

plan idéal (Michel Henry a bien entendu la leçon de Nietzsche, qui en en sens est aussi celle de Freud) l'expression de formes de *vie possible*. Avec leur disparition progressive, et la disparition de l'effort nécessaire à l'acquisition des habitudes qui les réalisent, ce sont les formes de vie elle-même qui disparaissent. Et cela a des effets dévastateurs au sein des communautés humaines et autour d'elles. « Ce n'est pas seulement la face de la terre qui est changée en effet, devenant si affreuse que la vie n'y est plus supportable et qu'ainsi la beauté – ce que les hommes avaient élaboré et conquis si patiemment – se révèle n'être pas seulement liée à l'aspect des choses mais *une condition intérieure de cette vie*, secrétée et voulue par elle. Parce que c'est la vie même qui est atteinte, ce sont toutes ses valeurs qui chancellent, non seulement l'esthétique mais aussi l'éthique, le sacré – et avec eux la possibilité de vivre chaque jour » (Henry 2008a, 8sq.).

Bibliographie

- S. Freud, *Malaise dans la culture* (traduit de l'allemand par P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot). Paris, PUF 1995.
- M. Henry, *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris, PUF 1985.
- , *La Barbarie* (1987). Paris: Paris, PUF, réimpression 2008a.
- , *Du Communisme au Capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990), Genève, L'Âge d'Homme, 2008b.
- V. I. Stoichita, *L'effet Pygmalion. Pour une anthropologie historique des simulacres*. Genève, Droz 2008.

Le Moi entre barbarie et messianisme

Critique et jouissance du non-sens comme tâche éthique

Dans l'âge de l'apaisement hédoniste et empiriste de l'incertitude métaphysique, le non-sens de la vie – en tant qu'horizon possible de l'existence – échappe aux limites de l'absurdité auto-contradictoire de l'ancienne théodicée pour devenir (et, qui plus est, *devoir* devenir) objet de critique et de jouissance. Il s'agit d'un jeu de langage enraciné dans une forme de vie qui semble dispenser toute espérance messianique et toute motivation utopique, désirant sentir la plénitude matérielle de la vie ici et maintenant, le plus longuement et diversement possible sur le mode de l'épiphanie corporelle. « Non-sens » signifie une subjectivité sans désir d'avenir, sans attente de promesse, car l'acte d'espérer est la façon d'être altéré par l'avènement de l'Autre. Espérer au-delà du don actuel de réalité, c'est l'adhésion à l'altérité de la transcendance et, par là même, le mode de création continue de soi par le rapport à l'autre et pour l'autre. Car, en espérant et en désirant l'Autre inconnu qui advient, et dont l'avènement est coextensif à la distension psychique du temps, un « moi » véritablement dialogique émergerait renouvelé du côté de l'avenir. Or, la phénoménologie critique et herméneutique de la culture contemporaine élucide l'implosion de l'avenir comme source de signifiante et analyse la façon dont le non-sens s'impose comme forme de vie.

De certaine manière, on ne peut ne pas jouir de cette forme de vie, privation de sens convertie en une structure culturelle contraignante produisant un *habitus* ou une *disposition* auto-interprétative de l'expérience vécue comme historicité vulnérable sans transcendance, bien qu'une telle jouissance soit essentiellement ambiguë, c'est-à-dire affectivement incertaine à l'égard d'elle-même, lieu d'extases intermittentes, d'ennuis récurrents et de tonalités émotionnelles bigarrées aux intensités irrégulières. Le passage de la jouissance à la critique s'ouvre de l'intérieur de la jouissance éprouvée comme possibilité non-nécessaire et, donc, comme crise d'autres possibilités impossibles. La critique

du non-sens découle ainsi d'une jouissance réfléchissante, capable de décentration. Cependant, étant donné que le non-sens ne suscite plus de scandale logique ni d'angoisse métaphysique, puisqu'il s'est mué en style de vie massivement tacite et auto-complaisant, sa critique exige un engagement éthique, une vigilance, pour briser cette neutralité axiologique qui propose l'équilibre d'indifférence entre sens et non-sens. A l'encontre du pessimisme culturel antimoderne qui ne trouve consolation que dans l'exile narcissique ou dans la clôture micro-communautaire, nous croyons que le désenchantement du monde détruit certaines idoles anciennes et libère de nouvelles potentialités de réenchantement. En d'autres termes, la jouissance du non-sens constitue une chance vitale, une valeur positive, qui peut renouveler la relation éthique et poïétique entre moi, autrui et la vie.

1. La crise du bien ou le nihilisme accéléré

Selon notre hypothèse de travail, la crise d'espérance, ou l'érosion de cette vertu qui engendre le divin-en-moi ainsi que le rapport à la Transcendance et à son omni-temporalité, provoque un rétrécissement d'horizon existentiel qui délimite le désir d'intelligibilité et d'action. Il s'ensuit alors une crise utopique et messianique, c'est-à-dire un désinvestissement théorique et pratique des symboles qui élargissent le temps vécu vers l'Idée d'un possible optimal, l'Idée d'un point oméga saturé des meilleures compossibilités historiques et transhistoriques. Cela signifie que la crise atteint les notions et les expériences que l'on traduit par les concepts de « vérité » et de « bien » dans le royaume de la vie vivante et vécue. Faute de canon et d'organon pour comprendre une vie sous le signe de la vérité et du bien, ces catégories évaluatives se vident de signification. Les syntagmes « vraie vie » ou « vie bonne » deviennent inintelligibles; ils n'appartiennent plus au jeu de langage de l'acteur et du narrateur auto- ou hétéro-biographique. *A fortiori* les gradations de la vérité et les tensions du bien vers le « meilleur » s'avèrent-elles impertinentes. De même, le chiasme entre vérité et bien n'ouvre plus aucun espace sémantique efficace, mais exhibe une simple dissociation entre catégories existentiellement vides: la vérité n'est ni bonne ni mauvaise (mais une qualité fonctionnelle de nos opérations sur les choses), le bien n'est ni vrai ni faux (mais une qualité affective de nos prises de position et de décision).

La crise de sens s'explique par la vacuité du Bien-en-soi et par sa fluidité subjective et contextuelle. Si l'éthique fondamentale est le discours sur le lien entre l'action et le sens du bien, alors elle cède la place au silence (exprimant peut-être le sentiment multiple et hétérogène du bien-pour-moi), voire au mutisme subjectif qui refuse la possibilité de rendre raison à autrui de son bien. Celui-ci se dérobe au discours qui recherche les principes et se confine dans la singularité du récit où l'acteur produit localement son bien singulier et éphémère, sans revendiquer que le bien et le raisonnable se recourent. Cette expérience non-discursive de la valeur entraîne le déni de la vocation intersubjective du Bien. A telle enseigne que le conflit entre éthique de la vertu et éthique conséquentialiste, qui se déséquilibre en faveur de la seconde, manifeste ce processus culturel d'effacement de toute qualité intrinsèque au bien. En outre, en éthique appliquée (notamment en bioéthique et éthique environnementale) l'on remarque la réduction du rapport proprement éthique au calcul de coûts et de bénéfices, le *logos* générateur du bien étant remplacé par un art procédural. Par éthique appliquée il faut entendre, de plus en plus, détermination exogène de l'éthique et mutation en technique déontologique.

L'éthique recèle un projet réflexif concernant l'habitation du monde: le sens et le mode de notre demeure active animée par les rapports symboliques et vécus ainsi que par l'orientation dialogique vers une Idée-Valeur de foyer commun plus-que-parfait à venir. Toutefois, les principes éthiques tacites, sous-jacents à la forme de vie du non-sens, exposent l'impossibilité d'une éthique de la formation intersubjective de soi tout au long du cycle vital. En effet, la construction identitaire est régie par les principes prédominants, et dans une certaine mesure anti-éthiques, qui portent l'*ethos* du non-sens et revendiquent une libération du singulier contre le commun. Ces principes, à notre avis, sont fondamentalement les suivants: celui de l'efficacité locale des œuvres, celui de l'accélération des expériences, celui de la multiplication des rapports, celui de l'intensification sensorielle et, enfin, principe-maître entre tous, celui de la jouissance maximale permanente de tout objet possible. Nous sommes à l'âge de la peau et c'est dans la peau que la vérité et le bien ou, dans une acception plus large, le sens et la valeur se réalisent et se mesurent.

Les formes narratives qui expriment l'épigenèse des subjectivités au sein du nihilisme pratique contemporain célèbrent la vie réussie sur le mode du profit extérieur des œuvres (la valeur de l'œuvre résorbant

toute la valeur de l'action), de la surabondance d'épisodes libidinaux (l'épisodique primant sur le diachronique) et de l'intensité de la jouissance de la vie ramenée, en dernière instance, à la jouissance de soi (autrui étant réduit à la condition de moyen ou d'obstacle). Le nihilisme est le dynamisme engendré par le néant d'une conscience désirante qui se retranche sur elle-même. Par son institution pratique le nihilisme accélère dans un cercle fermé. Autrement dit, le nihilisme est l'accélération elle-même d'un mouvement insignifiant, puisque non-orienté, comme une danse solitaire : un mouvement qui ne vient de nulle part ni ne va nulle part, tout seul avec ce désir impersonnel qui fait du Moi une auto-carence infinie et une auto-ignorance de l'infini du désir. Dans la spirale de cette danse auto-érogène, l'affectivité pratique du non-sens ignore sa spontanéité poïétique capable de construire un espace plus vaste que la peau de son corps et un récit plus unificateur que la cellule de son instant.

Le nihilisme pratique instaure une *barbarie* – mise à mal de l'articulation du sens de l'expérience – que l'on peut décrire et formuler de diverses façons. A ce propos, il est instructif de signaler une remarquable convergence critique entre plusieurs essais de compréhension de la symptomatologie sémiotique de la « crise » et d'établissement d'un diagnostic raisonné qui permettent d'identifier la profondeur historique des *topoi* typiquement critiques avec leurs trames argumentatives retravaillés par M. Henry (1987/2004) dans *La barbarie*. Songeons, par exemple, aux textes suivants : *Le concept et la tragédie de la culture* par G. Simmel (1911/1988), *Malaise dans la culture* par S. Freud (1929/1971), *Expérience et pauvreté* par W. Benjamin (1933/2000), *La dialectique de l'Aufklärung* par M. Horkheimer et Th. W. Adorno (1944/1974), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* par E. Husserl (1954/1976). Mobilisant des champs sémantiques différents et choisissant des centrages thématiques distincts, ces ouvrages partagent une position fondamentale : la culture aboutit à une impasse paradoxale qui consiste dans la négation d'elle-même lorsqu'elle se dissocie du processus subjectif de construction de sens vital. « Crise culturelle » signifie l'empire culturel du non-sens et de la non-philosophie par la destruction de l'unité originelle entre culture et vie, raison et existence, savoir et sagesse. De la sorte, les pratiques et les symboles culturels ne seraient plus la *poïesis* de la vie se transcendant spontanément, mais plutôt le théâtre anatomique où le cadavre de la vie devient chose divisible. Au lieu d'être l'activité

d'expression et de compréhension de la vie, la culture en crise déclencherait la neutralisation du dynamisme créatif vital et la division de l'agir humain. Tâchons maintenant d'éclaircir les affinités analytiques entre les divers outils de diagnostic auxquels nous avons recours : tragédie, malaise, pauvreté, dialectique, crise, barbarie, de la culture européenne où le non-sens devient institution morphogénétique de la subjectivité.

2. La crise-tragédie de la culture: la synthèse destructrice de sujet et objet

Dans le cadre du « vitalisme » de W. Dilthey et G. Simmel qui affirme la créativité de la vie comme principe primordial de l'objectivation de la subjectivité spirituelle de l'humain, demandons-nous : qu'est-ce que la *culture* et son éventuelle *tragédie* ?

La culture serait ce processus créateur où le sujet s'objective et l'objet se subjective. En réunissant dans un seul et même système spirituel « l'esprit objectif » et « l'esprit absolu » hégéliens, W. Dilthey (1991) conçoit le monde historique des productions culturelles, ainsi que chaque biographie subjective, sur le mode de la conjonction dynamique et de la médiation réciproque entre vie (*Leben, Erleben, Erlebnis*), expression (*Ausdruck, Äusserung, Objektivation, Realisierung*) et compréhension (*Verstehen, Verständnis, Besinnung*). Chacun de ces trois termes recèle et renvoie aux autres : tout d'abord, la vie est une énergie qui s'extériorise en permanence et qui se comprend en pénétrant le sens de ses réalisations expressives ; toute expression est, donc, l'autoréalisation d'une vie sémantiquement concrète, un atelier sémiotique qui transforme des matériaux préconstitués qui permet l'engendrement de la conscience de soi par le retour des symboles transformés à l'acte transformateur ; enfin, la compréhension est la formation du moi, c'est-à-dire l'appréhension de la vie par la vie grâce à l'assignation d'une intentionnalité signifiante à sa durée expressive. Or, l'expressivité de chaque vie individuelle ne s'accomplit pas dans un espace énergétique totalement pur et autonome. Car il n'y a pas de *poïesis* sans *sémiosis* : pas de force ou de vertu poïétique sans opération sur une matière sémiotique, pas d'énergie sans médiation, pas d'*ipse* sans *alter*. C'est précisément ici, à l'intersection entre *poïesis* et *sémiosis*, que la vie se cultive et que la culture se vitalise. La *poïesis* sans *sémiosis* serait

une force vide, un cri inarticulé. De même, la *sémiosis* sans *poïesis* serait une masse morte, plus inerte que les phonèmes inimaginables des langues mortes et les rituels inimitables des religions mortes : un amas chaotique de ruines indéchiffrables ou une cristallisation de tissus sémiotiques, peut-être autrefois vivants ou intimement reliés à la vie, mais devenus indifférents à la création novatrice de sens subjectif. Mais une tension essentielle unit *poïesis* et *sémiosis* : animée par la *poïesis*, la *sémiosis* se dépasse et se déséquilibre vers des connexions sémiotiques nouvelles où le sens peut devenir chose étrangère à lui-même ; ancrée dans la *sémiosis*, la *poïesis* s'avère à la fois épiquement réalisable et tragiquement aliénable. Leur réconciliation ne survient pleinement que dans l'acte de compréhension, puisqu'il procède nécessairement de la synthèse entre *poïesis* et *sémiosis* qui renvoie à la forme perdurable d'un Moi.

Lorsque le père de la sémiotique, Charles S. Peirce (1894/1998, 10), écrit que les symboles naissent et grandissent à partir d'autres symboles (selon le principe : *Omne symbolum de symbolo*), il rappelle que les symboles ne surgissent pas *ex nihilo*, qu'ils forment déjà une chaîne de sens précédant et convoquant chaque nouvelle subjectivité *poiétique*, mais il insiste également sur leur enracinement dans la vie vécue qui s'éprouve comme (in)signifiante et désirante de sens. Dilthey (1991, 86–87), pour sa part, souligne, d'abord, l'importance de « la connexion entre la vie, l'expression et la compréhension » (*der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen*) pour mettre en valeur, ensuite, la nécessité incontournable du « détour de la compréhension » (*der Umweg des Verstehens*). Le rapport de la vie à son intériorité n'est pas immédiat ; ce rapport, que l'on appelle moi et soi, exige la médiation de l'extériorité comme véhicule sémiotique de l'énergie *poiétique* vitale. Ce « détour » accomplit le mouvement, en spirale expansive, où la vie embrasse la vie par l'infini virtuel de son geste autocréateur, auto-expressif et auto-herméneutique. La culture devrait se confondre avec le processus créateur de la vie qui se forme et se développe par des objectivations sémiotiques novatrices d'un Moi qui parvient à jouir de la conscience de son pouvoir et de son intentionnalité *poiétiques*. En parfaite consonance avec Peirce et Dilthey, G. Simmel définit la culture comme étant le processus génétique de la subjectivité : la culture, soutient-il, c'est « l'âme en route vers soi » (1911 / 1988, 180), c'est « le chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée, en passant par le déploiement de la multiplicité » (p. 182). Le triangle diltheyen, vie-ex-

pression-compréhension, rend plus explicite le sens positif de la culture, à savoir : la vie se cultivant et la culture se vitalisant, par leur unité générative de médiations heureuses qui offrent « la façon de résoudre l'équation sujet/objet » tout en sauvegardant la différence entre l'intérieur et l'extérieur et en ouvrant « la voie qui mène de soi à soi, c'est-à-dire de la possibilité à la réalité de notre moi le plus authentique » (Simmel 1911 / 1988, 183).

La culture se mue en tragédie lorsque la *sémiosis* dévore la *poïesis*, lorsque le lien originaire entre la vie et l'œuvre, le créateur et la matière, se brise. Les expressions désertent alors le monde de la vie et instaure leur monde à part, leur système hermétique et autotélique, à la façon de *l'art pour l'art*. Les œuvres perdent leur qualité expressive et manifestent seulement une loi idéale immanente à elles-mêmes, déployant un mode de signification coupé de la vie signifiante. Le sujet, quant à lui, se transforme en simple « support de contrainte » de l'extériorité brute. Aussi le sujet s'égaré-t-il dans le labyrinthe des matières sémiotiques (dépourvues de l'efficace de médiateurs), labyrinthe qui remplace l'ancienne « route de l'âme vers soi ».

On le voit, la tragédie de la culture s'inscrit dans la nécessité paradoxale de la médiation ambivalente qui oscille entre, d'une part, la synthèse heureuse de sujet-et-objet et, d'autre part, la cristallisation du sujet-dans-l'objet. Simmel formule ainsi le « paradoxe de la culture » et son passage à la « tragédie » : « Ces créations de l'esprit objectif (...) sont autant de stations par lesquelles doit passer le sujet pour gagner cette valeur spécifique qu'on appelle sa culture. Il faut qu'il les intègre en lui, mais c'est bien en *lui-même* qu'il doit les intégrer (...). Tel est bien le paradoxe de la culture : la vie subjective, que nous éprouvons dans son flux continu et qui, d'elle-même, tend vers son propre accomplissement interne, est cependant incapable d'atteindre d'elle-même cet accomplissement (...); il lui faut passer par ces créations dont la forme lui est désormais tout à fait étrangère, cristallisées en une unité close et se suffisant à soi » (Simmel 1911 / 1988, 184). – « Or, il se produit, à l'intérieur même de cette structure de la culture, une faille, (...) et qui fait que la synthèse sujet/objet se mue en paradoxe, voire même en tragédie » (Simmel 1911 / 1988, 200).

Dans le scénario tragique, les objets culturels se développent de façon autonome, suivant leur dynamisme impersonnel, et se saisissent du moi (source originelle de leur teneur axiologique). Simmel (1911 / 1988, 201) propose deux exemples majeurs de cette perte de maîtrise du

sujet sur l'objet, à savoir le langage et la religion. La première parviendrait à écrire et à penser pour nous, la seconde, une fois instituée, obéirait à sa logique immanente qui ne coïncide pas avec les valeurs de l'âme en quête de soi-même. La multitude croissante des créations culturelles coupées de la vie s'entasserait alors de manière inorganique sans pouvoir être assimilée subjectivement ni anéantie, puisque cette matière insignifiante exerce résistance à la spontanéité de la vie. Or, sans cette *poiesis* vitale, la richesse sémiotique n'est qu'une oppression du sujet par l'objectif, ce qui renverse la pauvreté propre de la libération spirituelle de la vie (*nihil habentes, omnia possidentes*) et mène à une culture autodestructrice, celle de la désobjectivation de tous ses objets (*omnia habentes nihil possidentes*) (Simmel 1911/1988, 213).

3. La crise-barbarie de la culture : l'ignorance des valeurs ou raisons de vivre

Pour M. Henry (2004), la vie est originellement le sujet et l'objet de la culture, de sorte que la crise de la culture serait l'atrophie progressive de la subjectivité de la vie par l'objectivité d'une culture en lutte contre la vie. D'après le diagnostic de M. Henry, la dévitalisation contemporaine de la culture couronne le processus de développement d'un type particulier de savoir (la « science » explicative, positiviste, moderne) qui se rebelle contre la vie et contre la culture comme « culture de la vie » au nom de la Vérité sans subjectivité et sans corporéité auto-affective. L'idolâtrie de cette Vérité anonyme rend légitime un système de pratiques, de techniques et d'idéologies anti-subjectives, propres d'un régime post-culturel de dégénérescence et de *barbarie* (Henry 2004, 13). Techno-scientifiquement armé, le nihilisme barbare ne reconnaît plus les besoins premiers de sens vital qui créent le régime spirituel de la valeur. Détachée de l'expérience subjective, la « barbarie » vénère la matière *a priori* et aboutit à l'effondrement de toute l'architecture axiologique qui distinguerait l'essence sensible de l'humain : valeurs esthétiques, éthiques et religieux sur lesquels se fondent les raisons de vivre. En un mot, cette crise déracine la culture du sol de la vie et, par conséquent, entraîne son autodestruction.

En effet, si la culture manifeste « l'autorévélation de la vie en son auto-accroissement », « l'autotransformation » et « l'épreuve de soi » du Moi vivant, qui se réalise matériellement et symboliquement dans

« l'ensemble des réponses pathétiques que la vie s'efforce d'apporter à l'immense Désir qui la traverse » (Henry 2004, 3, 14–15), alors les formes culturelles qui exposent l'essence de la vie sont l'art, l'éthique et la religion. Car, ajoute Henry (2004, 3, 39), l'art extériorise une « sensibilité qui veut sentir davantage, se sentir plus intensément », l'éthique exprime une « action qui permet au grand désir d'accroissement de s'accomplir », la religion, enfin, répond à « l'épreuve que la vie fait d'elle-même en ce Fond mystérieux d'où elle jaillit et ne cesse de s'êtreindre soi-même ». Or la crise barbare de la culture représente un tournant suicidaire dans l'histoire humaine en ce que la vie phénoménologique absolue n'est plus (auto)exprimée ni (auto)comprise par les œuvres qui, de ce fait, se révèlent être non seulement étrangères mais aussi contraires à la subjectivité, qui est notre rapport pathétique à l'être. Cette crise de la culture dissocie homme et vie, réifiant toute altérité comme chose désirable selon l'avidité noire de la Vérité neutre, déshumanisant les créations culturelles en tant qu'instruments de violence, et anéantissant toutes les valeurs (puisque, sans rapport intime à la vie, seule valeur absolue et source de valeur, rien ne jouit plus de valeur). Ainsi l'utopie éthique d'un « règne des fins » s'efface-t-elle de l'horizon humain.

La barbarie enveloppe une triple crise de la vie et de la culture, englobant les trois dimensions de leur divorce : une crise cognitive, au sein des savoirs multipliés et divisés qui ne contribuent plus à l'intelligibilité de la vie vécue mais plutôt à sa désintégration et expulsion en dehors du cercle de la signification et de la raison, comme E. Husserl (1976, 7–22) ainsi que M. Horkheimer et Th. Adorno (1974) l'avait déjà remarqué ; une crise axiologique générale, et éthique en particulier, par la réduction de la Valeur et du Bien au jeu profitable des forces objectives immanentes aux choses (y compris les personnes et les être vivants chosifiés) ; une crise psychique, atteignant à la fois l'affectivité et l'activité dans son rapport à la forme du Moi, qui au lieu d'unifier une ligne narrative autobiographique et de mouvoir un flux sémantique autoréférent, se cantonne dans la fragmentation épisodique. De plus, se plaçant sous le signe de la disjonction, l'âge de la crise de la culture dissocie science impersonnelle et conscience de soi, chose connue/maîtrisée et valeur vécue/désirée, cause explicative et raison auto-compréhensive. Dans la terminologie de Dilthey, la crise culturelle englobe une crise de la vie, de l'expression et de la compréhension : crise de la vie parce que l'archi-sensibilité de l'autodotation et de l'au-

toaffectation de la vie semble diffuse et imperceptible dans l'anonymat des objets neutres qui remplissent la conscience de leur inanité, en même temps que les expériences vécues (*Erlebnisse*) se cumulent chaotiquement sans une structure signifiante (*Bedeutungsstruktur*) qui devrait organiser leur mémoire et leur récit autobiographique; crise de l'expression en ce sens que le processus d'appropriation authentiquement créative de symboles culturels échoue en partageant *poïesis* et *sémiosis*; crise de la compréhension en raison du caractère de plus en plus inintelligible du vécu à cause de sa non-intégration dans la totalité dynamique d'une vie. Le Moi devient une demeure absurde où l'on ignore le Désir de sens holistique pour le cycle complet de la vie.

Ainsi la jouissance de soi apprend-elle à savourer le multiple dans sa magnitude extensive et intensive mais sans aucun principe sémantique de connexion. Vouloir tout sentir de toutes les manières pour se multiplier et dépersonnaliser à l'infini, c'est le projet anti-identitaire du Moi sans Soi. Il est une multitude de possibilités fragmentaires et inachevées dans leur fuite en avant, fuite ou automobilité pure, sans horizon ni direction ni carte topographique. C'est le Moi *atopos* auto-ironique, fidèle à une ironie détachée de toute maïeutique absolue, impossible (Lear 2011; Rorty 1989), qui répond à ce non-lieu anthropologique où l'on souffre d'une quasi-incapacité d'angoisse. Car l'angoisse qui approfondit la subjectivité requiert la conscience critique de soi dans son rapport à la contingence radicale de l'expérience vécue et des jeux de langage dominants. Or, l'angoisse est difficile en temps de barbarie parce que l'on ignore que personne n'est chez soi ni en route vers soi. L'égaré général au milieu de ruines sémiotiques, fragments de mythes et de rites identitaires, très tangible dans le syncrétisme de croyances religieuses hétéroclites, n'est pas perçu en tant que tel, étant interprété plutôt comme la découverte d'une vérité personnelle. Il n'y a donc pas lieu d'angoisse étant donné le défaut de conscience de la saturation sémiotique en conflit avec le travail poétique dont elle épuise l'énergie. Ainsi, la *poïesis* du processus de personnalisation se réduit-elle à une illusion de supériorité et de maîtrise sur les « traditions », tandis que, en réalité, ces « poètes faibles », nous autres, héros déchus, post- ou ultramodernes, privés du génie de Zarathoustra, nous ne faisons que du découpage/collage, de la juxtaposition et de la citation tronquée de textes culturels devenus illisibles et incroyables (au sens propre du mot).

La *poïesis* faible s'avère un divertissement esthétique qui s'ignore

soi-même. La saturation sémiotique, qui met en scène une polyphonie idéologique où toutes les images s'équivalent et se combinent, forme un paysage inhospitalier qui s'exprime en mutisme ou en logorrhée incongrue, deux symptômes convergeant par des manifestations contraires vers la même incapacité: celle d'unification autonarrative de l'hétérogène dans une totalité signifiante. A l'instar du champ de bataille où le rapport humain aux lieux et aux paysages originels devient indéchiffrable, la crise de la culture ne sait pas s'interpréter entièrement. On rentre chez soi sans aucun mot lucide sur les meilleures possibilités de sens pour nos aventures quotidiennes; on se retrouve chaque soir dans une situation identique à celle des jeunes gens dont W. Benjamin (1933 / 2000, 365) disait qu'ils étaient incapables de raconter leur histoire, revenant muets du champ de bataille, non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable. En un sens, la psychomachie violente que S. Freud (1920, 1929) percevait à l'œuvre dans la culture dégénérante, Thanatos contre Eros, peut être redécrite sur le mode de l'affaiblissement et de la dévitalisation de la *poïesis culturelle de la vie* entendue comme l'appropriation créative, expressive et existentiellement authentique des médiateurs sémiotiques; ce qui nous rapproche de nouveau des interrogations de W. Benjamin (1933 / 2000, 365–366): « ... Que vaut en effet tout notre patrimoine culturel, si nous n'y tenons pas, justement, par les liens de l'expérience? (...) Avouons-le: cette pauvreté ne porte pas seulement sur nos expériences privées, mais aussi sur les expériences de l'humanité tout entière. Et c'est donc une nouvelle espèce de barbarie. » Le vécu multiple, *Erlebnisse*, de cette génération qui témoigne de la mortalité des civilisations ne s'organise plus en traversée, si dangereuse soit-elle (rappelons l'étymologie d'*expérience* et d'*Erfahrung*), ni en quête de sens, ni en route de soi vers soi. Les histoires de vie que nous nous racontons ne représentent plus des trajectoires d'apprentissage et de formation (à l'image du *Bildungsroman*). Car elles manquent de structure archéo-eschatologique – une mémoire et une fiction symbolique de l'origine et de la fin – avec son dynamisme motivationnel, utopique et messianique, qui est le régime potentiel, prometteur, intrinsèque à la vie.

4. La crise utopique et messianique : le Moi entre néant et salut

A notre sens, la crise de la culture, notre « barbarie », signifie être otage du présent, que – dans la métaphore de H. Arendt (1972, 21) – est « une brèche dans le temps » qui sépare le passé de l'avenir par l'intervalle vide de l'oubli du processus non-circulaire de l'action : amnésie historique, impossibilité d'expérience.

La barbarie détruit les mythes sotériologiques qui vitalisent l'action et l'histoire, et ne cessent de renouveler et d'intensifier le lien entre le passé et l'avenir. Par le symbole du Messie, on se dote d'une clé herméneutique qui nous réconcilie avec l'obscurité du vécu et nous propose une image pour une possibilité optimale de transformation. Une culture de la vie serait régie par une auto-herméneutique messianique, non-oppressive ou non-dogmatique, qui partagerait avec la crise de la culture une ignorance essentielle. Le *pathos* messianique espère le meilleur Avenir mais sans pouvoir savoir s'Il est déjà venu ou s'Il viendra encore (ou s'Il reviendra). De plus, il reste incertain si ce monde peut devenir Son royaume, étant donné que Son royaume dépasse la réalité de ce monde. Or, ce dépassement, qui réalise et déréalise ce monde, est une œuvre historique de nature eschatologique, une *praxis-poïesis* de l'attente qui introduit dans le tissu biographique l'acte continu de recommencer l'exode proactif, suivant l'art révolutionnaire de la théologie pacifique de la libération. Une subjectivité, un *Je* concret, qui s'interprète au sein d'un processus messianique croit porter, et devoir porter, sur soi le « Potentiel » ; il se croit responsable à l'égard de la possibilité historique d'autres mondes possibles, tandis que le « barbare » devient irresponsable par son choix de l'auto-incroyance en efficacité de l'histoire. Le choix primordial réside, donc, dans le métarécit (cf. Lyotard 1979) historique pro- ou anti-messianique, pro-ou anti-futurition. Aussi choisit-on un mode auto-herméneutique qui nous rend responsable de notre responsabilité. Le nihilisme messianique est un métarécit qui justifie une éthique de l'action locale privée et conforte l'irresponsabilité holistique. En revanche, l'idéalisme messianique suscite une intelligence et une action marquées par l'adhésion croyante à la concrétude d'un mythe (le « comme si » du Messie). Notre expérience s'interprète au milieu de l'antagonisme irréciliable de divers métarécits et, par conséquent, on croit et doute : l'histoire semble vérifier la théorie des catastrophes avec son enchaîne-

ment imprévisible de mutations qualitatives abruptes, sans destination ni signification. Le Messie capable de sauver devrait correspondre à la catastrophe ultime, optimale, et une culture messianique devrait incarner l'amour des potentialités suprêmes du monde. Entre l'utopie et le Messie il y a une affinité concernant l'Ouverture ontologique de l'histoire et une tension sur l'idée de Fin, et ses dimensions internes de hauteur et d'infini (cf. critique de Bloch par Levinas 1986). L'utopie s'attache à une possibilité historique concrète de développement qualitatif de la vie et, par là même, elle révèle un pouvoir critique, fondé sur une évaluation éthique et orienté vers l'action. Or, l'utopie s'élève jusqu'à l'utopisme messianique par le biais d'un exercice autocritique et méta-critique, qui relativise la valeur de toutes les possibilités historiques concrètes comme infiniment critiquables au nom de l'inachèvement du Bien. L'espérance messianique manifeste ainsi un mouvement anti-utopique et méta-utopique. Car le Messie n'habite aucune *Île-de-l'Utopie* : Il est une conjonction de grâce et de labeur. Il est l'introduction de l'idée de l'infini dans le temps historique, ce qui entraîne un rapport à la fois atopique et diatopique entre Moi et le Désir de la vie. L'épreuve de la vie appelle un horizon messianique en ce sens que *la vie se promet la vie*, désirant une énergie natale à l'infini ou la renaissance permanente comme destination.

Le sens messianique réalise d'emblée deux révolutions au cœur de la vie : la révolution du possible comme matrice critique du réel en général et la révolution d'agapè comme matrice critique du réel humain en particulier. Le « possible » place la vie dans le régime de la promesse infinie et agapè déséquilibre l'intersubjectivité soumise à l'empire d'*Eros* insensible où le passage de moi désirant à moi jouissant s'établit sans médiation. Il s'agit de la barbarie érotique qui exhibe le théâtre de la cruauté libidinale. « Je t'aime » revient à dire, sur le mode de la voracité pure, « je te veux maintenant », ce qui brise complètement le chiasme touché-touchant de l'intercorporéité (cf. Merleau-Ponty 1964 ; Lyotard 1993). Le nihilisme érotique est la métaphysique tacite de la peau amnésique et insensible, *habitus* d'action sans affection, propre du premier héros de la modernité, D. Juan (Serres 1968, 233 s) dont le Désir s'accélère de corps en corps avec consentement mutuel, c'est-à-dire avec contrat d'indifférence. A l'inverse, agapè devient scandale par excès méta-critique d'*Eros* meurtre de Psyché puisque agapè propose une sotériologie paradoxale (par la voie de la perte et du don sans contre-don) qui inaugure la communauté de la chair dont la *poïesis* et

la *praxis* sont un pathos premier, une articulation du Moi en « nostrité » qui invente la *sympoïesis* et la *sympraxis* jusqu'à se déséquilibrer complètement vers le Bien de l'Autre: « Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne » (Levinas 1974, 72). Agapè, c'est la sensibilité absolue, la compréhension messianique de soi: « l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre » (Levinas 1974, 99). En somme, l'unité Moi-Messie se mue en loi éthique: « Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors (...). Le Messie, c'est Moi, Etre Moi, c'est être Messie. (...) Chacun doit agir comme s'il était le Messie! » (Levinas 1976, 138–139).

5. La crise-pharmakon: barbarie positive et chance vitale

La crise est ambiguë: sa négativité recèle la vertu pharmacologique des destructions constructives. La « pauvreté en expérience » amène le barbare, d'après Benjamin (1933 / 2000, 366–367) à recommencer, à redessiner l'avenir selon une nouvelle téléologie. De même, Simmel voit dans la tragédie une *chance de re-subjectivation*, une possibilité de retour auto-expansif du Moi sur soi: « La grande entreprise de l'esprit: surmonter l'objet comme tel en se créant lui-même en tant qu'objet, pour ensuite revenir à lui-même enrichi de cette création » (1911 / 1988, 207, 216–217).

La sensibilité messianique nous apprend que tous les textes doivent être déconstruits par l'acte créateur indéconstructible qui est l'Amour de la Vie nouvelle. Or seul le cantique nouveau renouvelle le chanteur et la vie, et seul l'homme nouveau sait chanter le cantique nouveau qui exprime la renaissance permanente de *poïesis* qui est animation commune, respiration conjointe, co-création ou *sympoïesis* avec l'Autre (cf. St. Augustin, *Sermon 34*). Le Moi, chanteur et cantique nouveau, ré-enchant la Vie et la Possibilité messianique. Sa personnalité poïétique est une vocation transcendante: « *Der transscendentale Dichter ist der transscendentale Mensch überhaupt* » (Novalis 1981, 536). Mais, au milieu du cours torrentiel de l'histoire, le Messie se donne comme absence et retard, de sorte que la prière messianique originaire répond à la perplexité de Son impuissance historique. Le salut, s'il y a, c'est la synergie vulnérable de *Nous-en-Dieu et Dieu-en-*

Nous. Le Messie appelle la sympathie et sympraxie du Moi qui se comprend comme urgence et promesse à l'Infini: « Vous ne pouvez nous aider, mais nous, nous devons Vous aider, nous devons défendre Votre lieu d'habitation en nous jusqu'à la fin » (Etty Hillesum, cit. in Jonas 1994, 44).

Bibliographie

- H. Arendt, *La crise de la culture*. Paris: Gallimard 1972.
 W. Benjamin, *Expérience et pauvreté* (1933). In: W. Benjamin, *Œuvres II*. Paris: Gallimard 2000, 364–372.
 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart/Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
 S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920). Paris: Payot 1968.
 –, *Malaise dans la civilisation* (1929). Paris: PUF 1971.
 M. Henry, *La barbarie*. Paris: PUF 2004.
 M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard 1974.
 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*. Paris: Gallimard 1976.
 H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*. Paris: Rivages 1994.
 J. Lear, *A case for irony*. Cambridge MA: Harvard University Press 2011.
 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff 1974.
 –, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel 1976.
 –, *Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch*. In: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin 1986.
 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit 1979.
 –, *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée, 1993.
 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1964.
 Novalis, *Schriften, zweiter Band: Das philosophische Werk*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981.
 C. S. Peirce, *What is a sign?* (1894). In: C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol. 2*. Bloomington ●IN●: Indiana University Press 1998.
 R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
 M. Serres, *Hermès I. La Communication*. Paris: Minuit 1968.
 G. Simmel, *Le concept et la tragédie de la culture* (1911). In: G. Simmel, *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages 1988, 179–217.