophies de la critique de la culture. On n'en est pas sorti par là (Adorno nomme Heidegger, philosophe de la critique de la culture) et on n'en sortira pas par là. C'est ce que veut dire « dialectique négative ». Qu'y a-t-il donc dans la défense de la Culture qu'il faille critiquer énergiquement sans s'en laisser conter, sans tomber pour autant dans une Critique de la culture qu'il faut également critiquer aussi énergiquement ? Qu'y a-t-il à dire contre la culture ? celle qui a précédé Auschwitz et devant quoi elle s'est montrée

³⁵ Métaphysique, Concept et méthode, Quinzième leçon, p. 176.

³⁶ Idem, ibidem.

³⁷ Idem, ibidem, p. 175.

impuissante et entachée de non-vérité ? Adorno propose à notre méditation des éléments de réponse, non la réponse, ni son tout. La dialectique n'est pas ici nihiliste, elle n'est pas seulement aporétique. Elle indique la voie.

La première responsabilité qui nous incombe est celle de ne pas perdre le contact avec la réalité de nature, ne pas dénier la nature au nom de la culture ou, au contraire, en appeler, suivant l'extrême opposé, à la tyrannie de l'authenticité. Cette voie n'est pas d'abord discursive, elle est celle d'une résistance à l'égard du discours, une réserve qui confine avec la répulsion, et peut-être à l'égard d'abord du discours de la pensée qui croit qu'elle peut tout. La saine réaction devant Auschwitz n'est pas, selon Adorno, dans le discours, et, pas davantage, dans le silence (qui, lui aussi, n'y échappe pas). C'est ce qu'Adorno appelle d'abord l'objection du matérialisme à la métaphysique : c'est l'impératif catégorique, qui ne se raisonne pas, l'impératif sans phrase de s'opposer à l'immonde. « Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard que survit la morale. Le cours de l'histoire conduit nécessairement la métaphysique au matérialisme ».. Ou encore : « l'exigence d'une vie juste survit dans des motifs ouvertement matérialistes »³⁸ La métaphysique, ajoute-t-il, a glissé dans l'existence matérielle. Pourquoi Adorno parle-t-il ici de motif matérialiste ? C'est qu'il entend par matérialisme très exactement le contraire du sens du dialectique positif. Le matérialisme est juste lorsque son caractère affirmatif ne s'allie pas avec la dialectique positive. Dans le cas contraire, il représente une des pires spéculations qui soient. C'est le motif de l'horreur sans phrase qui est matérialiste, là où la mise en discours est un redoutable dissolvant. C'est très exactement au même éloge de ce que l'on pourrait appeler la pulsion matérialiste que se livre Levinas, de son côté, lorsqu'il souligne la bonne volonté du désir, inconditionnelle et non-instrumentale, la sincérité du désir, et qui ne se laisse pas mettre en discours. Désirer manger pour manger et non pour vivre, aimer pour aimer et non pour bien vivre, apprendre pour apprendre et non pour s'éduquer, cet inconditionné qui récuse l'instrumentalisation, qui n'en a que faire, c'est, nous dit-il, l'essentiel de la sincérité matérialiste : entendons, la praxis, non pas au sens de pouvoir de transformation mais au sens du désintéressement que comporte l'agir comme tel, l'exister. Et Adorno, de son côté : éprouver de la répulsion pour l'immonde, sans avoir à donner de raisons, c'est cette sincérité qui est point de départ et terme, et s'il y a une culture possible, c'est toujours de façon concomitante avec cette sincérité qui ne fléchit pas. Refuser l'immonde et aimer le monde, c'est tout un. Il faut suivre son style impérieux sans phrase. Adorno ne se défie pas du sentiment, pas même du sentiment réactif s'il est vrai qu'éprouver de la répulsion, c'est réagir, il fait le départ dans le réactif entre la répulsion et le ressentiment. Est-ce une garantie ? Jamais la meilleure des garanties n'est une garantie qui puisse prémunir absolument. Mais dans un monde sans garantie, une certaine immédiateté du sentir est encore un critère, si fragile soit-il.

Ce rapport de sensibilité est un rapport dont l'enfant a une conscience plus vive et il a conscience de son caractère trouble : de ce caractère qui fait avoisiner la nudité de la vie avec son horreur (le nu de la vie, entendu ici comme son exact opposé, le démuné, le désolé, ce qui est, en vérité, privé de vie nue), leur coexistence dans l'existence misérable : elle ne quitte pas le lieu où se tiennent carcasse, puanteur et pourriture³⁹. Or, c'est en déniait l'effrayante excitation devant la zone de la carcasse et de l'équarisseur que la culture — où pourtant les plus hauts intérêts de l'humanité se trouvent en rapport avec l'opacité de cette existence à nu —, loin de s'en éloigner, l'agit le plus fortement et tombe au plus haut point dans le mal dont elle se détourne. L'enfant sait que les choses les plus nobles ne sont pas aveugles aux ordures et que tout se jouxte. « Tout dépend du mal que

³⁸ Métaphysique, Concept et méthode, Quinzième leçon, p. 173.

³⁹ Idem, ibidem, p. 174.

nous avons à nous dessaisir des mécanismes d'aveuglement civilisateurs qui dissimulent sans cesse cette sphère. ». Adorno soutient l'idée selon laquelle le déni de cette réalité offre un terrain propice à ce qu'elle précipite dans les camps de concentration et le projet de l'extermination. C'est en quoi Beckett est, au contraire, un grand homme de la culture : il parle des poubelles et de la puanteur. Une culture qui nie la puanteur y est au plus haut point exposée et logée en quelque sorte. L'inhumain devient hégémonique dans le mouvement de déni par l'homme de son inhumanité. La culture bannit la puanteur parce qu'elle-même pue⁴⁰. Elle pue dans son mouvement même de bannissement du noyau sombre de l'homme et le fait revenir de plus belle.

La culture se détourne pudiquement de l'horreur au lieu de l'affronter, elle répugne à la répulsion. Au contraire de l'enfance qu'elle pervertit : « Le propriétaire d'un hôtel qui s'appelait Adam, tuait à coups de gourdin et sous les yeux de l'enfant qui l'aimait bien, des rats qui par des trous dévalaient dans la cour ; c'est à son image que l'enfant s'est forgé celle du premier homme. Que cela soit oublié, qu'on ne comprenne plus ce qu'on a jadis éprouvé devant la voiture de la fourrière, est le triomphe de la culture et son échec. » (DN,p.287) Une certaine attitude, une hexis culturelle, contraire à l'esprit même de la culture de l'âme, nous détourne de la considération de la barbarie. En ce sens, le tort de la culture, particulièrement discursive, est de circonvenir et de conjurer. Cette opération est à la source de la transformation de la culture de l'âme métamorphosée en camelote, en faussaire en matière de métamorphoses. C'est particulièrement dans la relation de la culture à la mort que le culturel conjure et dénie, elle l'amortit et en fait l'étranger.

La culture doit renouer avec les raisons d'amour et les raisons de répulsion et faire fond sur ce qui ne se laisse pas mettre en raisonnement. Adorno relie ainsi la reconnaissance de ce que la réalité a de plus abrupt et la ressource d'une émotion objective avec la mise en déclin du principe de raison auquel il nous faut procéder. Contre la banalité du mal, ce n'est pas le raisonnement qui est le mieux armé, — car il est des plus difficiles de fonder en raison le rejet du mal et la recherche du bien (au moment de fonder cette loi, on tombe dans une dialectique insoluble⁴¹), mais la sensibilité objective, ce qu'Adorno nomme l'éprouver, de sorte qu'on ne peut trouver de justification que dans le recours à la réalité matérielle, et non la pensée pure (Adorno rejoint par là le point de vue d'Arendt sur la valeur de la reconnaissance des vérités positives dans leur matité « de sorte que cette conscience positiviste plate pourrait bien, cette fois, être plus proche de l'adequatio rei atque intellectus que la conscience sublime » et représenter la bonne riposte à « la forme de conscience et d'esprit qui s'adapte au monde et obéit au principe d'inertie »⁴²), de même qu'il convient de défendre la spiritualité par des mots non-nobles, tant le parti pris des mots nobles a été confisqué dans le totalitarisme par les pratiques les plus ignobles et inhumaines. On ne peut plus utiliser des mots « élevés » et il faut penser les choses par leurs noms et préférer l'outrance, par antiphrase, « pour la raison diabolique qu'il appartient çà l'essence du mal aujourd'hui de s'approprier les mots les plus nobles et les plus élevés. »⁴³. Citons à cet effet la convergence de vue de l'écrivain dissident en Union soviétique Léonid Plioutch qui déclarait comment dans cet Etat totalitaire, les termes nobles et spirituels couvraient tellement des pratiques éhontées qu'en amour comme en politique, pour dire le spirituel, il fallait, à rebours, pour résister, faire usage des expressions les plus vulgaires et abruptes. Adorno lie, pour sa part, la mystification du sens et celle de l'usage de la langue noble, de la pensée sublime, au déni de réalité et de valeur. La culture qui se détourne pudiquement, se détourne de la révolte, elle émousse la valeur

⁴⁰ Idem, ibidem.

⁴¹ Quinzième leçon, p. 172.

⁴² Idem, ibidem, p. 171.

⁴³ Seizième leçon, p. 181.

du défi du vivant contre la mort qui est la forme qu'on devrait attendre de l'expérience métaphysique de la mort. Spiritualiser et comprendre pourraient bien, dans certains cas, représenter des illusions dont il faudrait chercher à se défaire, dès lors que l'un comme l'autre ne fonctionnent plus que comme alibis idéologiques⁴⁴.

Mais si la culture en sa ratio conjure la mort, dans la fragilité même de la thèse de l'ego cogitans, après Auschwitz, cet acte de conjurer est insupportable, en raison même de la mutation de la mort.

Or, et c'est là l'autre côté de la question, « la critique de la culture et la barbarie ne vont pas sans une certaine connivence » (DN, p.288). Le renversement du déni de réalité à la tyrannie de l'authenticité représente une nouvelle idéologie encore plus périlleuse. Cette dernière s'alimente d'un discours sur la crudité de la mort. Après Auschwitz, il est ainsi devenu non moins insupportable, de parler de l'homme en termes d'être-pour-la-mort que de conjurer la mort. De même qu'on ne vit pas pour vivre, on ne vit pas pour mourir. En toutes circonstances, il convient de suspendre le « pour ». Comme le fait remarquer Spinoza, l'existence enveloppe l'éternité. Adorno écrit : « C'est précisément parce que la mort ne constitue pas comme chez Heidegger la totalité de l'existence, que l'on éprouve la mort et ses messagères, les maladies, comme hétérogènes, étrangères au moi. » (DN, p. 289) ; « la thèse suivant laquelle la vie n'a aucun sens serait sous sa forme positive aussi insensée que son contraire est faux » (DN, p.295). Nous sommes nés pour mourir — et le préfixe « pour » a ici un tout autre sens, celui de la nécessité, mais nous n'existons pas pour mourir. Si la tradition est expérience métaphysique (Adorno cite le terme même de kabbale qui réunit les deux significations, de tradition et d'expérience (DN, p.291), c'est dans ce sens d'un être-pour-la-vie. Adorno voit dans la gloire de la revendication de la crudité de l'être-pour-la-mort le fond barbare de la critique de la culture et de la tyrannie propre au jargon de l'authenticité. Ce dernier exerce une tyrannie qui est de donner sens au monde à partir de la mort, comme l'ont fait les théologies anciennes mais sans l'arrière-plan théologique qui ancrerait ce repère en regard de la vie éternelle, d'une autre vie. « Ce que je reproche réellement, écrit Adorno, à cette forme de métaphysique, c'est la tentative de s'approprier subrepticement sans théologie des possibilités de l'expérience qui ont été théologiquement posées ». ⁴⁵. La mort ne saurait être le moment nécessaire de « l'entièreté de l'être-là », comme la nomme Heidegger. Or, cette position métaphysique glisse d'une définition de l'être-pour-la-mort à une apologie de la mort. L'illusion suivant laquelle sous les décombres de la culture on accéderait à l'originale et l'authentique conduit à la barbarie : « cette tentative pour supprimer la culture, cette figure de la destruction conçue comme l'espoir de gagner un accès direct à l'absolu une fois que tout ce qui n'est qu'institué aura disparu, a conduit à la barbarie et au fascisme. » ⁴⁶ Si, pour Adorno, n'importe quelle pensée de la mort ne peut que ruminer, et que Heidegger tombe sous le coup de sa propre critique de la rumination de la mort, son héroïsation de la mort justifie celle-ci en en faisant le sens de l'existence si bien que « la métaphysique de la mort de Heidegger est impuissante parce qu'elle dégénère nécessairement en une sorte de propagande en faveur de la mort, qui élève cette dernière au rang d'une chose pleine de sens et, ce faisant, prépare les hommes à recevoir aussi joyeusement que possible la mort voulue pour eux par leurs sociétés et Etats. » ⁴⁷. Cette métaphysique est accordée à l'idéologie du sacrifice pour les uns et de l'extermination pour les autres.

C'est certainement ici que la phrase biblique rompt avec la critique de la culture, cette phrase qui, pourtant en même temps, selon Adorno, n'est plus tenable, ne peut plus riposter

⁴⁴ Quinzième leçon, p. 170.

⁴⁵ Métaphysique, Concept et méthode, Quatorzième leçon, p. 161.

⁴⁶ Seizième leçon, p. 187.

⁴⁷ Dix-septième leçon, p.191.

puissamment à la situation du désastre. C'est là aussi que l'humanisme contemporain, malgré toutes ses limites, fait valoir les valeurs de défi qui représentent face à la mort la forme qu'on devrait en attendre, comme le souligne Canetti. L'expérience de la mort, même considérée comme ce qui est ultime et indubitable, comme métaphysique est analogue à celle qu'autrefois Descartes déduisit du fragile ego cogitans (DN, p.289). Il y a un fragile être-pour-la-mort, fragile au sens où il n'a rien d'indubitable, où il ne l'est pas plus que l'ego sum. Je suis mort n'est pas plus sûr que je pense. Faites quelque chose, Vous ne voyez donc pas que je suis mort !, faites-moi mourir, enfin, donnez-moi la mort, voilà l'aveu d'horreur de Monsieur de Valdemar dans les Nouvelles extraordinaires d'Edgar Poe, c'est un mot d'ordre moderne. Il y a un discours de l'existential qui n'oppose plus rien à la barbarie.

La critique de la philosophie de la culture participe d'une fascination pour la vie sans phrase et la mort sans nom, une fascination centrée sur l'angoisse de mortalité que Léo Strauss et Elias Canetti stigmatisent tous deux et très différemment comme ce qui relève de ce qu'ils nomment la « sur-mort », et la sur-mort est le ressort essentiel du sur-tuer (overkill), dit le philosophe Léo Strauss. Dans ces carnets, l'écrivain et penseur Elias Canetti met en série ces trois termes : le survivre, le sur-tuer, le sur-mourir. Il n'est pas question ici de la survie du rescapé, mais de celle de celui qui se réjouit de survivre à tous, il n'est pas question de la mise à mort pour échapper à la mort, la légitime défense de la guerre, mais de la surenchère du tuer, propre à l'inhumain qui est un fait de l'homme exclusivement (et non de la bête), il n'est pas tant question du consentement au mourir, mais de son approbation jusqu'à l'exaltation de sa surenchère prétendument sacrificielle. Elias Canetti voyait ainsi dans les fanatismes, et notamment dans l'islamisme, l'abus du sur-mourir. Repenser la culture après Auschwitz, c'est peut-être élaborer un criticisme du préfixe « Sur » que l'écrivain et penseur Georges Bataille a commencé d'effectuer. À quelles conditions et dans quelles occurrences le préfixe « sur » est-il légitime ? Où est-il une riposte à l'anéantissement, où, au contraire, son complice ?

Ce qu'une certaine critique unilatérale de la culture n'entend pas, c'est le geste de consentement et de révolte face au monde, de révolte contre ce monde parce que de consentement à une Idée du monde qui surclasse la conscience de la mortalité et dont nous faisons l'expérience en de rares moments de l'existence. Ce que défend Camus : « La création est exigence d'unité et refus du monde. Mais elle refuse le monde à cause de ce qui lui manque et au nom de ce que parfois il est »⁴⁸. Et Adorno : « La conscience ne pourrait absolument pas désespérer du gris si elle ne nourrissait pas le concept d'une couleur différente dont la trace erratique ne manque pas dans le tour négatif » (DN, p. 295). Adorno cite la phrase de Walter Benjamin : « c'est seulement au nom des désespérés que nous est donné l'espoir. » ; il s'appuie sur la réflexion du philosophe Ernst Bloch suivant laquelle « dans le monde où nous sommes, il n'y a pas une seule vie humaine qui égale ce que chacun d'entre nous pourrait être »⁴⁹ et pour lequel c'est au nom de cette virtualité d'excellence que la conscience résiste de son éternité contre la fragilité de son existence mortelle.

Une seconde responsabilité nous incombe devant la rupture de la culture et qui se rapporte au mode d'organisation intérieure de la culture. La critique d'Adorno de l'antinomie de la culture s'entend, en effet, d'un autre bord. Si Auschwitz a prouvé de façon irréfutable l'échec de la culture, « du fait que cela ait pu arriver au sein de toute cette tradition de philosophie, d'art et de science éclairées, cela ne veut pas seulement dire que la tradition, l'esprit, ne fut pas capable de toucher les hommes et de les transformer. Dans

⁴⁸ Albert Camus, L'homme révolté, Révolte et Art, II^e Partie, Paris, La Pléiade, p. 657.

⁴⁹ Adorno, Métaphysique, Dix-septième leçon, p. 193.

ces sections elles-mêmes, dans leur prétention emphatique à l'autarcie, réside la non vérité » (DN, p. 287). Il y a échec de la culture du fait même que ce qu'il y a de mauvais concerne nécessairement la culture même dans son autonomisation (« je crois que la fausseté est aussi logée dans les zones autonomes de l'esprit »⁵⁰). Ce n'est pas l'autonomisation de la culture qui est en défaut, mais nécessairement le défaut général d'une humanité se retrouve autrement dans la sphère séparée de la culture. L'échec de la culture est, au sein de cette autonomie même, dans la partition et le cloisonnement des domaines (philosophie, arts, sciences éclairées). Or, Adorno pointe ici quelque chose d'essentiel : la culture, telle qu'elle est instituée, cloisonne, elle rend sourd à la transposition, au rapprochement, elle n'est pas une culture générale. Ce clivage du sujet interdit le sentir humain. Repenser la culture après Auschwitz, ce serait donc remédier à cette partition, procéder à une autre constitution de la culture. Comme le dit Kundera, l'art du roman, et particulièrement du roman viennois, fuit de faire rentrer la pensée dans le roman, de produire des encyclopédies existentielles (Le rideau, p.87-89). Or, c'est ce qui manque le plus de façon globale, du fait même de l'institution du cloisonnement. Il manque une pratique répandue de la culture générale.

Certes, la philosophie est le mieux armée sur ce plan : « Il y a peut-être une certaine légitimité à s'occuper de philosophie du fait que, seul savoir à n'avoir pas encore été entièrement divisé en départements ou branches, à n'avoir pas été réifié, elle me semble constituer la seule chance — à l'intérieur de ce monde divisé en départements — d'améliorer au moins une partie de ce qui, sinon ne peut l'être. »⁵¹. La philosophie générale, la philosophie comme pratique générale du penser, est une des ressources, en tant qu'elle incarne particulièrement la culture générale. Il ne s'agit toutefois que d'une tendance, qui subsiste, d'une résistance au monde ambiant, et d'une tendance elle-même exposée de l'intérieur à l'esprit contraire. La philosophie n'est pas triomphante ni à l'abri d'intérioriser le défaut, elle le partage seulement encore à un moindre degré, sans échapper à l'antinomie de la culture divisée et au risque de cette culture ressuscitée. Si elle incarne plus que tout autre discipline, la critique du disciplinaire et la défense, dans l'acte même du penser, de la culture générale, si elle « peut au moins faire quelque chose »⁵², elle partage la condition de l'antinomie de la culture. Et, sur un bord, elle est au plus haut point exposée de tomber dans l'antinomie de la culture, sur le plan de l'antinomie du sens et du non-sens, c'est-à-dire aussi relativement à l'antinomie nature/culture, la philosophie se trouve placée dans une situation diabolique : « après Auschwitz « d'un côté, la construction d'un sens, quel qu'il soit, nous est interdite, et, de l'autre, la tâche de la philosophie est justement de concevoir et pas seulement de refléter ce qui existe ou de le copier. La philosophie est dans une situation diabolique, un véritable pétrin. En tant que « penseur métaphysique », c'est-à-dire en tant qu'homme qui ne peut absolument pas faire autrement que de chercher à comprendre, qui est souvent saisi par l'inquiétant soupçon que comprendre est en soi une illusion dont il faudrait chercher à se défaire et que cet esprit superficiel qui se contente d'enregistrer les faits, un esprit auquel il résiste par ailleurs de toutes les fibres de son être, pourrait bien finir par avoir raison. »⁵³ Ici, l'antinomie : il faut comprendre/ il faut reconnaître l'incompréhensible (comme disait Kafka, simplement voir que ce qui est incompréhensible est incompréhensible) doit être pleinement traversée par le philosophe et la philosophie ne doit pas prétendre fuir son pétrin, sa situation diabolique ni dans la théologie antérieure, ni dans la défense d'un sens de la culture, ni dans la défense existentialiste d'un sens depuis l'être-pour-la-mort, ni depuis la défense de la culture ni

⁵⁰ Métaphysique, Quinzième leçon, p ; 176.

⁵¹ Quinzième leçon, p ; 169.

⁵² Idem, ibidem.

⁵³ Quinzième leçon, p. 170.

depuis sa critique, elle doit et elle doit ne pas poser le sens. C'est ce mi-chemin qui est le mouvement et la voie où il s'agit, pour la pensée de penser avec et contre elle-même⁵⁴

On mesure le sens fort de la pensée d'Adorno : « Qui plaide pour le maintien d'une culture radicalement coupable se transforme en collaborateur, alors que celui qui se refuse à la culture contribue immédiatement à la barbarie que la culture se révéla être. » (DN, p.287). L'issue est dans cette détermination d'une dialectique négative, c'est-à-dire d'une dialectique qui ne se repose pas en elle-même comme si elle était totale (DN, p.316). Dialectique négative et matérialisme se rejoignent dans l'ouverture du penser qui est un sentir, et qui supporte la contradiction, s'il est vrai qu'il ne se produit pas dans un système saturé : il n'y a que dans un système fermé que le principe de non-contradiction marche à plein régime. Organiser le chaos, c'est ici rendre possible la circularité du rapport entre sens et non-sens, accepter le dilemme, c'est rester dans l'élément non dépassable du va et vient nature-culture, c'est produire le dialogue entre les différentes disciplines de façon bien plus élevée que cela n'est pratiqué épisodiquement de façon à apprendre à faire des rapprochements et de pratiquer l'art de la transposition : seule l'attitude de faire des rapprochements est humaine. C'est aussi accomplir l'ouverture de cette pensée en prise sur un système non-fermé depuis la double considération non relevable d'une pensée de la culture et de sa critique, dans un mouvement incessant de contradiction qui fait la vie de la pensée et sa tension nécessaire, de rendre à chacun les possibilités de son unité, de sa sensibilité. La critique de la totalité⁵⁵ est essentielle à la dialectique négative. Essentiel est aussi, pour Adorno, le geste de faire quelque chose en ouvrant la voie par la pensée, plutôt que de se précipiter dans une réponse hâtive à la question Que faire ?⁵⁶ Notre premier devoir est de penser cette rupture et les formes de séjour dans les antinomies pleinement développées.

Cette voie de la dialectique négative est-elle suffisante ? N'y a-t-il pas une nouvelle rupture dans la culture ? Ne faut-il pas faire un pas de plus et faire son deuil de toute dialectique, y compris négative ? Cette question, Lyotard se l'est posée à la fois depuis la poursuite de la réflexion sur l'après Auschwitz et à partir d'une autre césure de la condition des Lumières, de ce qu'il nomme la condition postmoderne et qui conduit, en riposte, à d'autres moralités. Cette condition peut se caractériser en trois points :

En premier lieu, la fin des grands récits, c'est-à-dire des cultures narratives de légitimation du tout qui articulent dans une même langue le discours de vérité, le discours de justice, le discours de l'art, le discours sur ces trois domaines de notre questionnement, le savoir, le devoir et l'espérance, pour reprendre les trois enjeux qui, réunis, définissent l'interrogation de l'homme sur lui-même selon Kant. Nous assisterions à la fin des discours de la totalité. Les grands récits des romans viennois de l'entre-deux-guerres, si liés au roman d'apprentissage, en auraient été les derniers feux. Autant dire qu'il faudrait prendre acte de la parcellisation de la culture et ne pas filer dans un éclectisme qui est le degré zéro de la culture générale contemporaine. La fin des grands récits, c'est la fin du projet d'absorber le désordre des phrases, le désordre pragmatique des phrases partagées entre des genres de discours hétérogènes dans un tout. Significative est la façon dont Lyotard pose la question concernant l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité : « Pouvons-nous continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité ? » (PEE, p. 44). Une telle posture d'organisation du chaos des événements dans le projet de

⁵⁴ Quinzième leçon, p. 172.

⁵⁵ Quatorzième leçon, p. 163-164.

⁵⁶ Seizième leçon, p. 186.

l'universalité d'une marche de l'histoire est critiquable, sur le plan de sa possibilité et de son obligation, du prétendu « nous » qui pourrait effectuer la synthèse, de la notion même d'organisation. L'idée d'une organisation totalisante du chaos des occurrences, que Lyotard nomme « phrases » (Une phrase est ainsi le surgissement d'un événement qui est expression, et présente la face de l'événement et de sa parole indissociablement⁵⁷) s'appuie sur une conception de l'universalité trop simple. Commentant Adorno, Lyotard écrit : « Je me demande si la défaillance de la modernité sous la forme de ce que Adorno appelait la chute de la métaphysique (qui pour lui se concentrait dans l'échec de la dialectique affirmative de la pensée hégélienne affrontée à la thèse kantienne de l'obligation ou à l'événement de l'anéantissement insensé nommé Auschwitz), je me demande si cette défaillance ne doit pas être rattachée à une résistance de ce que j'appellerai la multiplicité des mondes de noms, à la diversité insurmontable des cultures. »⁵⁸. Entre ces cultures, mondes de noms, genres de discours incommensurables entre eux, il serait peu sensé de chercher immédiatement des ponts solides capables de combler les abîmes, comme le cherche Habermas. Il s'agirait plutôt de faire tout autre chose : prendre acte de l'extraordinaire hétérogénéité de cette diversité et « assurer des passages fragiles au-dessus des abîmes », comme le préconisait Kant⁵⁹. L'attitude souhaitable est ainsi de dissiper la confusion des raisons et de renoncer au projet totalisant d'une langue universelle » c'est-à-dire d'un métalangage capable de recueillir les significations établies dans les langages particuliers» (PEE, p.96). Le doute porté sur le caractère unaire de la raison ou de l'esprit (raison cognitive, raison morale, raison politique, jugement esthétique) vise à établir une universalité sur des bases entièrement renouvelées. La solution est donc dans le laisser-être du désordre pragmatique, de l'instabilité des phrases hétérogènes qui furent constamment et de la recherche d'arbitrages et de résolutions dans les conflits qui les opposent en un différend essentiel (en fonction de l'incommensurabilité des langages) comme de la recherche de ces passages fragiles au-dessus de leurs abîmes : cela ne va pas sans une pratique effective de la diversité de ses langages et un sens de l'examen critique de leurs domaines de validité respectifs.

La fin des grands récits découvre une prolifération d'espèces discursives comme on parle d'espèces végétales ou animales⁶⁰, et, davantage encore de genres de discours qui n'obéissent pas aux mêmes règles ni critères et qui ne visent pas les mêmes fins : Kant aurait commencé ce travail de reconnaissance de l'hétérogénéité des formes d'intelligence ou de raison, Wittgenstein aurait poursuivi. Il n'y aurait pas là matière à déploration à ce que le savoir narratif (le grand récit d'unification légitimant) ait déchu ni lieu d'y voir une « perte de sens ». Par elle-même, la perte du grand récit (et le récit d'un sens de l'histoire qui n'interprète jamais le négatif que comme moment, le récit dialectique en est paradigmatique) ne voue pas à la barbarie (CP, p. 68). Sauf si... sauf si, en lieu et place de ce langage de l'Un qu'est le grand récit, un autre langage unaire et totalisant impose son hégémonie, celui de la performativité communicationnelle. Or, c'est le cas de nos sociétés postmodernes. La performativité des procédures, comme en parle Luhman, est en passe de l'emporter. À ce compte, que devient la culture ? Elle disparaît.

Le second trait de la condition, et de la moralité en riposte, éclaire davantage encore la même question : c'est, en effet, l'événement sans précédent d'une invasion douce ou non du discours communicationnel et du culte de la performance dans l'histoire de la culture, sans lien avec les enjeux du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du beau et du laid, ou

⁵⁷ Cf nos ouvrages « Jean-François Lyotard, La faculté d'une phrase, Paris, Galilée, 2000 ; Lyotard, La partie civile, Paris, Michalon, 2007.

⁵⁸ Le postmoderne expliqué aux enfants, Paris, Galilée, p. 52-53.

⁵⁹ Judicieux dans le différend, in La faculté de juger, Paris, Minuit, p. 235.

⁶⁰ La condition postmoderne, Paris, Minuit, p. 47.

plutôt en décrochage avec ces enjeux. Nous sommes à l'âge de la quantité d'informations, laconiques, lapidaires, toutes plates, et qui doivent leur valeur à la promptitude de l'efficacité. Âge du genre économique : « le genre économique avec son mode d'enchaînement nécessaire d'une phrase à l'autre [par où tout se vaut dans l'échange et s'inter-change] écarte l'occurrence, l'événement, ce qui arrive ⁶¹. Le capital est ce qui veut un seul langage et un seul réseau (JD, p.235). . C'est l'âge de la technoscience et de la communication de masse, bien plus redoutable que la consommation de masse et liée à elle, l'âge où un langage, celui de l'efficacité de la réussite vaut critère de jugement et neutralise tous les autres, où le développement se légitime tout seul, sans considération d'aucune fin.

Aussi bien, les moralités postmodernes consistent non pas à essayer de faire revivre ce qui est perdu, le grand récit, et le leurre qu'il comportait, mais, en entrant de plain pied dans l'âge postmoderne (comment faire autrement ?), d'opposer à la tyrannie de l'échange seulement économique, de la performativité, du communicationnel, l'horizon de cette diversité des discours hétérogènes, des mondes de langage, et de veiller, en arbitre critique à ce que la compétence dans un des genres ne vaille pas par avance crédit de compétence dans un autre : ainsi, par exemple, l'erreur ne tiendrait pas dans le fait que la raison scientifique ne soit pas raisonnable, mais elle tiendrait à sa prétention à juger du raisonnable, la faute serait celle du crédit accordé au scientifique en matière de ce qui vaut moralement ou politiquement, et de même au crédit accordé à l'artiste, ou au politique, à juger dans les domaines où il n'est pas compétent, ou, lorsqu'il ne s'agit plus de compétence comme en art, où il n'est pas pertinent.

Le progrès de la culture tiendrait à l'écoute de plus en plus fine de la diversité des enjeux (le juste, le vrai, le beau, etc.), de veiller au respect de ce fait que le langage n'a pas une seule finalité, et former une humanité non pas maîtresse de ses fins mais « sensible aux fins hétérogènes impliquées dans les divers genres de discours connus et inconnus, et capable de les poursuivre autant que possible » (D § 253). C'est là un idéal qui s'inscrit dans le droit fil de la république où « il règne par principe une incertitude sur les fins qui est une incertitude sur l'identité du " nous " » (PEE, p. 76). De cela, nous n'avons aucune assurance. Car « si la culture (de l'esprit) du moins exige un travail et donc prend du temps, et si le genre économique impose son enjeu, gagner du temps, à la plupart des genres de discours, la culture, écrit Lyotard, consommatrice de temps, devrait être éliminée...Le mot culture signifie déjà la mise en circulation d'informations plutôt que le travail à faire pour arriver à présenter ce qui n'est pas présentable en l'occurrence. » (D § 260) ; Dans un système du développement où le temps bât son plein « on n'en finirait pas de prendre en considération l'incommensurabilité des enjeux et le vide qu'elle ouvre d'une phrase à l'autre » (D § 252) ; de même, bien sûr, pour la pensée que cela mobilise, et la pensée tout court : « Dans un monde où le succès est de gagner du temps, penser n'a qu'un défaut : d'en faire perdre. » (PEE, p. 60) .

La solution esquissée par Lyotard est donc, en un sens, de laisser le désordre des langages se produire, de veiller constamment à cette guerre civile du langage avec lui-même, en un sens d'activer les différends, mais de l'autre, de procéder constamment à une comparaison des genres de discours, de se rendre constamment attentif aux différences, ce qui passe par une opération incessante de mise en rapprochement, d'évaluation des incommensurabilités et de la justesse des ponts entre leurs abîmes et oblige de se poser, à chaque instant, la question du juste enchaînement (D §190). C'est soutenir l'état instable

⁶¹ Le différend, Paris, Minituit, § 252.

du langage, celui-là même « où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore » (D § 22).

Une autre figure de la culture générale est ici esquissée. Ce n'est pas celle d'Adorno, puisqu'il s'agit de veiller sur la différence des incommensurabilités entre les genres de discours (bien que ceux-ci ne correspondent guère avec la partition disciplinaire traditionnelle) ; ce n'en est pas non plus le contraire. Il s'agit de reprendre autrement le geste de la culture générale, d'une part en laissant se déployer le libre jeu, essentiellement improbable, de l'enchaînement des phrases, d'autre part, de veiller continuellement à différencier les régimes de phrases ou genres de discours à même le surgissement du flux chaotique des phrases. C'est dans le rapport incessant au mélange des phrases qu'il convient d'arbitrer la différence et de permettre l'invention de nouveaux langages. Aussi ne s'agit-il pas de substituer à l'ancienne culture générale, essentiellement narrative, sa dislocation, mais de combattre sa substitution artificielle et de permettre à une faculté du sujet de jeter des ponts fragiles en pleine reconnaissance des abîmes entre les genres de discours. Au cours d'une expérience générale constante. La culture générale ne doit pas être une culture des généralités pas plus qu'une encyclopédie existentielle impossible, mais une faculté premièrement d'apprendre effectivement les différentes langues de la pensée tout en ne confondant pas les transpositions avec les empiétements : rapprocher deux langues, c'est tout autant discerner leurs différences et hétérogénéités que situer leurs points de convergence. Pratiquer la culture générale, c'est poser des ponts entre les abîmes, en pleine pratique de la différentialité des genres. Le rôle de veilleur critique présuppose la connaissance effective de cette diversité, et ne pas cloisonner suppose ne pas unir. Le sujet est confronté au chaos des phrases qui sont appropriables et ductiles à différents genres, et organiser le chaos, c'est se rapporter et sans cesse à la guerre civile des phrases entre elles. « À chaque occurrence, la conformité de la phrase avec les précédentes est menacée, et la guerre des genres est ouverte pour assurer la succession. » (D§ 230).

Cet organiser tient précisément à deux opérations qui ne vont pas nécessairement de pair : celle de départager, d'arbitrer le différend entre les phrases que le chaos présente et dissimule ; celle de créer, c'est-à-dire d'effectuer un rapprochement inventif d'un nouvel événement dans un genre de discours ou d'un nouveau genre de discours. Jugeante et créatrice, la culture ne peut exister qu'à se coltiner constamment au chaos de phrases qui n'ont pas les mêmes fins, qui ne sont pas tournées vers les mêmes pôles de langage (le langage moral est tourné vers le destinataire, il se préoccupe du tu, le langage scientifique a pour pôle le référent, le langage esthétique le dire de cet affect à la limite de ce qui peut se dire). Ce jugement se rapporte au chaos non pour l'unifier, mais pour en organiser les distinctions, en respecter les hétérogénéités, pour le différencier. C'est dans un même temps qu'organiser le chaos, poser des ponts et rendre possible de la création (repousser les limites du langage, inventer en marchant de nouvelles règles).

On voit comment à travers ces trois directions : celle du dialogue des cultures, celle d'une dialectique interminable sans résolution de la confrontation des domaines et du discours en faveur de la culture et contre sa mise en sigle, celle d'une implication dans l'hétérogénéité des genres de discours et la garde de celle-ci, l'organisation du chaos ne vise pas à le dresser ou à l'éliminer, mais à trouver des biais de son traitement et à en éprouver les tensions. Sa formule n'est ni celle de la démonstration de l'ordre ni de celle du désordre, mais de leur va-et-vient et du côtoiement incessant de l'ordre et du désordre, sans qu'il y ait à chercher à arrêter l'antinomie sur un des deux termes : l'orgiaque ou l'organique, le chaos ou le cosmos, l'incommensurabilité des ordres et le désordre pragmatique.

Répondre à ces trois impératifs autour de la culture dépasse la condition simplement politique, car, comme l'écrit Adorno, il s'agit de faire face à des expériences et des situations si profondes que, dans leur principe, elles traversent des formes opposées du politique, certes de façon inégale, mais elles ne sont, sur le fond, « absolument pas touchées par les formes de domination politique, c'est-à-dire par la différence entre, d'un côté, la démocratie formelle, et de l'autre, la domination totalitaire. »⁶². Cette distinction est essentielle, mais elle est loin de régler le tout et le fond essentiel de la question historique et métaphysique de l'avenir de la culture sous la condition nouvelle qui est celle de ses ruptures.

⁶² Adorno, Métaphysique, Quatorzième leçon, p. 164.