

Articoli/6

«*Prognostische Hermeneutik*»

Anders et la compréhension diltheyenne de l'histoire

di Edouard Jolly

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/02/2012 Accettato il 08/03/2012

Is it possible to build a system in philosophy? According to Dilthey, the historical «world view» (*Weltanschauung*) is a way to understand the human knowledge, including philosophy. This way provides a freedom to think by destroying every a priori. As a result of this historical manner to do philosophy, it seems, though, to be impossible to find any unhistorical ground. Should philosophy renounce once and for all to search any truth about the world? Should we not be afraid? Reading Dilthey with Anders (1902-1992), who studied with Husserl and Heidegger, could help us to solve the problem: the philosophy should be «grounded» on contingency, circumstances and insignificance – and by this way, it becomes a «prognostic hermeneutic» – otherwise we are condemned to describe some old systems, which are perpetually falling into disuse.

Dans son *Discours du soixante-dixième anniversaire* (1903), Dilthey jette un regard sur la cohérence de son œuvre, produite jusqu'alors, avec une attention particulière accordée à sa finalité générale. La conséquence de la vision historique du monde est tragique:

Tout s'y écoule, rien n'y demeure. Contre cela s'élèvent le besoin qu'éprouve la pensée d'une connaissance universellement valable, et l'effort qu'accomplit la philosophie pour l'atteindre. La vision historique du monde a libéré l'esprit humain des dernières chaînes que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisées, mais où sont les moyens permettant de surmonter l'anarchie des convictions qui menace de se répandre?

Face à la contingence ultime de toute chose, la philosophie semble n'être plus qu'un frêle esquif emporté par les vagues de l'histoire qu'elle est condamnée à subir. Le besoin de retrouver la terre ferme et systématique

¹ W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1992, p. 35; GS V, p. 9: «Alles im Prozeß fließend, nichts bleibend. Und dagegen erhebt sich das Bedürfnis des Denkens und das Streben der Philosophie nach einer allgemeingültigen Erkenntnis. Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben – aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?».

reste là, oppressant. Peut-être pourrait-on même lire l'œuvre entière de Dilthey comme l'expression de son conflit intérieur, engagé contre sa propre crainte de voir fuir la terre sous ses yeux de façon irrémédiable.

Ce besoin de stabilité exprimé par Dilthey renvoie d'abord au problème de l'effort qu'il engendre, perceptible dans la quête de systémativité de l'œuvre philosophique. Mais sommes-nous encore capables de produire une totalité cohérente qui nous permette de résister aux assauts de l'histoire? Si cette stabilité ne pouvait plus s'exprimer sous une forme systématique, l'anarchie des convictions ne serait-elle pas que la conséquence d'une crispation sur son soi-même propre? Dit autrement, si nous sommes condamnés à être emportés par les flots de l'histoire et à ne jamais retrouver la terre ferme, ne pourrions-nous pas apprendre à y naviguer et à y repérer les mouvements des vagues à venir, en dépit du vacarme de la mer déchainée?

Dans sa postface de l'ouvrage posthume de Günther Anders, *Über Heidegger* (2001), Dieter Thomä formule l'hypothèse que plusieurs notions cardinales de l'herméneutique de Dilthey jouent un «rôle méthodique spécifique»² (methodische Sonderrolle) dans la philosophie qu'il développe. En dégageant ce rôle, tout en découvrant la conception andersienne du «système», prélude nécessaire à la conception d'une herméneutique pronostique, peut-être parviendrons-nous à comprendre pourquoi dans une lettre à Löwith de 1952, Anders déclara que «le philosophe n'est pas qu'un mineur, c'est aussi un marin»³.

Généalogie du système: cosmologie historique

A la toute fin du second tome de *Die Antiquiertheit des Menschen* (1980), dans le chapitre «Réflexions méthodologiques après coup» (Methodologische Nachgedanken), Anders prend soin d'exposer brièvement la théorie de sa méthode. La lecture de ses écrits est parfois déconcertante: outre les formes multiples (journaux, aphorismes, lettres, fables, élégies, articles, dialogues fictifs, etc.), les objets appréhendés sont tout autant disparates (voyage dans l'espace, bombe nucléaire, télévision, honte, haine et autres affects, machines, romans de Kafka, Broch ou Döblin, arts picturaux, etc.). Le style est fuyant, l'expression volontairement lapidaire, souvent ironique. La terminologie ésotérique, mêlée à l'envi à l'exotérique, plonge le lecteur dans une absence de systémativité, pour ainsi dire, dans le lieu du manque de celle-ci. «Toutefois ce caractère aléatoire n'exclut pas que les essais [...] ne trahissent qu'ils proviennent d'un seul et même atelier»⁴.

² D. Thomä, «Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders», dans G. Anders, *Über Heidegger*, hrsg. v. G. Oberschlick, München 2001, p. 473. En absence de précision, les traductions sont les nôtres.

³ G. Anders, *Brief an Karl Löwith vom 26.01.1952*, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (LIT), Wien, Nachlass Günther Anders, Briefwechseln 2.5.20: «Der Philosoph ist eben nicht nur ein Bergwerker, sondern auch ein Seefahrer».

⁴ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980, p. 411: «Diese Beliebigkeit schließt

Anders réfléchissant à sa propre production déclare ne pas souhaiter établir un système. L'ordre des chapitres est le fruit du hasard, les objets de ses réflexions tout autant. Chaque chapitre ne fait que traiter d'observations occasionnelles (okkasionelle Beobachtungen) susceptibles de porter la marque d'une même fabrique. L'observateur Anders pourrait être compris comme expression de la structure de tout homme dont l'unité se trouve diffractée dans une multiplicité d'actions, matérialisées ici sous forme de chapitres d'un ouvrage, indépendants les uns des autres, objets potentiels d'étude et de lecture. Déterminer la nature de l'atelier Anders reviendrait à saisir l'unité parmi cette diversité.

La philosophie consiste précisément à élever à la conscience de son unité, et par là même à la conscience de la cohésion qui réunit toutes ses extériorisations, la totalité que nous formons et des ténèbres de laquelle ont surgi toutes les grandes manifestations de l'esprit⁵.

Comprendre Anders nécessite de chercher cette unité en reconstituant la traversée de toutes les étapes de l'histoire qu'il a effectuée lui-même⁶. En d'autres termes, il s'agit de déterminer quelle fût l'attitude de sa vie psychique par rapport à son propre monde socio-historique. Il faut trouver le nom de l'atelier. Et il suffit d'observer l'intitulé des chapitres du second tome de *Die Antiquiertheit des Menschen*: chacun d'eux commence par «die Antiquiertheit» («la désuétude»), suivi du génitif de l'objet traité. Chacune des manifestations de l'esprit d'Anders semble marquée du sceau de cette désuétude.

Naturellement, ses réflexions méthodologiques, elles aussi, reprennent ce motif sans le dire explicitement. «Le système comme type de philosophie disparaît ou a déjà disparu.»⁷ Selon Anders, il n'y a plus de philosophie systématique⁸. Cette disparition du systématisme serait même révélatrice

allerdings nicht aus, daß die Aufsätze [...] verraten, daß sie einer und derselber Werkstatt entstammen». Cité AdM II par la suite.

⁵ W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1992, «Vu d'ensemble de mon système» (1896), p. 23; GS VIII, p. 180: «Eben die Erhebung unserer Totalität, aus deren Dunkelheit alle großen geistigen Manifestationen hervorgegangen sind, zum Bewußtsein ihrer Einheit und damit des Zusammenhangs aller ihrer Äußerungen ist Philosophie».

⁶ Nous tentons cette entreprise, tout en gardant à l'esprit que dans un texte inédit de 1988 (*Le moi perdu*, Typoscript, LIT, Wien, Nachlass Günther Anders), Anders affirme que «Kontinuität verbürgt nicht Identität».

⁷ AdM II, p. 411: «Das System als Philosophie-Typ stirbt aus oder ist bereits ausgestorben».

⁸ Néanmoins, après avoir parcouru l'ensemble des ouvrages édités d'Anders, ainsi que la majeure partie de ses écrits inédits, la désuétude, cette marque de l'atelier, apparaît comme étant l'évolution d'une unité antérieure, dont la forme est relativement classique, composée d'une logique, d'une physique et d'une éthique et dont les traces sont perceptibles dans l'introduction de l'ouvrage d'esthétique intitulé *Mensch ohne Welt* (1984). Elle s'est construite au fil d'écrits de jeunesse et d'exil en cours d'édition aux Archives de Vienne à l'heure actuelle, dont la forme est similaire à celle de ses rares articles publiés en anglais à la fin des années 40 aux États-Unis. L'ouvrage *Über Heidegger* (2001) contient lui-aussi des esquisses de cette unité qui démontre s'être constituée à l'origine au moyen d'une *Auseinandersetzung* avec Heidegger.

d'un préjugé philosophique pourtant à l'apparence inoffensive et à l'utilité presque vitale: celui de la singularité du monde.

Il est plutôt tout à fait concevable que *l'étant n'est pas un «tout»*, que même – l'hérésie atteint là son apogée – *l'expression au singulier «le monde»* représente déjà un préjugé ontologique, peut-être illusoire. Puisque notre monde, et je désigne maintenant exclusivement le monde humain (mes analyses ne traitent que de celui-ci, à savoir notre monde actuel d'appareils), est un monde historique, mais que, *per definitionem*, l'histoire continue, la «totalité de l'histoire» ne peut jamais être atteinte, *il ne peut être question d'un «système de l'histoire»* (puisque les systèmes reproduisent la totalité)⁹.

Si tant est qu'un système soit la présentation d'une conception du monde ou une mise en image d'une totalité mondaine, deux contradictions sont apparentes: d'une part, si le monde est considéré comme infini, alors en faire un système clos et unifié est impossible. D'autre part, si le monde est un processus dynamique, il ne peut pas non plus être une totalité cosmologique organisée. Le monde humain est celui que je suis susceptible d'avoir ou non, c'est un monde historique, soumis à une perpétuelle variation. Notre monde actuel est un monde d'appareils, nos rapports au monde sont médiés par la technique et toute description de notre agir doit répondre à la prise en compte de cette situation et des principes qui lui sont propres¹⁰. Désigner le monde comme totalité historique est d'autant plus risqué que, comme Anders l'énonce clairement, l'histoire continue¹¹. Puisqu'elle continue, clore le système est impossible.

⁹ AdM II, p. 412: «Vielmehr ist es durchhaus denkbar, daß *das Seiende kein «Ganzes»* ist, daß sogar – dies die Klimax der Ketzerei – *der Singularausdruck «die Welt»* bereits ein *ontologisches Vorurteil*, vielleicht ein flasches, darstellt. Da unsere Welt, und nun meine ich ausschließlich die menschliche Welt (nur von dieser: nämlich von unserer heutigen Welt der Geräte, handeln ja meine Analysen) – eine geschichtliche ist, Geschichte aber per definitionem weitergeht, ist *die «Gänze der Geschichte»* niemals erreicht, kann von einem *«System der Geschichte»* (da Systeme das Ganzsein abbilden) *keine Rede sein»*.

¹⁰ Sans entrer dans les détails concernant la technique traitée par Anders, l'idée à retenir est qu'il n'est ni technophile (attitude qui consiste à projeter un caractère salvateur dans nos produits, au mépris de leurs finalités), ni technophobe (attitude qui consiste à présupposer que le changement induit par une technique est néfaste par essence). Proclamée bonne ou mauvaise *a priori*, la technique ne peut donc pas être soumise à un examen critique en tant que tel et tout juste devient-elle une idéologie ou un argument de vente pour des pensées tout au plus fonctionnelles.

¹¹ Parler de la fin de l'histoire n'a de sens qu'en regard de nos possibilités techniques d'anéantissement du monde humain, problématique traitée par Anders dans le dernier chapitre de AdM I (1956), dans le chapitre «*Die Antiquiertheit der Geschichte*» dans AdM II (1980), ainsi que dans son ouvrage *Die atomare Drohung* (1981). Brièvement, la co-historicité de chacun renvoie à une anhistoricité possible de tous et masque la possibilité, non plus de l'apocalypse théologique, mais de l'apocalypse historique: sous l'ère nucléaire, de la main même de l'homme et de sa technique, le monde ambiant historiquement partagé est soumis à la possibilité absolue de son anéantissement définitif, fin de l'histoire pour tous. Ce qui angoissait philosophiquement Dilthey, à savoir l'alternative nihiliste «tout ou rien», un système ou l'anarchie, désespère concrètement Anders: le tout est impossible, mais le rien, c'est-à-dire l'absence de l'homme, est devenu la finalité de nos produits, donc de nous-mêmes, car nous ne sommes que les produits de nos propres produits.

Le temporel, du moins l'historiquement temporel, ne se laisse pas «fixer» dans un système. Seul le spatial est susceptible d'être «fixé». Le «système» est effectivement une caractéristique spatiale¹².

Le temps historique ne laisse place à aucun repère transhistorique. La connaissance systématique et historique de l'être comme totalité est un projet d'emblée voué à l'échec¹³. Elle n'a pour finalité, en réponse à l'effroi primordial face à la vanité de toute chose, «l'ébranlement principiel»¹⁴, que de tenter de nous orienter dans l'illusoire «océan métaphysique de totalité infinie»¹⁵. La tentative hegelienne de concilier temps et système à partir d'un stade historique déterminé revient, selon Anders, à n'exprimer qu'un étrange messianisme prussien. Et la tentative marxiste de projeter un système dans l'utopie de la fin de la pré-histoire est aveuglée d'espoir et émet un faux pronostic¹⁶. Ou pour le dire comme Löwith: «comparée à celle de Marx, la philosophie de Hegel est réaliste»¹⁷.

La spatialité des systèmes, tentatives de s'amarrer à un monde pré-donné, reçu en héritage et à potentiellement reprendre en le répétant, est un des critères permettant néanmoins d'offrir une synoptique utile en histoire de la philosophie. Ces spatialités autorisent la reconstitution de systèmes cohérents en totalités finies, contextualisées dans le continuum artificiel de l'histoire traditionnelle produite par la discipline¹⁸. Ainsi Dilthey avait remarqué et décrit la dialectique opérant de système en système, qui «tire

¹² AdM II, p. 412: «Das Zeitliche, mindestens das geschichtlich-Zeitliche, läßt sich nicht in einem System "feststellen". "Festgestellt" kann immer nur Räumliches werden. In der Tat ist "System" ein räumliches Charakteristikum». Le problème de la non-fixité ou de l'instabilité appliqué à l'existence humaine, étrangère au monde, est déjà thématique par Anders dans un article de jeunesse traduit en français: G. Stern, «Pathologie de la liberté; Essai sur la non-identification», dans *Recherches philosophiques*, tr. fr. E. Levinas, volume VI, Paris 1937. L'édition de la version initiale de ce texte, datée de 1929 et intitulée *Die Weltfremdheit des Menschen*, accompagnée d'autres œuvres de jeunesse (sur le sommeil, le rêve, l'éveil, une phénoménologie de l'écoute) est prévue à partir de 2015.

¹³ Tout au mieux peut-on tenter encore de se rassurer en déclarant que «la conscience historique désigne, en effet, la supériorité de vue qui nous distingue des époques antérieures, prisonnières qu'elles étaient de leurs horizons et de leurs valeurs, qu'elles ne savaient pas considérer avec le recul historique» (J. Grondin, «La solution de Dilthey au problème du relativisme historique», dans *Revue internationale de philosophie*, n° 57, 2003, p. 470). Serait-ce là l'aveu contemplatif de l'usage d'une «planche de salut de la vie théorique dans la société industrielle» comme le dit Kurt Flasch? (*Prendre congé de Dilthey*, tr. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris 2006, p. 20).

¹⁴ J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. Erika Abrams, Paris 1999, p. 222.

¹⁵ J. A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, tr. S. Taussig, Paris 2006, p. 50.

¹⁶ AdM II, p. 413: «von Hoffnung geblendet, falsch prognostiziert».

¹⁷ K. Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, tr. M.-C. Chailiot-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris 2002, p. 78.

¹⁸ Le problème de la constitution fictive de traditions philosophiques tentant de concilier thématiquement des écrits de philosophes ne s'étant pas ou peu connus et allant jusqu'à s'opposer thétiement et politiquement devrait malheureusement être diagnostiquée au mieux comme un manque de méthode, au pire comme maladie (curable?) d'une discipline centrée sur sa propre perpétuation et dont la seule fonction effective, consciente ou non, est d'inventer une identité pour une pratique inconséquente de la pensée. Voir au sujet de la tradition: E. Hobsbawm (dir.), *L'invention de la tradition*, tr. C. Vivier, Paris 2006.

toujours de nouvelles formes des anciennes et ne laisse le problème en repos dans aucune forme aboutie de la pensée systématique»¹⁹. Le système, méthodologiquement, est un outil d'analyse, un guide interprétatif, et non plus un modèle de pensée, similaire aux plans architecturaux. Historiquement, en gardant à l'esprit que l'édification de tout système soit une réponse à un manque de stabilité, nous pouvons tenter d'esquisser une généalogie du système en tant que tel, à partir de son origine politique et jusqu'à sa contemporanéité technique, en se servant de celle établie brièvement par Anders au détour d'une note de bas de page²⁰.

Le premier système cohérent est celui de la cité-état, intégrant des principes d'exclusion (fermeture), d'ordre (hiérarchie) et de régulation (légalité). Il s'agit de la réponse au cinquante-troisième fragment héraclitien proclamant que «Polemos est le père de toute chose» (Poèlemov paéntwn meén pathér eèsti), c'est-à-dire que le commun primordial est le conflit, l'unité dans la discorde, «ce qui donne un visage à l'espace de liberté»²¹. Appliqué ensuite au plan de la nature, le concept de système, déterminé comme image d'un ensemble fini, identifie (feststellen) une totalité mondaine, toujours avec ses lois propres. La structure légale du monde dépend d'un ordre (Befehl) et se tient dans une harmonie. A ce stade, astronomie et cosmologie philosophique se confondant, le monde est décrit comme étant fait sur le modèle de la nature: la cosmologie fonde le modèle du cosmos fini, ordonné et cohérent (in sich stimmig), modèle dont le système philosophique n'est que la reproduction (Abbildung). La perte progressive de cette double origine politique et cosmologique, conjointement au maintien de l'idée d'ordre, avec sa réponse l'obéissance, ont permis le glissement sémantique du cosmos vers l'universum, où l'oubli de la finitude du monde originaire fut la condition d'émergence d'un infini programmatique. Si le concept de système s'est maintenu en dépit de cette infinité, cela est dû, selon Anders, à la conception du monde judéo-chrétienne comme création planifiée (geplante Schöpfung) et non plus comme totalité finie harmonieuse, ainsi qu'à la conception de l'histoire correspondante, non plus cyclique et hasardeuse (sich-verändern), mais linéaire et orientée.

Le monde et l'histoire formaient ainsi un «système» parce que ceux-ci étaient planifiés par Dieu et même – ce qui correspondait très bien au concept – planifiés comme advenir *temporellement limité*²².

¹⁹ W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, tr. F. Blaise, Paris 1999, p. 305; GS II, p. 312: «Eine in dem Problem selber enthaltene ruhelose Dialektik treibt immer neue Formen aus den alten hervor und läßt bei keiner erreichten Gestalt des systematischen Denkens ausruhen». Cette méthode d'analyse semble avoir été celle de Löwith dans *Histoire et Salut*, reconstituant chaque système autour d'un problème s'étant transmis dans l'histoire.

²⁰ AdM II, p. 463-464.

²¹ J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 78.

²² AdM II, p. 464: «“System” waren Welt und Geschichte nun also deshalb, weil diese von Gott geplant waren und sogar – was ja dem Begriff sehr entgegenkam – als ein *zeitlich begrenztes* Geschehen».

L'examen du monde et de l'histoire devient ainsi chez Hegel une théodicée systématique. «Le plan de l'esprit du monde dépasse la planification humaine, il la renverse même»²³. La philosophie persiste dans sa systématisme dès lors qu'il s'agit de réfléchir (*nachdenken*) et de repenser (*nach-denken*) le plan divin. La réduction progressive de Dieu à un principe de l'esprit ou de l'étant, dans l'identification de l'esprit et de la réalité, fait de l'esprit du monde l'histoire systématisée de son développement. L'idée s'incarne dans chacune des époques de l'histoire par un processus dialectique totalisant. L'anarchie factuelle est régie par des lois rationnelles qui gouvernent leur succession. La tâche du philosophe est de les découvrir. Bien que l'esprit hegelien se soit effondré, il semble néanmoins persister chez Dilthey, qui hérite de «l'histoire qui se présente comme l'histoire d'une déchéance»²⁴. Cet esprit œuvre comme médium entre l'observateur historique et l'objet du savoir historique, observateur qui comprend toujours le monde comme l'expression d'une intériorité. La description des régularités phénoménales est régie par le «concept de vraisemblance maximale»²⁵. Le monde est la reproduction (*Abbild*) abyssale des systèmes planifiés, construits et contrôlés par l'homme dans l'histoire: il est donc clôt et régi par une causalité perceptible dans le conditionnement mutuel de chaque élément formant la structure de chaque système. Selon Anders, le système contemporain, dont nous pourrions dire qu'il dépend d'une dialectique de la technique entre maîtrise du manque et dépassement de l'assouvissement, est celui des machines qui en régissent la médiation. Or, cette clôture postulant une causalité fermée se heurte toujours au fait qu'en dépit de toute clôture l'histoire continue, remettant en question la portée universelle totalisante de la causalité structurante.

Cette généalogie du système, qui pourrait encore être approfondie et détaillée, explique le doute émis par Anders:

La systématique n'est pas qu'une forme de représentation littéraire, c'est un énoncé métaphysique anticipé, précisément que l'objet «monde» lui-même, que le système prétend reproduire, serait lui-même un système²⁶.

La problématique de l'être en tant que totalité, si tant est qu'il s'agisse de la question la plus originaire de la philosophie occidentale, reste elle aussi tributaire de ce préjugé. Si nous devons nous détourner de la quête d'une totalité structurée, stabilisée en un quelconque système, marqué du sceau de la désuétude et dans l'impossibilité d'appréhender une histoire qui continue, il en va alors de la possibilité d'être de la philosophie elle-même. L'intérêt de la vue synoptique sur la systématique en général, offerte par la

²³ K. Löwith, *Histoire et Salut*, op. cit., p. 84.

²⁴ G. Anders, *Über Heidegger*, op. cit., p. 158: «Die Geschichte stellt sich als die *Geschichte eines Verfalls* dar».

²⁵ W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, op. cit., p. 306; GS II, p. 313: «Die höchsterreichbare Wahrscheinlichkeit».

²⁶ AdM II, p. 413: «*Systematik ist nicht nur eine literarische Darstellungsform, sondern eine vorweggenommene metaphysische Aussage, eben die, daß der Gegenstand "Welt" selbst, den das System abzubilden vorgibt, selbst ein System sei*».

philosophie de Dilthey, dont lui-même fut transi d'effroi, est d'aboutir à ce que la philosophie elle-même apparaisse contingente et vaine. Il se pourrait tout à fait que sous sa forme actuelle elle ne réponde plus à aucun besoin, qu'elle ne soit plus qu'un vestige culturel ne s'intéressant plus qu'à sa propre histoire faute de ne plus parvenir à s'intégrer à son époque.

Penser fait perdre du temps. L'allure du tempo inconsideré de l'histoire ne peut être suivie. *Il appartient à la philosophie d'avoir un certain défaut de synchronisation*²⁷.

La solution, toujours dans l'objectif de découvrir un fondement stable qui ne soit pas soumis à la contingence, une généralité inconditionnée, serait d'affirmer que la philosophie se limite à l'étude des essences (Wesen)²⁸ et laisse de côté le fait contingent et empirique aux autres sciences. Il ne s'agit pas d'examiner en quoi un état de chose serait un fait en tant qu'individuation (Vereinzelung)²⁹ contingente d'une généralité éidétique, dont la loi d'essence serait à établir au sein du tout présumé d'une conscience. Selon Anders, l'usage même du terme essence est le résultat du préjugé métaphysique de la division et hiérarchisation du monde en faits et essences, bien qu'à l'origine il s'agisse pourtant méthodologiquement d'exclure la position d'existence (Daseinsthesis) de l'examen philosophique, afin d'éviter l'anarchie des convictions redoutée entre autres par Dilthey. Anders avoue néanmoins que sa thèse possède elle aussi une teneur métaphysique hautement paradoxale, «à savoir qu'il appartiendrait à l'essence du monde que celui-ci contienne aussi du non-essentiel»³⁰. Ainsi, affirmer que la conscience absolue est le résidu de l'anéantissement du monde ne revient pas à déclarer, dans un élan naïvement idéaliste, que ma conscience subsisterait une fois que la terre, conçue en tant qu'environnement et milieu d'échanges vitaux répondant à des besoins, aurait entièrement disparu. Au contraire, la possibilité de la négation du monde, rejeté comme inessentiel lors d'une expérience

²⁷ G. Anders, *Gelegenheitsphilosophie*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders.

²⁸ Le terme *Wesen* fait partie de la «*schwarze Liste*» établie par Anders dans un chapitre intitulé «*Anstössigkeiten*» («Indécences») qui fait partie du troisième volume de *Die Antiquiertheit* resté inédit. Une autre version est cependant disponible: G. Anders, *Ketzereien*, München 1981, pp. 130-138. L'usage de ce terme et de bon nombre de ceux présents dans sa liste lui était pourtant courant dans ses œuvres de jeunesse à la finalité bien plus académique qu'il ne semble l'avouer. L'affirmation de la contingence ultime de toute chose, y compris et surtout de l'existence de l'espèce humaine, reste la thèse majeure d'Anders qui varie sous la guise de deux figures historiquement déterminées: celle de l'étranger dans ses œuvres de jeunesse et d'exil, puis celle de la perte dans ses œuvres tardives. L'indice le plus probant est la fréquence élevée des renvois à son article de jeunesse intitulé *Pathologie de la liberté* (1937) dans les différents ouvrages publiés à partir des années 50.

²⁹ Anders expose en quoi «l'individuation est l'enfant de la terreur» dans son article *Nihilismus und Existenz* (1946), repris dans *Über Heidegger*, *op. cit.*, pp. 39-71. Le dénominateur commun est une fois de plus la volonté de trouver une réponse à l'effroi primordial, transposé dans la situation politique de la première moitié du XX^e siècle.

³⁰ AdM II, p. 415: «nämlich die, dass es zum Wesen der Welt gehöre, dass diese auch Unwesentliches enthalte».

imaginaire, est une preuve de la liberté de l'homme. Venu au monde en lui étant d'emblée étranger, se découvrant une essence négative, son instabilité (Unfestgelegtheit), et une nature elle aussi négative, son artificialité (Künstlichkeit), «l'homme est installé dans le monde de manière à l'atteindre après coup»³¹. Cette contingence de la position (Stellung) de l'homme dans le monde, qui révèle corrélativement la contingence du monde, monde que nous pourrions potentiellement ne jamais atteindre, rend désuet la question de savoir déterminer ce qui est digne (würdig) ou indigne d'être philosophé. «Tout étant, même son être, est considéré comme contingent»³².

La philosophie de la contingence est une philosophie de circonstance (*Gelegenheitsphilosophie*), conçue sur le modèle déjà développé par Simmel lorsque celui-ci traitait de faits déterminés comme les ruines, les sculptures de Rodin ou les pauvres. Si les phénomènes concrets individuels pris conjonctuellement en considération ne sont pas philosophiques, les réflexions d'Anders, quant à elles, le sont.

Le «philosophe de circonstance» fonctionne en effet seulement si les circonstances ou les embarras de la vie, desquels on saute dans l'universel, rayonnent déjà au-delà d'eux-mêmes dans l'universel. C'est-à-dire si ce dont il en va de chacun dans la vie et si ce qui atteint et concerne chacun ne sont pas seulement des affaires privées, mais sont simplement, au sens du terme français «cause», des «choses»³³.

Lorsque nous sommes confrontés aux événements (Ereignissen) de l'époque, nous ne posons pas la question «que dois-je en dire» mais «que doit-on en dire». Le «on» dont il est question est une solidarité, visée comme universelle et commune à tous, autre que la médiocrité (Durchschnittlichkeit). Elle provient du fait que je ne sois pas seulement «moi» (gerade ich), mais que je sois un «tel» (solcher). Ce qui signifie que la question du saut du particulier à l'universel est illégitime. Seul le saut de l'universel dans l'universel est légitime. «Les problèmes philosophiques ne sont pas des fleurs sans racines»³⁴.

La réponse d'Anders à l'effroi de Dilthey se traduit par une méthode philosophique à élaborer qui permette de rendre compte de la contingence de toute chose, en particulier de l'existence humaine, de l'a-systématicité du monde historique et du fait que l'histoire, si elle continue, soit susceptible, elle aussi, de disparaître.

³¹ G. Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders: «Der Mensch steht so in der Welt dass er erst nachträglich zu ihr kommen muss».

³² AdM II, p. 417: «Alles Seiende, selbst dessen Sein, wird als kontingent betrachtet».

³³ G. Anders, *Gelegenheitsphilosophie*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders: «“Gelegenheitsphilosophieren” gelingt nämlich nur dann, wenn die Lebensgelegenheiten oder =Verlegenheiten, von denen man ins Allgemeine abspringt, selbst bereits ins Allgemeine hinüberschillern; das heisst: wenn dasjenige, worum es einem im Leben geht, was einen trifft und betrifft, nicht nur private Angelegenheiten, sondern eben, im Sinne der französischen “cause”, “Sachen” sind».

³⁴ *Ibid.*: «Philosophische Probleme sind keine Schnittblumen».

Éléments pour une herméneutique pronostique

Revenons à la question de l'atelier et de sa production philosophique à partir de la matière première que forment les «découvertes empiriques»³⁵ effectuées par Anders. Il s'agit d'examiner en quoi, si d'abord la réflexion andersienne sur le système répondait à l'effroi diltheyen, l'exposition de sa méthode propre en est également un héritage. En tant qu'observateur du monde socio-historique au sein duquel il vivait, ou plus précisément, s'exilait, Anders a cherché à interpréter (deuten) les différents objets rencontrés. Parmi ces objets se trouvent cette capacité à interpréter et la question de l'interprétabilité du monde, accessibles elles aussi, au moyen d'un «retour après coup» (nachträgliche Rückbesinnung). Deux objectifs respectifs apparaissent: d'une part, une réflexion concernant la nécessité de l'interprétation, d'autre part, une autre concernant la possibilité d'interpréter le monde, tout en gardant à l'esprit qu'il s'agit là uniquement du monde humain socio-historique, à savoir, pour nous, du monde actuel composé par nos appareils. Nécessité et possibilité de l'interprétation disent quelque chose tant de l'objet, qui est à interpréter, que du sujet, qui est l'interprète: l'action est réciproque. Il est nécessaire d'interpréter l'ensemble, en fonction de la possibilité d'être interprété (deutbar) de l'objet et de la possibilité d'interpréter (deutungsfähig) du sujet. Cette dichotomie rappelle d'abord celle de l'historisme de Dilthey qui porte attention à la réciprocité entre le fait singulier documenté et l'observateur historique, unis par l'esprit médiateur, expression de la vie intérieure, qui prend signification par reproduction chez autrui.

Mais lorsqu'ensuite Anders énonce son axiome de l'interprétation, la référence à Dilthey est davantage explicite:

Seul le vivant peut être interprété et se montrer [...] parce seul le vivant s'extériorise. [...] Et beaucoup *veulent* même être interprétés et ne sont là qu'à cette fin. [...] Parce que le vivant ne peut pas exister en autarcie, mais seulement dans la communication avec d'autres vivants. A n'existe pas sans B et B n'existe pas sans A³⁶.

Le vivant s'extériorise parce qu'il veut être interprété de ses semblables en communiquant avec eux, en s'exprimant, parce qu'il fait partie intégrante du monde socio-historique et d'une solidarité. Néanmoins celle-ci reste toujours susceptible de tomber en désuétude. Il se peut qu'il y ait des situations où elle n'apparaisse plus que sous les traits de la médiocrité oppressante des lémures, requérant l'édification d'un abri dans la conversation avec soi-même. Mais l'expression se définissant comme étant «l'effet de la pression que constitue l'extériorisation lorsqu'elle laisse une empreinte, une

³⁵ AdM II, p. 419: «Die empirische Funde».

³⁶ AdM II, p. 420: «Gedeutet werden und sich deutlich machen kann allein Lebendiges. [...] weil allein Lebendiges sich äußert. [...] Und viele *wollen* sogar gedeutet werden, sind zu diesem Zwecke da. [...] weil es nicht autark, vielmehr nur in Verständigung mit anderen Lebendigen, A nicht ohne B und B nicht ohne A, existieren kann».

marque durable»³⁷, le risque serait de confondre, dans cette expression, la réalité de l'expérience vécue avec la réalité de l'expérimenté³⁸. La vérité de l'expression n'est d'être ni un point de vue (Hinsicht), ni un avis (Ansicht), mais une émission (Herausscheinen) de ce que l'homme est en tant qu'il est vivant³⁹. Cette émission demande une entente et contient une information à comprendre pour en dégager une signification possible. «Si un quelque chose requiert une interprétation, alors ce fait «signifie» d'abord que ce quelque chose n'apparaît pas clairement»⁴⁰. L'interprétation est nécessaire lorsque ce quelque chose résiste, lorsque je ne parviens pas à saisir de quoi il s'agit. Ou comme l'affirme Dilthey:

L'interprétation serait impossible si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre ces deux opposés les plus extrêmes. Elle est nécessaire partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit s'approprier⁴¹.

Il est remarquable que la réponse à ce constat de l'étrangeté nécessaire consiste en une appropriation compréhensive, avec tout le succès que celle-ci aura chez Heidegger⁴². Que tout étant ne se donne pas en totalité, qu'il se tienne toujours partiellement en retrait (sich verbergen), est même le principe de la conception heideggerienne de la vérité comme aèlhéqeia ou dévoilement. Si l'étant devait, pour un quelconque motif, s'extérioriser en totalité (äußern), celui-ci se perdrait en totalité (entäußern), il s'abandonnerait. Sans pourquoi et parfaitement clair à lui-même, il renoncerait à être interprété et flotterait sur l'océan métaphysique, tel une fleur sans racines⁴³.

S'il s'agit pour Heidegger de penser à la mise à découvert de ce qui est en retrait (*Verborgenes zu entbergen*), il est question pour Anders de réfléchir à ce qui fait que l'étant se tienne en retrait. La nécessité de l'interprétation provient du fait (*Tatsache*) du retrait (*Verborgenheit*) qu'il s'agirait de découvrir. La raison en est que:

L'être-en-retrait est apparemment la *conditio sine qua non* de l'être-individuel. La question de la chose-en-soi est une question de l'individu-en-soi. La vérité est retenue en l'être-individu⁴⁴.

³⁷J.-C. Gens, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, Paris 2008, p. 124.

³⁸G. Anders, *Über Heidegger*, op. cit., p. 326.

³⁹Ivi, p. 323.

⁴⁰AdM II, p. 420: «Wenn ein Etwas Deutung verlangt, dann «bedeutet» diese Tatsache erst einmal, daß dieses Etwas *nicht offen zutage liegt*».

⁴¹W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1927, p. 225 «Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebenäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll», cité et traduit dans J.-C. Gens, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, op. cit., p. 114.

⁴²M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006 (1927), §§ 31-32.

⁴³Ivi, §§ 7 B-C. Il s'agit du problème de la Bodenständigkeit, p. 36.

⁴⁴AdM II, p. 421: «*Verborgensein ist wahrscheinlich die conditio sine qua non individuellen Seins. Die Ding-an-sich-Frage ist eine Individuum-an-sich-Frage. Wahrheit wird verhindert durch das Individuum-sein*».

En l'être du Dasein se trouvent «la possibilité et la nécessité de la plus radicale individuation»⁴⁵ et c'est sur lui que la question de l'être est individuée pour Heidegger. En ce sens, le divers sensible, présenté par la chose en soi sur la toile de fond des formes de l'intuition, assure la fonction d'un modèle d'infini inconnaissable, celui des ténèbres diltheyennes d'où surgissent les manifestations de l'esprit, dont le Dasein doit se sortir en s'individuant, l'individuation étant sa manière de se rapporter au monde, en s'en détachant. Or, le principe d'individuation ne peut n'être constitué que par le temps, et a fortiori par le temps historique, où conçu comme un écoulement dont la fin nécessaire serait ma possibilité la plus propre, je comprendrais ma finitude comme un soi-même étiré entre naissance et mort et je devrais me tourner volontairement vers celle-ci. Le choc de la contingence et son effroi primordial proviennent bien plutôt du fait qu'en dépit de l'évasion du là où je peux me trouver, en dépit du malaise de ma singularité individuée, je ne puis que tenter vainement de me perdre dans l'étranger inconnu, cherchant à me désindividuer, pour ensuite toujours et encore me retrouver en me comprenant⁴⁶. En quittant une mer trop signifiante, je n'en retrouve qu'une autre. Mais c'est déjà ça.

Découvrir le fait que nous soyons capables de découvrir l'étant ne serait-ce que partiellement ou indéfiniment, en d'autres termes, la séparation entre vie propre et monde extérieur, provient de «l'expérience de l'inhibition de l'intention, de la pression du monde extérieur»⁴⁷. Aucune vie ne pourrait persister dans un monde totalement obscurci: la capacité à découvrir, donc à comprendre, est la réponse à cette nécessité éprouvée dans le conflit entre impulsion et résistance. Rappelons que le monde étant le nôtre est celui des appareils: il est formé par nos produits. Un monde obscurci, où la vie ne serait plus possible, serait celui où nos appareils ne nous diraient plus rien, nous seraient devenus entièrement étrangers ou à l'inverse entièrement transparents.

Ces objets extérieurs sont pour nous des signes d'une multiplicité d'agents indépendante de nous. Mais, parmi ces objets extérieurs, se signalent ceux dans lesquels nous nous trouvons contraints d'inscrire une intériorité; cela s'accomplit grâce au processus de reproduction ou de compréhension⁴⁸.

⁴⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 7 C, p. 38: «Die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation».

⁴⁶ On lira avec une attention particulière le petit essai de Schütz au sujet de l'étranger, ainsi que celui portant sur le *retour* au pays. Voir: A. Schütz, *L'étranger*, tr. fr. B. Bégout, Paris 2003.

⁴⁷ W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, op. cit., p. 30; GS VIII, p. 187: «Die Erfahrung der Hemmung der Intention, der Druck der Außen Welt».

⁴⁸ Ivi, p. 32; p. 187: «Die äußere Objekte sind für uns Zeichen einer von uns unabhängigen Mannigfaltigkeit von Agentien. Unter diesen äußeren Objekten zeichnen sich aber diejenigen aus, in welche wir ein Inneres zu verlegen uns genötigt finden; dies geschieht durch den Vorgang des Nachbildens oder Verstehens».

Lorsque l'on cherche à comprendre un produit, nous tentons d'en découvrir l'intériorité: celle qu'un agent y a placée, dans le cadre d'Anders, un producteur (*Herstellende*) ou un marqueur (*Prägende*)⁴⁹. Opérer un retour à l'origine du produit, c'est retrouver la manière d'être que fut celle du producteur dans sa production:

Nous l'interprétons – «interpréter» est cette méthode qui conduit à la compréhension –, alors nous détachons du produit la signification que le sujet (l'artiste, la société, l'époque) lui avait donné à l'origine⁵⁰.

Il n'est pas ici question d'une quelconque opération syllogistique ou de déployer un *appareil* déductif. L'exprimé peut être perçu directement, c'est-à-dire compris, ou perçu indirectement, c'est-à-dire au détour de l'interprétation, dans l'expression, celle-ci étant entendue au sens de l'action de faire sortir, de dégager quelque chose sous la pression. Comprendre n'est pas une opération déductive (*besteht in keiner Konklusion*): le geste du marin perdu en mer, dressant le poing de colère, n'est pas d'abord perçu en tant que geste, auquel serait attribuée la signification «colère». C'est seulement si ce geste exprime quelque chose d'étranger qu'alors pour parvenir à sa compréhension nous devons l'interpréter. Mais au-delà de cette thèse relativement classique, dont la terminologie est imprégnée de la pensée diltheyenne, toute la force de celle-ci provient de l'actualisation qu'en propose Anders. Ce qui vaut pour la compréhension et l'interprétation dirigées vers l'origine, vaut également pour celles dirigées par avance (*nach vorne*), lorsqu'il s'agit de comprendre ou interpréter le «caractère» (*Bewandtnis*)⁵¹ d'un produit. Car dès lors que nous considérons ce qui est exprimé par notre monde socio-historique, celui de nos appareils, celui-ci n'apparaît plus qu'en tant que monde de tous les produits (*alles Gemachten*).

Une simple écoute, même inattentive, suffit à remarquer que nous nous trouvons submergés par quantité de moyens d'expression, particulièrement d'expression de soi-même. Nous revenons à nouveau à la marque de fabrique de l'atelier Anders, la désuétude, mais appliquée cette fois-ci à l'expression. La pression qui s'exerce sur chacun de nous consiste à devoir être capable de *donner ses propres impressions*, simplement pour prouver que nous en possédons, qu'elles sont les nôtres et particulièrement qu'elles sont les miennes, les tiennes ou les leurs. Et si nous devons impérativement livrer nos sentiments les plus intimes, c'est que ceux-ci ne devraient et ne pourraient plus provenir que de nous-mêmes, cela *va de soi*:

⁴⁹ Nous pouvons bien sûr appliquer cette théorie aux propres productions d'Anders: on continue d'interpréter le sujet et l'objet dans leur médiation.

⁵⁰ AdM II, p. 421: «Deuten wir es – "Deuten" ist jede Methode, die zum Verstehen führt –, dann erdeuten wir aus dem Produkt die Bedeutung, die das Subjekt (der Künstler, die Gesellschaft, das Zeitalter) diesem ursprünglich mitgegeben hatte».

⁵¹ AdM II, p. 422.

La plupart des produits typiques de notre époque, notamment nos machines et appareils – et la plupart de nos produits appartiennent à cette catégorie – reste sans expression, ils n'ont «plus l'air de rien»⁵².

Ceux-ci gardent le silence, tant sur leur origine que sur leur caractère⁵³. Leurs effets se tiennent dans un retrait inaccessible, ils sont absents, leurs possibilités se nient elles-mêmes. Le monde n'est plus qu'insignifiance, il ne porte plus aucune empreinte ou marque durable, il n'apparaît plus comme exerçant cette pression à laquelle répondait nos impulsions vitales. L'émergence simultanée de la conscience et du monde est totalement entravée. L'aliénation serait totale, à moins que l'interprétation ne puisse se tourner vers le lieu de cette absence d'expression, vers ce monde d'appareils dont nous aurions perdu jusqu'à la possibilité de l'étrangeté, nous efforçant éperdument à découvrir un lieu inconnu où nous pourrions retrouver sens à nous y chercher. Le voyage de mer en mer n'est devenu qu'un éternel retour du même dans un océan d'indéfini. Le marin sombre dans le désespoir et pourrait être tenté de s'enfermer dans le monologue du discours authentique.

Or, si nous avons tant à nous exprimer, c'est peut-être parce que, selon la règle de réciprocité de l'interprétation, bien que nos instruments et nos produits témoignent d'une absence d'expression, leurs effets insignifiants et invisibles ne sont pas sans conséquences. Ils nous altèrent (*verändern*), nous transforment. C'est même cet effrayant changement irrémédiable qui fait de nous des parties intégrantes du monde historique, car «nous devenons leurs “impressions”, leur (si nous pouvons faire usage du mot si paradoxalement) “expression”»⁵⁴. S'il est possible que nous croyions, volontairement ou non, exprimer nos propres impressions en vivant dans un monde réduit à une ombre, cela n'est que la conséquence de l'adaptation progressive de l'homme à ses propres instruments. En tant qu'il est historique, l'homme imprégné (*geprägt*) par ses produits et ses instruments est conditionné par ceux d'hier pour ceux de demain. Alors Anders énonce la thèse suivante:

Si j'écrivais maintenant un texte académique, j'introduirais alors le terme de «compréhension pronostique» et je nommerais la théorie de cette compréhension «*herméneutique pronostique*»⁵⁵.

Pour comprendre de cette manière, il ne serait plus question d'interpréter ce que les auteurs des produits ont voulu dire, pour ensuite vouloir à son

⁵² AdM II, p. 422: «*Die meisten der für unsere Epoche bezeichnenden Erzeugnisse, vor allem unsere Maschinen und Apparate – und die meisten unserer Produkte gehören zu dieser Klasse – bleiben ausdruckslos, sie “sehen nicht mehr aus”*».

⁵³ Les exemples vont de la molécule d'additif alimentaire, codée sous une appellation chiffrée, jusqu'aux paisibles cubes de la centrale de Fukushima avant qu'elle n'explose sans même dégager de flammes, en passant par nos antennes de téléphonie mobile camouflées en cheminées.

⁵⁴ AdM II, p. 424: «*Wir werden deren “Abdrücke”, deren (wenn wir das Wort so paradox verwenden dürfen) “Ausdruck”*».

⁵⁵ AdM II, p. 425: «*Schreibe ich hier einen akademischen Text, dann würde ich den Terminus “prognostisches Verstehen” einführen, und die Lehre von diesem Verstehen “prognostische Hermeneutik”*».

tour dire quelque chose authentiquement, afin de répondre à un non-appel en provenance d'un monde absenté, afin de retrouver le paradis perdu de son illusoire soi-même. L'objectif serait au contraire de découvrir ce que nos produits, choisis en fonction des circonstances ou de l'occasion, vont faire de nous, donc ce que notre monde absent d'appareils imprègne en nous. Si nous pouvons nous considérer comme étant jetés au monde, à la façon dont le marin est jeté dans la tempête en pleine mer, c'est uniquement parce que nous sommes contraints d'accepter l'usage de nos produits, de naviguer par dépit et que la négation de leurs possibilités peu à peu n'en est plus une. La seule consigne de navigation donnée par Anders est de prendre exemple sur les descriptions de l'homme imprégné par ses produits, offertes par des auteurs tels que Stanisław Lem ou George Orwell⁵⁶. Appliquer la compréhension des expressions, née chez Dilthey, à la compréhension pronostique permettrait de remonter de nos expressions vers les impressions subies, pour pouvoir interpréter par avance quelles transformations de l'homme à venir sont induites dans l'usage de nos produits. Nous devrions donc nous mettre en quête de ces gestes qui trahissent leurs effets dans leurs expressions mêmes, sinon dans leur absence d'expression que nous devons apprendre à reconnaître. Car ce n'est pas parce que je ne perçois pas la terre étrangère à venir que je dois tenter de m'approprier une absence toujours fuyante. Au contraire, je dois m'efforcer de l'imaginer pour que celle-ci ne soit pas devenue si monstrueuse que je ne puisse plus que m'y échouer.

Parce que toute chose est historique, toute chose est susceptible d'être désuète. Puisque l'histoire continue, en dépit de toute désuétude, sa fin ne peut être atteinte et le projet d'en établir un système est lui-même désuet. Le système peut seulement conserver une fonction comme outil historiographique après coup. Malgré cette contingence ultime, la philosophie peut toujours opter méthodologiquement pour la perspective synoptique. L'inessentiel ne doit donc pas être écarté au profit de l'illusion d'une immuabilité essentielle. Absences d'essence et de nature chez l'homme fondent le besoin d'une philosophie de la contingence. Celle-ci se développe à partir de la solidarité générique de tout un chacun et cette communauté s'exprime dans l'expérience vécue. L'interprétation est nécessaire dès lors que l'étranger se montre présent. C'est seulement en rencontrant l'étranger spatialement présenté, un autre là, que j'ai la possibilité de découvrir quelque chose en retour. Cette découverte peut d'abord être interprétée ou être immédiatement comprise. Mais l'expression du monde est celle de nos produits. Leur impressionnante pression nous pousse à l'expression sans finalité. Cela va de soi, car cela n'apparaît pas pouvoir provenir de notre monde absent qui se tait. Serions-nous condamnés politiquement et socialement à cette individualisation passive?

Non, il s'agit même de refuser cette attitude. Car le produit de nos propres produits est l'altération qu'ils imprègnent en nous et c'est leur

⁵⁶ On pourra lire particulièrement S. Lem, *Summa technologiae*, tr. all. F. Griese, Frankfurt am Main 1964 où l'auteur y expose de telles descriptions. Le classique 1984 d'Orwell reste un modèle du genre.

expression, masquée par notre *Je*, que *nous* sommes. Vivant sans monde et reconnaissant enfin son absence, nous pouvons l'interpréter et le comprendre, et éviter ainsi qu'il ne disparaisse dans l'indifférence. Alors au marin de déclarer:

Voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur cours à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais «mer» semblablement «ouverte»⁵⁷.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, tr. fr. P. Klossowski, Paris 1982, p. 238; *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart 2000, p. 234: «Endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "offenes Meer"».