

Günther Anders

L'obsolescence du sens

- Extrait de *L'Obsolescence de l'homme*, tome 2, 1972 -

I. Les deux sources de l'absurdité

1. L'absence d'*eidōs* du travail

Ce n'est vraiment pas sans raison que nous parlons de l'« *absurdité de la vie actuelle* ». Ce que nous voulons surtout dire par là ou, mieux, ce qui est au fondement de ce très légitime sentiment est quelque chose qu'on pourrait appeler, en langage académique, la « *structure intentionnelle négative de notre travail actuel* ». Je ne veux pas seulement signifier que nous ne sommes pas propriétaires des moyens de production à l'aide desquels nous travaillons. Ce célèbre défaut n'en est qu'un parmi d'autres, qui tous sans exception sont des conséquences de la seule « *révolution mondiale* » ayant véritablement eu lieu au cours de ces derniers siècles : la révolution technique qui triomphe à l'Est comme à l'Ouest. Mes analyses sont donc, comme celles du premier tome¹, « *indifférente aux systèmes* ».

Par l'expression complexe de « *structure intentionnelle négative de notre travail actuel* », que j'éviterai le plus possible au cours de mon enquête, je désigne le fait que pendant le travail (à la différence de l'artisan, du cordonnier par exemple, qui sait et voit ce qu'il fait et qui tout au long de son activité travaille en vue d'un produit fini dont il possède déjà une image), *nous ne voyons pas devant nous le*

¹ Voir le tome I, « Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse », partie III, §§ 11 à 19.

produit fini que nous fabriquons (ou plutôt dont nous co-fabriquons des éléments et des éléments d'éléments), le fait que durant ce temps, nous restons sans « *eidos* » et « transcendants » aux produits.

C'est le cas :

1. parce que le chemin entre notre premier geste sur la chaîne et le produit définitif de cette chaîne est infiniment médiatisé ; 2. parce que dans « notre » produit entrent aussi de nombreuses opérations d'autres ouvriers et qu'à travers ces broussailles, nous ne distinguons pas notre propre contribution de celle des autres. En fait, essayer de penser au produit final pendant que l'on travaille sur la chaîne serait stupide. Comme nous ne pouvons plus régler notre propre contribution en fonction de ce que doit être le produit final, notre relation à celui-ci reste une relation purement extérieure, une relation qu'on ne connaît que par « ouïe-dire » ; 3. parce que *nous devons nous concentrer sur la partie de partie* à laquelle il nous incombe de travailler et sur l'instant présent de ce travail ; parce qu'*il le faut absolument* pour pouvoir travailler avec précision ; et, finalement parce que *nous le voulons* ; 4. parce qu'il ne doit pas nous venir à l'idée de juger, de *critiquer*, voire de saboter « nos » produits (et surtout pas leur finalité) – ce que nous ne devons pas seulement nous abstenir de faire, mais ce que nous voulons derechef nous abstenir de faire. Et si nous le voulons, c'est très précisément parce qu'en période de chômage², nous nous saboterions du même coup.

Manifestement, l'« absence d'*eidos* » et la « transcendance » qui, même si elles n'ont pas été nommées, existent depuis plus d'un siècle – sont tout sauf des qualités simplement contingentes et empiriquement constatables du travail et de la production. Elles sont plutôt, puisqu'elles viennent de l'irrévocable révolution industrielle, des *symptômes essentiels de notre travail actuel*, contre lesquels il n'y a pas de remède. Voilà pourquoi le discours omniprésent en faveur de l'éventuelle « humanisation du travail » n'est qu'un verbiage malhonnête, une *contradictio in adjecto*³. Il peut tout aussi peu y avoir une humanisation du travail qu'une humanisation de la guerre, parce que ce qu'on prétend humaniser contient d'avance, dans un cas comme dans l'autre, le principe de l'inhumanité.

² Aussi paradoxal que cela puisse sembler, nous nous sentons complètement absurdes si nous sommes au chômage, c'est à dire exclus d'un travail lui-même absurde. Car nous ne savons même plus alors ce que nous devons faire, et pas seulement – comme au bon vieux temps, lorsque nous avions une occupation – ce que nous faisons. En fait, dans la perspective du chômeur, l'époque du travail, l'époque où il avait le droit de travailler (ce qui est toujours absurde) semble pleine de sens. Mais là nous anticipons.

³ Contradiction en soi.

Mais il ne faut pas en rester à cette « absence d'*eidōs* » et à cette « transcendance au produit ». La négativité opère bien plus largement. Nous ne sommes pas exclus seulement des *images* de nos produits, mais aussi de la *liberté de disposer de l'usage que nous en ferons*. Et nous sommes derechef exclus de la *possibilité* de juger des *effets* (qui parfois vont jusqu'au génocide) de nos produits (c'est-à-dire des effets de notre production, effets dont nous sommes la cause) et d'en assumer la responsabilité. Et comme nous l'avons dit, non seulement nous ne pouvons pas faire tout cela, mais nous ne le devons pas non plus. Et nous ne devons pas seulement ne pas le pouvoir, *nous ne devons plus vouloir le pouvoir*. Bref, *nous ne le faisons pas*. Le produit de notre travail ne nous concerne pas.

Cette « transcendance au produit », à l'usage, aux effets nous est imposée, mais nous l'acceptons aussi comme évidente et innocente. Le fossé infiniment large entre notre activité et les effets qu'elle peut avoir n'importe quand et n'importe où, rend notre vie – et nous voilà dans le sujet – effectivement absurde. S'il peut encore être question d'un « sens du travail », celui-ci se réduit désormais – je ne le dis pas dans une intention méprisante – au fait de recevoir sa paye. Puisque la majorité de nos contemporains vivant dans les pays hautement industrialisés ne connaissent que ce sens, ne peuvent plus connaître que lui, nous devons dire de cette majorité qu'elle mène une vie absurde. Ayant dit cela, nous devons reconnaître qu'il est peut-être plus sensé, non, plus supportable, d'avoir un « travail absurde » que de végéter de façon absurde comme *les chômeurs qui n'ont pas encore le plaisir d'avoir un « travail absurde »*. Rien ne me brise plus le cœur que la nostalgie des chômeurs pour le bon vieux temps où ils pouvaient encore travailler de façon absurde.

2. L'univers des moyens

La seconde cause de notre sentiment d'absurdité est le fait que nous sommes condamnés à vivre dans un « *univers de moyens* ». Avec cette expression, je vise le monde artificiel, créé par la deuxième révolution industrielle, dans lequel *il n'y a plus un acte ni un objet qui ne soient des moyens*, qui ne doivent être des moyens, dont le but ne doive consister à assurer la production ou la maintenance d'autres moyens – des moyens dont le but consiste à son tour à produire d'autres moyens ou à les rendre nécessaires, etc. Un acte ou un produit n'acquiert une « *valeur* » qu'à condition d'être « *bon à quelque chose* », c'est-à-dire seulement lorsqu'il a un sens et non lorsqu'il est un sens. Employer ici l'adverbe « seulement » n'est toutefois pas recevable parce qu'être un moyen pour quelque chose est la plus haute, la seule

justification de l'existence⁴. Les fins ultimes n'avaient donc – pour autant que de telles fins puissent apparaître dans l'univers des moyens (ce qui n'est jamais le cas) – aucun « sens », elles étaient « *absurdes* » (c'est en cela que consiste la dialectique de l'absurdité). Au mieux, on pourrait considérer les fins ultimes comme le « sens des moyens », puisque c'est elles que ces dernières cherchent à réaliser. Cet univers est donc absurde globalement, en tant que tout, puisqu'en lui tout n'est que moyen et rien n'est but. Et la contrainte de ne pouvoir éviter de vivre dans un univers à ce point absurde est, elle aussi, absurde.

⁴ Est étroitement lié à cela l'absurdité qui se révèle lorsqu'un loyal citoyen de l'« univers des moyens » se heurte à des éléments de cet univers – la plupart du temps des éléments de la nature – qui ne sont manifestement pas des « moyens » en vue de quelque chose. « What is this good for ? », gémit frustré mon voisin, alors que nous survolions le désert du pôle nord. Il ne trouvait pas seulement insupportables, mais aussi immoral le fait qu'il existe quelque chose qui n'existe pas « pour quelque chose ». Pour lui, c'était du gaspillage.

II - Le refoulement du « vide de sens »

Tournons-nous maintenant, après avoir dégagé les deux sources de l'absurdité, vers les moyens grâce auxquels on tente d'y remédier. Il y en a deux : l'aide qui vient de l'extérieur et l'aide qui vient de soi.

3. L'aide qui vient de l'extérieur

Toute personne qui se contente de feuilleter la littérature portant sur ce sujet devrait être déconcertée (ce n'est pas mon cas) par le fait qu'il n'y est que très rarement – voire jamais – question de l'absurdité effective de notre vie, mais toujours seulement du *sentiment de l'absurdité*, comme si ce sentiment était le véritable malheur et qu'il faille l'écarter ; comme si la douleur dentaire était la maladie. Chez aucun auteur on ne trouve écrit noir sur blanc : « Oui, notre vie est effectivement absurde. » Aucun auteur ne se demande si le désir de sens est sensé ou non.

Ce n'est bien sûr pas sans raison qu'il en va ainsi. Car il est évident que quelqu'un qui reconnaîtrait l'absurdité comme un fait, prendrait ses distances avec la *technique* (qui nous l'avons vu est la source d'absurdité) et, en outre, que toute entreprise – de ce côté-ci ou de celui-là du rideau de fer – qui prendrait ses distances avec la technique, serait par là même condamnée à mort. Ainsi, *l'absurdité est presque entièrement refoulée*. Et cela pas seulement par les entreprises qui fournissent les emplois mais aussi par les millions d'ouvriers, puisque ceux-ci, s'ils regardaient en face l'absurdité de leur travail et de leur vie, devraient tout abandonner. En fait, le nombre des hommes sincères, ceux qui reconnaissent l'absurdité – nous allons bientôt parler d'eux –, est incomparablement plus faible que le nombre de ceux qui la refoulent. Ceux-ci – il s'agit de centaines de millions – affirment très naturellement (et ceux qui sont menacés par le chômage et les chômeurs effectifs de la façon la plus emphatique) que *le travail est en tant que tel est pour eux un droit fondamental et sacré*. Et puisqu'il serait insensé à leurs yeux de désigner comme absurde quelque chose dont ils proclament que c'est un droit sacré, ils s'empêchent avec succès de reconnaître l'absurdité de leur travail. Quand on la leur rappelle, ils ne peuvent tout simplement plus s'approprier la vérité biblique selon laquelle le travail, même le plus absurde – celui qui permet d'apaiser les besoins immédiats –, a été regardé, des origines jusqu'à une date très récente comme une *malédiction*, et cela même si *leur propre travail est « maudit »* comme l'a été tout travail humain jusqu'à présent. S'il en est ainsi, c'est parce qu'ils sont incapables de ressentir quelque chose à la fois comme

« positif » – à savoir comme sacré – et comme « négatif » – à savoir comme absurde et comme une malédiction.

III - On lutte contre le sentiment au lieu de lutter contre la chose

4. Les « racketteurs du sens »

C'est donc ainsi qu'argumentent des millions d'hommes (si l'on peut encore parler ici d'« argumenter », car cet argument n'est jamais expressément formulé). Mais tous ces millions d'hommes ne souffrent pas de l'absurdité, et – comme nous l'avons vu plus haut – avec raison. Tournons-nous donc vers eux.

Là, il faut immédiatement commencer par expliquer que, même si c'est devenu une mode aujourd'hui de parler du sentiment de l'absurdité, cette souffrance n'est pas vraiment prise au sérieux. Ce qui, comme nous venons de le voir, montre bien que justement on ne traite – *au lieu de l'effective absurdité* – que *le sentiment de l'absurdité*. Et quand je dis qu'on le « traite », je ne veux pas seulement dire qu'on en traite théoriquement, je veux aussi parler de traitement thérapeutique.

D'habitude, on n'opère pas cette distinction et, du coup, l'exposé philosophique du problème reste toujours inarticulé. Dès lors, peut parfaitement s'imposer la règle que ce n'est pas la chose même, *l'absurdité ressentie*, qu'il convient de regarder comme l'état qu'il s'agit de guérir, mais *le sentiment de l'absurdité*. Il y a, bien sûr, aux États-Unis des légions de thérapeutes – appelons-les les « *racketteurs de sens* » – qui voient dans l'existence de ce sentiment le sens de leur vie, dans la mesure où ils en vivent, et qui ne prétendent pas seulement guérir ce sentiment, mais proclament même sans vergogne pouvoir « *donner du sens à la vie* ». Nous n'avons pas besoin d'aller voir ces milliers de thérapeutes, ils viennent à nous en Europe. Tous les jours, le baratin contre ce sentiment coule à une heure déterminée des bouches radiophoniques des psychologues, d'ecclésiastiques et de philosophes portant toutes sortes de titres et se ressemblant comme un œuf ressemble à un autre lorsqu'ils débitent leurs absurdités sur le « sens » et la « perte de sens ». Tous sans exception sont fiers d'avoir pris connaissance de l'existence de la « *troisième école psychanalytique* » qui a intronisé comme maladie d'aujourd'hui – à la place du complexe d'Œdipe ou du complexe d'infériorité – la perte du sens. Ils ne se contentent pas de se présenter comme les disciples de cette troisième école, ils ont même l'étonnante audace de mettre dans la bouche de Dieu aussi bien que dans celle de Jésus ce vocabulaire qu'ils n'ont pu emprunter – puisque la Bible ne connaît pas notre actuel concept de « sens » – qu'aux écrits du fondateur de cette

école, *Viktor E. Frankl*⁵ – une falsification permise à la faveur de l'évidente méconnaissance de la Bible chez les fidèles de la radio. Ce n'est bien sûr pas très important aux yeux de ses prédicateurs du sens, car ils se contestent les uns les autres – le principal, c'est que le mot « sens » apparaisse – à l'aide de formules abruptement contradictoires. Ils nous disent que Dieu ou Jésus *serait* le sens (ou, ce qui est déjà différent, que le « sens » de notre existence serait d'imiter Dieu ou Jésus). Mais une minute plus tard, ils nous exhortent à mobiliser notre « *volonté de sens* » (là aussi, c'est une formule de Frankl) –, ce qui constitue une pure contradiction, puisque cette formule exprime sans ambiguïté que c'est *nous-mêmes* qui cherchons et trouvons le sens (dont Dieu seul sait par quel malin génie il avait été caché), non, que nous pouvons ou devons même l'inventer (dans l'acte de la prétendue « donation de sens »). De fait, récemment, la formule du *self-made-man* – « *Chacun est l'artisan de son sens* » – s'est imposé, grâce à la radio à laquelle, comme au papier, on peut faire dire ce qu'on veut. Il ne suffit pas que ces prédicateurs radiophoniques de la « troisième école de Vienne » nous assurent en nous tapant sur l'épaule, que si nous mobilisons « une vraie volonté de sens », nous aurons déjà fait la moitié du chemin (« Là où il y a une volonté, il y a un sens » – même source), on ose aussi faire passer pour une exhortation de Dieu ou de Jésus cette formule absurdemment optimiste qui bien sûr reçu un tonnerre d'applaudissement aux USA. Quand il nous a créés, Dieu avait « vraiment » en tête l'idée d'une « volonté de sens », assurait même récemment l'un de ces sages de Radioland – « vraiment » : le magister sait manifestement mieux que Dieu, ce qu'il avait l'intention de faire mais que, malheureusement, il n'avait pas pu formuler aussi bien qu'un disciple de Frankl. Il ne reste plus à l'incroyant honteux qu'à baisser la tête.

Ceux qui nous invitent à lutter contre l'absurdité – et il y en a déjà des milliers et des milliers aujourd'hui – ne valent pas mieux que les politiques lorsqu'ils donnaient aux hommes affamés de la région du Sahel le conseil de lutter contre leur *sentiment de manquer de pain* – un cynisme qu'aucun homme d'État ne s'était encore jamais permis. Les psychothérapeutes qui osent refiler une « *volonté de sens* » aux millions d'hommes qui traînent leur existence dans des bureaux ou des

⁵ J'admire aussi la force et la bravoure avec lesquelles Frankl a tenu le coup face à l'horreur pendant les années qu'il a passées en camp de concentration. Mais cela ne peut pas signifier que nous devons ou soyons même obligés de tenir pour taboues les conséquences théoriques tirées de l'expérience vécue. (N.d.A.) Viktor Emil Frankl (1905-1997) était un psychiatre et neurologue autrichien. Si Anders qualifie son école de « troisième école de Vienne », c'est parce qu'il s'est d'abord opposé à Freud puis à Adler. Sa pratique appelée « logothérapie » est une forme d'analyse existentielle qui s'appuie sur la nécessité pour l'homme de donner un sens, quel qu'il soit ; à son existence.

usines ou, en tant que chômeurs, devant les écrans de télévision ne valent pas mieux que les hommes d'État recommandant aux affamés une « *volonté d'être rassasiés* » et leur faisant croire que cette volonté constitue déjà une moitié de pain avec laquelle, s'ils le voulaient vraiment, ils pourraient se rassasier sur-le-champ.

C'est avec ce genre de verbiage insupportable que des milliers de psychothérapeutes mènent à la folie des patients qui viennent les consulter parce qu'ils ont le sentiment chronique d'un « vide de sens ». D'entrée de jeu, ils sont sincèrement d'accord avec les patients. « Vous avez raison, votre sentiment est légitime. Pour vous, la vie que vous menez (en tant qu'ouvrier de l'usine d'aiguilles, comme chirurgien passant sa vie à faire des *liftings* ou comme vendeurs de billets de loterie), même si votre activité peut éventuellement être utile à des hommes, même si elle était « humanisée », n'a aucun sens. Ne croyez pas que l'expression « sens de la vie » que vous utilisez a jamais possédé la moindre signification auparavant ou que vous avez possédé auparavant l'objet dont vous êtes venu douloureusement me déclarer la perte.

Auparavant, vous ne possédiez pas le sens mais vous étiez dans un état où vous n'aviez pas pour autant faim de sens. Vous pouviez même vous faire faire une « *prothèse de sens* » pour remplacer le sens prétendument perdu. Pourquoi supposez-vous qu'une vie devrait ou pourrait offrir quelque chose – ce que vous appelez précisément le « sens » – en plus de l'existence ? Ne croyez pas que vous pourriez « *trouver* » le sens de votre vie (il n'est pas caché nulle part, le problème est plutôt que votre vie n'a pas de sens) ; ou même qu'un autre, moi par exemple, le prétendu thérapeute, je pourrais le trouver pour vous et vous le poser comme on pose une dent sur un pivot. Non, ce que vous n'avez pas perdu, parce que vous ne l'avez jamais possédé, avec la meilleure volonté du monde, personne ne peut non plus le « retrouver⁶ » pour vous. Et même si votre vie « avait un sens » : comme il doit être lamentable, contradictoire, pour ne pas dire immoral, pour se cacher si profondément (tout en prétendant servir de fin directrice et de justification à votre vie) qu'il reste impossible à trouver et à reconnaître et échoue donc à remplir sa

⁶ Le pain et le sens n'occupent pour nous le premier plan que lorsqu'ils ne sont pas là. Nous ne pouvons pas approfondir ici ce très important « primat du négatif » pour la conscience. Le sens n'est « sensé » et expérimentable que dans sa négation. L'homme rassasié n'est pas aussi conscient du fait qu'il n'a pas faim que l'homme affamé du fait qu'il a faim. Être rassasié ne torture pas. De façon analogue, l'homme heureux n'est pas aussi conscient de son « sens » que l'homme malheureux l'est de son vide de sens. Nos grands-mères, qui avaient une petite troupe d'enfants pendue à leurs basques, n'avaient non seulement pas le temps de partir à la recherche du sens de leur vie, mais il ne leur était non plus jamais venu à l'idée qu'elle pouvait en avoir un. Elles avaient peur de la faim et de la maladie, mais pas du vide de sens. Cette dernière peur est un luxe.

fonction. Le langage courant de la philosophie triviale aime utiliser l'expression « *sens profond* ». Elle prétend que la vie ou le monde possède un tel sens. Mais si ce discours sur la « profondeur » touche, c'est seulement parce que la recherche du sens, puisqu'elle est absurde, reste vaine – voilà pourquoi on creuse toujours « plus profond ». Moins on trouve de sens, plus il doit être profond. Pire c'est, mieux c'est. » Ce n'est pas moi qui parle, je le rappelle. Il s'agit des propos sincères d'un psychothérapeute fictif.

Non, *le sentiment de l'« absurdité de la vie »* n'est pas le symptôme d'une pathologie, un symptôme qui aurait besoin d'être traité, mais un sentiment justifié face au fait de l'absurdité, le signe d'une disposition non altérée à la vérité, pour ne pas dire un *symptôme de bonne santé*. Cette disposition à la vérité exige bien sûr, aussi paradoxal que cela puisse sembler, que nous cessions de chercher du « sens ». Peu importe : les vrais malades sont ceux – et ils sont des centaines de millions – qui n'ont jamais senti qu'ils menaient en fait une vie absurde, ceux qui ont appris tôt et avec succès à vivre dans l'absurdité et à ne rien attendre d'autre.

Pour ce qui concerne les milliers de thérapeutes, ils ressemblent à ces patrons de bar des régions du Far West où eut lieu le *Goldrush*, qui n'ont jamais creusé eux-mêmes à la recherche de l'or supposé mais sont arrivés à l'or par l'intermédiaire des chercheurs d'or qui, pour 99 % d'entre eux, ont laissé leur peau dans cette ruée. Ils ressemblent aussi, pour utiliser une autre image, aux médecins qui, au lieu d'envoyer ceux qui ont faim au restaurant, leur font une injection contre le sentiment de faim. Moyennant honoraires.

5. Le sens comme moyen – La religion est le café du peuple

Mais tournons-nous à nouveau vers Frankl. Il observe avec raison – et là, il parle d'expérience – qu'à Auschwitz et Dachau, ceux auxquels on avait transmis du « sens » – il voulait parler des croyants de toutes *couleurs*, les chrétiens aussi bien que les communistes ou les patriotes – étaient ceux qui avaient été le mieux à même de survivre à l'horreur. Il aurait pu parler, par analogie avec les « moyens de subsistance », de « *moyens de survie* ». La conséquence que Frankl tire de cette observation, même s'il ne la formule pas ainsi expressément, serait la suivante. Pour pouvoir vivre et survivre, nous devrions *approuver et soutenir* tout « *être-orienté-vers-un-sens* », tout « croire-en-un-sens ». Cela semble plutôt pluraliste et tolérant, ce n'est pas choquant et c'est même recommandable : pour les philosophes, en revanche, cette façon de voir les choses est purement et simplement inacceptable. Car en avançant cela, on proclame une complète indifférence à l'égard de la question de la vérité ou de la fausseté de ce qui est cru. Lessing nous avait déjà appris, dans sa fable des anneaux, que les trois anneaux seraient

« authentiques » si, par malheur, on neutralisait la vérité (position qui ne correspond qu'au non-croyant). Il remplaçait déjà la vérité de ce qui est cru par la sincérité subjective du croyant. Comparée à la neutralisation actuelle de la vérité, la sienne était encore bien innocente : il ne présentait pas les trois religions comme également vraies parce qu'elles sont toutes des *croyances*, mais d'abord parce qu'elles s'accordent sur le *credo principal*, à savoir le monothéisme. Mais le pluraliste d'aujourd'hui, le thérapeute actuel, n'exige même plus comme condition ce dénominateur commun. Pour lui, il suffit que l'on croie pour que tout soit en ordre, peu importe que les dogmes s'appellent « trinité » ou « société sans classes ». Au lieu de la croyance dans des contenus déterminés, *il approuve la croyance dans la croyance. A savoir la croyance dans la mesure où elle aide à survivre.*

Ce n'est bien sûr pas un hasard si Frankl a reçu un tel écho avec son postulat dans les pays anglo-saxons. La condition de la tolérance qui y règne depuis longtemps, c'est de *croire* en des choses tolérantes, *peu importe en quoi elles consistent. C'est déjà une victoire de la croyance en tant qu'activité psychique sur la croyance dans le contenu d'un credo.* On y supposait naïvement que toutes les religions étaient les variantes d'une même « croyance » – ce qui est parfaitement faux, puisque la « croyance » au sens actuel n'est née à proprement parler qu'avec le christianisme. Peu importe : *ce n'est pas une croyance déterminée qu'on exigeait des hommes, mais qu'ils fassent preuve de la détermination avec laquelle on croit.* L'Angleterre du siècle dernier attendait encore des juifs immigrés qu'ils soient des juifs *orthodoxes* – et, comme de toute façon c'étaient des juifs orthodoxes, c'est bien volontiers qu'ils ont rempli cette condition. C'est seulement à cette condition (c'est-à-dire, curieusement, à la condition de pas s'assimiler) qu'ils ont été considérés comme des citoyens ayant les mêmes droits que les autres. Et même dans les années trente de ce siècle, n'importe quel candidat à un poste dans une université américaine pouvait être écarté si, dans un formulaire, il ne répondait pas à la question « affiliation religieuse ? ».

Frankl parle en fait comme s'il était issu de cette tradition. Bien sûr, il ne fonde plus religieusement sa position en faveur de la croyance (en tant qu'activité psychique et non en tant que *credo*), mais sur des critères *purement et exclusivement pragmatiques*. Ce qui semble très familier aux pragmatiques Américains. S'il prend parti pour la croyance, ce n'est pas parce que, comme Lessing, il tiendrait toutes les religions pour des variétés d'une seule et unique vérité, mais parce que, comme il le constate non sans raison, les religions donnent toutes autant de force, parce qu'elles ont la même *valeur fortifiante, la même valeur thérapeutique*. C'est leur point commun à ses yeux. Pour lui, les religions

ne sont pas « l'opium du peuple », mais le « *café du peuple* ». Quelqu'un sourit malicieusement à l'arrière-plan : c'est le grand homme qui, il y a plus de cent ans, a affirmé que « vrai » signifiait en fait « au service de la vie » ; l'ancêtre du nihilisme qui contestait tout « sens » et repoussait loin de lui toute croyance : je veux parler de Nietzsche. Le fossé qui sépare Nietzsche de Frankl est bien sûr infranchissable. Alors que Nietzsche considère le concept de vérité comme intenable parce que, pensait-il, il conduit à la simple utilité biologique, le bien plus « positif » Frankl accorde de la vérité, c'est à dire du « sens », à tout ce qui « sert la vie » – en raison justement de cette qualité. Comme celui qui a osé mettre le concept de vérité en question fut plus courageux que celui qui tient pour « sensé » tout ce qui sert la vie, celui pour lequel « toute vérité est bonne » ! Mais c'est encore plus grave, car Frankl dit expressément (mot pour mot) ceci : « il n'y a pas de situation qui n'ait de sens » (ce qui est presque inconcevable après son séjour à Auschwitz) et « il faut trouver du sens, c'est possible » ! C'est bien sûr la meilleure nouvelle qu'on puisse annoncer à quelqu'un qui a faim de sens. Il n'est pas étonnant que cette nouvelle ait eu et ait encore une extraordinaire force d'attraction ainsi qu'une exceptionnelle efficacité publicitaire au pays des « *Public Relations* ». En fait, cette nouvelle dit : « Aussi misérable que tu te sentes, tu peux te tirer toi-même de la situation « vide de sens » – qui n'est désespérée qu'en apparence – dans laquelle tu es pris. Non : puisque cette situation est « sensée », même si son sens reste caché, tu es *toujours déjà tiré d'affaire* » (ceci n'est pas une citation). Il s'agit bien sûr d'une doctrine qui, si on la compare à l'expression « opium du peuple » est d'une exquise courtoisie.

6. Le « sens » plastique

Frankl souligne à plusieurs reprises qu'on ne peut pas inventer le « sens » mais seulement le *trouver* (ce qui suppose que le « sens » « existe » d'une certaine façon une supposition qui pour les philosophes, est un casse-tête). Malgré cette affirmation métaphysique, dont il ne pressent pas le moins du monde les implications ontologiques, Frankl plaide pourtant sans cesse pour quelque chose qu'on ne peut mieux désigner que par l'expression de « *sens plastique* ». Avec cette expression, je ne veux pas parler « sens artistique », mais par analogie avec l'expression « matière plastique », d'un *sens produit artificiellement*. Car le « sens » que Frankl recommande pour des raisons thérapeutiques à ses patients – et tout spécialement aux retraités ayant le malheur de ne plus exercer leur métier (qui dans 99% des cas était absurde) et qui, n'allant plus travailler, mènent pour la première fois une existence complètement absurde – consiste la plupart du temps à leur prescrire une occupation inventée de toute pièces, comme chantourner des pièces de bois ou collectionner les timbres. Le terme utilisé pour désigner cette

activité engendrant le sentiment ou le bonheur du sens est « *hobby*⁷ ». Il est difficile de décider si nous devons dire de ces *hobbies* inventés qu'ils « *ont* » du sens ou qu'ils « *sont* » un sens. Les deux sont parfaitement justes. Car, d'un côté, les *hobbies ont* le sens de faire croire à celui qui a faim de sens que tout en faisant n'importe quoi et, en somme, quelque chose d'élémentaire, il fait aussi quelque chose de sensé. Et d'un autre côté, l'être-occupé *est* le sens de l'occupation, et c'est aussi le sens d'une vie pour l'amour de laquelle le patient qui souffre d'absurdité continue pourtant encore à vivre : « Ah, si je n'avais pas ma collection de timbres ! » En même temps, l'occupation est bien sûr aussi un moyen : non pas en vue de la fabrication des produits du *hobby*, qui dans le circuit de l'économie, sont superflus et « absurdes », mais en vue de la production de la satisfaction, voire du bonheur de celui qui est occupé. C'est *le produit qui est un moyen de fabriquer du pseudo-travail*, ce n'est pas – comme il est normal – le travail qui est un moyen de fabriquer des produits. On le voit, nous sommes ici devant un phénomène inhabituellement complexe. Mais il est assez clair que le rapport entre l'occupation et le sens marche ici sur la tête. Alors qu'il appartient à l'occupation « normale » (faire de la menuiserie ou chasser) de réaliser une fin (qui est son « sens »), c'est l'occupation, la *satisfaction par l'occupation*, qui est posée ici *comme fin*. Alors que celui qui poursuit une fin vise à l'atteindre ou à la réaliser (c'est le sens de son activité), la thérapie par l'occupation vise à fabriquer artificiellement ou à simuler une fin *pour que, faisant semblant de la poursuivre, le patient se défasse de la peine que lui cause le vide de sens. Ce n'est pas le patient qui vit pour sa fin, c'est la fin artificielle (ou le « sens ») qui lui sert de moyen pour vivre*. Le rapport entre moyen et fin tel qu'il est exprimé, par exemple, dans la formule courant « il n'y a pas de fin qui justifie les moyens » est manifestement dépassé. Non, puisque les fins sont devenues des moyens et les moyens des fins, puisque fabriquer des moyens n'est pas seulement la fin de toutes les activités mais qu'on invente aussi des fins pour les mettre en œuvre comme moyens, et puisque, pour finir, des occupations sont inventées pour servir en même temps de moyens et de fins – aujourd'hui, des formules aussi simplistes qu'« il n'y a pas de fin qui justifie les moyens » sont devenues absurdes. Accessoirement, j'ajoute une remarque. Ce n'est plus le postulat « aucune fin ne justifie les moyens » qui aurait de la valeur, mais, au contraire, « aucun moyen ne justifie les fins ». Le fait qu'existe le moyen « bombe atomique » ne justifie pas sa fin, c'est-à-dire son utilisation.

⁷ Tous ces *hobbies* restent fondamentalement – et c'est leur *raison d'être* – en retrait sur l'état technologique du travail d'aujourd'hui. Car, au cours de nos *hobbies*, nous devons – c'est leur sens – pouvoir jouir de ce qui ferait envie dans le travail « sérieux », dans le véritable travail de la journée, à savoir réaliser et voir devant nous l'*eidōs* de nos actes.

IV - La lutte contre le vide de sens

7. Coup d'œil sur trois types

- 1. La majorité de ceux qui mènent une vie absurde ne sont pas encore conscients de ce malheur. *C'est la vie qu'on les contraint à mener qui les empêche de percevoir qu'elle est absurde.* Voilà pourquoi ils ne font rien contre elle. Mieux : même ce qu'ils font à côté de cette vie absurde est quelque chose qu'on fait à leur place, quelque chose qu'on leur livre. Je veux dire par là, que puisqu'on les prive de leur autonomie, de la chance de devenir autonomes, ils restent aussi non autonomes pendant leur « temps libre ». Ils s'acquittent de leur plaisir servilement, tout aussi servilement qu'ils s'acquittent de leur *job*. Pourquoi, jour après jour, s'assoient-ils devant leur écran de télévision, qu'advient-il d'eux avec cette consommation télévisuelle quotidienne – car ils sont bien sûr informés par celle-ci, c'est-à-dire transformés en purs produits –, tout cela ne les intéresse pas et leur reste même tout aussi inconnu que la finalité des produits de leur travail. Rien n'est plus horrible que la déclaration collective : « *Nous nous fichons de ce qu'il advient de nous.* » D'une absurdité, celle du travail, ils passent à une autre, celle des loisirs, qui possédait pourtant un certain sens : précisément celui d'offrir la possibilité de se reposer de la première absurdité. Ce repos leur est même devenu indispensable : les statistiques ont montré que, sans toutes ces heures pendant lesquelles ils consomment chaque jour de la télévision, plus de 75 % de nos contemporains ne peuvent plus vivre parce qu'ils ne savent que « faire » d'eux-mêmes. Il n'est pas exagéré de parler de « *loisirs forcés* », par analogie avec les travaux forcés. Cette contrainte, ils ne se contentent pas de l'accepter – et de l'accepter volontiers –, ils vont même jusqu'à formuler une revendication morale à propos des marchandises de loisir qui leur sont livrées chez eux : ils considèrent que, *à leur droit prétendument sacré à avoir une place, un emploi, correspond un autre droit prétendument sacré : celui d'avoir une place devant la télévision.* Voilà comment cette majorité qui représente plusieurs millions d'hommes lutte contre le vide de sens.

- 2. Une petite minorité (elle n'est que relativement petite, car, dans l'absolu elle représente un grand nombre d'individus) se laisse persuader, comme nous l'avons vu, que son très justifié sentiment d'un vide de sens serait une maladie. Ceux-ci se tournent vers les « racketteurs de l'absurdité », les thérapeutes, pour qu'ils les guérissent.

- 3. Il reste un troisième groupe dont la force est de reconnaître que, comparé aux premiers, il est minuscule, mais dont la marginalité bruyante est des plus

marquantes. C'est le groupe de ceux qui prennent eux-mêmes en main la misère de l'absurdité⁸ ou, mieux, qui s'évadent de leur misère et poussent tellement loin de cette évasion (qui, si elle est déjà organisée par l'industrie des plaisirs, est pourtant bien intégrée à la vie publique) qu'*ils basculent hors de la société*. Je veux parler des milliers et des milliers d'être humains qui consomment du haschich ou de l'héroïne, qui vagabondent vers l'Est sous les noms de *hippies* ou de *flippies* ou affluent vers les diverses sectes. Le groupe « TM » (« *Transcendental Meditation* »), les « Ananda Marga », les « Earth play », la « Secte Moon » (transformée par la CIA en sainte patronne de l'anticommunisme), les « Enfants de Dieu », les « Enfants de Jésus », l'« Église de Scientologie » : peu importe le nom que veulent se donner ces doctrines, ces pratiques et ces groupes de salut (ce n'est pas un hasard s'ils viennent tous sans exception des USA). L'affirmation de ces millions d'êtres selon laquelle, s'ils deviennent « accros » et rejoignent ces sectes, c'est parce qu'ils ne peuvent plus supporter l'absurdité de leur vie, est incontestablement crédible. Après l'échec de la tentative du siècle précédent pour rendre la vie humaine, du moins plus humaine, par la révolution politique, et plus spécifiquement après l'expérience du fait que l'*aliénation* n'a pas esquissé le moindre recul même dans les pays socialistes (puisque celle-ci provient à 90 % du développement technique et non des rapports de propriété) – après cette expérience donc, il n'est pas étonnant qu'ils se réfugient dans un état d'ivresse totalement apolitique, pas encore utopique mais toutefois pur. Ce qui est étonnant, à l'inverse, c'est le fait que le nombre de ces fugitifs soit resté jusqu'à aujourd'hui encore relativement faible, que le mouvement n'ait pas encore entraîné des centaines de millions d'êtres humains. Mais ce fait – j'ai bien conscience de me répéter – se fonde dans la chose même. Je veux dire par là que *la plupart des hommes restent reclus de la connaissance de leur misère par leur misère elle-même, qu'ils sont déjà trop malades pour, comme les toxicomanes, réagir à cette misère par une maladie*.

8. Comparaison avec le mal du siècle

Lorsque, dans une conversation, je prenais au sérieux et tenais pour une chose importante la frustration de la jeunesse actuelle, on m'a souvent rembarré, on s'est souvent débarrassé de moi à l'aide de l'argument absurde (car un mal ne devient pas moindre du fait d'un mal passé) que ce phénomène ne serait ni nouveau ni

⁸ Eux aussi, bien sûr, ne font qu'imaginer qu'ils prennent eux-mêmes les choses en main, car, sans les organisations mafieuses qui leur donnent les moyens de le faire et les manipulent, il n'y aurait pas de troisième groupe.

unique, car des « maux du siècle », il y en a déjà eu auparavant et il y en a peut-être même toujours eu. Cette objection est-elle justifiée ? S'agit-il aujourd'hui d'un nouveau « mal du siècle » ?

Non, car le mal, le courage face au mal, le dégoût et l'indignation de ceux qui au siècle précédent souffraient du « mal du siècle » ne renvoyaient pas encore, comme la maladie actuelle, à l'« absurdité » de la vie et du monde, mais à sa misère et, surtout, comme l'a affirmé si fortement Schopenhauer, *au poids de la souffrance de la créature au regard de son désir*. La misère actuelle, en revanche, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, est la conséquence de tout autre chose : de ce qu'il nous faut perdre de notre vie dans des travaux qui ne nous concernent pas et, par suite, du fait que nous sommes inévitablement incorporés dans un « univers de moyens ». *Pour ceux qui, au siècle passé, souffraient du mal du siècle, la vie et le monde étaient misérables. Pour nous, hommes d'aujourd'hui, le monde et la vie sont misérables parce qu'ils sont absurdes.*

Et pourtant, les deux types de victimes du mal du siècle sont d'accord sur un point. S'ils restent tous les deux apolitiques, c'est parce qu'ils sont des *révolutionnaires frustrés*. Puisque, pour celui qui souffrait du mal du siècle, il n'était pas question (il ne devait pas, et du coup, il ne pouvait pas en être question) d'accuser la situation qui le faisait souffrir – la situation sociale et politique – ou d'y intervenir même violemment, il remplaça l'« objet propre » de sa critique par un objet plus universel et, paradoxalement, bien plus anodin : il le remplaça par le *monde*. *Il fit « un monde » de la misère sociale*. Dorénavant, c'était l'univers qui était insupportable, ce n'était plus le gouvernement réactionnaire ou la misère physique du peuple. Il sublima son accusation pour en faire une plainte : de son indignation, il fit une « valeur culturelle » – ce qui pour les dirigeants de l'époque n'a, bien sûr, jamais été inacceptable. Aucun censeur – et ils étaient encore puissants à l'époque – n'a jamais rien trouvé à objecter à un document, littéraire, philosophique ou musical, produit du mal du siècle. En fait, il existe aujourd'hui aussi un tel mécanisme de remplacement : ceux qui souffrent de l'« absurdité » de leur travail (causée par la technique), *de n'être qu'un moyen insignifiant dans un « univers de moyens »*, falsifient également leur misère, ils remplacent également l'objet de leur malaise : au lieu de reconnaître et de combattre comme source de cette misère ou de ce malaise cet état du monde qu'est la « technique », ils se contentent de se plaindre de leur propre état psychique causé par cet état du monde ou de le supprimer, c'est-à-dire de *prendre congé du vide de sens*. Eux aussi sont des « *révolutionnaires frustrés* », si les qualifier ainsi n'est pas leur faire trop d'honneur. Car, à l'exception de quelques milliers de jeunes Américains chez lesquels le militantisme politique et la recherche de drogues se « chevauchent » et de quelques

autres milliers qui ont décroché de la scène contre la guerre du Vietnam pour rejoindre celle des drogues, peu d'entre eux ont commencé (pour des raisons politiques bien sûr) comme opposants politiques. La plupart d'entre eux ont atterri directement sur la scène des drogues ou la scène des sectes en laissant la politique « à leur gauche⁹ ».

D'eux aussi on peut dire qu'ils ne dérangent pas du tout l'*establishment* (comme ceux qui souffraient du « mal du siècle » au siècle passé) –, ce qui est à nouveau plausible, parce qu'une enquête sérieuse sur les sources de la souffrance aboutirait nécessairement à la technique et que, bien sûr, aucun *establishment*, qu'il soit de l'Est ou de l'Ouest, ne saurait tolérer une attaque massive de celle-ci. Des deux côtés, on fait comme si le rôle de la technique n'avait pas changé depuis cent cinquante ans et – de la façon la plus obsolète qui soit – on va pour les railler jusqu'à assimiler les évaluations des critiques les plus bénignes de la technique aux actions des « *briseurs de machines* ». Si, en Amérique, on porte un regard si positif sur la rapide propagation de la psychanalyse, puisque celle-ci, au lieu de traiter le vide de sens comme un effet de la technique, le traite comme un état psychologique qu'on peut soigner en suivant une thérapie individuelle ou de groupe ; si, en même temps, en Union Soviétique, la psychanalyse, proscrite pendant un demi-siècle, n'est plus jugée aussi méprisante qu'avant – il n'y a qu'une seule et même raison à cela. Il serait en fait peu surprenant que les gouvernements des pays hautement industrialisés admettent sous certaines conditions l'industrie de la drogue tout comme ils admettent l'industrie du bon temps, pas très différente, ou même qu'ils s'en fassent les protecteurs, puisqu'à leurs yeux (peu importe, de nouveau, que ce soit à l'Ouest ou à l'Est), *le consommateur de drogues est bien moins dangereux que le « dissident » actif*, et puisque la consommation de drogues pourrait contribuer à faire échouer l'éclatement des troubles politiques. Mais en disant cela nous avons anticipé la suite¹⁰.

Car il faut que nous nous tournions à nouveau vers la différence entre les deux misères – celle du « mal du siècle » et celle de la souffrance qu'engendre l'absurdité. La comparaison donne à cette dernière un profil plus marqué.

Si les hommes qui souffraient du « mal du siècle » s'interrogeaient sur quelque

⁹ Ils donnent aussi à leur peine une expression musicale. Car dans la musique rock (et avant déjà dans le jazz) ils imitent le vacarme et le rythme *chosal* des machines, qui avec ses syncopes ne respecte pas le rythme humain, dans le but de s'identifier de façon orgiaque avec elles. (!!)

¹⁰ Dès 1959, j'ai essayé de dissuader le pilote d'Hiroshima Claude Eatherly de prendre les produits chimiques qu'on le forçait à absorber dans un hôpital pour vétérans afin de faire taire ses scrupules moraux et politiques.

chose – bien sûr ils se plaignaient plus qu'ils ne s'interrogeaient –, c'était dans la bonne tradition de la théodicée : à quoi bon la misère et les peines (les maladies et la mortalité) des créatures ? Ils s'interrogeaient donc sur le sens du négatif. Il en va autrement de ceux qui s'interroge sur le sens aujourd'hui (pour autant qu'on puisse dire qu'ils s'interrogent sur le sens). Car *ceux-ci ne s'interrogent pas sur le sens de la souffrance* – c'est une énorme différence – *sur l'existence elle-même, qui ne leur semble pas absurde parce qu'elle est rongée par la souffrance, mais qu'ils voient au contraire comme « impossible à souffrir » parce qu'elle est absurde*. Je dis que l'existence « est » absurde et non qu'« ils la voient » comme absurde, parce qu'ils partent d'emblée – nous avons montré pour quelle raison – du fait pour eux indubitable de l'absurdité¹¹.

Comme nous en avons déjà touché un mot, ils se distinguent d'une façon tout aussi fondamentale de ceux qui ne marchent pas au même pas que l'époque – les révolutionnaires – que de ceux qui souffraient du « mal du siècle ». Car il ne leur vient déjà absolument plus à l'idée de construire un monde qui pourrait avoir un sens ou pour lequel ils pourraient avoir un sens. Au lieu de réaliser une nouvelle vie, *ils s'orientent vers une simple expérimentation, vers l'expérimentation d'états dans lesquels leur question sur le sens ne recevra plus de réponse négative* ou dans lesquels ils ne souffriront plus de l'absurdité parce qu'elle ne sera plus prédominante. Ce qui ne signifie évidemment pas que, maintenant, ils reconnaissent positivement un sens déterminé ou en jouissent, mais seulement que, pendant qu'ils sont plongés dans ces états, ils séjournent dans une dimension « *indifférente au sens* ». Dire de ces états (qu'ils qualifient eux-mêmes de « *high* ») que ce sont des états d'« ivresse », ce serait – du fait que dans ce mot résonnent beaucoup trop d'échos dionysiaques – passer à côté de la chose. Ce qu'ils cherchent et probablement trouvent, ce n'est pas encore un « *paradis artificiel* », mais le pur *nirvana*. Et cela vaut non seulement des états produits par les drogues, mais de toutes leurs activités (si l'on peut appeler ainsi les actes par lesquels ils visent à se rendre passif), aussi bien de la musique mugissante grâce à laquelle ils « sortent d'eux-mêmes » que de leur *sexualité*¹². Puisqu'ils sont à la recherche du

¹¹ Une raison supplémentaire au fait qu'ils partent de l'existence comme douleur au lieu de partir de l'existence de la douleur est qu'ils sont issus pour la plupart de la bourgeoisie, pour laquelle la douleur physique ne joue pas un rôle de premier plan et dans laquelle ni l'estomac ni le sexe ne crient famine. Là où apparaît chez eux une souffrance physique, elle est toujours une conséquence de la maladie du vide de sens. Ces *lumpenprolétaires* d'aujourd'hui, qu'on peut observer dans le métro de New York ou de Berlin, sont tout aussi peu issus du prolétariat que les terroristes. Il faudrait pour les désigner introduire le terme de « *lumpenbourgeoisie* ».

¹² Malgré sa totale détabouisation (inédite dans l'histoire du monde), celle-ci reste extraordinairement impersonnelle et éloignée de tout amour. Les partenaires sont

néant, on ne peut pas leur contester une certaine légitimité à se réclamer régulièrement – et surtout aux USA – du bouddhisme, malgré l'imbattable manque d'éducation de la jeunesse en matière d'histoire des religions.

9. L'opium est a religion du peuple

Il est fini le temps où l'on pouvait décrire la religion comme l'« *opium du peuple* ». Au contraire, il faudrait plutôt dire, à l'inverse, que l'*opium* (symbolisant ici toutes les sortes de « drogues » existantes) *est devenu la religion du peuple*. Ce qu'ils cherchent et expérimentent dans l'extase, ce n'est pas le « sens » (même s'il laisse derrière lui le malheur de l'absurdité, du moins provisoirement). *Personne n'est jamais redescendu d'un trip en disant qu'il avait expérimenté l'absence d'absurdité ou, en termes positifs, un « sens », celui du monde ou celui de sa propre existence*. Tous ne parlent que du bonheur qu'ils auraient expérimentés. Celui-ci est manifestement absolu, ce qui signifie qu'il n'a rien à voir ni avec le sens ni avec l'absurdité. Pas de doute : l'état qui s'oppose à l'insupportable « vide de sens » n'est pas la « possession de sens », mais le bonheur, et pour être plus précis, le « *bonheur plastique* » – un bonheur produit artificiellement. Depuis une quinzaine d'année, nous vivons – les *GI* toxicomanes et les « enfants des fleurs » en ont été les oiseaux de mauvais augure – dans une époque eudémoniste, non : *hédoniste*. Ce qui – puisque la possibilité d'une catastrophe universelle croît chaque jour, et est reconnue par de plus en plus de monde chaque jour – n'est pas seulement déconcertant, mais également révoltant. Mais si l'on chancelle plein d'euphorie et non de peur face à cette fatalité, ce n'est pas parce qu'on ignore le danger (tout en le connaissant), c'est *parce qu'on le connaît*.

Ils se procurent à l'aide de « *cachets et piqûres de transcendance* » le bonheur que nos grands-parents, nos parents et nous-mêmes encore avions espéré construire en transformant la société inhumaine en une société humaine. Et je soupçonne que non seulement ils peuvent le faire, mais que *souvent on leur en laisse le droit quand on ne va pas jusqu'à les y obliger*. Car l'*establishment* politique n'a absolument rien contre ces « bienheureux » aussi dépolitisés et démoralisés. Ils sont bien mieux accueillis que ne l'étaient les opposants politiques. *On laisse passer l'opium comme une religion du peuple*, quand on ne va pas jusqu'à l'instituer et le promouvoir positivement comme tel. On a bourré le pilote d'Hiroshima Claude Eatherly de tranquillisants (en prétendant qu'il était « malade ») pour l'empêcher de s'inquiéter des implications morales et politiques

interchangeables, comme les cachets, ce qui dans les annonces passées pour rencontrer d'autres couples est dit ouvertement et sèchement. Mais comme aucun orgasme ne dure aussi longtemps qu'un « *trip* », nul partenaire ne peut concurrencer les drogues.

du bombardement auquel il avait participé. C'est-à-dire pour le démoraliser et le dépolitiser. On ne peut que difficilement ajouter foi à l'affirmation selon laquelle le haut commandement américain aurait échoué à limiter la consommation de drogues à laquelle s'était habituée une partie très importante des *GI* présents au Vietnam. Le haut commandement a résolu là-bas des problèmes bien plus difficiles. Je ne veux pas dire qu'il aurait organisé lui-même le trafic et la consommation de drogues ; mais il a fermé les deux yeux sur le marché noir, parce qu'il pouvait aussi compter sur le fait que des hommes dépendants de drogues ne se montreraient pas récalcitrants et s'acquitteraient de tout ce qu'on leur demandait, y compris de ces « missions » qui n'étaient que des meurtres, sans se casser la tête à propos de leur sens ou de leur non-sens, de leur caractère moral ou immoral. Cela suffit à établir que ces « *moyens contre l'absurdité* » ont servi et ont fait leurs preuves en tant que *moyens contre les « dissidents » et pour produire une « loyauté » inconditionnelle, comme moyens de mise au pas*. Il est d'ailleurs intéressant de comparer les tactiques de l'Ouest et celles de l'Est : alors que, ici, on aide un trouble mental à se développer pour déjouer un trouble politique et éviter l'apparition de « dissidents », là-bas, on emprisonne les opposants ou les dissidents comme des prétendus malades mentaux. De laquelle de ces deux pratiques faut-il le plus se réjouir ? C'est une affaire de goût.

Mais l'important n'est pas seulement que l'opium soit devenu la religion du peuple, c'est aussi que – avec cela nous semblons revenir à la version originelle de la formule –, à l'inverse, les innombrables religions sectaires – qui apparaissent tout spécialement en Amérique mais envahissent déjà tout l'hémisphère occidental – ne fassent rien d'autre et rien de mieux que ces drogues, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent comme l'opium. Je ne veux bien sûr pas dire que la classe dominante nourrirait ceux qui ne peuvent pas s'offrir les coûteuses drogues afin qu'ils restent doux comme des agneaux grâce à l'*ersatz* meilleur marché appelé « religion » – selon le sens originel de la formule –, mais que les nouvelles sectes (qui apparaissent non pas dans le « peuple » mais dans les classes moyennes) se sont structurellement rapprochées des drogues sur deux points. Le premier : l'unique chose qui dépend des membres de sectes, sans qu'ils en soient conscients, est l'*état* psychique dans lequel ils sont transportés par leurs drogues et leurs rituels. Le second : en comparaison, les dogmes ont perdu toute importance et ont été jetés par dessus bord sans que cela constitue une grande perte. Les dogmes et les rituels jouent dans le meilleur des cas le même rôle que les drogues et ne sont plus aujourd'hui la plupart du temps, puisque ces dernières sont des marchandises qu'on peut facilement se procurer, que des *ersatz* de drogues obsolètes et lourds. À vrai dire, il existe encore des centaines de sectes qui propagent n'importe quel vieux « dogme trivial », en apparence nouveau mais la plupart du temps

réchauffé¹³. Si j'écris qu'il existe « encore » de telles sectes, c'est parce que chaque jour le nombre augmente, parce que la prolifération de sous-groupes religieux (issue de l'histoire du protestantisme) semble avoir atteint aujourd'hui son sommet. Mais la multiplicité ment. Je suis persuadé que les centaines de milliers d'hommes qui croient avoir besoin d'une croyance déterminée, d'un « anneau authentique » comme véhicule pour se transporter dans l'état ardemment désiré du nirvana, et que seul leur anneau « fera l'affaire », font semblant d'y croire. Car les dogmes sont devenus échangeables. C'est un pur hasard si Monsieur Smith a été contaminé par le dogme de la secte A et Madame Miller par celui de la secte B, tout comme c'est un hasard si Monsieur Smith prend du Véronal et ne jure que par lui et Madame Miller du Geronox et le jure que par lui. Un dogme agit aussi bien qu'un autre, 99 % d'entre eux ne sont que des « placebos » – une affirmation que Smith et Miller, même s'ils se détestent cordialement, rejetteraient bien sûr avec la même ardeur et avec une indignation qui les rendrait identiques. Peu importe, *les contenus des croyances se sont dégradés au point de n'être plus que des moyens pour atteindre l'ivresse et le nirvana* qui, en langage philosophique, sont des *aneu logon*, des êtres qui n'ont pas accès à la parole, et s'inscrivent dans la même série de moyens que les aliments et les somnifères.

¹³ Oui, je dis bien « trivial ». Car les fondateurs de sectes sont tous des gens très peu cultivés, la mystique est tombée bien bas et n'est plus qu'un phénomène pour classes moyennes ; les membres de sectes sont des analphabètes, non pas bien qu'ils lisent les feuilles publiées par les sectes mais, au contraire, parce qu'ils les lisent.

V - Le sens du concept de sens¹⁴

Qu'on attende ou même qu'on exige de sa propre vie, de créatures, d'États, du cours de l'histoire ou même de l'univers comme totalité qu'ils ne se contentent pas d'exister mais qu'en plus ils aient un sens, c'est tout sauf évident. Pour celui qui peut se dégager de tous les préjugés dont est rempli le langage dans lequel il baigne quotidiennement, pour celui qui est capable de penser comme un martien visitant la terre, cette requête est même hautement remarquable. D'où vient le concept de « sens » ? Quel sens lui associons-nous ?

10. Le monopole du sens

Commençons par nous demander, pour nous orienter, quel sens (ou le sens de quelle chose) on n'interroge *jamais*. Nous pouvons commencer par répondre d'une façon très générale, qui semblera d'abord énigmatique : on ne demande *jamais le sens du « positif »*. Jamais, du moins presque jamais, on ne demande à quelle fin le monde comme totalité existe, quel est son « sens » (même si les philosophes ont au plus haut point été préoccupés par son existence ou sa contingence). Ou : à quelle fin la vie existe-t-elle ? Ou : à quelle fin *tel ou tel* peuple existe-t-il¹⁵ ? Et les chênes, les moustiques ou les méduses ? Et même ce moustique ou cette méduse ? Et même quel sens possède tel ou tel incident de la vie de *telle ou telle* méduse ? Celui qui poserait ces questions serait certainement considéré comme un insensé. Pourquoi ? Car il existe quelque chose de positif auquel on a demandé son sens et auquel on ne trouve pas absurde de demander son sens ; c'est *l'homme*.

¹⁴ Avant de me lancer dans mes propres considérations, je voudrais faire une remarque fondamentale sur le sens du mot « sens ». On n'est pas au clair habituellement sur le fait que le mot « sens » est employé avec deux significations différentes, que ces deux significations ne sont pas distinguées l'une de l'autre ; et on s'empêtre ainsi dans des absurdités insolubles. L'explication du concept a une importance plus que simplement linguistique. 1. On dit qu'une chose « a », une partie par exemple, aurait un sens pour une autre « A », un tout par exemple. 2. On dit qu'une chose « A », un tout par exemple, serait le sens d'une autre « a », une partie par exemple. Manifestement les deux usages du même mot sont distincts. Et non seulement ils sont distincts, mais ils sont dans une relation de réciprocité. Je veux dire par là que si une chose « a » a un sens pour une autre « A », la chose « A » est le sens de « a ». Une touche a un sens pour un clavier (sans lui, elle serait un objet absurde, un *Odradek* kafkaïen) ; le clavier est son sens. La partie a un sens pour le tout ; le tout est son sens.

¹⁵ Seul Hegel, en faisant du contingent un *a priori*, a posé la téméraire question du sens de la civilisation égyptienne ou de la civilisation romaine, c'est-à-dire la question du rôle que chacune de ces civilisations a joué dans une histoire du monde mue par le développement de l'Esprit du monde. Il a même cru avoir répondu à ces questions.

Manifestement, puisqu'on s'interrogeait sur le rôle de l'homme dans le monde et non celui qu'y joue la méduse, le sens du sens a été *réduit anthropologiquement*. Du point de vue de l'histoire des idées, cet anthropocentrisme est facilement explicable. Il suffit de renvoyer à l'anthropologie encore vivante aujourd'hui de l'Ancien Testament, qui ne se contente pas d'élever l'homme au-dessus de tout, comme un souverain, mais en fait aussi cet être pour lequel tous les autres êtres ont été créés et qui, du coup, constitue *leur* « sens ». Si, au lieu de regarder ce monopole du sens avec les yeux d'un historien des idées, on le regarde avec ceux d'un scientifique, d'un darwinien par exemple, il a bien sûr rapidement l'air stupide. Personne ne peut sérieusement croire que quelque chose d'aussi fondamental que le « sens » puisse être plus ou moins évalué comme un attribut contingent et revienne comme par hasard, parmi les millions d'espèces, exclusivement à celle à laquelle on appartient soi-même. Personne ne peut croire non plus que *l'humanité, telle un « peuple élu »*, soit *parmi tous les êtres* la seule espèce à appartenir à la « bonne marmite » métaphysique, alors que les millions d'espèces et êtres vivants, de l'amibe à la baleine en passant par les plantes, devraient, elles, en faire le deuil et se laisser parquer dans la « mauvaise marmite » métaphysique, celle de ceux qui ne sont pas porteurs de sens¹⁶.

11. Le sens = ce dont on a l'intention. La mort du sens

Mais nous utilisons là un concept de « sens » encore complètement opaque. Nous ne comprendrons ce concept que si nous nous rendons clair le fait qu'à l'origine le « sens » n'était pas une chose abstraite mais, si l'on nous passe l'expression, une chose psychologique. Je veux dire par là que la première question posée n'a pas été : « Quelle intention avait Dieu lorsqu'il a créé, envoyé ou seulement permis ceci ou cela ? » Sans l'hypothèse d'un « avoir-l'intention-de », l'utilisation, originelle du mot « sens » serait insensée, et cela vaut encore aujourd'hui pour des millions d'êtres humains. Même pour nous les athées, il est difficile de concevoir du « sens » sans avoir recours à cette hypostase – ce qui bien sûr ne signifie pas que, pour l'amour du sens, c'est-à-dire pour croire au « sens », nous soyons

¹⁶ Heidegger, le dernier à avoir posé la question du sens de l'homme – il lui a attribué le rôle qui, du point de vue de l'ontologie, est aventureusement immodeste, celui d'un « berger de l'être » – est encore un petit-fils de l'anthropocentrisme de l'Ancien Testament. Sa thèse, formulée un siècle après *L'Origine des espèces*, est le plus haut pic d'anti-naturalisme qu'on peut trouver dans la philosophie non-religieuse aujourd'hui. Manifestement, en devenant un « berger » ontologique, l'homme a cessé d'appartenir au troupeau des étants, c'est-à-dire à la nature. C'est juste anodin et métaphysiquement bizarre. Dangereuse et effrayante est au contraire la « métaphysique de l'industrialisme », qui en dernière analyse repose également sur la *Genèse*, adjuge à l'homme d'être « l'exploiteur de l'étant » et voit le sens de l'étant dans le fait d'être une matière première pour l'homme.

redevenus religieux, mais au contraire que nous devons utiliser la catégorie du sens, pour autant que nous le fassions, avec la plus extrême prudence. Car on ne peut guère dire ce que devrait encore signifier le mot « sens » si l'on ne vise pas en même temps un Dieu ayant l'intention de quelque chose. En fait, notre concept de sens n'est qu'historiquement déductible, il n'est pas philosophiquement explicable. Même ceux qui croient dans le sens ne sont plus si sûrs du sens dans lequel ils parlent du « sens », puisqu'ils assurent sans cesse (et, singulièrement, avec une coquetterie pleine d'onction) que *le sens à l'habitude de rester « caché » et, du coup, inconnaissable – un fait dont il faut bien sûr se demander aussi quel sens il a.* Car où il est écrit qu'il appartiendrait au sens du sens d'être « secret » ? Quel était l'intention de Dieu lorsqu'il a créé le sens mais l'a laissé « caché » ? On ne peut liquider ces questions à l'aide du radotage sur le « sens profond ». La raison pour laquelle on a pris l'habitude de regarder le sens comme secret est elle-même un secret qu'on ne peut dévoiler qu'en mettant en question le sens de la catégorie de « sens ».

En dehors des scientifiques (qui ne se rendent généralement pas compte de l'audace dont, malgré eux, ils ont fait preuve sur ce point et ne parle guère *expressis verbis*¹⁷ des conséquences athées de leur geste), très peu d'entre nous ont eu le courage de reconnaître et de proclamer la « mort du sens » en même temps que la « mort de Dieu » : courage que Nietzsche, il y a cent ans, avait déjà présenté comme le certificat de l'homme moderne et qui consiste à admettre que nous voguons sans pilote sur l'océan des étants. Si les scientifiques ne réalisent généralement pas leur audace, c'est parce qu'ils ont immédiatement comblé la lacune, qui était née de la perte de l'intention divine, à l'aide de l'omnipotente causalité, grâce à laquelle ils ont remplacé l'océan désert du monde par une réjouissante machine du monde qui fonctionne conformément à un ordre. Que, de leur point de vue, leur existence puisse être absurde, ils ne l'ont pas vu davantage, aveuglés qu'ils étaient par la beauté de la nécessité¹⁸. Peu importe, nous qui ne sommes pas des scientifiques, nous avons conservé sous l'étiquette de « sens », comme sous un camouflage, le concept d'« intention », mais nous en avons fait, comme nous l'avons dit, *une intention qui ne renvoie à aucun Sujet* visant, nous l'avons *dédivinisé*.

¹⁷ Dans les mêmes termes.

¹⁸ Nous ne pouvons que mentionner en passant la réaction incertaine de nombreux scientifiques face à la « crise de la causalité » causée par la théorie des quanta, réaction consistant à remplacer le discours qu'on attend d'eux par des propos de dilettante ou des propos théologiques.

12. Sens = justification sécularisée

C'est seulement maintenant, après avoir expliqué le sens du « sens » comme objet de l'intention divine, que s'éclaire l'affirmation énigmatique du début du §10 selon laquelle on ne demande jamais le sens du « positif ». Je veux dire par là que la question du sens s'est presque exclusivement enflammée face à *l'existence du négatif*, face au mal et à ce qui est effrayant, dont l'existence *prima vista* mais aussi *ultima vista* ne pouvait être conciliée avec les vues ou avec la volonté de Dieu, et exigeait donc justification¹⁹. Jamais on n'aurait abouti au concept de « sens » s'il n'y avait eu que du positif dans le monde. Les frères bien portant de Job n'auraient eu aucune raison de demander quelle intention avait eue Dieu en les faisant bien portants. Seul Job qui grattait ses abcès *avait besoin* de poser la question du sens, et lui seul *pouvait* la poser. Aussi longtemps que Lisbonne est demeurée debout, l'idée n'est jamais venue en rêve à Voltaire de demander comme il pourrait justifier l'existence de la ville intacte, c'est-à-dire de se pencher sur le « sens » de la ville de Lisbonne. Après la destruction de la ville en revanche, il en a demandé raison à Dieu et l'a mis en demeure de la justifier.

Au fur et à mesure que cette idée de justification s'est effacée, sa place n'est pas demeurée vide, elle a été occupée par le « sens », de telle sorte que nous pouvons affirmer ceci : *la question du sens est la version sécularisée de la question de la théodicée*²⁰. *À moins qu'elle ne soit la reprise par l'athée, sous une forme camouflée, de la question de la justification.*

¹⁹ Le fait que nous nous interrogeons aujourd'hui de la façon la plus radicale aussi bien sur le plus général (avec Schelling et Heidegger : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? ») que sur le plan particulier (« Au fond, à quelle fin suis-je là ») montre bien que nous sentons le plus général et le plus particulier, c'est-à-dire tout, comme contingent et donc comme négatif : comme des faits qui ont besoin d'être justifiés tout comme, au yeux de Leibniz ou de Voltaire, les catastrophes naturelles avaient eu besoin d'être justifiées. Les réponses classiques (Plotin) comme les modernes (Leibniz) ont abouti toutes les deux à l'affirmation solennelle – qui ne semble jamais totalement sincère – qu'aucun monde n'aurait pu exister sans chose mauvaises, que le mal serait la levure sans laquelle la pâte ne vaut rien : que, toujours, le mal « ferait le bien », comme dit Faust de Goethe ; que le monde qui contient le mal serait le meilleur des mondes possibles ; et, finalement, que la liberté pour le mal serait le prix de la liberté (positive) de l'homme. Sans cette tradition de réponses, un optimisme si singulièrement consensuel n'aurait jamais pu arriver jusqu'au « sens » ou à la « négativité » de Hegel. Sa philosophie a été le couronnement de toute une tradition de l'insincérité.

²⁰ Une théodicée (du grec « justice de Dieu ») est une explication de l'apparente contradiction entre l'existence du mal et deux caractéristiques propres à Dieu : sa toute-puissance et sa bonté. Pour le philosophe, l'entreprise consiste à prouver que, malgré le mal ou grâce à lui, l'histoire a un sens, une direction et que son développement aboutira au bien (on parle d'« optimisme raisonné »).

13. Digression sur la préposition « pour »

On peut bien sûr tenir un discours absurde sur le « sens ». On peut parler avec raison du « sens » d'un texte – même si ce « sens » se trouve sur une autre feuille de papier que le texte lui-même –, mais il est parfaitement absurde de parler du « sens » d'instruments. Les *instruments* n'ont de sens que parce qu'il s'est trouvé quelqu'un muni d'une intention lorsqu'il les a produits (voir plus haut) et parce qu'il y a des hommes qui ont une intention lorsqu'ils les utilisent.

Mais dans ce sens, nous n'avons, nous les humains – ou notre existence n'a – aucun sens. Rares sont ceux qui oseront affirmer que Dieu ou nos parents, lorsqu'ils nous ont « produits », avaient une intention déterminée, comme le serrurier produit la clé pour son usage (qui est son « sens »), lorsqu'ils nous ont mis au monde pour qui, tels des instruments, nous *réalisions ces fins* déterminées, *existant en dehors de nous* et qui portent le nom de « sens ». En fait, nous ne pouvons plus guère prononcer sans malice le titre *La Destination de l'homme* que Fichte, lui, a pu encore écrire sans hésiter. Si quelqu'un le faisait aujourd'hui, ce serait la preuve qu'il est en plein « *délire anthropologique* ». Car (pour ne rien dire du fait que nous ne nous reconnaissons plus comme déterminés par quoi que ce soit) cela supposerait quelque chose à jamais invraisemblable et improbable, à savoir que nous, petite vermine à la surface d'une planète de troisième ordre tournant autour d'un soleil de troisième ordre, nous signifions quelque chose, et même quelque chose de déterminant. Il est complètement absurde de parler d'une « destination », non seulement « de l'homme », mais de l'individu, comme si l'on avait attribué à chacun de nous une fonction déterminée, c'est-à-dire un « sens » déterminé dès le berceau. Ces bienheureux berceaux n'existent plus (s'ils ont jamais existé un jour). Nous avons besoin aujourd'hui de bureaux de placement et de centre d'orientation professionnelle qui (souvent même avec l'aide d'ordinateurs) « déterminent » quelle place libre (pour autant qu'il y en ai une) nous devons occuper compte tenu des situations économiques locale et mondiale. Affirmer que le travail qui nous a été attribué par un instrument serait notre « sens », ce serait, malgré le bavardage sur le « droit sacré à l'emploi », d'un cynisme indépassable.

Si j'ai dit plus haut que « nous n'accomplissons aucun autre sens que celui qui se tient en nous », c'est parce que, lorsque nous décrivons une chose comme « absurde », nous voulons toujours dire qu'elle devrait avoir du sens « *pour quelque chose* ». Sans un tel « pour », le discours sur le sens serait insensé : il n'existe rien comme un « sens flottant librement », qui ne se rapporterait à rien. Les mains ont du sens *pour* l'organisme (il est leur sens). Les touches ont du sens *pour* la machine à écrire (elle est leur sens). Les esclaves ont du sens *pour* les

propriétaires de plantations (ils sont leur sens). Si on leur avait dit qu'ils n'avaient aucun sens et s'ils avaient compris cette (invraisemblable) déclaration (ce qui est invraisemblable), leurs maîtres mêmes auraient probablement protesté énergiquement. Et à vrai dire parce que « *avoir-du-sens-pour* » signifie toujours être hétéronome, être un moyen en vue d'une fin, ne pas être libre. Est-il vraiment si sûr qu'« avoir-du-sens » soit un prédicat honorable et que « ne-pas-avoir-de-sens » soit un manque ? Notre recherche de « sens » ne devient-elle pas finalement la recherche d'une servitude, même si nous qualifions ce sens de « profond » parce que nous ne le trouvons pas, et que nous nous affublons nous-mêmes de cette épithète parce que nous le cherchons vainement en nous ?

VI - L'itération

Si nous reconnaissons qu'« avoir-du-sens » est toujours « avoir-du-sens-pour », nous pouvons éviter un fait frustrant qui menace de rendre absurde toute attribution de sens. J'appelle ce fait l'« *itération du sens* ». Je veux dire par là que, si nous ne voulons pas nous contredire, nous ne pouvons éviter de repousser la question du sens d'un degré vers le suivant, puis vers le suivant et ainsi de suite à l'infini. Si le sens de A consiste à servir B, pour reconnaître le sens de A il nous faut supposer que B a également un sens, car il serait absurde d'avoir du sens pour quelque chose qui n'en a pas – et ainsi de suite. Sous la pression de la logique, personne à l'exception de nous, bouffons de philosophes, ne se sent moralement obligé de réfléchir à cette itération et de tirer des conséquences de cette réflexion. Les non-philosophes se donnent habituellement pour satisfaits d'avoir du sens pour des choses sur le sens desquelles eux-mêmes ne s'interrogent pas. C'est en cela que consiste la « *finitude morale* » de l'homme actuel que j'ai dénoncée *ad nauseam* aussi bien dans *La Menace nucléaire* que dans d'autres essais de ce deuxième tome de *L'Obsolescence de l'homme*. D'un autre côté, il me semble que les choses se passent comme si cette idée d'une « *itération ad infinitum* » – l'idée que je ne sais ni l'ultime conséquence des conséquences des conséquences des conséquences de mon acte ni de quoi je suis finalement responsable – *démoralisait*, parce qu'elle prive de la faculté d'agir encore celui qui s'incline et capitule devant elle.

Nous semblons donc ainsi condamnés à choisir entre l'horizon trop étroit et l'horizon trop large, entre le caractère ponctuel de la vie et la perspective infinie, entre la limitation morale et la « *démésure morale* ». C'est vraiment une alternative effrayante, une aporie qu'on ne peut pas résoudre mais seulement trancher comme un nœud gordien. Je veux dire par là que, en tant qu'êtres moraux, nous sommes tout aussi peu capable d'agir *du point de vue de l'infini* que *du point de vue du maintenant* ; qu'il nous faut nous accommoder du fait que nous agissons dans un espace de temps situé « entre le maintenant et l'éternité ». De même qu'il est établi qu'il nous faut vivre et agir dans un espace de temps qui dépasse le maintenant ponctuel (et qu'il nous faut donc nous demander : quels sont les effets des effets de mes actes, c'est-à-dire quel est leur « sens » ?), de même il est établi que nous ne pouvons pas réfléchir cette itération infinie de la responsabilité (pour ne rien dire du fait que nous en sommes totalement incapables). En termes pragmatiques, *la catégorie de « sens » ne vaut probablement que si nous nous protégeons contre l'itération sans fin*, si nous l'utilisons dans un horizon limité et lui accordons une

valeur uniquement pragmatique²¹. Il est parfaitement dans l'ordre des choses que la mère qui voit le sens de sa vie dans l'éducation de ses enfants (sic) ne prenne pas le temps de se demander quel sens auront ses enfants, et les enfants de ses enfants, et ainsi de suite. Il est vraisemblable que non seulement elle n'a pas le devoir de suivre cette absurde chaîne intellectuelle mais qu'à l'inverse, si elle était tentée (d'une façon inconcevable) par cette itération, il lui faudrait y résister.

Non, nous ne sommes pas face à l'alternative entre le maintenant ponctuel et l'infini. Mais cela ne veut pas dire que nous renonçons au postulat de l'itération. Nous ne sommes pas non plus obligés de vivre et de travailler du point de vue de l'infini, mais nous devons pourtant – et par « nous », j'entends ici nous tous, n'importe qui travaillant dans la production, des « ouvriers non qualifiés » jusqu'au ministre des travaux publics – sortir du maintenant et nous projeter dans un *espace de prévision et de responsabilité* très large, souvent imperceptible et seulement imaginable, souvent pas encore imaginable mais seulement concevable. Nous devons aussi prévoir ce que nous ne voyons pas avec les yeux. L'impératif d'aujourd'hui est : « *Anticipez !* » Aujourd'hui, Prométhée (son nom signifie : le prévoyant), figure avec laquelle j'ai ouvert le premier tome de *L'Obsolescence de l'homme*, est devenu notre symbole moral. Poser la question du sens de nos actes, et tout spécialement de notre travail, revient donc à poser la question anticipante : quel est l'effet de l'effet de l'effet de l'utilisation de la partie du produit que j'ai co-fabriqué et dont la fabrication prétend (puisqu'elle m'occupe) donner du « sens » à ma vie ? Le véritable sens de mes actes, aussi particulier et momentané qu'il puisse être, est le *dernier* effet, celui qui arrive après toute une chaîne d'itérations. Je reprends l'exemple de j'ai pris plus haut : le sens de mon travail sur la pièce pour une machine nécessaire à la fabrication d'une arme d'anéantissement dont le sens consiste à son tour dans la liquidation de millions d'hommes. Voilà ce que j'en dis : le sens ultime de mon travail en apparence si anodin sur la première pièce si insignifiante consiste dans l'effet final de la production finale, même si

²¹ Si nous ne le faisons pas, l'idée fonctionnerait comme suit : s'il existait une dernière chose dans laquelle une avant-dernière chose voyait son « sens », on ne pourrait plus dire de cette dernière chose qu'elle « a » un sens, puisqu'elle « est » un sens – ce que pourrait toujours signifier la tournure en apparence profonde « être du sens ». En fait, personne d'autre que Hegel ne s'est demandé quel était le « sens du tout » et personne d'autre que lui n'a eu la témérité ou la naïveté métaphysique de prétendre répondre à cette question. Mais sa réponse – « l'autoréalisation de l'Esprit » – n'est pas non plus immunisée contre la question de l'itération. Il est tout aussi justifié de se demander quel sens il faut donner à cette réalisation et pour quoi elle a du sens, qu'il est impossible d'y répondre. Face à Dieu, on ne Lui a jamais demandé quel « sens » il avait. On ne l'a jamais fait parce qu'il n'y a rien au-dessus de Lui pour quoi Il pourrait avoir du sens. (Ce qui n'empêche pas que l'on trouve dans les *drugstores*, d'innombrables livres portant sans vergogne le titre *The Meaning of God*).

temporellement et spatialement, ce dernier est très éloigné de moi et même si, pendant mon travail, je ne me suis concentré que sur la production irréprochable de la première pièce. *Le sens ultime de gestes simples peut être un « génocide ».*

Comme nous le voyons, nous n'avons pas besoin de mener l'itération à l'infini. Le sens de mon travail ne se trouve pas dans l'infini, il est juste loin de moi. La vérité morale se tient au milieu, entre le maintenant et l'infini. Autant il est important de sortir du maintenant ponctuel, autant il est superflu de pousser infiniment la question du sens. Si nous reconnaissons comme sens ultime d'un produit sur lequel nous travaillons avec d'autres l'anéantissement de l'humanité, nous savons ce qu'il nous reste à faire et à ne pas faire. *La question suivante*, peut-être celle qui demande : *quel sens cela peut-il avoir qu'il y ait une humanité plutôt qu'il n'y en ait pas ?* est pleine de sens dans le domaine de la raison théorique (même si elle est irresponsable), mais elle est en revanche inintéressante pour la « *raison pratique* ». Elle ne concerne pas le moraliste. Il se contente de l'avant-dernière. Et il peut s'estimer heureux s'il arrive à faire quelque chose pour l'avant-dernier degré.

Je ne me fais évidemment aucune illusion. La quasi-totalité des travailleurs – et je compte également parmi les « travailleurs » les scientifiques, les ingénieurs, les hommes d'État – tiennent ce genre de pensée par itération, ce genre de questions sur le sens lointain de leurs actes (pour autant qu'ils aient jamais croisé une telle pensée) pour une exigence ridicule. Mais ce qu'ils appellent « exigence », c'est ce que requièrent l'heure et toutes les heures qu'il nous est peut-être encore permis à nous êtres humains de vivre. Puisque, depuis 1945, il y va du « *to be or not to be* » de l'humanité, ce n'est vraiment pas trop cher payé de s'exposer au ridicule lorsqu'on formule cette « exigence ». « Si un jour on ne devait plus se moquer de moi », a dit un philosophe molussien Mo, « j'aurais peur d'avoir, par mégarde, dit quelque chose de faux ou oublié de dire quelque chose d'exact ».