

GÜNTHER ANDERS

## L'Homme sans monde

(1984)

INTRODUCTION

### I. L'Homme sans monde

Ce n'est pas à tort que je passe pour un auteur ayant consacré des décennies à peindre la fresque des rotations du globe terrestre désolé à travers l'espace – une occupation peu divertissante –, c'est-à-dire à mettre en garde contre l'autodestruction de l'humanité, contre « le monde sans hommes » (et peut-être même sans vie).

Cette « idée fixe » qui est la mienne (c'est ce que disait Bloch, désespérément condamné à l'espoir perpétuel) m'a certes accompagné pendant plus de la moitié de ma *vita philosophica* (si je peux dire du « sujet apocalyptique », qui s'est imposé un jour à moi, qu'il m'a « accompagné »). Mais cette « préoccupation » pour la fin possible, apparue sur-le-champ, le jour d'Hiroshima, le 6 août 1945, sans avoir pu bien sûr se transformer aussitôt en « textes », constitue véritablement un « tournant » (pour reprendre le terme de Heidegger), un *renversement de ce qui était mon sujet principal à l'origine*. Car, avant cette date-césure, presque toutes mes préoccupations – spéculatives, politiques, pédagogiques et littéraires, les différencier me semble assez absurde – étaient tournées vers « l'homme sans monde ». Qu'est-ce que je vise sous cette expression ?

Plusieurs choses.

#### 1

Étaient et sont des « hommes sans monde » ceux qui sont contraints de vivre à l'intérieur d'un monde qui n'est pas le leur, d'un monde qui, bien qu'ils le produisent et le

maintiennent en marche par leur travail quotidien, n'est pas « *construit pour eux* » (Morgenstern (1)), n'est pas là pour eux, un monde pour lequel ils sont pensés, utilisés et « là » mais dont les standards, les objectifs, la langue et le goût ne sont pas les leurs, ne leur ont pas été donnés.

Cette thèse est un élargissement de la thèse fondamentale de Marx selon laquelle le prolétariat ne possède pas *les moyens de production* à l'aide desquels il produit le monde de la classe dominante et le maintient en marche. Certes ma thèse est bien sûr plus générale que celle de Marx (qu'elle ne contredit toutefois pas), puisqu'elle vise quelque chose d'*ontologique*, et même de *négativement ontologique*. Je veux dire par là que ce que le prolétaire ne peut pas nommer « sien » ne se limite pas aux moyens de production qu'il a produits et dont il se sert, ni aux « *products of easy life* » également produits par lui. Cette définition de la non-liberté serait bien trop étroite. Ce qui est bien plutôt décisif ici – et c'est en ceci que consiste justement le « *négativement ontologique* » –, c'est que le monde, qu'il fabrique lui-même ou du moins qu'il contribue à fabriquer, n'est pas son monde, qu'il n'y est pas chez lui ; il y est aussi peu chez lui que l'ouvrier du bâtiment l'est dans l'immeuble qu'il a construit. Autrement dit, puisqu'il vit uniquement pour le monde des autres, pour un monde dans lequel d'autres doivent se sentir chez eux, la caractérisation fondamentale que Heidegger donne de l'être humain comme étant *eo ipso* un être-dans-le-monde ne lui convient pas vraiment : il ne vit pas vraiment « *dans* » mais seulement « *à l'intérieur* » du monde – à l'intérieur du monde des autres et précisément de la « classe dominante », même si les « *chaînes* » qui le lient à ce monde des autres ont été rendues si douces et souples qu'il les tient pour le « monde » et même pour son monde et qu'il ne peut déjà plus s'en imaginer un autre, ne veut à aucun prix le « perdre » et le défend même bec et ongles comme étant le sien. À travers sa lutte pour un poste où il fabrique souvent des objets absurdes ou catastrophiques,

poste auquel il assure avoir droit, un droit sacré même, le travailleur prouve combien peu il vit dans son monde, il prouve qu'il est, sans en être conscient, « *privé de monde* ».

*L'expression « homme sans monde » désigne donc un fait de classe.* L'affirmation – présentée par Heidegger comme ayant une valeur anthropologique, c'est-à-dire une valeur universelle – selon laquelle l'« être-là » (l'être spécifique de l'homme) *serait eo ipso un être-dans-le-monde* vaut exclusivement pour l'homme appartenant à la classe dominante. Seul celui-ci peut s'identifier à ce qui l'entoure de façon à pouvoir le reconnaître comme *son monde* (définissant du même coup « le monde comme existentiel ») et donner ainsi raison à Heidegger. C'est un fait politique étrange, qu'il serait déplacé d'approfondir ici, que ses élèves (à 90 % des étudiants pauvres et « contraints de travailler ») ne lui aient jamais fait cette objection. Exprimé en termes hégélianisants : *l'« être de l'esclave » n'est pas un « être-dans-le-monde »* parce que l'esclave ne vit justement pas dans son monde, mais dans et pour le monde des « *maîtres* ». La question : « *À qui appartient le monde ?* », un monde dans lequel notre mode d'être décide prétendument de notre existence, n'a jamais été posée par Heidegger dans son analyse détaillée du concept de monde, cela malgré son insistance sur le « souci » et malgré sa longue expérience personnelle de la pauvreté. – Et l'idée selon laquelle on « est » peut-être uniquement « dans ce monde », on *appartient* uniquement au monde auquel on *participe avec d'autres*, ne lui est probablement jamais venue à l'esprit. Beaucoup plus proche de lui, du moins provisoirement, est l'idée que le « monde », dans lequel l'homme est défini par son mode d'être, est celui auquel, dans la mesure où il est une dictature, on *appartient* en tant que sujet ou « *Volksgenosse* » (2).

Le jeune garçon aux pieds nus que j'observai vers 1910, moi, fils de bourgeois du même âge, en train d'écraser son nez sur la vitre du restaurant le plus luxueux de Bres-

l'au pour tenter de voir à l'intérieur et que le policier fit déguerpir en lui demandant: « *Qu'as-tu à faire ici, qu'as-tu perdu ici?* » et qui, trébuchant dans sa course lui répondit: « Rien! » avait effectivement raison. Il n'avait rien à faire ici, il n'avait rien perdu ici, parce qu'il n'avait rien possédé auparavant qu'il aurait pu perdre ici. Son « être » n'était certainement pas un « être-dans-le-monde » mais, justement, un « *rester-au-dehors* », un « *ne-pas-être-autorisé-à-entrer-dans-le-monde* », comme je l'ai formulé il y a cinquante ans dans mon essai sur Kafka reproduit ici (3). Cette formule montre combien le titre de mon livre est légitime. Car ce garçon était vraiment un « homme sans monde ».

Celui qui veut contredire mon affirmation en disant que le « monde de la pauvreté » est aussi un « monde », utilise un concept de monde totalement creux et ne mérite pas une réfutation explicite mais seulement le ton sarcastique que Marx employait pour parler de Stirner, lorsqu'il disait que ce dernier n'aurait guère hésité à décrire l'homme affamé comme le « propriétaire de sa faim ».

## 2

Sont « privés de monde » en un sens plus prononcé ou plutôt au carré (et ils l'étaient déjà il y a soixante ans) les chômeurs qui, lorsqu'ils perdent leur travail, sont aussi dépossédés de ce « monde » qui n'était pas le « leur » mais était tout de même quelque chose: chômeurs qui, pour reprendre un mot très célèbre tout en opérant une variation afin de le réactualiser, *n'avaient pas seulement le droit ou la possibilité de perdre leurs chaînes* (4), mais n'avaient pas encore le droit d'en porter et se retrouvaient de ce fait vraiment (en un sens uniquement économique, ce qui était bien « suffisant ») *vis-à-vis de rien* (5) (et se retrouvent plus que jamais aujourd'hui dans cette situation (6)). Bref, mes textes traitent toujours des chômeurs en tant qu'« hommes sans monde ». Eux qui portent le slogan: « *Non laboro ergo non sum* », je ne travaille pas donc je ne suis pas, je les consi-

dère – avec les appareils – comme les figures clés de notre époque, comme les symboles et les représentants de « l’obsolescence de l’homme ». C’est pourquoi ils ont presque toujours accompagné ma pensée philosophique pendant près de soixante ans. Ils élèvent leur voix effrayante non seulement dans la « Chanson des chômeurs » placée en tête de ce volume (une parmi toutes celles qui furent composées autour de 1930), mais aussi dans mon analyse linguistique et existentielle de *Franz Biberkopf*, c’est-à-dire dans mon interprétation du roman de Döblin *Berlin Alexanderplatz* qui ouvre ce recueil, et dans mon commentaire d’*En attendant Godot* repris dans le premier tome de *L’Obsolescence de l’homme* (7). On trouvera enfin dans le deuxième tome de *L’Obsolescence de l’homme*, une évaluation philosophique principielle du chômage comme « privation de monde (8) ».

### 3

L’homme me semblait également « sans monde » dans une perspective strictement ontologique. Pendant un intermezzo de ma vie aujourd’hui inimaginable pour moi, totalement libre de préoccupations politiques, entre, disons, 1920 et 1927, l’expression « homme sans monde » visait exclusivement pour moi un état de fait dans l’horizon de l’anthropologie philosophique (9) : l’état de fait dans lequel, nous autres hommes (peut-être (10) les seuls parmi les espèces connues), ne nous fixons à *aucun monde déterminé* ni à *aucun style de vie déterminé*, et où nous sommes bien plutôt obligés, à chaque époque, en chaque lieu, quand ce n’est pas même jour après jour, de nous trouver ou de nous créer un nouveau monde et un nouveau style de vie. Ainsi lorsque nous nous décrivons comme « *historiques* » ou « *libres* », nous ne ferions rien d’autre que de positiver ce défaut anthropologique, cette *non-fixation* – ce dont nous avons bien le droit, comme le prouve la multiplicité disparate des styles historiques réussis que nous avons « librement » improvisés. On peut bien penser que cette caractérisation n’est

pas appropriée à « l' » homme et que, par exemple, elle ne convient pas aux cultures et aux conceptions du monde archaïques qui étaient ou sont devenues peut-être tout aussi stationnaires que les cultures et conceptions du monde des espèces non humaines : et que cette définition de l'homme n'est appropriée qu'aux hommes de l'histoire tardive qui se transforment rapidement. Peu importe, à l'époque je voyais « l'homme » comme *non fixé à un monde déterminé* et je voyais *sa spécificité dans cette non-spécificité*. Quelle surprise fut la mienne lorsque j'appris, vingt ans après la mise au point philosophique de cette « anthropologie négative », après mon retour d'exil en 1950, qu'un certain Arnold Gehlen était devenu célèbre en inventant ce concept de « non-fixation » (qui remonte, en fin de compte, à Nietzsche et à son idée d'un « surhomme ») et cela bien des années après que je l'avais discuté dans la conférence que je fis en 1929 (11) mais qui ne fut publiée en français que pendant mon exil parisien.

#### 4

Avec l'expression « *homme sans monde* », je décris quatrièmement – et j'en arrive ainsi au principal sens actuel – *l'homme à l'époque du pluralisme culturel, cet homme qui, parce qu'il participe simultanément à de nombreux, à de trop nombreux mondes, n'a plus de monde déterminé et n'a donc pas de monde*. Cette idée paradoxale exige des explications.

Le pluralisme dans lequel nous sommes nés (moi par exemple, en 1902) et dans lequel nous vivons encore aujourd'hui (12) est, à la différence du « pluralisme simple », un « pluralisme intériorisé » et ainsi, pour le dire en terme théologiques, un polythéisme.

Que veux-je dire en parlant de la différence entre pluralisme « simple » et pluralisme « intériorisé » ?

Par « pluraliste simple » ou « pluraliste de façon non dialectique », je désigne un monde comportant ou autorisant plusieurs (au moins deux) « dieux » (religions, Églises,

styles : par exemple, l'Église catholique et l'Église protestante), mais dans lequel ceux-ci, bien que différents l'un de l'autre et se contredisant peut-être, ne luttent pas l'un avec l'autre mais existent *l'un à côté de l'autre*. S'il est caractéristique du « pluralisme simple » que chaque individu ou groupe, tout en appartenant exclusivement à son propre dieu et n'étant loyal qu'envers lui, tolère ou exige des autres le respect d'un autre dieu (ou d'autres dieux), il en résulte que *le pluralisme admet, par essence, quelque chose qui est supposé faux* et donc que *la vérité du pluralisme consiste en fin de compte à ne pas s'intéresser à « la » vérité ou, plus précisément, à ne pas prendre au sérieux la prétention à la vérité de la position tolérée (et finalement aussi de sa propre position), à autoriser cette position en se contentant de hausser les épaules*. On concède à chaque position le droit d'exister et d'affirmer qu'elle a « raison », mais aucune ne pourra avoir « plus raison » que chacune des autres. Ce pluralisme est de toute évidence une position qui ne devrait pouvoir être défendue ni par des croyants, ni par des philosophes. Mais c'est visiblement la caractéristique du *pluraliste*, non seulement de ne plus vivre dans un monde déterminé (13), mais aussi de ne plus sentir combien *la vérité lui est devenue indifférente*. Cela vaut même de gens qui se pensent croyants ou philosophes. Ils affirment *croire à la pluralité* – peu importe le sens qu'ils donnent à ce mot – et *tenir leur indifférence à l'égard de la vérité* pour une vérité, pour leur vérité ou, s'il le faut même, *pour la vérité* – ce qui, bien sûr, n'est pas moins absurde. Peu importe – et j'en reviens ainsi au point principal –, celui qui vit dans un monde dans lequel toutes les religions et conceptions du monde sont considérées comme aussi légitimes ne vit certes pas dans un « monde » univoque, mais bien plutôt dans une situation où l'intrigant pluriel « mondes » commence à ne plus être choquant. *La tolérance entraîne le polythéisme, plus exactement le polycosmisme*. Comparé à une position non équivoque, chaque polycosmisme est, bien sûr, un *acosmisme*.

Jusqu'à maintenant, je n'ai parlé que du « *pluralisme simple* » qui existe depuis plus d'un siècle. Ce qui vaut pour l'homme « simplement pluraliste » vaut naturellement encore davantage pour les hommes qui « *intériorisent* » le pluralisme ou pour la situation dans laquelle le pluralisme semble déjà être naturel, dans laquelle les hommes ont déjà hérité de ce pluralisme et ne savent pas du tout à quel point l'épreuve qu'ils traversent ensemble est historiquement exceptionnelle.

Qu'est-ce que je vise à travers l'expression « *pluralisme intériorisé* » ?

Une situation « alexandrine », si l'on veut, dans laquelle les « dieux » des autres ne sont pas seulement admis mais de façon plus ou moins obligatoire *conjointement reconnus et honorés* ; du moins cela est-il *possible, autorisé ou voulu*, voire même, pour des raisons commerciales, *imposé*. Cela peut sembler absurde, mais je ne suis pas responsable de cette absurdité, c'est la situation culturelle qui a pour nom « tolérance » qui en est responsable puisqu'elle consiste en cette contradiction même. (Que celui qui est tolérant par habitude ne cherche plus à résoudre cette contradiction, ne ressente plus pourquoi il devrait la résoudre, c'est encore une autre affaire.) Cette « reconnaissance mutuelle » ne s'accomplit pas dans une *théocratie* (14), elle s'accomplit plutôt la plupart du temps comme un « *aussi-bien-comme-ce-ci-que-comme-cela* », comme une simple simultanéité ou une *juxtaposition de contenus, de conceptions ou de sentiments du monde* qui, bien qu'étrangers les uns aux autres, et souvent même en contradiction, ne semblent bizarrement pas se gêner entre eux.

Voilà de quoi il retourne :

Le touriste protestant écoutait avec émotion à la basilique Saint-Marc la messe catholique de Gabrieli ; le catholique admirait au Museo nazionale de Naples les vases ornés des satyres les plus obscènes ; le Juif réformiste offrait à son fils, pour sa Bar Mitzvah, *L'Origine des espèces* de

Darwin; le chef d'orchestre de sang impérial dirigeait avec ravissement *Les Noces de Figaro*, l'opéra antiaristocratique de Mozart; le théoricien de la mécanique quantique se taisait, capté par le *Parsifal* de Wagner. Et il en va encore aujourd'hui comme à l'époque. À moins qu'on ne dise qu'il en va à nouveau aujourd'hui comme à l'époque : *tous participent à tout*. La radio ne sert pas seulement chacun, elle ne lui dispense pas seulement suum cuique, elle dispense tout à tous. Et cela bien que, comme on l'a déjà dit, les diverses choses offertes : les styles, les credo, les contenus, les émotions soient radicalement différents les uns des autres, et s'excluent même mutuellement la plupart du temps. Celui qu'irrite cette *promiscuité culturelle* passe pour culturellement prude, borné, provincial, fermé, intolérant, non démocrate et inculte – et passe même aussi, du point de vue moral, pour étriqué. Quant à celui qui reste incapable ou se défend d'apprécier en même temps, voire de goûter en même temps Wagner et Palestrina, Giotto et Klee, Nietzsche et François d'Assise, celui-là se discrédite en se présentant lui-même comme un barbare ou un cuistre, bien que cela vaille vraiment la peine de se demander s'il ne faudrait pas en fait définir la barbarie et la cuistrerie par cet « en même temps » principal. *Le mot clé – quasiment sacré – de l'époque actuelle est « et »*. La célèbre thèse de Ranke selon laquelle toutes les époques de l'histoire du monde, aussi différentes soient-elles, sont « toutes également proches de Dieu », peut désormais être renversée : car ce qui vaut maintenant, c'est que *les divers dieux sont – et doivent même être – tous également proches de chaque consommateur culturel, et que chacun d'entre nous devrait garder une place à sa table pour pouvoir y inviter chaque dieu*. Comme on le sait, Jésus et Dionysos ont déjà franchi main dans la main la porte de la chambre de Hölderlin. Au contraire, ils ne souhaitaient plus avoir chacun un public spécial. Chaque dieu se laisse volontiers adorer ou du moins respecter, en tout cas *consommer par n'importe qui*, quel qu'il soit, même par les individus les plus faux. Plus les fidèles sont nom-

breux et différents, mieux c'est. Non seulement les dieux le souhaitent, mais ils nous commandent pour ainsi dire de le faire, puisqu'en effet – les offres commerciales étant les commandements de notre époque – ils *s'offrent* à nous.

J'ai dit : « même par les individus les plus faux » – ce qui est en fait philosophiquement imprécis, car il ne peut pas y avoir de « faux consommateurs ». Il ne peut pas y en avoir, car *en consommant on devient un juste consommateur*. En achetant et en participant comme les autres à la consommation, on devient un membre légitime de la communauté que constitue la société pluraliste des marchandises. Et ce fait que chaque individu pouvant se le permettre respecte tout à égalité, croit en tout et apprécie tout de la même manière, au nom du même droit, avec le même goût et, si nécessaire, simultanément, c'est-à-dire que chacun participe à cet « *omnivoration* » souhaitée, offerte et donc imposée, voilà ce que l'on appelle la « culture ». Et cette omnivoration ou, plus exactement puisqu'il s'agit d'un principe, cet « *omnivorisisme* », si on ne le ravale pas au rang d'un simple désir de divertissement à l'aide de la diversité de l'offre quotidienne, est à nouveau une sorte de « *polythéisme* », un « *polythéisme de l'ici-bas* », un « *polythéisme oral* » dans lequel toutes les marchandises divines et les dieux de la marchandise en concurrence s'offrent à nous avec la même légitimité. Mais comme ces divers dieux infiniment nombreux n'ont rien à voir les uns avec les autres, ils ne forment pas même *une horde ou une fête de dieux*, comme les dieux de l'Olympe, ils ne peuvent être qu'un *fourmillement*. Voilà pourquoi le polythéiste d'aujourd'hui est « *privé de monde* » – et ici se boucle à nouveau la boucle du concept. Car là où règne le chaos divin, notre monde sublunaire reste lui aussi chaotique, il ne se cristallise pas en quelque chose que nous pourrions appeler « monde » ou même « *un monde* ».

L'égalité (15) ou la légitimité comparable des citoyens ou des classes sociales – ce en quoi prétendait consister la dé-

mocratie – ont été remplacées par une « *légitimité comparable des conceptions du monde* » qui est encore (ou à nouveau) tenue pour évidente à l'Ouest (après la brève et terrible interruption du national-socialisme). *En tant que citoyens du prétendu « monde libre », il ne nous est pas permis (et c'est pourquoi nous en sommes incapables) d'accéder à l'idée que notre approbation du pluralisme est une chose moralement problématique et une exception du point de vue de l'histoire du monde.* Nous en sommes d'autant moins capables qu'à l'aide du *new speak* parfaitement totalitaire, on nous a conformés à la croyance (présentée comme un « savoir ») que *le non-pluralisme conduisait eo ipso au totalitarisme*, un totalitarisme que, de toute façon – c'est ce que continue à rabâcher la langue de bois tranquillement totalitaire –, nous rejetons ou qu'il nous faudrait du moins rejeter.

Maintenant, nombre de mes collègues vont probablement sursauter, déconcertés ou même scandalisés, et me soupçonner d'être un porte-parole du totalitarisme. Que j'aie déjà combattu le totalitarisme il y a plus d'un demi-siècle (en évitant bien sûr soigneusement ce terme qui, entre-temps, s'est lui-même propagé de façon totalitaire) alors que mes accusateurs portaient encore à l'époque, pour autant qu'ils en aient eu l'âge, les culottes courtes des Jeunesses hitlériennes, cela, non seulement ils ne le savent pas, mais ça leur semble aussi incompréhensible et même suspect parce que prématuré. Qu'ils me soupçonnent donc ! Ce que je veux dire, c'est seulement que, *dans le prétendu « monde libre », le totalitarisme tranquille des médias nous oblige à nous tenir pour « libres » et « adversaires du totalitarisme ».* (Sur ce point, voir « Le Monde comme fantôme et comme matrice » dans le tome I de *L'Obsolescence de l'homme*).

L'expression « homme sans monde » signifie donc aussi que (dans la mesure où nous persistons à reconnaître le capitalisme comme seul « mode de réalisation de la liberté, évident et sans alternative ») nous restons « libres » de décider pour lequel de ces mondes offerts et imposés nous prenons parti.

Rien ne prouve pire ignorance et rien n'est plus absurde (ce qui évidemment arrive sans cesse, au niveau officiel aussi) que le fait que des croyants considèrent les religions de leurs voisins, voire leur propre religion, comme faisant partie du « *domaine culturel* ». Celui qui pense ainsi ne comprend pas ces religions et les dévalorise. C'est ce que peut faire de mieux le Baedeker: « Guide des églises, couvents et autres monuments architecturaux les plus importants de l'Italie du nord. » Bien sûr, nous pouvons aussi le faire, nous – quand je dis « nous », je veux dire « nous, les athées » –, qui sommes conscients de désacraliser les religions en les comptant dans le domaine culturel et n'avons rien contre cette désacralisation. Ce n'est pas sans raison que les Tertullien de tous les temps ont pesté avec tant de fanatisme contre la « culture ».

Les religions commencent à faire partie du domaine culturel à partir du moment où *l'on n'y croit pas* ou plus (comme, par exemple, la religion de la Grèce antique aujourd'hui). *La culture est le territoire de ce qui a perdu sa valeur ou de ce qui est d'emblée sans valeur.* Quand Caruso chantait son aria religieuse de Bellini sur la scène de l'opéra, il ne croyait pas au dieu qu'il chantait; la voix de soprano de la diva Agujari ne s'élevait pas vers Jésus-Christ mais vers les hauteurs du *do altissimo*. Et ce n'est pas un hasard si l'on considère surtout comme « *homme de culture* » celui qui a *neutralisé tout contenu de foi* et qui, au lieu de croire, se contente de *respecter ou d'apprécier « d'une certaine façon »* – ce qui revient au même: qu'on pense, par exemple, au culte dont Goethe fut l'objet. L'expression « *d'une certaine façon* », dont le caractère vague et affecté m'a toujours répugné et me répugne encore, est ici non seulement autorisée mais véritablement imposée, car il n'y a pas d'autre expression qui « rende avec tant de précision les ténèbres de l'imprécision et de l'à-peu-près » (Sisley) de la réception culturelle.

Ce qu'on dit des artistes, à savoir que, *lorsqu'ils pensent sérieusement ce qu'ils disent, ils perdent leurs chances d'être pris au*

*sérieux en tant qu'artistes*, d'être admis dans le royaume de la culture, puisqu'ils l'ont déjà trahie par leur sérieux et se sont couverts d'une honte indélébile en « s'engageant (16) », ceci est également valable, par analogie, pour les consommateurs culturels. Quand le public d'un concert applaudit frénétiquement l'affirmation passionnée de Schiller et Beethoven selon laquelle « *Tous les hommes deviennent frères* », il ne veut pas signifier, ce faisant, qu'il est effectivement prêt à serrer sur-le-champ dans ses bras, aussi fraternellement qu'il embrasserait les « millions d'êtres » évoqués dans *L'Hymne à la joie*, les hommes mourant de faim dans le Sahel ou ceux qui sont victimes de la torture en Argentine. Faire cela, ce serait déjà politiser la culture, et la bonne intention (déjà disqualifiée comme « irritante » par notre grand auteur classique) perturberait la symphonie de Beethoven : *la morale souillerait l'art*. Les auditeurs du concert se contentent de fraterniser seulement « d'une certaine façon », ce n'est qu'ainsi qu'ils ont le droit (le devoir ou la volonté) de le faire, ce qui veut dire : sans obligation, sans conséquence, sans risque et – avec beaucoup de plaisir. *L'art est un serment et doit, prétend-on, le rester*. Ce qu'ils « embrassent », ce ne sont pas les « millions d'êtres », ce serait au mieux (s'il le fallait), ceux qui comme eux assistent et prennent plaisir à cette invitation à « embrasser » les millions d'êtres. Quant au monde dont le « baiser » est le prétexte de leurs applaudissements, ils n'y songent nullement. Ce qu'ils visent et applaudissent, c'est, dans le meilleur des cas, leur propre fraternisation avec le monde qui n'est qu'une apparence de fraternisation. De nouveau s'impose l'expression récurrente d'« *hommes sans monde* ».

Le crucifix exposé dans un musée (en particulier quand il est flanqué d'autres crucifix) ne peut plus servir à la moindre prière. Malgré le fait qu'on trouve des milliers et des milliers de représentations du Christ (reproductions sacrées dans une certaine mesure) dans les lieux de prière, partout dans le monde, le pluriel « *Christi* » n'existe pas dans la

*religion, mais exclusivement dans la culture.* Pour le croyant, dix mille représentations du Christ, même si leurs corps, leurs visages, leurs formats et leurs styles sont différents, ne sont pas dix mille : il regarde par-delà ces dix mille et n'en voit toujours qu'un seul.

Le fait que *les religions ne se comprennent pas comme des « domaines culturels »* ne signifie pas qu'*être croyant et être cultivé* s'excluent. Il y a naturellement aussi parmi les croyants des individus qui, abstraction faite de leur bonne éducation, sont des êtres « cultivés » : en les personnes de Max Scheler, de Gabriel Marcel ou d'Emmanuel Mounier, j'ai connu de tels « croyants amphibies » si je peux m'exprimer ainsi. Comme ils étaient manifestement encore capables de croire (peu importe en quoi consistait cet acte ou cet état), ils étaient encore incapables de comprendre leur foi comme un phénomène culturel parmi d'autres – ils n'avaient naturellement pas le droit d'en être capables s'ils voulaient ou devaient continuer à croire. En revanche, ils étaient par ailleurs *déjà tout à fait capables de voir dans les religions des autres, y compris dans des positions expressément agnostiques, des « phénomènes culturels »*, au lieu de les rejeter comme absurdités ou hérésies, et parvenaient même à les respecter en tant que tels, pour ainsi dire par amour de l'ennemi. Ces croyants avaient certes encore un « monde » à eux, mais *ils avaient déjà un pied dans le pluralisme, c'est-à-dire sur un « sol sans monde (17) »*.

J'ai expliqué plus haut (voir *supra*, le début du § 4) la différence entre *pluralisme « intériorisé »* et *pluralisme « simple »* et défini le pluralisme intériorisé par le fait que ses adeptes non seulement tolèrent les autres, leur reconnaissent le droit de croire, de défendre ou de faire ce qu'ils veulent croire, défendre ou faire, mais à cela il faut ajouter que nous ne nous contentons pas de les « laisser » faire et, qu'allant plus loin encore, nous nous engageons à leurs côtés *en croyant avec eux à ce en quoi ils croient et en défendant avec eux ce qu'ils défendent.*

Mais cette formulation ne rend pas encore compte de toute la vérité du pluralisme d'aujourd'hui, car elle pourrait nous inciter à ne voir dans celui-ci qu'une simple attitude spirituelle, un « simple pas du point de vue de l'histoire des idées » sur le trajet menant vers le « pluralisme intériorisé ». Or il ne peut être question de cela. Ce dont il s'agit ici est quelque chose de bien moins subtil : si nous nous montrons prêts à dire oui à tout, sans faire de différence, par générosité, tolérance, manque de caractère, indifférence, voire enthousiasme, ce n'est pas d'abord un fait spirituel mais un fait commercial. *Nous sommes tolérants, indifférents, etc. parce que chaque objet, quelle que soit la chose (le « dieu ») qu'il représente, revendique en sa qualité de marchandise de jouir des mêmes droits que les autres et donc d'avoir la même valeur.*

Des produits qui ne peuvent être écoulés à tout le monde sont de mauvaises marchandises. Pour qu'un produit provenant d'une certaine « religion » ou d'une certaine conception du monde et lui appartenant soit attrayant et propre à l'achat, il faut que son charme ne dérive plus de son exigence de vérité (toujours limitée, élitiste ou contraignante). *Sa force d'interpellation ou d'attraction doit plutôt consister en quelque chose de non obligeant : sa beauté, son prétendu caractère éducatif, sa valeur de divertissement ou son caractère intéressant – en tout cas une qualité que pourrait posséder tout produit : des idoles en bois du Congo tout aussi bien que des disques de chants grégoriens, des reproductions du Guernica de Picasso ou des mini-bikinis – toutes choses qui peuvent, non, qui doivent, qui ont d'une certaine façon le devoir de devenir des marchandises également légitimes et également tolérées. La tolérance d'aujourd'hui ne vient pas seulement de l'histoire des religions ou de la politique des Églises mais du monde du commerce. Toutes les religions, conceptions du monde, styles artistiques, « valeurs » et objets culturels ont le même droit à être tolérés parce qu'ils ont le même droit de se présenter comme des marchandises. Ceci est le droit fondamental à l'égalité de notre*

époque. L'horrible phrase de Proudhon qui dit que toutes les femmes sont également légitimes en tant que putains est valable pour tous les « produits » et manifestations prétendus « culturels ». La prétendue liberté dans la religion et dans l'art provient de l'égale légitimité de toutes les marchandises ou de tous les produits à se proposer à la vente sur le marché aux esclaves des marchandises. Toutes sont « *born equal* » ou « *produced equal* » : toutes ont le même droit à s'exhiber, à se vendre et à se faire acheter. C'est pour cette raison que chaque citoyen, c'est-à-dire chaque *client*, a le même droit que n'importe quel autre d'acheter tout ce qu'il peut payer (que ce soit un manuel de catéchisme, un pyjama de Hong Kong, un Mickey Mouse en platine ou un disque de Parsifal dirigé par Karajan). Dès le début des années quarante, *tous les dieux*, bien qu'ennemis jurés, se sont même associés pour être vendus tous ensemble comme *une seule et même marchandise*. C'est ainsi que dès cette époque je me procurai et offris à Döblin pour son soixantième anniversaire une *Bible of the World*, qui contenait pacifiquement à l'intérieur d'une même reliure, « également vrais », également légitimes, les textes de toutes les religions, ennemies jurées les unes des autres, s'excluant et s'entre-déchirant. *Marcher séparément, mais s'associer pour être vendues. Même des ennemis mortels peuvent devenir alliés en tant que marchandises.*

À cela s'ajoute que le classique « *non olet* » ne vaut pas seulement pour l'argent mais aussi pour toute marchandise pouvant être achetée et vendue contre de l'argent. Du simple fait qu'elle est littéralement mise sur le trottoir et peut être achetée, elle perd sa « puanteur ». « *Je suis à vendre, donc je suis convenable, dit chacune d'elles. Je suis tout aussi convenable que n'importe quelle autre marchandise. Je suis donc, de même, un objet culturel à l'intérieur du monde pluraliste (qui ne forme pas un « monde »). Je suis donc, de même, adaptée à tout « homme sans monde ».*

L'égalité des clients suit celle des marchandises. Chacun peut, dans la mesure où il a assez d'argent en caisse,

acheter en tant que client n'importe quelle chose. La liberté, l'égalité et la tolérance (mais tout de même pas la fraternité) trouvent leur réalisation dans les grands magasins. Cela n'étonnerait aucun vendeur si, au rayon des « *Religions and Sects* », où des crucifix de toutes tailles attendent paisiblement Mrs. Smith à côté de statuettes de Bouddha ou de chandeliers à sept branches à toutes sortes de prix, Mrs. Smith achetait des exemplaires de ces trois séries d'objets, en particulier au moment des soldes qui suivent Noël, lorsque même des choses sacrées et culturelles, même des objets sacrés font l'objet de remises – qui n'ont rien à voir avec les rémissions chrétiennes. *Même les Bouddhas et les chandeliers de Hanouka sont moins chers après Noël qu'avant.* Si ce n'est pas là du pluralisme ! Ou peut-être même son dépassement ? Là, *toutes les marchandises en tant que marchandises ont une égale légitimité* à faire partie du même monde du commerce, « égale légitimité » signifiant ici que toutes ont le même droit à être achetées, voire le même droit à en appeler au *devoir d'achat*, puisque ne pas acheter un produit à prix réduit serait du gaspillage et serait donc immoral.

Le fondement de la démocratie, dans le capitalisme, n'est pas l'égale légitimité de tous les citoyens, mais celle de tous les produits. Qu'importe, puisque Mrs. Smith est poussée, non, contrainte d'acheter les marchandises les plus diverses, qui n'appartiennent à aucun autre monde commun que celui du commerce, cette malheureuse quitte le grand magasin – et ainsi la boucle est bouclée – comme une « *humaine sans monde* ».

## 5

Ces réflexions sur le rapport entre la tolérance, la « culture », le pluralisme, le droit à être une marchandise et le fait d'être « *privé de monde* » m'ont accompagné pendant soixante ans. À l'âge de vingt ans déjà, fasciné par l'alexandrisme du Berlin d'après-guerre, déconcerté par le fait que toutes les conceptions du monde, marxisme, amé-

ricanisme, culte de Dostoïevski, dadaïsme, nationalisme, anthroposophie, etc. circulaient avec une égale légitimité l'une avec l'autre, l'une à côté de l'autre, j'avais écrit (du moins en étais-je persuadé) un « poème épique » intitulé « *La Ville aux cent dieux* » – composé du reste (puisque j'étais très en retard du point de vue littéraire) en hexamètres de collégien, forme qui contredisait probablement de la façon la plus ridicule le « message (18) » du texte. Je dis « probablement », parce que je ne l'ai pas revu depuis soixante ans et que je ne sais pas du tout s'il existe encore dans le chaos des caisses de mes manuscrits. Peu importe. Il y a plus de soixante ans j'avais donc écrit un « poème » qui, comme le titre l'indiquait, consistait en une plainte ou une indignation (où est la différence ?) devant le fait que *nous ne vivions plus sous le règne d'un seul « dieu »* (ou, plus exactement, d'un dieu déterminé et de ce dieu seul), et donc que *nous ne vivions pas dans une culture ou un monde déterminé*, mais que nous honorions au moins cent dieux en même temps, qu'en tout cas nous les reconnaissons et qu'au moins nous les acceptions, que nous pouvions les honorer, les reconnaître et les tolérer. Cent dieux que, quel que soit leur nom, nous accréditions comme « vrais », ou tout au moins également légitimes, bien qu'en fait chacun ait exclu l'autre.

Je ne peux plus (ou pas encore aujourd'hui) expliquer pourquoi, ne venant pas d'un quelconque milieu orthodoxe ou même monomaniacal et ayant plutôt (à l'inverse donc) grandi avec la problématique « parabole de l'anneau » de Lessing (19), j'ai personnellement souffert de façon si profonde et ininterrompue de ce pluralisme. À l'époque, la plupart des contemporains que je connaissais, du moins ceux qui parmi eux étaient « cultivés », pour ne rien dire de ceux qui étaient « éclairés », n'auraient pu comprendre cette anomalie comme un scandale si l'on avait essayé d'attirer leur attention sur elle. Les idéaux de « tolérance », de « liberté de religion », de « liberté d'expression » ou de « goût » avaient eu pour conséquence de stigmatiser

la question de la vérité (la vérité qui ne tolère pas d'autre déesse à ses côtés et qui exclut la reconnaissance et même la simple perspective du pluralisme) comme « butée », « moyenâgeuse », « dogmatique » ou « inhumaine ». Je ne saurais pas expliquer pourquoi justement, moi qui ai grandi dans un pluralisme défendu de façon quasi dogmatique ou monomaniacale, j'ai ressenti cette existence pluraliste, cette valorisation simultanée de tous les systèmes de valeur et de tous les styles de façon si douloureuse. Cette douleur n'était, bien sûr, pas tout à fait inconnue. On connaissait le caractère étrange du pluriel. Mais le mot que l'on utilisait, en particulier dans les années vingt, pour identifier la conception du monde de l'époque, à savoir celui de « relativisme », était trop trivial pour pouvoir atteindre la situation vraiment critique que nous avons exposée ici, celle du polythéisme culturel. Si à l'époque nous avons vécu « sans monde », ce n'est pas parce qu'il n'y en aurait pas eu pour nous mais, au contraire, parce que nous avions *trop de mondes en même temps*. Que l'on intitule tout cela « le monde de la marchandise » ou « la culture » ou « l'homme qui a trop de mondes » ou « l'homme sans monde », cela revient au même. Car le trop comme le trop peu naissent d'une neutralisation : ils naissent d'un renoncement à l'exigence de vérité.

Manifestement, l'indignation face au pluralisme a continué à gronder en moi de façon souterraine pendant des années, non, pendant des décennies, et ce malgré les terribles événements qui se préparaient déjà. En tout cas, j'ai repris le « problème du pluralisme » dans les années quarante à New York, non plus, bien sûr, sous la forme pubère d'hexamètres mais sous celle d'une cynique « swif-tiade ». J'y décrivais le polythéisme culturel grâce à un *guide de musée* destiné à ceux qui voudraient visiter l'univers des « valeurs culturelles également légitimes » dans la ville d'« Hesternie ». J'appelai le musée « *Mumée* » parce qu'il contenait une collection de momies culturelles d'hier.

D'hier, *von gestern*, voilà pourquoi je nommais ce pays « Hesternie ». Dans ce musée étaient exposés des milliers d'objets historiques de toute provenance conservés artificiellement. Il était décisif que toutes ces pièces exposées soient présentées « *sugar-coated* », confites dans le sucre, et que, en échange de quelques pièces de monnaie glissées dans une machine, chaque visiteur ait le droit et même le devoir de les lécher quelques instants. À ce propos, on parlait de la « phase orale » d'Hesternie. *Peu importe, l'orgueil culturel des Hesterniens consistait à vanter cette autorisation donnée à tous de se livrer (souvent même gratuitement) à cet « oralisme », et ils ne se lassaient pas défaire l'éloge de l'universalité de ce droit à sucer comme preuve de leur démocratie.* Des statuettes de Bouddha avaient le droit d'être léchées tout aussi bien que des fac-similés de partitions de Mozart et, dix ans après sa mort déjà, les complexes de Freud, eux aussi, étaient exposés sous forme confite. Pourquoi dis-je « eux aussi », étant donné que la file d'attente qui se formait patiemment tous les matins devant la salle des « névroses de luxe » ne cessait de grandir par rapport à celle des visiteurs intéressés par les autres salles ? Et maintenant, après quarante autres années, j'ai donc repris pour la troisième fois le « problème du pluralisme ».

Depuis longtemps, je suis traité et vendu (c'est mon étiquette indécollable) comme « *le philosophe viennois de la culture G. A.* », ce face à quoi je reste désarmé, bien que je me sois limité, tout au long de ma vie, à débattre non pas de la prétendue « culture » mais de la barbarie sans fin de notre temps, et que j'aie toujours et toujours vainement, souligné la regrettable étroitesse thématique qui était la mienne.

J'ai donc fini, quoique tardivement, par céder, par correspondre à cette étiquette illégitime et par livrer quelques réflexions relevant de la philosophie de la culture, même si j'y ai présenté ce qui est habituellement considéré comme « culture » d'une façon qui paraîtra irritante à la plupart des *fournisseurs et des abonnés de la culture*. Je le regrette, mais

ma réputation étant de toute façon ternie par certaines prises de position politiques sans détours, et un homme de mon âge n'ayant plus à se préoccuper d'être un peu plus ou un peu moins populaire, j'ai tranquillement exposé mes réflexions sans entreprendre de les tempérer.

Je souhaiterais encore ajouter à ces considérations une remarque conclusive afin d'éviter tout malentendu.

Loin de moi l'idée de renier mon passé, et donc de trahir la culture pluraliste dans laquelle j'ai grandi et sans laquelle, après tout, je ne serais pas celui que je suis. Je suis heureux de la surabondance alexandrine de la vie que j'ai vécue. J'appartiens encore de la tête aux pieds à ce que j'ai vilipendé ici. Je ne le dédaigne pas. Je n'ai pas besoin de craindre de me noyer dans les déchets culturels variés dans lesquels je suis plongé jusqu'au cou. Je ne pourrais pas supporter de passer une journée sans eux, sans, par exemple, une bonne dose de musique issue d'un répertoire allant de Josquin des Prés à Webern. Ce serait plus terrible pour moi d'être privé du transistor qui déverse sur moi ces doux déchets culturels de tous les temps que d'être isolé pendant dix ans dans une cellule disciplinaire avec l'assurance d'avoir un tel appareil. Qu'importe, mais si (comme cela arrive souvent) les gens dédaigneux qui ne craignent pas de se nommer « *fournisseurs de culture* » se sentent appelés après la lecture de ce texte qui « vilipende la culture », à prendre « malgré tout » la défense de la culture contre moi, je ne le tolérerai pas et j'ai déjà réagi ainsi à plusieurs reprises. C'est tout aussi peu aux fonctionnaires du « domaine culturel », comme ils ont coutume de dire de la manière la moins cultivée qui soit, de me blâmer que de me féliciter. On peut en tant qu'homme qui philosophe – et je ne suis vraiment pas le premier à le faire, Rousseau étant sur ce point un modèle inégalé – mettre en question la valeur de la culture, et cela d'autant plus aisément que, à la différence de la majorité de ces « fournisseurs » hautains mais pas très capables de hauteur intellectuelle, on a

soi-même apporté une petite contribution à cette culture. Je me permets de me faire l'avocat de la culture que j'ai offensée contre ses défenseurs illégitimes.

### Notes

1. Allusion au poème de Christian Morgenstern (1871-1924), poète, dramaturge, journaliste et traducteur, intitulé « La Poule ».

*Dans le hall de la gare, / qui n'a pas été construit pour elle / va et vient une poule / Où, où est Monsieur le chef de gare? / Ne fera-t-on rien à la poule? / Espérons-le! Disons-le haut et fort: / notre sympathie lui est acquise, / même dans ce lieu où elle « dérange »!* (N.d.T.)

2. *Volksgenosse*: compatriote ou, littéralement, camarade du peuple est l'un des mots de la *Lingua Terti Imperii* (Viktor Klemperer) (NdT).

3. Cet essai est un chapitre de *L'Homme sans monde* que nous n'avons pas pu reprendre dans ce volume : il était déjà publié en français sous le titre *Kafka. Pour ou contre* aux éditions Circé, 1990 (NdE).

4. Allusion à la fin du *Manifeste du parti communiste*: « Les prolétaires n'ont rien à [...] perdre [dans la révolution communiste] que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner. » (N.d.T.)

5. En français dans le texte. (N.d.T.)

6. Pour caractériser cette position, il pourrait sembler évident d'employer le terme d'*acosmisme* (emprunté à Fichte), si celui-ci ne signifiait pas communément que la réalité du monde n'est pas acceptable parce que seul Dieu a le droit d'être reconnu comme existant. Puisque, dans notre contexte, le concept de « monde » ne s'oppose pas au concept de « Dieu » mais à ceux de « vide » ou d'« indétermination » dans lesquels se joue notre vie actuelle, j'hésite à utiliser le terme qui me vient *prima vista* à l'esprit. (N.d.A.)

7. Voir Anders, « Être sans temps », in Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, tome I, Encyclopédie des nuisances/Ivréa, 2002, pp. 243 sq. (N.d.T.)

8. Voir Anders, « L'Obsolescence du travail », in Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, tome II, Fario, 2011, pp. 93 sq. (N.d.T.)

9. Quand Anders parle d'anthropologie philosophique, c'est à l'« école » fondée par Max Scheler et Helmuth Plessner à Cologne en 1919 qu'il renvoie. (N.d.T.)

10. Je dis « peut-être » pour éviter d'être tenté de falsifier ce défaut en le transformant en un nouveau critère du « statut particulier de l'homme », en un privilège de l'homme. (N.d.A.)

11. « *Die Weltfremdheit des Menschen* » [L'Homme étranger au monde] est une conférence faite devant les *Kant-Gesellschaften* de Hambourg et de Francfort, en 1929. Elle a été publiée en deux parties dans les *Recherches philosophiques*, en 1934 et en 1936, sous les titres « Une interprétation de l'*a posteriori* » et « Pathologie de la liberté ». (N.d.A.)

12. Je laisse de côté ici l'*intermezzo* pluraliste encore moins acceptable que fut le monolithisme autoritaire du national-socialisme. (N.d.A.)

13. Il y a bien sûr aujourd'hui des milliers de contemporains qui ne supportent pas de vivre en pluralistes, et réagissent en faisant court-circuit, en se précipitant dans un quelconque engagement bien déterminé, fondamentalisme religieux ou nationalisme politique, pour jouir du bonheur d'un engagement exclusif et se plonger avec délice dans l'*atmosphère confinée* de leur petit domaine d'élection (qu'ils appellent « authenticité », « patrie » ou « roots »). – En tant que consommateurs en revanche, nous restons presque tous pluralistes, mis à part les adeptes de l'homéopathie : les buveurs de tisane et les mangeurs de muesli. (N.d.A.)

14. Celle-ci existe bien sûr aussi quand, dans les symphonies de Mahler par exemple, les idées et thèmes poétiques, religieux, profanes d'origines les plus diverses, qu'ils

viennent de Nietzsche ou du *Wunderhorn* [*Le Cor enchanté*] ou soient empruntés à d'autres trésors religieux, résonnent les uns à côté des autres, également légitimes (du point de vue émotionnel, ils sont également irrésistibles et suscitent également les larmes ou les applaudissements). Tout semble *également valable*, puisque tout est approuvé avec le même enthousiasme, mais *cette même valeur ne débouche finalement que sur une indifférence*. (N.d.A.)

15. En français dans le texte. (N.d.T.)

16. Cette forme de *critique de la culture*, imposée le plus souvent par la politique, a atteint des sommets dans les pamphlets de Friedrich Torberg contre les œuvres de Thomas Mann, de Brecht et d'autres encore. (N.d.A.)

17. Loin de moi l'idée, bien sûr, de plaider pour la « foi » (peu importe laquelle) parce qu'elle agirait comme un contrepoison face à la privation de monde. Je laisse volontiers cela aux « psychanalystes de la troisième génération » qui recommandent la foi (peu importe laquelle) comme médicament contre le caractère prétendument insupportable de l'absurdité de la vie. (Sur ce point, voir « L'Obsolescence du sens », in Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, tome II, Fario, 2011, pp. 357 sq.) (N.d.A.)

18. En français dans le texte. (N.d.T.)

19. Allusion au moment où, dans *Nathan le sage* (1779), pour répondre au Sultan qui lui demande laquelle des trois religions monothéistes détient la vérité, Nathan a recours à la parabole des trois anneaux. Tout comme on ne peut pas dire, de trois anneaux identiques, lequel est authentique, on ne peut pas dire, des trois monothéismes, lequel détient la vérité. (N.d.T.)

Günther Anders, *L'Homme sans monde*.  
*Écrits sur l'art et la littérature*, Éditions Fario, 2015  
Traduit de l'allemand par Christian David  
Les Amis de Bartleby, septembre 2023  
[lesamisdebartleby.wordpress.com](http://lesamisdebartleby.wordpress.com)