

Université de Montréal

Spéculations: de la dialectique au différend

Par Vincent Gagnon

Philosophie, Université de Montréal, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté(e) en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Philosophie,
option recherche

26 avril 2023

© Vincent Gagnon, 2023

Ce mémoire intitulé
Spéculations: de la dialectique au différend

Présenté par
Vincent Gagnon

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Augustin Dumont
Président-rapporteur

Bettina Bergo
Directrice de recherche

Iain Macdonald
Membre du jury

Résumé / Summary

Ce mémoire prend comme point de départ la question « Après Auschwitz », héritée de Theodor W. Adorno et Jean-François Lyotard, afin de réfléchir sur la place et le rôle de la philosophie après les événements de la Seconde Guerre Mondiale. En employant un outillage conceptuel emprunté à diverses disciplines telles que la sémiologie, la psychanalyse, la philosophie du langage et du marxisme français post-68, le texte cherche à identifier la nécessité pour la philosophie de continuer à phraser « après Auschwitz », pour ensuite dégager des familiarités qui ont eu et peuvent encore avoir lieu avec la pensée nationale-socialiste. Finalement, le mémoire s'achève sur une discussion sur la logique – qu'il conviendra alors de qualifier de « spéculative » - qui œuvre à rendre compossibles la nécessité philosophique de phraser, le risque du retour dans la barbarie, de même que la possibilité omniprésente du différend, concept central bien qu'il ne soit pas systématiquement nommé.

Mots-clefs : Adorno, Lyotard, Hegel, Seconde Guerre Mondiale, différend, spéculation, discours, langage, métaphysique

This thesis takes as its starting point the question “After Auschwitz”, written by Theodor W. Adorno and Jean-François Lyotard, in order to reflect on the place and role of philosophy after the events of the Second World War. By employing conceptual tools borrowed from various disciplines such as semiology, psychoanalysis, philosophy of language and post-68 French Marxism, the text seeks to identify the need for philosophy to continue to phrase “after Auschwitz”, in order to then extricate familiarities that have had and can still take place with National Socialist thought. Finally, the thesis ends with a discussion of logic – which should then be described as “speculative” – which works to make compossible the philosophical necessity of phrasing, the risk of returning to barbarism, as well as the ubiquitous possibility of the *différend*, a central concept although it is not systematically named.

Keywords: Adorno, Lyotard, Hegel, Second World War, différend, speculation, discourse, language, metaphysics

Table des matières

Préface.....	5
Auschwitz.....	10
Présenter Auschwitz: sémioses et indétermination.....	10
<i>Homo sum; humani nihil a me alienum puto</i>	14
<i>Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort.</i>	18
Dérive.....	23
Équivocité	27
<i>Arbeit macht frei</i>	30
Nos raisons.....	34
Catabase.....	38
<i>The Wom</i>	41
Hétéronomies	44
Vésicule	44
« Et la déesse m'accueille ».....	48
Fuite chronotopique.....	50
L'être anontographique	53
Scènes de discordes.....	56
Postface	61
Bibliographie	66

Penser qu'une évidence est inédite, inspirée par une illumination divine, cela révèle une certaine fraîcheur d'esprit, un enthousiasme pour la vie et son imprévisibilité, un amour pour les idées — si infimes soient-elles.¹

Préface

Ouvrir, introduire, préfacier un texte philosophique - ou, espérons qu'il soit minimalement « de philosophie » - après la préface et spécifiquement ses trois premiers paragraphes que Hegel accole à sa *Phénoménologie de l'Esprit* est une lourde tâche, sinon chimérique. Discourir sur la méthode, offrir une problématisation, définir un but, bref, s'enliser dans le morcellement de la pensée plutôt que la laisser dans son élément c'est-à-dire *l'expression* est, avec cette fameuse préface, d'une vacuité sans limite. C'est en faire, pour reprendre les mots de Deleuze, une figure *sadique*: « Il ne s'agit pas de montrer à quelqu'un, mais de démontrer, d'une démonstration qui se confond avec la solitude parfaite et la toute-puissance du démonstrateur. [...] Si bien que le raisonnement n'a pas plus à être partagé par l'auditeur auquel on l'adresse que le plaisir, par l'objet dans lequel on le prend. »² Mais le point de la philosophie, s'il faut en déterminer un, ne saurait être l'identité de la violence et du raisonnement, mais la *passion d'un au-delà* dudit raisonnement. C'est un amour de la polysémie et de l'ambiguïté, le dépassement de la solitude paranoïaque.

Un vocabulaire est employé (« dépassement », « au-delà »), un semblant inane de définition est lancé (« c'est ... »), des références sont établies (Hegel, Deleuze) et, déjà, une grammaire se trace, réduisant par là à un ensemble arbitraire de modalités aléthiques et déontiques le tout des moyens de dépassement, l'horizon des

¹ Umberto Eco, *Comment voyager avec un saumon: Nouveaux pastiches et postiches*, trad. Myriem Bouzaher, 10. éd, Le Livre de poche 14792 (Paris : LGF, 2008), 189.

² Gilles Deleuze, *Présentation de sacher-masoch le froid et le cruel* (Paris : Éditions de Minuit, 2007), 18-19.

enchaînements possibles. Inévitablement, un zéro³ s'instaure, autour duquel le théâtre de ce texte prend place. Voilà le réquisit de toute détermination: qu'une situation soit donnée dans laquelle elle peut s'inscrire, qu'elle soit soumise au domaine de la nécessité. Mais le terme de « théâtre » peut porter à confusion. Il y a théâtre parce que quelque chose doit être, situation parce que quelque chose arrive. Il faut penser à un théâtre sans mise en abîme, sans procédé dialectique par lequel un quatrième mur est construit avec pour seule fonction d'être abattu, sans aucun acteur qui ne se révèle une fois les masques levés. Voilà ce qu'il faut entendre lorsque Lyotard suggère que peut-être la prose serait impossible⁴: peut-être le tout du réel n'est-il pas possible à englober sous un régime de discours spécifique, aussi désiré qu'il soit. Sans doute s'agit-il de l'au-delà que donne à penser la philosophie, tout énamourée qu'elle est de la multiplicité à même laquelle elle œuvre à donner l'idée d'une totalité.

Le nom de ce travail désirant l'au-delà ne saurait être autre que « spéculation ».

L'enjeu se révèle de lui-même: la présentation de « la réalité » ou, plutôt, l'impossibilité d'une telle présentation. Le présupposé fondamental de cet enjeu est dégagé par Jean-François Lyotard dans *Le différend*: il n'y a d'indubitable que l'advenir des événements⁵, leur enchaînement (impliqué par le fait *qu'ils arrivent*), et le temps, continuellement sérialisé par et dans ceux-ci⁶. De ce présupposé - lui-même triple - et de sa conjonction avec la conception de la philosophie esquissée ici se présente une idée fondamentale au travail spéculatif, soit la relation à la mort. D'une part, elle se pense comme fin radicale du temps mais qui, en accord avec le fragment cacopédique « The Wom », de Umberto Eco, ne saurait se penser effectivement qu'en des cas ou manières imparfait.e.s, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas pensée dans son absoluité (« Une Wom parfaite devrait réduire sa possibilité

³ Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Collection Critique (Paris : Éditions de minuit, 1974).

⁴ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Collection « Critique » (Paris : Editions de Minuit, 1983), paragr. 229.

⁵ Lyotard, paragr. 104, §132.

⁶ Lyotard, paragr. 101.

d'output jusqu'à s'autodétruire.»⁷). Seule, peut-être, l'angoisse, en tant que sentiment, serait en mesure de « concevoir » une telle fin - mais là n'est pas la question de ce texte; le terme « mort », comme synonyme de « fin », laisse s'immiscer une connotation anthropomorphique dont la place serait à justifier et une perspective phénoménologique, qui serait contradictoire avec l'intention de ce texte. D'autre part, c'est sur l'idée - pourtant aporétique - d'un terme absolu et aux dépens de ce dernier qu'un au-delà se thématise, qu'il soit philosophique ou non. À ce stade devient évidente la polysémie de « fin », tour à tour synonyme de « mort », de « terme » ou même de « clôture », sans pour autant qu'elle ne pose de difficulté: si la fin radicale était déterminable, alors quelque chose en émanerait qui lui persisterait, qui serait à son tour « la fin ». La polysémie est précisément le corrélat existentiel et sémiologique de l'incapacité à, adéquatement et pleinement, situer les événements.

C'est un acte de courage philosophique - et sémiotique - qui rend possible la *Métaphysique*. Qu'est-ce que l'être puisqu'il se dit de façon multiple? Mais c'est exactement *ce qui se dit de façon multiple*. À y bien songer, toute la pensée occidentale repose sur un arbitraire. Mais quel bel arbitraire!⁸

« L'être » est le nom de l'objet spéculatif (« métaphysique ») philosophique, mais plusieurs noms remplirent et remplissent cette fonction hors du discours philosophique. Au-delà - dans toute l'ambiguïté de l'expression - du multiple, l'identité régissant les divergences. Mais, cette identité, elle ne se prouve pas à l'extérieur du discours qui la pose: elle est axiomatique; à cet égard, la querelle des universaux n'a jamais pris fin, et le différend qui en est au cœur perdure. Comment, alors, présenter l'être? En raccordant à la précédente citation au « livre de

⁷ Umberto Eco. « The Wom », dans *Comment voyager avec un saumon: Nouveaux pastiches et postiches*, trad. Myriem Bouzaher, 10. éd, Le Livre de poche 14792 (Paris : LGF, 2008), paragr. 4.

⁸ *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. Myriem Bouzaher (Paris : Presses universitaires de France, 2013).

philosophie » de Jean-François Lyotard, *Le Différend*, « l'être » ne saurait être autre chose que *ce qui se présente par et dans le dire, c'est-à-dire l'événement, la phrase, le Il arrive* ou encore la *présentation*, synonymes dans le langage de Lyotard, épice de ce mémoire. Ontologie de singularités pré- ou in-déterminées qui n'est pas autonome, car l'existence même des règles régulant le τὸ τί ἦν εἶναι, le « ce que c'était que d'être », de l'être ne peut se déployer qu'à travers la phrase qui les présente tout en les promulguant; présentation de présentation, donc.

La tension est ici entre celle d'une spéculation comme genre discursif pour lequel, puisque le non-être se présente - donc *est* -, la présentation de la dissolution des contradictions en Résultat est nécessaire, et d'une autre qui serait le moteur affectif faisant signe, à l'injonction d'un événement, vers la nécessité de l'enchaînement sur celui-ci; une spéculation dialectique présentant l'être, celle-ci étant opposée à une spéculation le quémendant en réponse à une injonction hétéronome. Il s'agit, en somme, du différend entre une philosophie dont le principe est la négation et une dont le principe est la conjonction, l'une trahissant Parménide pour maintenir l'être au travers du *logos*, l'autre le défendant, pour en tirer la conclusion qu'il y est confiné. Si, à ce stade, la position assumée par le présent texte peut être intuitionnée, rien de ce choix ne saurait l'être. Tout reste à dire. Quel point de départ, alors? Le parti pris ici est que le paradigme d'une pensée reposant sur la négation et les contradictions pour se propulser dans l'existence trouve son aporie dans un événement majeur de son histoire, à savoir la Solution Finale, mise en place officiellement par le régime national-socialiste allemand entre les années 1942 et 1945, et à laquelle, par métonymie et par héritage des précédentes philosophies qui s'y sont intéressées, référera pour la suite le terme d'« Auschwitz ».

D'une part, l'aporie est précisément l'expérience de l'impossibilité d'une présentation dans les termes mêmes d'une philosophie de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle est l'imprésentable qu'une telle philosophie prétend impossible. Ce qui se déploie au travers de l'événement d'Auschwitz et les diverses manières de phraser à son égard est l'insuffisance d'une logique spéculative à l'égard des multiples - et souvent opposées - déterminations qu'un événement peut assumer. Bien loin d'être

contradictoires, ces déterminations se révèlent en fait compossibles. Ce sera l'objet de la première partie.

D'autre part, de multiples phrases ont émané d'Auschwitz. Alors que la compossibilité demeurait précédemment en sa modalité « logique », la seconde partie s'intéressera à la manière dont la logique qui fonde le raisonnement national-socialiste co-présente un univers de pensée au sein duquel le nazisme et la philosophie ne sont pas seulement compossibles, mais complaisants, co-pensables. Il faut cependant veiller à ne pas entendre « complaisants » comme synonyme d'amical, comme si la philosophie, personnifiée, a trouvé dans la pensée nazie des conditions de félicité, mais bien plutôt au sens où entre philosophie et national-socialisme se trouve une inquiétante familiarité. Le différend, précédemment mentionné, se fait alors sentir: il faut pouvoir témoigner de l'impossibilité de concilier des positions ou de l'absence d'un genre de discours universel qui donnerait raison à un parti au profit de l'autre, tel un jeu à somme nulle. Car voilà ultimement ce que représente un différend pour la philosophie: la fin d'un désir d'unification, sous le signe d'un régime de discours spécifique (que ce soit l'ontologie, l'éthique ou autre), le retour du refoulé qu'est la multiplicité agonistique, qui a pourtant donné sa raison d'être au désir aujourd'hui impossible. Peut-être que « retour du refoulé » est une expression trop chargée d'histoire, et attribuerait le sens d'une sorte de fatalité de se cacher les yeux à laquelle la philosophie d'hier aurait obéi, là où « nous » serions confrontés aux conséquences d'un mécanisme de défense insuffisant face à la charge traumatique. Il n'est question ni de mauvaise foi, ni de cynisme, mais de la nécessité de thématiser un réel événementiel qui ne saurait souscrire unilatéralement à un genre de discours. La troisième partie s'intéresse à la manière dont le différend est le corrélat de ce que les choses se disent de façons multiples; il n'est plus question de présenter la présentation, comme si l'être se présentait de lui-même, mais *les manières dont sont présentées les choses*.

Auschwitz

On n'habite pas un pays, on habite une langue.⁹

Le national-socialisme a brutalisé non seulement les hommes, mais également la langue.¹⁰

Présenter Auschwitz: sémioses et indétermination

Comment parler d'Auschwitz? Qu'est-ce, en réalité? Avec le temps et l'oubli, il n'est de plus en plus qu'un nom qui requiert pour être intelligible des univers d'autres noms qui apportent une teneur, une tension, à l'intensité de laquelle nous avons été progressivement désensibilisés. Auschwitz peut bien être *ce dont on parle*, le référent. Comme synecdoque, il peut également faire signe vers la multitude d'événements qui ont eu lieu à Oświęcim, de la même manière qu'il peut être le symbole d'une atroce totalité. Par synonymie, « Shoah » ou « holocauste » mettent l'accent sur l'extermination de plus de six millions d'humains dans des conditions, elles, inhumaines. À l'inverse, « solution finale » présente la systémativité d'un régime politique dans la mise en place de mesures nationalistes salvatrices. On ne peut pas *simplement* présenter Auschwitz parce qu'il est révolu et que montrer les ruines d'un camp n'est rien d'autre qu'une ostentation excessivement grossière. Il demande d'être inscrit au sein d'un monde pour lequel il est paradoxalement fragment et symbole. La réponse à notre question repose éminemment sur la mise en scène, comme pour toute présentation d'un nom. Le constat fondamental est qu'Auschwitz présente un *il y a eu*, un événement dépassé, montre, comme par ostension, la nécessité d'un *il y a* à son sujet.

À cette interpellation du nom, un continuum se crée, lequel est constitué de divers genres de discours, et s'organise en fonction des noms que ces derniers y rattachent

⁹ E. M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Collection Arcades (Paris : Gallimard, 1987), 19.

¹⁰ Eugen Kogon, *L'État SS: le système des camps de concentration allemands* (Paris : Seuil, 2002), 32.

dans le but de respecter l'enchaînement prescrit par leur *telos*. C'est en ce sens que le nom d'Auschwitz acquiert des performativités différentes et, en amont de celles-ci, des univers tentant de le présenter. Ainsi les présentations plus « esthétiques », c'est-à-dire celles pour lesquelles l'hypotypose joue un rôle central. Par ce mécanisme, la présentation vise à dépasser son seul contenu et sa forme, et fait entrer dans son jeu le spectateur, le destinataire, en l'affectant. « Consciente » d'elle-même, elle diffère des thématisations que l'usage commun qualifie de « scientifiques », pour lesquelles les acteurs de la situation d'énonciation, c'est-à-dire le destinataire et le destinataire, sont impliqués dans la langue - ou le « code », dépendamment du modèle communicationnel que l'on choisit - qu'ils partagent. Ainsi, ce n'est pas tant l'affection du destinataire qui prime comme condition de félicité de la présentation épistémique, que la validation par ce dernier de la conformité de l'énoncé au code qui en régit la forme. La différence majeure entre ces genres de présentation réside dans la manière dont les acteurs y prennent part: là où un discours à visée épistémique peut effacer ses acteurs parce que le code régit sa valeur de vérité, un discours dont la visée est esthétique ne peut se passer d'ignorer ses acteurs parce que sa seule forme n'en garantit pas l'efficience. Même si la dichotomie est facile et l'opposition des sciences et des arts, surutilisée, elle se voit atténuée, relativisée par le fait qu'elle n'est que pratique: nous parlons toujours bel et bien d'Auschwitz, selon des perspectives discursives différentes. Que les codes qui président à la formation des énoncés de même que le rôle des destinataires et destinataires changent n'impacte en rien l'événement - ou le « référent », ou le « réel » - d'Auschwitz, qui demeure au fondement de ces discours. Ce qui se révèle dans cette différence pratique est non seulement la polysémie, mais surtout les sémoses qui entourent ce nom, alors alourdi de significations.

En visant l'hypotypose, les présentations plus esthétiques font de l'expérience subjective leur cœur et effectuent un pontage entre leur diégèse et leurs spectateurs en présentant un visage profondément vulnérable de l'humanité. Ainsi, dans le film *Le fils de Saul*, de László Nemes, le protagoniste, Saul Ausländer, entreprend une tâche non sans analogie à celle d'Antigone, celle d'offrir une sépulture au cadavre

d'un enfant qu'il prend pour le sien et de le sauver des fourneaux d'Auschwitz. Seulement, dans cette narration, pas de Créon, pas d'incarnation de la Loi s'opposant à la justice humaine. La structure qui se substitue à celle de la Loi est celle d'une hiérarchie administrative si morcelée que personne n'y a été humain, interdisant par le fait même que les actions du protagoniste soient « justes ». Les victimes sont dépouillées de tout semblant de dignité humaine, de même que les nazis ne sont que les rouages d'une chaîne de commandement dont la force aura été de détruire toute forme d'individualité assurant responsabilité et imputabilité. La présentation d'Auschwitz est ici celle d'un inhumain encore aujourd'hui incompréhensible: « It's really about the suffering of the individual in the middle of it, and how much thinking the individual can allow themselves. I think all the survivors think that they thought more than they actually thought in the middle of it »¹¹, confirme Nemes. La quête de Saul est radicale, mais elle se perd dans la multitude des autres quêtes des autres prisonniers: prendre des photos des conditions de vie, relater par écrit la vie du camp, s'insurger, rester en vie. Tous des mouvements humains, perdus dans le vide de sens créé par les conditions des camps d'extermination; expériences à jamais tues non seulement par la mort systématisée, mais également par celle qui échoie à tout un chacun, qu'on ait survécu ou non à l'abattoir. Le nihilisme persiste et signe le film: le cadavre n'est pas enterré, Saul et les insurgés meurent - comble de l'ironie - dénoncés par un enfant, et ne reste que la nature, cénotaphe silencieux. S'il y a eu du sens à Auschwitz, *Le fils de Saul* montre qu'il a été événementiel, et Nemes présente l'inhumain qui y prit place. C'est sur trame de fond de ce qui a alors amorcé notre désensibilisation contemporaine, sur cette pulsion de mort alors érigée en industrie, que la recherche d'obsèques, ironiquement, prend sens et, de ce fait, devient une d'autrefois à laquelle on peut s'identifier par hypotypose. Une compréhension fragmentaire est rendue inévitable par un jeu de caméra qui prive l'œil de tout panorama, demeure fixé sur l'individu, et interdit à la pensée une

¹¹ Megan Ratner. « IMAGINING THE UNIMAGINABLE », *Film Quarterly* 69, n° 3 (2016) : 62. <https://www.jstor.org/stable/26413691>.

quelconque distanciation omnisciente¹². Il s'agit précisément de cette distanciation qui détermine où se situent les présentations d'Auschwitz dans son continuum. Pour la sociologie, en revanche, une telle perspective est catastrophique et alarmante: il faut pouvoir *montrer ostensiblement* le monde d'Auschwitz, tous les faits qui le constituent, toutes les données qui forment son identité. Dès 1946, Eugen Kogon produit son étude *L'État SS: le système des camps de concentration allemands*, qui décrit en détail l'organisation interne des camps. Tout l'enjeu est précisément la distanciation, en tant qu'elle est un des critères garantissant la véracité des propos. Le discours vise l'absence d'impact sur son destinataire ou, du moins, si effet il y a, il doit être dû à celui-là plutôt qu'au discours lui-même. C'est le fameux idéal de la « neutralité scientifique », bien qu'une distanciation soit souvent effectuée dans les présentations esthétiques pour offrir au destinataire la possibilité d'une rupture diégétique et le calme de celui qui ne vit pas directement la réalité présentée (pensons aux musées, aux plans d'ensemble, ou aux changements de mouvements dans une pièce musicale). Dans le cas des présentations que l'on pourrait qualifier de plus « épistémiques », pas de rupture diégétique, car pas de diégèse à proprement parler, sinon comme preuve à l'appui de l'argument. « C'est pourquoi, si ce livre veut remplir sa mission humaine et politique, il doit présenter la vérité toute nue, montrer les choses exactement comme elles étaient, pas autrement, sans rien enjoliver, sans rien arranger *ad usum delphini*, sans rien taire. Non pas des fragments, des expériences personnelles, des faits isolés, mais le système tout entier. »¹³ Mais Kogon a vécu lui-même le système, bien que ce soit sous le nom de Buchenwald. Il ne peut se passer de relater des expériences et faits isolés, bien que récurrents: il vise malgré tout plus que la simple description, plus que la connaissance: « Mais, comme c'est le miroir d'un *ecce homo* qui ne montre pas des monstres quelconques mais des hommes comme toi et moi pour peu que nous

¹² Ratner, 62.

¹³ Kogon, *L'État SS*, 9.

succombions à l'esprit auquel ont succombé ceux qui créèrent ce système il faut que ce miroir nous soit présenté. »¹⁴

La présentation du système est parsemée d'humanités, mutilées et mutilantes, qui circonviennent l'imperméabilité propre aux discours scientifiques face aux éléments discursifs qui n'appartiennent pas à leurs processus de production d'énoncés « justes ». Dire que *6 millions de morts sont une tragédie* plutôt qu'une statistique n'est pas recevable et, que ce soit vrai ou non, ne peut participer à la construction d'un discours épistémique digne de ce nom. Pourtant, Kogon et d'autres auteurs y reconnaissent une tragédie et tentent de la rendre *connaissable*, sans lui reconnaître ce qu'elle pouvait perdre - et a perdu - de sens avec le temps. À leur instar, Nemes et d'autres artistes ont travaillé à rendre l'inhumanité saisissable. La raison en est simple: depuis sa conception en 1940, jusqu'à son institutionnalisation en cénotaphe en 1979¹⁵, Auschwitz est un fait humain qui ne saurait faire consensus. Dire même d'Auschwitz qu'il est un fait humain circonviert sa réalité événementielle, singulière. Il n'y a plus le « Il y a Auschwitz », seulement le « Il y a eu Auschwitz », qui connote sa situation et sa valeur de situant. Les présentations actuelles sont inévitablement « inadéquates », la circonversion, inévitable.

*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*¹⁶

De la réalité d'Auschwitz semble naître un sentiment, une interpellation à produire, à sauver de l'oubli les humains que nous avons été. « Il doit y avoir une leçon à en tirer ». Car voilà ce qui a été en jeu : *des vies humaines, situées*. Ces vies sont autant de conjonctures, de positions relatives les unes aux autres, dans des contextes et des environnements qui forment ensemble ce que l'on appelle communément «

¹⁴ Kogon, 7.

¹⁵ Centre UNESCO. « Auschwitz Birkenau Camp allemand nazi de concentration et d'extermination (1940-1945) », UNESCO Centre du patrimoine mondial consulté le 18 octobre 2021. <https://whc.unesco.org/fr/list/31/>.

¹⁶ Térence, *Heautontimoroumenos. Phormion.*, trad. Jules Marouzeau (Paris : Les Belles Lettres, 2003), v. 77.

l'histoire ». Tout l'enjeu est de les resituer; d'offrir, sinon le système entier, une esquisse de la toile de leurs relations. Juifs comme nazis ont été humains, tout comme nous le sommes aujourd'hui; ils doivent donc être compréhensibles. Libre à nous de choisir la manière de les intelliger, mais les laisser à eux-mêmes, à leurs cendres de conséquences¹⁷, frappe d'anathème l'idée même d'humanité. Mais de quelle « humanité » est-il question ici? Ni un fait scientifique ni un postulat qui guideraient l'intention de quiconque enchaîne à l'appel du nom d'Auschwitz. Elle n'est pas un signifiant qui fait consensus.

Il n'y a qu'une transcendance vide, un abîme entre la présentation d'Auschwitz et l'humanité et, à plus forte raison, entre la présentation événementielle d'Auschwitz, dans son actualité d'alors, et sa présentation discursive-situante contemporaine. La solution finale est un fait humain qui suscite chez certains le sentiment, voire la certitude de la nécessité d'un « plus jamais »¹⁸. À l'exigence qu'Auschwitz plus jamais ne se reproduise s'adjoint l'idée d'une humanité encore à venir, le désir de laquelle doit impérativement être entretenu. Où peut-être est-ce du *pathos* né du spectacle de l'événement que l'idée naquit? Après tout, « [la] conviction est l'affect correspondant à la clôture de l'enquête, au dépôt des conclusions », mais Auschwitz n'est pas un discours, encore moins un théorique; il est un événement, « comme un référent dont la signification ne peut être produite à l'intérieur [...] ou comme un départage (vie et mort) antérieur aux raisons et qui les pose »¹⁹. Ce lien entre l'événement d'Auschwitz, les productions de tout type à son sujet et l'humanité est ténu et réfractaire à la nécessité logique. Pas d'immanence en ce cas : les camps ne trouvent pas leur origine et leur sens dans l'idée d'humanité ni ne débouchent sur l'humanité comme concept. Auschwitz ne se trouve pas en tiers terme de l'implication réciproque²⁰ entre humanité et violence, et présenter les dispositions

¹⁷ Georges Brassens. *Supplique pour être enterré à la plage de Sète*, 1966.

¹⁸ Theodor Wiesengrund Adorno. « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et éliane Kaufholz-Messmer (Paris : Payot, 2003), 235.

¹⁹ Jean-François Lyotard. « Apathie dans la théorie », dans *Rudiments païens: genre dissertatif*, Continents philosophiques 6 (Paris : Klincksieck, 2011), 23-24.

²⁰ Lyotard, *Le différend*, 1983, 102.

psychologiques²¹ des gardes des camps ne dit rien de celle-là. La nécessité ainsi comprise est un outil du travail discursif et, malgré son utilité didactique, ne fait qu'informer, le plus exhaustivement étant le mieux.

Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. *Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive*: en lui se donne à sentir corporellement dans la moralité le moment de son surgissement. Corporel, parce qu'il est l'horreur advenue dans la pratique face à l'insoutenable douleur physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité comme forme spirituelle de la réflexion eut été mise en demeure de disparaître.²²

Le lien abyssal requiert la compréhension, mais le désir de celle-ci ne constate que la perte, ne trouve que la négativité. L'abîme susmentionné se trouve précisément entre l'information qui constitue le contenu des productions sur Auschwitz et la compréhension sur laquelle elles reposent. L'intention performative qui marque les productions sur l'Holocauste ne repose pas sur la *ratio* : que reste-t-il à défendre? La défense est la mise à niveau des parties mais, sinon qu'ils sont humains, quelle commensurabilité entre juifs et nazis? Alors que l'humanité devait être le dernier mot des choses, devait prévenir ses constituants de disparaître dans l'indifférence d'un système d'objets, la dé-subjectivation jusqu'alors à l'arrière-plan de toute conceptualisation d'une totalité s'est faite corporelle et a forcé l'idée même de totalité significative. Avoir à expliquer en quoi la réalité à laquelle Auschwitz a abandonné l'humanité est problématique ne fait que confirmer que les conditions de

²¹ Kogon, *L'État SS*, 381-99.

²² Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative*, trad. Gérard Coffin, 2016, 351.

son advenue se perpétuent de nos jours²³ et montrer le saccage du lieu commun qu'a été cette notion. Nuremberg fut la tentative d'attribuer une responsabilité mais, se faisant discours justicier, tomba dans le paradoxe d'ignorer l'insondable expérience des victimes de la solution finale et de dénaturer les événements qui s'inscrivent sous la coupe du programme nazi. La catégorie de « crime contre l'humanité » fait s'équivaloir victimes et totalité humaine et fétichise la violence qui se trouve alors être le seul moteur de l'histoire: les juifs, aux yeux du parti national-socialiste, étaient contre-nature du simple fait de leur existence, et la sentence « qu'il meure », ordonnée au SS et exécutée par celui-ci, et de la même nature que celle du jury de Nuremberg. Nous, humains, demandons à vous, humains, de condamner ce qui est contre l'humain. L'humanité, juge et partie, non pas contre elle-même, mais contre ce qui « ne peut pas » être elle.

Le sacrilège est la rupture de la transcendance, une injustice herméneutique irréparable. Il s'agit, exprimé dans les termes du discours dominant à connotation théologique, d'un *différend*. L'exigence d'explications — non seulement de la part de la victime, mais également, bien que ce soit contre-intuitif, de l'accusé — dans ce contexte est une violence dont l'importance ne se mesure pas à l'aune d'un sens commun. C'en est précisément la destruction, l'assujettissement à un discours plus puissant, si ce n'est à la discursivité elle-même. L'ordre du discours est nécessaire, inévitable, mais il fait du réel un espace purement phatique qu'il se targue de comprendre adéquatement. Le pouvoir est l'élimination des antagonismes, la désacralisation des événements et la consécration de martyrs. L'expression « impératif catégorique » n'est pas fortuite : c'est un « Il faut » qui, bien qu'il s'explique, s'impose sans postulat en amont. C'est un événement. Présenter la tension d'un impératif, voilà l'exigence par laquelle Auschwitz demeure vivant dans la mémoire de certains. Il faut accepter la toute humaine réalité des camps de concentration et d'extermination et lui reconnaître ce qu'elle a de perdu, tout en lui refusant en son

²³ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », 235.

séjour l'Esprit qui n'en ferait qu'un moment de souffrance nécessaire à la bonne marche dialectique de cette même humanité.

*Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort.*²⁴

Pourquoi introduire à ce stade la philosophie? Parce qu'elle a pour moteur son incapacité à se taire, n'avoir rien à dire étant sa mort; la philosophie **doit** parler. Parce qu'à l'appel d'Auschwitz, à l'univers présenté par le « Il y a eu Auschwitz », elle ne saurait manquer d'identifier l'impératif qu'elle a pour principe et que celui-là implore à quiconque l'entend. Mais la philosophie est ici morcelée en philosophèmes, en unités sémiques dont les agencements restent pour l'instant à l'écart, conservant en filigrane qu'ils font des discours tout en se préservant de leur despotisme²⁵. Le philosophème est pris comme aphorisme, comme énonciation « consciemment » prosodique et opposée à la régulation que lui imposerait n'importe quel discours. Il n'est pas métadiscursif, mais extradiscursif : « S'il ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et qui échappe au concept, il est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les cris de ses victimes. »²⁶ Sans cette extériorité, c'est-à-dire sans un réel avec lequel il communique (« se mesure », dit Adorno), il devient complice de la discursivité, du concept unificateur et du pouvoir destructeur. Le concept est ici le symbole d'une philosophie dont les rouages sont si profondément ancrés que ceux-ci sont devenus immanents à celui-là. Toujours menacé par sa négation, c'est-à-dire soit son implantation dans une construction, donc sa dénaturation, soit son rejet pur et simple, donc sa mort, le philosophème-aphorisme n'est pas protégé parce qu'il tente de présenter une vérité autrement. Le réel, duquel découle l'expérience, est la source de confirmation ou de rejet que recherche l'aphorisme.

²⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 348.

²⁵ Emile M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Collection folio Essais 80 (Paris : Gallimard, 1990), 140.

²⁶ Adorno, *Dialectique négative*, 350.

Nonobstant sa forme quasiment anti-philosophique (du moins tel qu'il est conçu ici) le philosophème reste traditionnel, en ce qu'il vise une vérité en adéquation avec les événements sur lesquels il phrase. Il est intrinsèquement négatif, en tant qu'il est *pour* quelque chose d'autre. Il annonce sa propre mortalité en pensant sauver un autre que lui, tout en prétendant à une vérité dont il ne serait que le conduit. En cela, il obéit au caprice de l'identité²⁷ et ne fait de lui-même que la rupture nécessaire de l'immédiateté. Il reste philosophique en tant qu'il est conscient qu'être identique à son objet correspond à sa mort, alors qu'elle n'est que remise lorsqu'il s'énonce pour celui-ci. Alors qu'esthétiquement le philosophème-aphorisme se veut en contradiction avec le discours philosophique, il lui reste pourtant essentiellement lié, en tant qu'il obéit à l'idée dialectique qu'il est une contradiction de ce qui apparaît immédiat, contradiction sans laquelle il serait mort-né. C'est en cela qu'il est *philosophème*. Le philosophème pris comme objet obéit au philosophème de la pure identité comme mort. S'énonçant, il découvre sa mort, imminente et inévitable; son individualité est marquée par son intégration à un système dans lequel il perdra le rapport initial au réel qui lui a donné son identité. Le processus fondamental de l'ontologie se révèle alors, processus par lequel elle discrimine l'altérité au nom de l'unité de la réalité.

Dans le passage du langage au métalangage, dans la transformation du sujet en objet, le réel se perd en se faisant réalité. Mais de quelle réalité est-il question en traitant de la « pure identité » et de la mort conjointement? Parce qu'elle ne s'impose pas d'elle-même ou que sa raison d'être a été remise en cause, sa confirmation est nécessaire. Grâce à une métalepse sur le second terme, un pont s'érige entre le réel événementiel d'Auschwitz et le formalisme axiomatique de la philosophie spéculative. Alors que le lien entre les camps d'extermination et l'humanité était ténu, indéfendable, celui entre la mort et ceux-là s'impose, pour ainsi dire, de lui-même: la mort est partie intégrante de n'importe quel *definiens* attribué à Auschwitz. Il est donc légitime de relier ce qui demeurerait un discours

²⁷ Jean-François Lyotard, *Logique de Levinas* (Lagrasse : Verdier, 2015), 21.

formel au réel, par la médiation du terme « mort », qui leur partage son intension, par-delà le changement de diégèse. La mort qui s'institua avec Auschwitz et celle qui entre dans un rapport d'équivalence avec l'identité est la même et, de ce fait, fait signe depuis Auschwitz vers l'identité. La nature de cette médiation n'est pas dialectique, mais sémiotique, ce qui explique l'interprétation du terme « confirme »: la mort n'est pas le moment négatif de l'identité dont l'*Aufhebung* serait Auschwitz ou le rouage mécanique d'une nécessité ontologique, mais plutôt le fatidique moment par lequel le philosophème acquiert un sens nouveau pour la philosophie. À la lumière d'Auschwitz se révèle le sens de l'identité comme mort, il en est à proprement parler l'interprétant²⁸, en tant qu'il retraduit - entendons « renouvelle le contexte » - et fait aller *au-delà* de ce qu'il signifiait auparavant.

Adorno, en posant qu'« Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort »²⁹, se place dans un continuum homomatériel³⁰: c'est la question de la métalepse « mort ». La mort devient le point nodal qui marque l'identité matérielle du concept d'identité pure et de l'événement la Shoah. L'identité a connu - ou se voit accoler comme sens - par les camps nazis une existence matérielle comme système d'*exemplaires*³¹. La métaphysique, qui jusqu'alors voulait dépasser le matériel, source d'une identité naïve, s'est vue rattrapée, ou plutôt engouffrée par celui-ci, qui lui a imposé son propre cadre sémiotique, d'où le continuum. Le faire-sens s'inscrit dès lors dans ce qui, pour la philosophie, était le lieu désolé *depuis et contre* lequel elle devait s'élever, et ce, depuis Platon.

Ce qui se présente à travers Auschwitz, c'est une crise de la philosophie elle-même. Mais les définitions manquent parce que trop nombreuses, et ce qui est « en crise » est ici flou. Provoquée par Auschwitz, c'est l'inaptitude de la philosophie à faire adéquatement sens de l'altérité qui se met en scène et, avec elle, la crise de la

²⁸ Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, 59.

²⁹ Adorno, *Dialectique négative*, 348.

³⁰ Umberto Eco, *La production des signes*, trad. Myriem Bouzaher, Le Livre de poche Biblio essais 4152 (Paris : Le Livre de poche, 1992), 66-67.

³¹ Adorno, *Dialectique négative*, 348.

posture méthodologique relative à ce faire-sens. Par « posture méthodologique », il faut entendre la relation réflexive - d'aucuns diraient métalangagière - du discours sur sa production. Il s'agit de l'introduction, dans la diégèse, du « nous », informés par les événements et qui avons à les mettre en scène: *comment doit-on rendre compte de l'autre qui, manifestement, se présente à nous?* Un troisième élément s'insère donc, aux côtés de la présentation de l'altérité et de la méthode de cette présentation, qui est la place de la spéculation comme caractérisation de la philosophie. Ce « nous », qui se sait résultat du théâtre des événements, s'est-il redressé d'Auschwitz? *Nous* sommes encore dans le système qui fournit à Auschwitz ses conditions matérielles de possibilités, dirait Adorno, c'est-à-dire que *nous* sommes encore les commentateurs de notre violente histoire. Le commentaire, c'est-à-dire la marque de la conservation et de la suppression de l'objet en sa qualité d'objet pour se faire alors sujet: « Nous (l'autre et moi-même) traitons du même *sujet*. Seulement, il avait besoin de moi pour être intelligible. » Dissimulé sous l'argument du toujours-déjà, la logique spéculative - ici fabulée sous la forme prosaïque du commentaire - est une logique d'assimilation de ce qui se révèle n'être que des figures passagères. Rien ne résiste ni ne subsiste à la machine détraquée mise en marche par la dialectique si l'on s'en tient à ses termes, Auschwitz le « confirme ».

Mais - et cela a été intimé plus haut - le commentaire, tel qu'ambitionné par la philosophie, d'Auschwitz se révèle impossible. L'affection par Auschwitz prévient toute *Aufhebung*; *nous* ne nous sommes pas redressés de ses conditions d'existence. Un reliquat matériel de la Seconde Guerre mondiale demeure, perdue contre sa sursomption par et dans l'histoire. S'il existe un « nous », Auschwitz révèle qu'il en est un de violence contre l'altérité conçue comme perturbation du statu quo. Dans une dialectique maître-serviteur assumée, le maître peut préférer la mort du serf à sa subordination, et l'histoire tend dans ce sens: il n'y a qu'un bourgeois, dont l'existence repose sur l'exploitation d'une autre classe sociale, pour dire de la situation d'exploitation qu'elle est *désirable*. Dans le « jeu d'échange » hégélien des consciences de soi, la mort n'est qu'actrice: « Leur opération est la négation

abstraite, non la négation de la conscience qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé; par là même elle survit au fait de devenir-supprimée. »³²

On parle d'une menace de rechute dans la barbarie. Mais ce n'est pas une menace, Auschwitz fut cette rechute: mais la barbarie persiste tant que durent les conditions qui favorisèrent cette rechute. C'est là qu'est toute l'horreur.³³

L'horreur dont parle Adorno est un déplacement important du rôle de l'affectivité dans l'élaboration théorique, une performance de la redéfinition, nécessitée par Auschwitz, des principes économiques (à entendre au sens psychanalytique de la compréhension de nos investissements libidinaux relativement aux indices de plaisir et de déplaisir) à l'œuvre dans la production philosophique. C'est ainsi que Lyotard a raison lorsqu'il affirme, en parlant de la logique spéculative-commentatrice, que l'altérité telle qu'elle se présente chez Hegel n'est qu'un « caprice de l'identité »³⁴. À l'instar de la certitude de la nécessité d'un « plus jamais »; à l'instar d'un Freud qui, tout en rejetant le « facteur affectif de la conviction »³⁵ dans ses développements spéculatifs, reconnaît son incertitude quant à ceux-ci; c'est par affection *par* et *pour* la systémativité que la philosophie pense la nécessité rétroactive d'une réunion des différences dans l'identité. Introduisons un peu d' « apathie dans la théorie »³⁶, et refusons ce caprice: ce n'est pas seulement « ontologiquement » que la philosophie hégélienne trouve une aporie matérielle,

³² G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, vol. I (Aubier, 1941), 160.

<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=a02f21e0562af75a44209922d78951cb>.

³³ Adorno, « Éduquer après Auschwitz », 203.

³⁴ Lyotard, *Logique de Levinas*, 21.

³⁵ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 2e éd, Oeuvres complètes (Paris : PUF, 2013), 61.

³⁶ Jean-François Lyotard et Stuart Sim, *The Lyotard dictionary* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011).

c'est la conviction même que cette philosophie cherche à imposer - et impose effectivement - qui doit être remise en question, faire l'objet de méfiance. Ce n'est pas une idée nouvelle, même pour la philosophie. Ce n'est rien d'autre que la quête lévinassienne d'un *autrement qu'être* qui ne serait pas « un être autrement »³⁷, de même que l'affirmation gadamérienne d'une *vérité*, d'une *réalité* qui persiste *par-delà* le dernier mot d'apparence victorieuse de la philosophie de la réflexion³⁸.

Dérive

Ce qui doit donc être produit n'est pas une critique, mais une *dérive*, parce que la critique est la rhétorique d'un savoir-mieux qui attaque la limitation d'une position en fonction d'une *autre position qui s'édifie en meilleur savoir*. Comme le commentaire, mais sous sa forme négative, donc essentiellement dialectique, la critique échoue face à l'épreuve pour la pensée qu'est Auschwitz, parce qu'elle obéit au philosophème de la pure identité comme mort, parce que celui-ci a su se conformer au dispositif du Résultat. Le penseur critique peut arriver à une impasse effective, mais garde la conviction de son caractère éphémère, et cherche à tout prix des conditions matérielles ouvrant sur la possibilité d'un dépassement. Il est soumis au caprice de l'identité qu'il a postulée comme apodictique, il est prisonnier des labyrinthes forgés il y a si longtemps qu'il en a oublié le caractère grotesque:

telle expérience , telle déclaration, telle œuvre, telle initiative politique, telle position libidinale, est exhibée dans son *insuffisance*, *déniée* donc, vue sous l'angle de sa limite et non de son affirmativité, mise au défi de s'égaliser

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de Poche Biblio essais 4121 (Paris : Kluwer Academic, 1974), 19.

³⁸ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, et Gilbert Merlio, 2018, 548-50.

à l'objet du désir du critique, c'est-à-dire à l'infinité, à l'universalité, à la nécessité [...].³⁹

Mais *faire de la philosophie*, c'est avoir à la fois une idée de *ce qu'est* la philosophie, de même que ce qu'elle doit devenir, ce qu'elle *devrait être*; c'est être *affecté* par la philosophie. Parce que la philosophie demeure un genre de discours, avec sa performativité propre, celui qui s'engage dans les méandres forgés par sa longue histoire et les plis et replis de ceux-ci sur celle-là se voit contraint, persuadé, de répéter l'enthousiasme d'une lumière au bout du tunnel. Quelle différence alors entre « critique » et « dérive »? La critique camoufle la dénaturation du contenu - la « détériorisation », diraient les deleuziens -, sa sortie du cadre sémiotique qu'elle prétend redéployer pour en présenter ensuite les contradictions; et la dénaturation est un aller-ailleurs motivé. En ce sens, la dérive est le développement conséquent - et non immanent - de la critique; elle n'est pas participante du dispositif de la philosophie de la réflexion et ses développements. La dérive d'un contenu est affirmation d'une logique qui n'est pas celle de la contradiction vers sa résolution, ou de la reconnaissance d'une non-identité, mais d'une chaîne associative dont le point d'origine se fait de plus en plus distant. Elle est la reconnaissance de la nécessité de l'enchaînement et de la contingence de son *modus operandi*⁴⁰: il faut que *quelque chose* soit exprimé.

Le rivage dont il faut alors partir, celui qui nécessite que quelque chose soit dit, c'est ce dont il a été question jusqu'à maintenant: le lieu d'une impossibilité pour la philosophie, impossibilité née de la matérialité de laquelle elle se tenait à l'écart, l'insuffisance des frontières. C'est d'Auschwitz que nous avons dérivé et dérivons encore, motivés par le déplaisir de l'explication réflexive-spéculative. La difficulté pour le discours philosophique rattaché à la matière devient d'accepter la jouissance qui prit place à Auschwitz, de refuser une lecture des événements négative qui

³⁹ Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Collection Débats (Paris : Galilée, 1994), 14.

⁴⁰ Lyotard, *Le différend*, 1983, 51.

expliquerait que « ce qu'Auschwitz signifie *réellement*, c'est ... », de se reconnaître énamouré de la copule, de vivre la « honte et la colère devant les explications, les interprétations [...] qui disent avoir trouvé un sens à la merde »⁴¹. L'enjeu se transforme alors. Il n'est pas question de déterminer les conditions qui ont autorisé Auschwitz, ce qui reviendrait à un processus d'identification dans lequel se dissipe le « Il y a eu ». Il s'agit maintenant de présenter la compossibilité de cet événement avec une philosophie complaisante à son égard, pour ensuite tenter une présentation d'un univers dans lequel sont compris cette compossibilité et le désir de la philosophie de s'en dégager.

Revenons quelque peu en arrière, et posons la question de savoir ce qu'est *l'espoir*. Car l'horreur ressentie par certains face à Auschwitz se condense presque immédiatement en espoir: *ceci est arrivé, qui n'aurait pas dû être, voulons que ça n'arrive pas*. « Vouloir » et « veiller », ici, prennent l'apparence de synonymes; « veiller à quelque chose » impliquant une intention, une volonté à l'égard de cette même chose. Sur cette question, le « Canon de la Raison Pure » de la première *Critique* kantienne apporte un éclaircissement: « L'espoir aboutit en définitive à la conclusion que quelque chose est parce que quelque chose doit arriver; et le savoir, à cette conclusion que quelque chose est parce que quelque chose arrive. »⁴² Mais il y a ici un déplacement: être n'est pas un équivalent de devoir, et Kant résout ce problème en faisant du devoir, de la pratique, le « fil conducteur de la question théorique ». Tout un jeu d'attributs se met en place alors pour faire s'équivaloir savoir et espoir, et bonheur et loi de la nature, jeu qui révèle le sentiment, l'affection de ce *Je* qui peut affirmer de telles équivalences. Savoir comme espoir sont qualitativement identifiables en tant qu'attitudes factives qui tendent à effacer le pôle d'énonciateur. Le veilleur critique à l'œuvre est si infatué de lui-même qu'il peut s'effacer de l'acte et postuler que *quelque chose est* ou que *quelque chose doit être* tout en conservant la valeur apodictique qu'il garantit pourtant. À force de

⁴¹ Lyotard, paragr. 155.

⁴² Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, 3. éd., corr, GF : Texte intégral 1304 (Paris : Flammarion, 2006), 658-59.

dissimulation, la situation précédemment décrite d'un système objectal s'instaure et relègue toute « autonomie » au rang d'archaïsme. L'efficacité dicte le retrait des entités non nécessaires et, en conjonction avec l'accent porté par Kant sur la conclusion, le *Je s'occulte, Je* qui pourtant, selon les mots de Hegel, est la terre ferme d'une philosophie, autrement errante⁴³ en son absence. L'espoir a perdu sa place en philosophie, tout en en restant pourtant le fondement.

C'est contre ce mouvement d'effacement - qui est en fait transmutation -, peut-être inévitable, que la dérive lutte. Contre l'idée que nous savons mieux, que *nous* n'avons plus besoin du miroir⁴⁴, que *nous pensons*, là où les humains d'Auschwitz ne pensaient pas⁴⁵, qu'« ils » n'ont plus de pouvoir aujourd'hui⁴⁶. Finalement, que « nous » ne sommes pas « eux ».

⁴³ Georg W. F Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band IX : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*, sous la dir. de Pierre Garniron et Walter Jaescke (Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2014), 88.

<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1714226>.

⁴⁴ Kogon, *L'État SS*, 7.

⁴⁵ Ratner, « IMAGINING THE UNIMAGINABLE », 62.

⁴⁶ Umberto Eco. « Ur-Fascism », 22 janvier 1995.

<https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>.

Équivocité

Conflit pulsionnel - ontologique. Désir d'une spéculation qui ne serait pas dialectique, mais désir d'une spéculation. Contradiction apparente, mais aporétique. Auschwitz est simultanément antinomique pour la philosophie dialecticienne et d'une familiarité inquiétante à celle-ci. Demeure de ce qui précède à la fois une situation et un sentiment. Reste donc la situation du sentiment lui-même, la présentation de l'univers mis en place par ce dernier. L'expression employée de « familiarité inquiétante » assure à cet égard la continuité entre l'intentionnalité pulsionnelle établie précédemment (la méfiance à l'égard du « facteur affectif de la conviction »⁴⁷) - la « volonté » du présent texte - et la situation dont elle émane (la compossibilité d'une certaine philosophie et d'une pensée nationale-socialiste). Depuis la co-existence d'une pluralité de thématizations de l'événement qu'a été Auschwitz comme signifiant d'une aporie de la philosophie de l'identité⁴⁸ à une philosophie reconnaissant la possibilité d'impossibles pourtant co-pensables, c'est-à-dire *une philosophie du différend*, il faut passer par la compossibilité déplaisante de co-pensables. Il faut suivre, prendre Adorno pour *modèle* - de la même manière qu'il prend Auschwitz comme modèle - d'un renouveau dans les motivations de la philosophie.

Déjà un choix est fait, et « inquiétante familiarité » détermine ce qui doit encore être ici couché sans avoir été encore seulement nommé. Expression traduite d'héritage freudien, elle constitue pourtant le nœud hérité du précédent chapitre entre être et devoir-être eu égard à la spéculation, de même qu'entre thématization dialectique et thématizations impossibles d'Auschwitz. Freud, dans son texte éponyme, *Das Unheimlich*, a recours à deux exemples pour illustrer ce sentiment, bien que ses fins à leur égard soient différentes de celles du présent texte. Le premier est la situation dans laquelle « on doute qu'un être en apparence animé ne soit vivant, et,

⁴⁷ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 61.

⁴⁸ Theodor Wiesengrund Adorno, *Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande*, trad. Éliane Escoubas, Critique de la politique Payot (Paris : Payot, 1989), 176.

inversement, qu'un objet sans vie ne soit en quelque sorte animé »⁴⁹, et le second, l'histoire d'un homme n'arrivant plus à distinguer un avocat qu'il pense être l'assassin de son père, un opticien ambulant et la figure mythique de « l'homme au sable » (« *Sandman* »). Ce qui intéresse ici est la caractérisation que l'on tire de la familiarité inquiétante: elle porte sur les déterminations que nous sommes en mesure d'attribuer aux choses, sur les procédures *subjectives* d'établissement de la réalité d'un référent⁵⁰. Le premier exemple fait naître le sentiment du fait d'une sous-détermination (la chose **est** effectivement animée, **ou bien** apparemment animée), alors que le second l'engendre par surdétermination (l'avocat **et** l'opticien **et** l'homme au sable **sont** une seule et même personne). Bien que plusieurs conclusions puissent être tirées et développées de cette caractérisation (le sujet n'est pas garant de la réalité des choses, la fonction cognitive d'un sujet est difficilement détachable de son affectivité, la réalité d'une chose n'est pas le fait de caractéristiques immanentes à celle-ci, etc.), une en particulier intéresse l'argument ici en cours, que Freud dégage également: l'inquiétude ne saurait naître ailleurs que dans la familiarité et ne se déployer que depuis elle⁵¹ comme ambiguïté ou polysémie. Voilà ce qui justifie le choix de « familiarité » plutôt que celui d'« étrangeté » dans la traduction de « unheimlich ». *Heim*, ce lieu, est fondateur de l'identité, il est au cœur de la *Heimat*, lui-même lieu d'origine. Qu'il soit étrange est impliqué par avance dans le préfixe *-Un*. Il convient alors de mettre l'accent sur cette relation unissant terre et morts⁵², sur cette *Heimlichkeit* des plus inquiétantes entre le sang et le sol. *Blut und Boden*.

L'horreur adornienne, l'intensité initiale traumatique, s'est sédimentée en inquiétude. Pathogénie des plus normales, mais qui n'efface pas la cause

⁴⁹ Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, trad. Marie Bonaparte, Les classiques des sciences sociales (Chicoutimi, Québec, 2002), 12.

⁵⁰ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 3.

⁵¹ Freud, *L'inquiétante étrangeté*, 21.

⁵² Isée Bernateau. « Heimat : un lieu identitaire », dans *Vue sur mer*, Petite bibliothèque de psychanalyse (Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France, 2018), 8. <https://www.cairn.info/vue-sur-mer--9782130811169-p-125.htm>.

traumatique: *Nous* sommes barbares, ne serait-ce qu'en puissance. Ce « Nous » est le lieu familial, où s'enracinent philosophie et pensée nationale-socialiste, mais le familier est prosaïque, et s'exprime en sautant de régime de phrase en régime de phrase et de genre de discours en genre de discours, se moquant par le fait même des pseudo « méta »-langages. Il est un régime de *ratio difficilis*⁵³. Établir une relation entre des éléments qui appartiennent à la sphère du familier est, du fait de la nature même de la familiarité, complexe et inévitablement vulnérable à implosion.

[...] fundamental connections between historically emerging philosophies [are established] by pragmatic elements that serve prototypically as the fundament of the conceptual expressions and once again burst forth as soon as the objective constellation of the thought draws them near, whether or not the thought corresponds with the philosophical intention.⁵⁴

Dire de la pensée nazie qu'elle est une philosophie serait certainement tiré par les cheveux, mais qu'elle soit conceptuelle, voilà qui ne fait aucun doute, et ce, indépendamment de la valeur de vérité que l'on accorde aux concepts qui la constituent. Défendre que les notions de la pensée nationale-socialiste ne soient pas des concepts au sens philosophique fort du terme ne fait que reproduire la critique ultimement insipide selon laquelle, par exemple, le pseudoconcept d' « Aryen » n'a pas de référent réel, critique qui se cristallise dans des ironies d'une platitude sans limites, telles que « Hitler lui-même n'était pas aryen, voilà qui est drôle, lui qui cherchait pourtant à mettre en valeur cette 'race supérieure' à laquelle il n'appartenait pas. » C'est, précisément, ignorer la nature pragmatique qui détermine

⁵³ Tarcisio Lancioni. « Mode semi-symbolique et architectures textuelles », *Actes Sémiotiques* 113 (2av. J.-C.) : XX-.
<https://doi.org/https://doi.org/10.25965/as.1733>.

⁵⁴ Theodor Wiesengrund Adorno, *Kierkegaard: construction of the aesthetic*, trad. Robert Hullot-Kentor, *Theory and history of literature*, v. 61 (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989), 64.

la familiarité d'expressions conceptuelles et qui fait du langage « commun » un genre - si tant est qu'il en soit un - à *ratio difficilis*, c'est-à-dire un langage pour lequel la production d'énoncés, de *phrases*, n'est pas régulée selon un enchaînement prédéterminé, mais selon un *telos* en constante mutation. Les pensées conceptuelles extraient du langage commun dans lequel elles baignent les règles à partir desquelles le sens « existentiel » qu'elles y vivent pourra être reproduit *ratio facilis*. C'est à cet acte de prétériorité qu'il faut s'en prendre, à la prétention d'être à même le commun tout en cherchant à l'encarcanner. Quant à l'implosion, c'est ce qui est visé, afin d'amorcer une véritable dérive d'un *Heimat* dont la terre n'est que trop ensanglantée. L'intérêt n'est donc pas de dégager une structure du familier qui lierait *fortement*⁵⁵ nazisme et dialectique, mais la condition paradoxalement transcendante et pragmatique qui permet, de manière prototypique, leur compréhension commune.

Arbeit macht frei

« Dans la mesure où le fascisme tient à une source philosophique, ce n'est pas à Nietzsche, mais à Hegel qu'il se rattache. »⁵⁶ *Dans la mesure*, mais cette mesure existe-t-elle? Peut-il seulement être question de mesure, lorsque l'on traite d'une source, entendue comme origine? D'un point de vue kantien, la mesure n'est pas de mise à l'égard de la question de l'origine, soumise au troisième conflit des idées transcendantales⁵⁷, risquant la « mort d'une philosophie saine »⁵⁸. D'un point de vue hégélien, la question du commencement dans la logique précède celle de la mesure, prématurée lorsqu'il est question de l'immédiateté.

Sans répondre à cet énoncé mais à l'injonction qu'il contient, Jean-François Lyotard consacre un chapitre à la relation entre dialectique hégélienne et discours nazi et, ce

⁵⁵ Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, 54.

⁵⁶ « Nietzsche et les fascistes », *Acéphale*, janvier 1937, Éditions G.M.L. édition, 6.

⁵⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, 442-47.

⁵⁸ Kant, 417-18.

faisant, frôle lui-même l'enchaînement dialectique, mais y échappe par deux apories. D'une part, impliqué dans le processus dialectique, Auschwitz se révèle n'être pas un exemple, mais un *modèle*, sorte de para-expérience qui perturberait l'enchaînement dialectique interdisant un *Résultat*, mais laissant un « après » dont l'urgence révèle de la dialectique son moment d'entendement inéluctable et fondateur : la distinction entre le négativement rationnel et le positivement rationnel; entre le dialectique et le spéculatif⁵⁹. D'autre part, la dialectique trouve son aporie dans le discours nazi, dans l'interdit de transsubstantiation du sujet SS en un sujet juif, qui serait, autrement, en mesure de faire se valoir l'énoncé de son bourreau dans son propre idiome. Il continue en affirmant, ce qui est indubitable, que ce changement de « sujet » est impossible parce que le juif n'appartient pas au « Nous » du SS, instance qui garantit la légitimité de l'édit de mort qu'il impose au juif; ce dernier n'ayant pas d'instance légitimant sa propre énonciation de l'édit qui le concerne, il en ressort un éclatement de la phrase prescriptive : la prescription performative de mort ne peut se conclure, car cela prendrait une seconde phrase qui en assurerait la félicité, seconde phrase dont le destinataire a été éliminé. L'enchaînement sur la phrase SS « qu'il meure » ne demande pas, comme condition de félicité, la phrase juive « je meure » mais celle, également SS, « il est mort ». Le juif a été figé sur l'instance de référent, et non comme destinataire, encore moins comme destinataire. S'ensuit alors que ce « Nous » se révèle être construit, dans le discours nazi, comme mythe, alors que le « Nous » de la spéculation hégélienne se constitue dialectiquement, par l'occupation successive des instances discursives : il est un *Selbst* polymorphe. Voilà ce qui autorise la phrase lyotardienne : « La dialectique spéculative se bloque dans le genre du récit mythique. »⁶⁰ Là où l'identité dialectique est en constante production, l'identité mythique ne serait que *re*-production.

Là où Lyotard qualifie le « Nous » aryen de mythique, Adorno l'aurait qualifié de *dialectiquement immanent*, car l'identité aryenne se construit sur une immédiateté

⁵⁹ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 152-154.

⁶⁰ Lyotard, paragr. 160.

tautologique à partir de laquelle l'histoire des relations entre l'aryen et le monde se constitue dialectiquement. Pour Adorno, le mythique, dans ce cas, n'est pas une négation de la dialectique, mais en est une distorsion, parce que repliée sur une identité absorbant le couple dialectique sujet-objet⁶¹ et faisant de l'histoire celle non pas objective, mais produite du rapport réflexif qu'entretient l'identité à elle-même. Le « Nous » aryen est une fiction objectale de son procès, c'est-à-dire qu'il transcende l'existence de la communauté *existante* des « aryens » et sert ses propres raisons, plutôt que d'être un sens qui se déploie de manière immanente à travers une *existence* transcendante.⁶² Pour une dialectique transcendante, spéculative, le « Nous » des nazis est fictionnel, en tant qu'il cherche à transcender l'existence dans laquelle il se déploie. Il est un sens qui cherche à se fixer sur chaque instance des phrases du discours objectif-historique (« Moi, un Aryen, je te raconte, à toi, un Aryen, le récit des actes de nos ancêtres aryens. »⁶³)

Pour ce qu'il ne faut pas hésiter à nommer une *dialectique nazie*, le « Nous » aryen est pourtant immanent. Ce n'est que par le biais d'une analyse architectonique, qu'elle soit dialectique-critique ou discursive, qu'une valeur pseudo-transcendante ou mythique se décèle. Le déictique « nous » est une affirmation d'identité, identité fondée rétroactivement en un lieu d'origine, en un *heimat*. Circulairement, un lieu d'origine n'est tel que parce qu'il définit *a priori* une identité. Pour la dialectique, cette circularité est acceptable en tant qu'elle est *productrice* : sans elle, *nous* ne serions pas là; or, *nous sommes là*.

Du fait de cette progression, dans laquelle le commencement se détermine davantage, il perd ce qu'il a d'unilatéral dans cette détermination qui est la sienne, d'être quelque chose d'immédiat, il devient quelque chose de

⁶¹ Adorno, *Kierkegaard*, 30-32.

⁶² Adorno, 70.

⁶³ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 160.

médiatisé et fait, précisément par là, de la ligne du mouvement se poursuivant de la science, un cercle.⁶⁴

En définitive, la dialectique repose sur le sophisme du « vrai Écossais » : Le « nous » attestant du procès dialectique n'est pas le « nous » du vivant, mais il fallait que ledit procès s'effectue pour en attester. Seulement, elle se sauve de peu de la critique d'être une logique *fallacieuse* : l'Histoire assure l'identité au travers des transformations que *Nous* avons subies. Le travail est le mouvement propre de la dialectique : l'identité doit produire de l'identité. Or, la pensée nationale-socialiste avait sans l'ombre d'un doute une conception du travail - elle-même immanente au « sens aryen » imposé à la réalité qu'il transcende - qui vient confirmer le devenir historique du nazisme. « Espace vital » et « solution finale » ne sont rien d'autre que des substituts ou, plus exactement, des équivalents.

Insuffisance de l'argument lyotardienne : absence d'une *histoire* nazie, dans laquelle l'Aryen contemporain n'est pas seulement une répétition de l'Aryen originaire dans un monde aryen; l'identité aryenne, telle qu'interrogée par Lyotard, manque de profondeur, de *substance*. Inconsidéré dans l'usage présent de la « logique » adornienne : le statut mythique du commencement, lequel permet, au travers du « Nous », de perpétuer une identité. Que la dialectique spéculative se bloque **dans** le mythe, soit. Cependant, d'une part, il est à douter que le mythe, lui, se bloque dans le procès dialectique, c'est-à-dire qu'il ne trouve pas une efficience en son sein; d'autre part, bien que ce soit le développement du point précédent, le « Nous » à l'origine du mythe nazi est celui « immédiat » *de ce mythe*, à travers lequel se déploie le *Nous* effectif résultant de l'histoire. Le problème se révèle donc être *l'immédiateté de la notion d'Aryen et la notion de commencement* eu égard à la dialectique. Équivocation,

⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2015), 86.

donc: « Nous », comme tout déictique, repose sur une immédiateté et, pour cette raison, fait le recel d'une fabulation architectonique⁶⁵.

Nos raisons

Double intentionnalité: celle du processus et celle postulant celui-ci. L'intentionnalité est une modalité de la relation triadique d'un destinataire, d'un référent et du sens, lequel est généralement l'élément médiatisant. De cette relation, deux choses sont à noter lorsqu'il est question de dialectique: la nécessité dogmatique méta-diégétique d'un destinataire et la dissolution de la valence d'enchaînement⁶⁶ qu'est la position de destinataire. Toute pensée de l'intentionnalité cherche à présenter la situation de la présentation de l'être, c'est-à-dire à déterminer l'état par lequel l'être se situe dans l'existence. Exemple de phrases intentionnelles inauguratrices: « [La proposition] *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie *toutes les fois que je la prononce*, ou que je la conçois en mon esprit. »⁶⁷ « Ceci est mon corps pour vous / *faites cela pour me rappeler à vous*. »⁶⁸ Enfin, « Dans le cas d'aucune science ne se fait plus fortement sentir *le besoin de commencer, sans réflexions préalables*, par la Chose elle-même, que dans le cas de la science de la logique. »⁶⁹ Toute affirmation génésiaque apporte son critère de réitération. Elle n'est pas la première phrase de son propre discours; elle n'en est pas *l'incipit*. Parce qu'elle est réitérative, elle révèle du discours qu'elle symbolise une volonté d'être *ratio facilis* qui lui est simultanément interne et externe. On le

⁶⁵ Augustin Dumont. « D'une fiction qui ne serait pas du semblant. La fabulation moderne dans la Science de la logique de Hegel », *Phantasia*, 1 janvier 2017, 65. <https://doi.org/10.25518/0774-7136.551>.

⁶⁶ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 123.

⁶⁷ Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris : Flammarion, 2009), 93.

⁶⁸ *La Bible* (Paris Montréal (Québec) Paris : Bayard Médiaspaul Service biblique catholique Évangile et vie, 2001), 2520.

⁶⁹ Hegel, *Science de la logique*, 49.

voit ici, « intentionnalité » s'associe à une volonté technicienne, arbitraire⁷⁰. Mais voilà déjà une conception dialectique à l'œuvre, jouant de la mise en abîme pour absorber et monopoliser l'interprétation; il y a connivence du *pourquoi* et du *comment*. « Arbitraire » est alors à interroger, ce que fait Augustin Dumont lorsqu'il examine la contingence matérielle⁷¹ du commencement dans la *Science de la Logique*. Les qualificatifs de « bon », « mauvais » et « autoritaire » dans l'article permettent de situer et déterminer la valeur du commencement logique hégélien et d'en écarter toute connotation hypothétique, tout en nuancant la manière dont le système hégélien serait proprement hermétique à toute hétérogénéité: l'*acte* de commencer de telle ou telle manière « a ses raisons ». La scène dialectique soigneusement érigée par Hegel se voit menacée dès lors que l'on cesse de considérer le commencement hors des couples dialectiques commencement/fondement et celui, plus général, immédiat/médiatisé, pour en faire ressortir la connotation *performative*, c'est-à-dire de le situer dans une phraséologie d'inspiration communicationnelle, d'où la phrase lyotardienne: « Du moins faut-il y être entré. »⁷²

Se retrouve alors à ce stade la contingence de l'événementiel, de même que sa nécessité, un être aux prises avec l'enchaînement: un commencement n'a d'autre choix que de devoir-être, et ce, *absolument*, par le simple fait qu'il émane d'une série radicalement hétérogène à celle qu'elle inaugure. « Le devoir-être du commencement décline l'être par lequel il commence »⁷³. Si « avoir ses raisons » trahit une origine événementielle et dénonce l'immédiateté en ramenant à l'aporie kantienne, la blessure du nihilisme⁷⁴ ne peut que rester béante: chaque phrase du discours dont le coup d'envoi est ainsi donné est suspecte car subordonnée à une

⁷⁰ Dumont, « D'une fiction qui ne serait pas du semblant. La fabulation moderne dans la Science de la logique de Hegel », 62-63.

⁷¹ Dumont, 62.

⁷² Lyotard, *Le différend*, 1983, 144.

⁷³ Dumont, « D'une fiction qui ne serait pas du semblant. La fabulation moderne dans la Science de la logique de Hegel », 66.

⁷⁴ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 154.

ontologie qui ne reconnaît pas l'impératif qui lui donne sa raison d'être. Cette « raison d'être », qui n'est autre qu'un sens existentiel, apparaît alors sous le prisme d'une réalité non pas rationnelle, mais intensive, c'est-à-dire d'une réalité qui s'interprète en termes de rapports de force et déplacements d'énergie.

Or, un sens que l'on pourrait dire « existentiel » est réfractaire à des modes de production « simples », à une *ratio facilis*. La grande force de la dialectique est précisément d'offrir un système par lequel un sens existentiel est continuellement produit en adéquation avec le dynamisme de la réalité; elle est une machine à produire des phrases, et peut-être est-elle la mieux articulée et la plus performante.

the identity of the real and the reasonable volatilize ontology by spreading it out over the whole of existence and thus foregoes any binding measure of exalted existence as of 'meaning', a meaning whose ubiquity threatens to reverse into being nowhere at all.⁷⁵

Il y a donc recherche de passage d'un mode de production du sens faiblement codé à un qui le serait fortement, recherche d'une manière non seulement de rendre compte du sens qui se produit *mutatis mutandis*, mais également de le re- produire. La répétition est la clef de voûte de toute stabilisation du sens événementiel en sens *commun*, c'est-à-dire en un sens *pour nous*. Voilà qui se conclut de l'ontogénèse spéculative par Freud au cinquième chapitre d'*Au-delà du principe de plaisir*⁷⁶, à savoir *la forme* de la loi biogénétique: l'ontogénie récapitule la phylogénie⁷⁷. « Nous » est le déchet⁷⁸ récupéré par le destinataire désireux de réarranger le sens d'une phrase précédente dans laquelle il a occupé une des instances. Mais la récupération de ce pronom camoufle une seconde opération: la reconduction de

⁷⁵ Adorno, *Kierkegaard*, 74.

⁷⁶ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*.

⁷⁷ Elizabeth Barnes. « Ernst Haeckel's Biogenetic Law (1866) », The Embryo Project Encyclopedia, 3 mai 2014. <https://embryo.asu.edu/pages/ernst-haeckels-biogenetic-law-1866>.

⁷⁸ Lyotard, *Le différend*, 1983, Notice Hegel 3.

l'attribution du « Tu », d'un destinataire, à une phrase ultérieure; « Tu » devient donc le nouveau déchet issu de la production du « Nous », attendant sa récupération. Le sacrifice, même temporaire, du destinataire est ce qui sous-tend toute affirmation de communauté d'identité: « La 'raison de mourir' forme toujours le lien d'un nous. »⁷⁹

Le nazisme, à cet égard, est *franc*: le destinataire de son énoncé de mort *est à sacrifier*. Contrairement à une dialectique transcendante « à la Hegel » pour qui l'Autre à qui *Je* me confronte dans la dialectique maître-serf se voit récupéré « plus loin » dans le processus, la dialectique immanente nationale-socialiste accepte l'élimination. Elle ne fait preuve de « mauvaise foi » qu'aux yeux d'une critique *généalogique* qui serait, elle, légitime et, *ergo*, de bonne foi:

the practice of suspicion remains beholden to the better reason and to the rational: it unmasks local arrogations in order to secure greater global accountability.⁸⁰

Or, pour reformuler en ce contexte ce qui a été dit précédemment, ce qui se révèle être de mauvaise foi est la présomption selon laquelle les raisons qui président à l'élection d'un « Nous » aryen sont ontologiquement moindres que celles à l'origine de celui élu spéculativement: c'est dire que l'enjeu de la pensée nazie n'est pas l'établissement de la réalité, ce qui n'est simplement pas le cas; c'est dire que le nazisme n'a qu'été une erreur de parcours, que *nous* ne sommes plus « comme ça ». Mais *nous* ne nous sommes pas relevés du nazisme, *nous* n'avons pas « grandis » de l'« expérience » du nazisme, car *nous* avons agi à son égard ainsi qu'il a lui-même agi à l'égard des juifs: au travers d'un simulacre de justice - qui elle-même ne saurait être rien d'autre qu'un simulacre après la Shoah -, il a été abattu comme un chien.

⁷⁹ Lyotard, paragr. 156.

⁸⁰ Thomas Moynihan, *Spinal catastrophism: a secret history*, Mono 007 (Falmouth : Urbanomic Media Ltd, 2019), 14.

Catbase

La fin du nazisme aurait-elle pu être autre? Une origine lui est ici proposée, certes déconnectée d'une explication sous le joug de la causalité « naturelle » qui unifierait rationalité et raison, mais dans un ordre des raisons fondamentalement hétéronome, transcendant *et* pragmatique. Mais « origine » devient suspect: sous-entend-il une forme de circularité dialectique, dans laquelle le « commencement », initialement conçu et à concevoir comme hétérogène, se révèle-t-il, une fois le processus effectué, être le « fondement »? La forme qui a donné naissance au chronotope trouve-t-elle sa finalité dans la nature, qui donnerait son effectivité à une transcendance initialement formelle? La mort du nazisme sursume-t-elle *la mort qu'a été le nazisme*? Non. Nous sommes encore barbares, de même que la nécessité ontogénétique n'est aucunement formelle. Qu'est-ce que ces morts nous ont-ils appris? Que la mort elle-même est une singularité: elle est toujours fin *de quelque chose*. Elle a trait à des instances de discours qui peuvent être situées, ce qui soulève une nouvelle question: du fait de la possibilité omniprésente et constitutive du « Langage » qu'est la métalepse, s'il est possible de situer les noms et autres instances référentielles dont la mort est signifiée, la mort appartient-elle au discours la signifiant, ou à celui qui a donné naissance à ce dernier?

Juifs comme nazis n'ont, pour ainsi dire, pas eu voix au chapitre lorsqu'il fut question de leur fin. Pourtant, si l'on suit la voie dialectique, la capacité de parole leur a bel et bien été attribuée, condition sans laquelle leur mort aurait été insensée. Il fallait, respectivement, que tous deux soient situés comme destinataires de leur édit de mort, donc que la *possibilité* de s'instituer destinateur existe. Pourtant, leur liquidation, dans les termes de leurs bourreaux, est à effectuer en tant qu'élimination radicale de la capacité de parole. Comme le rappelle Lyotard⁸¹, la « capacité » est une possibilité, c'est-à-dire une chose et son contraire. Ce n'est donc pas seulement l'interdiction de parler qui a été imposée, mais la négation même du pouvoir de parler. ils se sont vus écartés du jeu *dia*-lectique, en ce que leur capacité

⁸¹ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 14.

d'occuper diverses instances d'enchaînement a été niée. Entre être, néant et devenir, entre juifs, nazis et tribunaux, des *différends* sont tus au profit du plus puissant. La mort *force* la métalepse, c'est-à-dire le passage à un autre régime diégétique par l'entremise d'une expression.

La « fin » du national-socialisme, de même que celle des juifs, donne le modèle de la fin de toute dialectique et, plus largement, de toute ontologie qui se veut autonome et autonymique, à savoir une mort qui n'est pas du domaine de la raison. Mais qu'est-ce à dire? Une réalité intensive, plutôt que rationnelle, ne semble pas échapper à la fatalité du discours: elle se verra phrasée et, de ce fait, vulnérable à la stabilisation-systématisation. Voilà la raison pour laquelle, dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud maintient le caractère hypothétique et, surtout, *spéculatif* de la pulsion de mort, menaçant sa théorie de monisme. Si tout ce qui habite l'existence a pour principe de retourner à l'inorganique, il faut alors reconnaître, via une catabase phylogénétique, que la Nature a une finalité déterminée et que le devenir n'est que l'épuisement progressif des possibles⁸². Or, cette conclusion est *spéculation*. Une alternative, insoluble, se présente: un éternel retour pseudo-nietzschéen dans lequel l'ontogenèse se dévoie en ontographie parce qu'il n'y a pas à proprement parler de *genèse*, ni une procession pseudo-plotinienne dont l'ontographie est elle-même compromise entre procession et conversion, entre anabase et catabase, et dont la genèse est sujette à tout ce qui a été dit plus haut concernant l'origine.

Où donc se diriger? La spéculation se révèle être le passage, sous-tendu par cet opérateur singulier qu'est la mort, d'un régime diégétique à un autre, pré-déterminé. Ce passage ne saurait être autre que motivé, c'est-à-dire soumis à la nécessité de raisons radicalement hétérogènes. La spéculation, ainsi thématifiée, fonde le cœur de l'*ontologie* dans la révélation, c'est-à-dire « le récit d'autorisation au commencement, qui fixe la fin »⁸³. Si raisons il y a, dans *toute* l'ambiguïté de

⁸² Moynihan, *Spinal catastrophism*, 5-6.

⁸³ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 253.

l'origine et de la finalité qui cherche dialectiquement à se faire univocité, ne se peuvent se trouver qu'hypostases - substantivations - d'opérateurs. La boucle initiée se raccorde ici: les raisons consacrent, sous la forme de révélation, une existence autologique dont le dynamisme ne peut être expliqué qu'au moyen de référents dont la valeur opératoire fonde non pas leur sens individuel, mais celui des phrases dans lesquelles ils occupent des instances. La mort des juifs n'a jamais eu d'autre sens que celui imposé par la pensée nazie, par et pour elle-même. La Chose n'a jamais cessé de se décrire elle-même. « La procession trinitaire serait donc l'output continuuel d'une machine qui réintroduit en elle-même son propre produit. »⁸⁴ L'opération à l'origine de tout régime *ratio facilis* est la négation d'un ensemble plus ou moins étendu de processus sémiotiques qui ont monnaie courante dans le langage commun. La suspicion quant à l'origine de ces discours s'étend au reste de leurs phrases car leur sens ne peut *jamais* en être détourné: la métalepse n'est autorisée que dans le cas où une phrase est déjà présentée dans le sens de la phrase qui la précède; autrement, elle risque l'hétérologie du système, c'est-à-dire sa réintroduction dans un régime à *ratio difficilis*. Ces discours *requièrent* une hiérarchisation⁸⁵ des processus sémiotiques et des contenus sémantiques qui en découlent car, sans elle, ils ne sauraient différer de ce qu'ils considèrent comme *doxa*: « le citoyen isonomique s'obtient par refoulement des hétéronomies et anomies »⁸⁶. En l'absence d'un *telos* établi et d'opérations systématiques qui desservent ce dernier, le relativisme règne. Cependant, il faut veiller à ne pas entendre « relativisme » comme négation de la possibilité même de vérité, ce qui serait la réintroduction d'un système de privilèges, mais comme situation de la vérité au sein d'une multiplicité de *teloi* co-existants.

⁸⁴ Eco, « Comment voyager avec un saumon », paragr. 3.

⁸⁵ Jay Newhard. « Grelling's Paradox », *Philosophical Studies* 126, n° 1 (octobre 2005) : 10. <https://doi.org/10.1007/s11098-004-7808-z>.

⁸⁶ Lyotard, *Économie libidinale*, 1974, 196.

The Wom

Pour redonner à la spéculation une légitimité en laquelle il est nécessaire de croire pour qu'un quelconque processus philosophique puisse être engagé, il faut re-situer le caractère propre à la mort - la « fin », le « terme », la « clôture » - d'être aporétique et, paradoxalement, de ce fait *producteur*. La mort est un lieu de *différends*, mais voilà qui est anticipation. S'il a été question plus tôt d'un *esse cuius nihil maius cogitari possit* en l'« être-té » du commencement aux yeux du système engendré, la mort pose le problème inverse, à savoir celui d'un *esse cuius nihil minus cogitari possit*, que Umberto Eco baptise, à la fois humoristiquement et sérieusement, une *Without Output Machine*⁸⁷.

Pourquoi a-t-il été question plus tôt d'un « risque », pour la pensée dialectique d'une régression, dans le langage commun? Pourquoi n'est-ce pas désirable? Précisément parce que sa « volonté » est de couvrir le tout de l'existence⁸⁸; elle ne s'institue pas langage parmi les autres, mais Langage. Cette ubiquité en marque le caractère fondamentalement totalitaire. Toute pensée dialectique, hormis *peut-être* la dialectique négative adorniennne, procède d'une politique du « tout ou rien ». Sa « mort », qu'elle soit mise en œuvre par « Auschwitz » ou par un tribunal international, est événementielle; c'est une singularité, mais quelle singularité! Si l'existence d'un « nous » se révèle être le produit d'une identité sacrifiant l'altérité pour se faire communauté, ce qui est effectivement mort avec les nazis et les alliés est précisément la possibilité d'une communauté comme produit spéculatif stable. Tous ces morts n'ont rien produit. Ils ont emmené avec eux dans la tombe l'espoir rationaliste d'une totalité des êtres raisonnables. Ne reste, « après Auschwitz », qu'une absence, impossible de combler. Il devient possible de concevoir d'Auschwitz qu'il est une machine sans output, soit une boîte noire pour laquelle, bien qu'il y ait

⁸⁷ Eco, « Comment voyager avec un saumon ».

⁸⁸ Adorno, *Kierkegaard*, 74.

eu des entrées, rien n'en est sorti: ni victime, faute de preuves⁸⁹, ni criminel, faute de voix⁹⁰. Lyotard dira: « Des silences, au lieu d'un *Resultat*. »⁹¹

Or ce silence est *signifiant*. Il est présentation. Phrases juive comme nazie se sont vues confrontées à l'impossibilité d'enchaîner, formulée par un destinataire totalitaire. La phrase « Que je meure, il l'édicte » est l'oubliée de toute dialectique, et révèle l'abîme entre une phrase prescriptive et son effectuation: « De cette seule dualité naît déjà un soupçon sur l'identité de celui qui dit le droit avec celui auquel le droit s'applique. »⁹² Le terme d'« identité » n'est que la substantivation d'une communauté dans le discours philosophico-ontologique. La performativité, à entendre ici au sens de la transformation de la réalité par l'acte d'énonciation, ne peut reposer sur une seule phrase. Elle est le rejeton de la longue entreprise platonicienne d'élimination de la sophistique, cette capacité de certains discours - selon nous de *tout* discours - à « faire des choses avec des mots »⁹³. La négation des vastes capacités sémiotiques du langage, c'est-à-dire sa propension à *produire* du sens, permet de délaissier la question de la nécessité comme *force* au profit d'une interprétation cognitive et logique. Tout à coup, le genre logique devient la clef d'interprétation, plutôt que celui *éthique*. Que faire, du coup? Privilégier le genre éthique? Viser l'*epochè*? Il convient à cet égard, de se rappeler Kant qui, face aux antinomies, postule les extrêmes de la raison succombant à la sensibilité que sont l'arrogance dogmatique et le désespoir sceptique, pour les identifier subséquentement à la *mort* d'une saine philosophie et, dans le second cas, à l'*euthanasie* de la raison pure.⁹⁴ Un horizon se dégage: refonder le sens à la fois existentiel et philosophique de l'entreprise spéculative non pas sur la primauté d'un

⁸⁹ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 6.

⁹⁰ Lyotard, paragr. 160.

⁹¹ Lyotard, 157.

⁹² Lyotard, paragr. 155.

⁹³ Barbara Cassin, *Quand dire, c'est vraiment faire: Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*, Ouvertures (Paris : Fayard, 2018), 12.

⁹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, 417-18.

genre de discours au détriment des autres, mais sur la situation conflictuelle, *agonistique*, de ces genres qui constituent le « Langage ».

Hétéronomies

Su`per*la"tion (?), *n.* [L. *superlatio.*] Exaltation of anything beyond truth or propriety. [Obs.] *B. Jonson.*⁹⁵

Vésicule

Remontons le cours d'un temps a-chronique. Présentons la situation d'une philosophie dont le travail est celui d'une impossible présentation de la réalité; d'une philosophie qu'il convient de qualifier de spéculative, donc. Une scène originaire, inauguratrice, s'est profilée, une nécessité ontogénétique en marge du temps diachronique. Nietzsche la nomme « Morale », Levinas, « Responsabilité », Butler, « Scène d'interpellation », etc. La communauté de ces pensées se trouve dans la naissance de l'être éthique, mais le caractère éthique n'a d'intérêt que pour un argumentaire taxinomique et grammatical des genres de discours. Ce qui intéresse ici sont les *producteurs d'endogénéité*, eut égard à leur rôle dans ce qu'il est possible de comprendre de l'identité comme logique de l'être. La dialectique est conçue comme système, voire comme organisme, en tant qu'elle a été identifiée précédemment comme chronotope. En tant que tel, il devient, d'une part, possible de la concevoir comme *être* et, d'autre part, nécessaire de présenter un modèle dans lequel un tel être a sa place au côté de son Autre. La logique à l'œuvre dans un tel modèle est à spéculer, motivée par une nécessité performative.

Il faut que l'intériorité assurant la séparation (sans que ce soit à titre de réplique abstraite à la notion de relation) produise un être absolument fermé sur lui, ne tirant pas dialectiquement son isolement, de son opposition à Autrui. Et il faut que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité, pour que l'extériorité puisse lui parler, se révéler à lui,

⁹⁵ « Superlation », Webster's 1913 consulté le 30 janvier 2023.
<https://www.websters1913.com/words/Superlation>.

dans un mouvement imprévisible que ne saurait susciter, par simple contraste, l'isolement de l'être séparé.⁹⁶

Toute chose qui s'engage dans un mouvement réflexif succombe inévitablement à une causalité circulaire⁹⁷, que l'histoire a nommé *autopoïèse*, *auto-référentialité*, voire même *conscience* ou *vie pulsionnelle*. L'on pourrait objecter une faille dans l'argumentation: l'identité d'une chose n'autorise pas l'affirmation selon laquelle elle serait engagée dans un mouvement réflexif. Qu'est-ce que l'identité, sinon la relation logique d'une chose à elle-même? «Logique» est ici important, car il permet de synchroniser les *tempi* de la logique formelle, de l'Histoire, de la conscience, des pulsions, etc. Il est possible de se représenter l'identité sous la forme $A = A$, ou même $A \neq \neg A$, et ce, indifféremment de ce que A subisse des transformations ou non. En des termes plus linguistiques, A est quelque chose qui peut être nommé: «ces noms [...] réfèrent chacun à quelque chose alors même que ce quelque chose n'est pas là; et que ce quelque chose est supposé le même pour toutes les phrases qui s'y réfèrent par son nom; et aussi que chacun de ces noms est indépendant des univers de phrases qui s'y réfèrent [...].»⁹⁸ Le sens n'entre pas en ligne de compte à ce stade, seulement le nom et le référent. La relation d'identité se veut *durable*, ce qui ne veut pas dire qu'elle est éternelle, mais implique qu'elle est performative: un nom est employé pour ne pas reproduire le travail négatif de distinction de la chose et de tout ce qu'elle n'est pas. Le nom assure un isolement du référent et entretient l'identité durable de ce dernier à lui-même. Ce travail est précisément réflexif: la dénomination décharge le travail d'identification déictique de la nécessité du contexte, de la phrase, et déplace la tension sur la rigidité nominale. L'« être » est toujours phrasé.

⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Livre de Poche Biblio essais 4120 (Dordrecht : Kluwer Academic, 2009), 158-59.

⁹⁷ Roberto Poli, *Introduction to Anticipation Studies*, 1st ed. 2017, Anticipation Science 1 (Cham : Springer International Publishing : Imprint: Springer, 2017), 18. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-63023-6>.

⁹⁸ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 60.

Et si c'est le cas, cette « dématérialisation » n'est-elle pas, en même temps et en même espace, la cartographie d'un voyage matériel, de nouvelles régions de l'espace sonore, mais aussi chromatique, sculptural, politique, érotique, langagier, étant grâce à la mise en signes conquises et traversées par les parcours d'influx, offrant à la libido de nouvelles occasions de s'intensifier, la fabrication des signes par « dématérialisation » donnant matière à extension des tenseurs ?⁹⁹

Dès lors qu'une chose est posée, elle est engagée dans un processus réflexif, ne serait-ce que par rapport à elle-même. Par invagination, comme le dirait le Lyotard d'*Économie libidinale*, tout signe-chose crée sa profondeur et, de ce fait, établit une distinction entre intériorité et extériorité: la réflexivité n'est que la sophistication de ce processus, et demeure subordonnée à cette logique. Ce n'est qu'à titre spéculatif qu'une vésicule de substance stimulable peut être indifférenciée; *de facto, ontiquement*, parce qu'elle est *située*, elle se distingue immédiatement de ce qui lui est extérieur en distinguant pour elle-même surface et profondeur.¹⁰⁰ L'extérieur, de ce fait, connaît un premier *rejet*, qui ne pourra que s'aggraver: le caractère radical de sa distinction d'avec la chose différenciée devient, pour cette dernière, vague. L'on en vient à oublier la différence de l'au-delà¹⁰¹ des frontières ontographiques. L'identité se complexifie, forcée qu'elle est par la nécessité initiée par la différence de s'entretenir au moyen de médiations permettant une relation avec l'Autre de plus en plus restreinte au profit d'une relation plus stable et durable avec elle-même: « said system collapses into circular causality »¹⁰². Le nom à l'apparence unifiée, tombe en proie à un processus analytique, c'est-à-dire qu'il se constitue comme idée d'une totalité de parties effectives.

La production se dévoie en interprétation. L'herméneutique n'est possible qu'au profit de la porosité restreinte de l'être, à l'instar de la vésicule gagnant en stabilité

⁹⁹ Lyotard, *Économie libidinale*, 1974, 58.

¹⁰⁰ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 25.

¹⁰¹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 4.

¹⁰² Moynihan, *Spinal catastrophism*, 23.

en développant des structures régulant ses modalités d'interaction avec l'extérieur afin de se maintenir; l'herméneutique se gagne par herméticité et stagnation. La Chose-en-soi est le plus pur produit (« reste ») de ce processus, et la dialectique est le produit médiatisant de l'être niant cette distinction radicale. Comme dispositif d'anticipation, de projection dans l'extériorité simultanément temporelle et spatiale, la dialectique cesse de n'être que procédé pour devenir processus à part entière, re-situant en son sein l'être qui lui a pourtant donné naissance. L'intensité devient intention. Mais est-ce là une transsubstantiation? Comment interpréter ce rapport, sinon comme naissance et institution de la capacité d'interprétation? L'intention ne niant pas l'intensité mais la canalisant, cette dernière devient, aux yeux de la première, superflue parce subordonnée. La nécessité devient normativité, mise en vigueur par prescriptions, et les noms, du fait de leur rigidité, deviennent les points nodaux autorisant la fluidité *entre* les genres de discours.

le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le *projet*. Il **projette** l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi tout aussi originellement que vers la significativité en tant que mondanéité de ce qui lui est à chaque fois monde. Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme **Là d'un pouvoir- être**. Le projet est la constitution existentielle d'être de l'espace de jeu du **pouvoir-être factice**. [...]

Le comprendre *peut* se placer primairement dans l'ouverture du monde, c'est-à-dire que le *Dasein* peut de prime abord et le plus souvent se comprendre à partir de son monde. À moins que le comprendre ne se jette primairement dans le en-vue-de-quoi, autrement dit que le *Dasein* n'existe en tant que lui-même. Le comprendre est soit **authentique** — jaillissant du Soi-même propre comme tel — soit **inauthentique**.¹⁰³

¹⁰³ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Numérique, 1927, 128.

« Et la déesse m'accueillit »¹⁰⁴

Suffoqué par des mots et des pratiques qui ne peuvent qu'*indiquer* une ouverture¹⁰⁵ sur le champ des possibles, par une sophistication toujours plus raffinée des organes et de leurs anastomoses, l'on en vient à dire d'Artaud qu'il est fou. Prisonnière de systèmes qui font s'entremêler divers régimes de nécessité (éthique, ontologie, logique, etc.) dans l'objectif de mieux en mieux répondre à une « réalité » qui se transcende constamment, qui passe d'événement en événement sans nécessairement que ce passage ne se démarque, notre affectivité ne reconnaît comme alternative que la mort ou la singularité exogène, imprévisible, révolutionnaire. Elle cherche la parole d'une déesse, une révélation qui ne serait pas la révélation dont parle Lévinas, une révélation qui situe l'ici et le maintenant dans la rigidité rassurante d'un ordre préétabli. Il n'y a que l'être qui soit, au contraire du non-être. Pourtant, dans les interstices de la différence, la transcendance de la déesse œuvre. Une hétérogénéité ontogénétique, qui place sur le destinataire la lourde tâche de se faire destinataire et d'entamer sa longue circonversion ontographique, qu'il convient aujourd'hui de désintriquer¹⁰⁶.

L'altérité, par son caractère même de proximité avec le non-être entendu en son sens logique de $A \neq \neg A$, n'a d'autre choix que de se manifester sous la forme de la révélation. Mais qu'est-ce à dire? L'altérité consacre la nécessité de la signification, en tant qu'elle force à faire-signifier. Parménide ne peut qu'être trahi; du non-être doit sortir de l'être, car il faut qu'une phrase postulant leur opposition autoritairement soit. Appeler cela « trahison » est dramatique mais a l'avantage de dénoter l'acte de foi qui est requis pour que l'ontologie soit possible. Après tout, la déesse indique bien deux voies possibles, mais le caractère kérygmatisé de l'annonce déplace le sens de l'alternative non pas sur le choix du destinataire, mais sur la réalité elle-

¹⁰⁴ Jean Beaufret, *Parménide: « Le poème »*, Quadrige 214 (Paris : PUF, 1996), 75.

¹⁰⁵ Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu, suivi de Le théâtre de la cruauté* (Paris : Gallimard, 2003), 33.

<http://banq.prenumerique.ca/accueil/isbn/9782072749421>.

¹⁰⁶ Lyotard, *Économie libidinale*, 1974, 13.

même. La Parole est bien performative, en tant qu'elle *situe et re-signifie* le destinataire et sa réalité. « Jésus est par là une prostituée calculatrice »¹⁰⁷, rappellera Lyotard. Sa crucifixion n'est autre que la conclusion de la coalescence de deux systèmes de valeurs autrement radicalement hétérogènes, l'un des mœurs et l'autre du salut eschatologique. L'eucharistie, ainsi, n'est rien d'autre que la consécration de la métaphore comme modalité sémiotique dominante, de même que la forme que prend inévitablement toute discrimination entre intériorité et extériorité. Le pain et le vin *doivent* signifier le corps crucifié et le sang répandu, sans quoi le sacrifice garantissant l'Alliance, le « Nous » élu, est vain, et l'espace d'échange que cette dernière constitue, vouée à la dissolution. La déesse parméniennienne ne présente pas deux voies ainsi que l'on ferait pour un choix, mais la « Réalité », binaire, qui requiert le sacrifice d'une modalité sémiotique et existentielle. Nietzsche a été, à cet égard, clairvoyant: « Dieu est mort » est le postulat qui rend possible l'affirmation selon laquelle Jésus serait une prostituée. La métaphore est forte, l'âme, frêle. Ce hors-de-prix, rendu accessible par le sacrifice, devient sujet aux règles de l'espace d'échange qu'il a pourtant autorisé. D'où les indulgences contre lesquelles Luther protestera: l'âme est inévitablement monnayable et la « profondeur », arbitraire, contingente, culturelle. La métaphore, une fois engagée, génère un système de signifiants et abolit la négativité fondatrice de l'identité qu'est la distinction $A \neq \neg A$. Plutôt qu'une relation corps/âme, où le corps est signifiant de l'âme, nous avons une relation âme/argent, dans laquelle l'âme signifie une somme. La métaphore, initialement singulière, révolutionnaire, devient ce qui fonde le langage¹⁰⁸. Or, dans ce devenir, instigateur d'un système d'objets et d'une philosophie orientée sur leur interchangeabilité (une « object-oriented ontology »), quelque chose s'est perdu. Il ne s'agit pas d'un devenir dialectique. La métaphore « originelle », dans sa puissance performative, se voit expulsée du langage, parce que contradictoire à la stabilité, parce que paradoxale¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Lyotard, 26.

¹⁰⁸ Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, 140.

¹⁰⁹ Eco, 141.

Les noms montrent alors leur véritable nature de sédiments, formant « un tissu rhizomatique de propriétés culturelles »¹¹⁰ au-delà duquel le jugement devient *antinomique* et, de ce fait, sujet à l'épochè. Dans les strates de la « Langue » que sont les divers genres de discours, la métaphore prend des airs de scandale parce qu'elle fait écho à une révélation dont la transcendance est aujourd'hui jugée, ironiquement, *métaphorique*.

Fuite chronotopique

« Savoir, pourtant, est de beaucoup moins fort que nécessité »¹¹¹, nous rappelle Heidegger rapportant la parole eschylienne d'un Prométhée-philosophe dans le sombre discours de rectorat. Hormis les implications historiques, philosophiques et politiques d'un tel emploi de la tragédie grecque par le philosophe de la Forêt-Noire, quelque chose est à dire de la justesse de cette citation. Prométhée, incarnation de l'événement révélation de la connaissance humaine, est contraint par plus fort que soi. Il y a un *au-delà* du feu, une force d'existence qui se nomme *nécessité*. Mais la nécessité de la révélation prométhéenne n'est pas analogue à celle parméniennienne: elle ne pose pas l'alternative entre savoir et non-savoir, ni ne présente la réalité d'une telle alternative; elle rompt la continuité de l'humanité avec l'ordre naturel *et la force à être autre chose que ce qu'elle a été*. Mais cette rupture coûte chère, et l'événement est lui-même contraint par la nécessité de prendre fin et qu'un autre lui succède. Ne demeure alors que la situation qu'a provoqué l'événement, qui inaugure la possibilité même de connaître cette nécessité, soit l'interface irremplaçable entre humain et Nature.

Ici la relation entre Zeus et Prométhée est importante, si ce n'est plus importante que celle entre l'humanité et la connaissance. La tragédie est la relation d'une entité avec la réalité, c'est-à-dire la confrontation avec l'implacable fatalité de la nécessité,

¹¹⁰ Eco, 163.

¹¹¹ Martin Heidegger. « L'Université allemande envers et contre tout elle-même », *Le Débat* 27, n° 5 (1983) : 2-3. <https://doi.org/10.3917/deba.027.0090>.

soit que *quelque chose doit arriver qui altérera ce qui précède*. «En somme, il y a des événements : quelque chose arriva qui n'est pas tautologique avec ce qui est arrivé.»¹¹² Événement et situation sont radicalement différents. La connaissance, rendue possible par l'action du Titan, est un produit de la nécessité, mais n'est pas la nécessité elle-même. Elle est détermination, c'est-à-dire situation. L'interface entre ces deux éléments est ce que Lyotard nommera la présentation, c'est-à-dire *ce que fait* une phrase, et non son *τί ἐστι*. La phrase, en elle-même, prise comme occurrence, *est un événement*, mais elle peut toujours se décortiquer en situation. Un pas est fait par Prométhée, qui donne la forme d'une réponse à l'injonction lévinassienne par laquelle s'est ouvert ce chapitre. La révélation, le don du feu, n'est pas présentation de la Réalité, parce qu'une telle phrase ne peut qu'avoir lieu en adéquation avec ladite Réalité. Jésus est bien une prostituée, en tant qu'il encode dans le jeu d'échange humain du pain et du vin un nouvel ensemble de valeurs. Il s'inscrit dans les pratiques humaines, tout en en re-signifiant une portion; il circonscrit, au sein du Nous, un nouvel espace de signification. Le châtiment de Prométhée est radicalement indifférent au sort des humains. Telle est la force de la nécessité. L'indifférence. Or, nommer cette force « indifférence » est un pas dans l'ontologie. C'est présenter la Réalité en personnifiant son procès. Voilà pourquoi il fallait initialement rejeter l'appellation d'« éthique » pour catégoriser la manière dont Nietzsche, Levinas, Butler et d'autres interprètent le réel. Le terme d'« indifférence » permet d'introduire des jeux de mots sémantiques (non-différence/indistinction, indifférence/non-engagement) ou, plus précisément, des *métalepses* qui brouillent les frontières entre des genres de discours et entre des registres de réalité¹¹³. Voilà pourquoi l'appellation d'« éthique » pour qualifier le discours qui se développe ici est triviale: ontologie comme éthique sont des discours sur la nécessité. Peut-être tout discours l'est-il, après tout, tant et aussi longtemps que l'on conserve à l'esprit qu'il doit stipuler une finalité déterminée: « Ces genres

¹¹² Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 132.

¹¹³ Roberto Poli. « Three obstructions: forms of causation, chronotopoids, and levels of reality », *Axiomathes* 17, n° 1 (mars 2007) : 1-18.
<https://doi.org/10.1007/s10516-007-9007-y>.

de discours fournissent des règles d'enchaînement [...] qui sont propres à atteindre des buts »¹¹⁴. Entre ontologie et éthique, l'enjeu change, mais le vocabulaire, particulièrement dans l'histoire de la Philosophie, est largement partagé. La métalepse est l'opération rhétorique rendant possible la coalescence des intérêts des genres de discours au sein d'un enchaînement, et ce, malgré leur incompatibilité téléologique *a priori*.

La révélation, du reste celle prométhéenne, est donc *métalepse*, sans pour autant que toute métalepse soit révélation. Elle est passage d'un ordre diégétique à un autre, la projection d'un *au-delà* dans le présent. La configuration spatio-temporelle de la Nature - sa diégèse - est disjointe: son unité est vulnérable à l'extériorité. Il y a, dans la révélation, rupture chronotopique, c'est-à-dire que l'identité cesse d'être *inter-esse*¹¹⁵ et se voit confrontée à une différence qui n'est pas l'autre identité, mais l'altérité même de l'identité, à une transcendance, donc. La métaphore a toujours son potentiel créatif, et les métalepses menacent toujours des sauts diégétiques. L'injonction lévinassienne peut, à ce stade, être interprétée non plus comme injonction, mais comme constat: l'identité gagne en herméticité, mais demeure toujours, ne serait-ce qu'un tant soit peu, vulnérable à l'extériorité. Dans la révélation, l'altérité, l'extériorité, se présente inévitablement comme transcendance, en ce qu'elle est un donné extra-diégétique et facteur de transformation de la structure spatio-temporelle qui assure le statu quo de l'identité contre la différence. « Donné » et « extra-diégétique » semblent redondants, mais ils assurent le sens d'une précedence que le terme de « donnée » manque, du fait de son sens de construction. Une donnée est toujours engagée, prisonnière d'une diégèse; elle fonde l'objectivité d'un monde comme totalité de « faits ». « Une donnée est donnée à un sujet, qui la reçoit et la traite. La traiter, c'est la situer, la placer dans un univers de phrase. »¹¹⁶ Au contraire, un donné dénote ce qui se présente à une réceptivité et qui attend sa mise en situation. La réceptivité demande un donné et produit une

¹¹⁴ Lyotard, *Le différend*, 1983, §Fiche de lecture - Thèse.

¹¹⁵ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 15.

¹¹⁶ Lyotard, *Le différend*, 1983, §Notice Kant 1.

donnée. L'un est ontique, l'autre, ontologique. Celle-ci est *après*, celui-là, *avant*, c'est-à-dire avant le processus de prise en charge de ladite réceptivité, et ce, malgré que cette dernière l'implique conceptuellement.

La révélation, par sa présentation d'un avant qui n'est en fait rien d'autre qu'un au-delà, constitue donc la rencontre de temporalités asynchrone. Voilà pourquoi elle est métalepse: elle est la présence d'une altérité inévitablement transformatrice pour une identité dont la réceptivité n'a d'usage qu'endogénétique. Elle est une quasi-phrase, imposant aux chronotopes une alternative entre la rupture de leur herméticité ontographique et l'implosion. La spéculation est le discours phrasant cette alternative, anticipant la rupture et cherchant la détermination. Nous trouvons, dans l'histoire logique de cette anticipation, l'explication de la nécessité historique de la dialectique, qui n'est autre que le discours sur la structure de l'évitement de la fin du possible, de même que son implosion, également nécessaire parce qu'il faut, pour éviter l'implosion, renier la possibilité de la révélation.

L'être anontographique

La révélation ne peut qu'être ignorée par la dialectique, parce qu'elle repose sur la suppression de l'altérité radicale au bénéfice de la médiation absolue. Il s'agit du même argument selon lequel elle supprime le destinataire au profit du Nous. Au contraire, la révélation place tout son poids sur le destinataire, à savoir l'injonction *d'écouter*. Elle rend le destinataire, pour reprendre les mots de Lévinas, *pour l'autre*, en tant qu'il rompt le pacte de l'identité hermétique entre intériorité et réceptivité pour n'être plus que réceptivité. Mais qu'est-ce à dire? La rupture de l'identité, c'est-à-dire de la délimitation entre extériorité et intériorité, entre être et non-être, entre identité et altérité, est la mise en suspens du procès de présentation de l'être. La dialectique se voit mettre des batons dans les roues, car la distinction fondamentale sur laquelle elle opère - sa « concession [...] à la pensée d'entendement »¹¹⁷ - entre

¹¹⁷ Lyotard, paragr. 154.

les moments dialectique, négativement rationnel, et spéculatif, positivement rationnel, n'est pas dissolue dans la science ni dans une apologie du scepticisme, mais reconduite dans son caractère événementiel de n'avoir d'avenir que celui d'être autre ou de ne pas être. L'autonomie de l'ontologie est compromise. Dans ce brouillement des démarcations s'ouvre la possibilité d'un *être anontographique*. Dans la compromission simultanée de la présentation de l'être et de sa production - de l'ontographie et de l'ontogénie -, dans la rupture chronotopique, la spéculation entrevoit la possibilité qu'un être, qu'une identité soit qui ne puisse être ni présentée ni présenter d'elle-même son être-té. L'implosion dont menace la révélation n'est autre que la menace d'être soi-même *anontographique*, c'est-à-dire «incapable of self-revelation, [...] blind and anontogenetic, precisely because it is unproductive »¹¹⁸. Bizarre situation que celle-ci: quelque chose est qui ne peut être situé autrement que comme destinataire - comme pôle récepteur d'une communication - et qui, du fait même de l'événement de cette communication, se voit retirer la possibilité de se constituer destinataire de la phrase qui enchaînerait. Selon le principe dialogique, un destinataire doit pouvoir être subséquentement destinataire afin d'assurer l'enchaînement, mais il a été précédemment établi que la révélation est l'interruption exogène d'un enchaînement par une nouvelle phrase dont les valences d'enchaînement (destinateur, destinataire, sens, référent) perturbent la continuité, l'identité, de celles qui la précèdent. Or, il n'est que l'identité qui assure une telle transmutabilité. Il n'y a, dans la révélation, pas de dialogue.

Il convient de récapituler quelque peu l'enchaînement qui mène à la présente situation. Quelque chose existe, qui se distingue de l'extérieur. Pour se maintenir à la fois dans l'existence et dans sa distinction d'avec les autres, cette chose entreprend un processus réflexif duquel émerge son identité, alors synthétique; qu'une quelconque cénesthésie advienne est trivial. Mais l'identité *implique* un rapport à l'autre - sous quelle modalité, quelle forme logique de relation, voilà qui importe peu

¹¹⁸ Moynihan, *Spinal catastrophism*, xvi.

ici - qui *contraint* son processus réflexif et sa graphie, le *tracé* de son être, à admettre une structure de réception qui régule ce rapport. L'autre ne peut désormais qu'apparaître sous une forme - ne serait-ce, comme le suggère Freud¹¹⁹, que quantitativement - réduite, et la dia-lectique de même que le dia-logique naissent d'une telle situation: sous l'égide de l'identité, la relation entre celle-ci et l'altérité ne peut qu'être intéressement¹²⁰. Or, exclu de cette infatuation, l'autre travaille, et ce, indifféremment de la manière dont il est constitué et reçu par l'identité. Par ce travail imperceptible de l'altérité et l'enfermement progressif de l'identité, la différence ontique entre le couple se creuse. Qu'une telle situation puisse se maintenir, voilà qui ne fait aucun doute, mais elle est exigeante pour l'Un comme pour l'Autre, qui risquent l'essoufflement¹²¹ et, par le fait même, la rupture de l'inter-esse. Ainsi décrite, l'identité est en position de destinataire c'est-à-dire qu'elle est *ce qui émet*, ce qui produit. Même le fait initial de la perception, dans le cadre de la phénoménologie, n'est considéré qu'en vertu de sa recevabilité par une structure égoïque agente, ce qui intéresse étant la manière dont la donnée empirique est construite *au travers* de ladite structure en expérience: « L'idée d'une donnée (donnée immédiate) est une manière d'accueillir et de censurer celle d'une présentation. »¹²² Mais Narcisse meurt de contempler son image, mort qui reflète le destin de toute identité, indépendamment de la complexité de son chronotope. Entre Narcisse et son environnement, il y a *différend*, c'est-à-dire qu'un *potentiel* destinataire n'a pas la *possibilité* de l'être, et demeure figé sur les autres valences d'enchaînement que lui impose le destinataire de la phrase actuelle.

Le nazisme n'exige rien de ce qui n'est pas « aryen », sauf la cessation de son apparence d'existence. En revanche, il exige de chaque « aryen », qui est son seul destinataire, qu'il accomplisse l'obligation de la pureté de

¹¹⁹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 26.

¹²⁰ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 15.

¹²¹ Lévinas, 16.

¹²² Lyotard, *Le différend*, 1983, §Notice Kant 1.

l'origine raciale, notamment en supprimant ce qui n'est pas « aryen ».¹²³

L'enfermement chronotopique que Narcisse constitue avec son reflet n'« exige » de ce qui n'est pas lui, son reflet et le médium qui les met en relation, rien d'autre que la cessation de l'« apparence d'existence ». Tragiquement, son environnement et la relation qu'elle entretient avec Narcisse - la niant - n'est pas qu'*apparence*, elle est « de beaucoup plus forte que savoir », qui est ici *vouloir*.^{124,125} Ce différend, lorsqu'il s'applique hors du mythe et dans l'histoire, peut être maintenu car il est, fondamentalement, relation de pouvoir entre destinataire et destinataire quant au sens des phrases à venir et à la possibilité d'occuper certaines valences d'enchaînement. Le coût de cette relation est la destruction de la possibilité que l'identité et l'altérité se rejoignent dans une situation qui conserverait la transcendance de leur différence. Ce maintien est également projection d'un nouveau différend dans le futur des enchaînements, à savoir la rupture de l'herméticité monnayeuse dans une nouvelle confrontation pour le pouvoir d'être, la monnaie impliquant le risque soit de la prostitution, l'encodage au sein des relations médiatisées d'un nouvel espace de signification, soit de l'adultère, qui se nourrit de l'ordre pour produire un espace qui y échappe. La perversité polymorphe n'est jamais bien loin.

« Dans la prostitution, on va de l'intensité à l'ordre; dans l'adultère, de l'ordre à l'intensité. »¹²⁶

Scènes de discordes

Le mot de la fin est lancé: le différend menace l'enchaînement. La production de synthèse est un travail de compromissions. La stabilité est atteinte par la résolution

¹²³ Lyotard, paragr. 159.

¹²⁴ **Intra?**, « Arbeit macht frei ».

¹²⁵ **Intra?**, « Fuite chronotopique ».

¹²⁶ Lyotard, *Économie libidinale*, 1974, 101.

de conflits, elle est *indifférence*: « it is only through waging war - part against part - that a synthetic unity emerges », mais cette unité, comme nous l'apprend Kant, ne va pas de soi, en tant que le conflit est la *performance du procès d'individuation*.¹²⁷ L'unité transcendante de l'aperception, connaissable *a priori*, requière la performativité de la pensée, le conflit *effectif* des facultés, pour que l'*ego* soit (l'on voit clairement où Hegel se régale, et où Nietzsche crie au nihilisme). Cette paix, donc, de l'inter-esse, est un chronotope en ce qu'elle détermine la manière dont des instances entrent en relations, plus précisément en *conflit* et, par le fait même, organisent une temporalité dans laquelle le temps lui-même a sa place et son moment. La représentation « chronotopique » du sujet kantien permet, de plus, de faire sens du concept de *noumène* et de sa valeur limitative, en tant qu'il exprime la réalité conceptuelle de la possibilité d'un objet effectif qui pourtant ne serait pas recevable par le sujet. Le noumène, donc, fait signe vers un impossible possible et, ce faisant, ouvre sur le différend, qui menace par définition tout chronotope. Pourtant, rappelons le destin des noms, leur rigidité destituant leur intensité. Le noumène exprimant la *limite*, il est voué à s'estomper avec l'évolution du chronotope « humain », auquel il appartient, qui s'épand en anticipations c'est-à-dire en projections au-delà de la limite qu'est le présent.

Dans son dernier film, *Salo ou les 120 journées de Sodome*, Pasolini saura se souvenir de cette unique possibilité d'altérité puisée au sein même de l'autoréférentialité [...].¹²⁸

Plus de corps innocents ou, du moins, plus de leur « réalité »¹²⁹; « plus d'une langue », dira Derrida quelques années plus tard. Les modalités qui permettent leur construction sont rompues dans la violence d'une nouvelle configuration de la

¹²⁷ Moynihan, *Spinal catastrophism*, 208-10.

¹²⁸ Alain Naze. « Fonctions de l'anachronisme chez Pasolini », *Appareil*, 8 octobre 2009, 9. <https://doi.org/10.4000/appareil.852>.

¹²⁹ Pier Paolo Pasolini. « J'ai abjuré la « trilogie de la vie » », *Esprit* (1940-), trad. Madeleine Juffé, n° 462 (11) (1976) : 531. <https://www.jstor.org/stable/24263833>.

réalité, laquelle transforme radicalement leurs possibilités de production sémiotique, ce qui est une autre manière de dire *ce que l'individu est*. Dans le cadre de *Salò*, la rupture chronotopique de la vie politique et l'enfermement concomitant dans l'espace et le temps sadique forment la présentation du différend, « hors des limites de toute légalité », dénué de la liberté que le monde offre, tout en ayant pourtant des lois régissant la vie.¹³⁰

Plus qu'un conflit entre consciences, un conflit entre *réalités*. Parce que la conscience, le corps, l'individualité, les discours sont réalités, comme toute réalité est processus d'établissement d'un référent¹³¹ - c'est-à-dire enchaînement de situations phrasées - et, dans le cadre de l'entreprise philosophique ontologique, présomption de la possibilité d'une phrase présentant la totalité de cet enchaînement en tant qu'il est la présentation elle-même de la réalité. Que cette phrase soit effectivement possible ou non, cela importe peu car « [ce] qui compte, c'est avant tout la sincérité et la nécessité de ce qui doit être dit »¹³². Que la phrase ontologique présente bel et bien ou non la récapitulation de la présentation de l'être est trivial aux yeux de la nécessité, de beaucoup plus forte et réclamant que quelque chose soit qui n'est pas tautologique avec ce qui est arrivé¹³³. Il n'est pas besoin spécifiquement de l'ontologie pour présenter l'être, en tant que l'être est sa propre présentation: il est *ce qui arrive*¹³⁴, que nous cherchons à anticiper et, ce faisant, constituons un monde dans lequel la fuite chronotopique est contenue.

Une multiplicité d'histoires, possibles, probables, improbables, sont racontées sans souci de vraisemblance, anticipant ce qui pourra être le cas.¹³⁵

¹³⁰ *Salò ou les 120 Journées de Sodome*, (1975).

¹³¹ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 3.

¹³² Pasolini, « J'ai abjuré la « trilogie de la vie » », 530.

¹³³ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 132.

¹³⁴ Lyotard, paragr. 104.

¹³⁵ Lyotard, paragr. 212.

Un conflit entre réalités, soit. Mais n'est-ce pas là l'expression, la présentation, d'un principe unifiant *la Réalité*? Ne s'agit-il pas, finalement, du remplacement de la dialectique, jugée obsolète, par une autre logique totalisante? L'*agôn* n'est-il pas cet espace ici décrit, isonomie des discours-réalités et qui n'est autre que leur relativisation dans la délibération¹³⁶? La réponse est non. L'agonistique implique un centre, un pouvoir unifié que viserait tout participant. Or, les participants de la situation entrevue dans le présent texte ne sont ni égaux, ni même comparables: leurs objectifs diffèrent, de même que les modes de production sémiotique qu'ils entérinent. Le conflit à l'œuvre est celui qui naît de leurs rencontres, occasionnelles. Entre juifs et nazi a eu lieu un différend, en tant que la téléologie juive et le sujet qui en découlent sont imprésentables dans le discours nazi, qui n'admet comme destinataire et destinataires aryens; les juifs ne sont même pas les destinataires de l'ordre SS qu'ils meurent, ils n'en ont été que *les référents*. Que *ça* meure. Entre dialectique et aporie a lieu un différend, en tant que l'aporie se voit retirer toute sa valeur de transcendance dans la dialectique, qui la conçoit exclusivement comme moment négatif qui n'attend qu'à être récupéré. Entre être et non-être a lieu un différend, en tant que prendre la voie de l'être revient à dénuer le non-être de toute sa puissance performative. Ultimement, le différend est le cauchemar de toute économie, qu'elle soit libidinale, monétaire, ontologique ou autre, en tant qu'il est le produit (spéculatif) de la tension à leurs extrêmes des principes qui les gouvernent: quelque chose se passe *comme si* l'on ne pouvait pas le récupérer; *quelque chose* semble accomplir son travail sans que cela nous frappe¹³⁷.

L'*agôn* serait bien pratique, mais il est prédiqué sur un *demos* unifié et un *kratos* déterminé et déterminant le *demos* dans sa finalité. Il est, à ce titre, égalitaire et relativiste. Le différend permet la présentation d'une réalité dans laquelle ce qui existe n'existe jamais proprement au même titre que son autre. Il montre que l'anticipation est elle-même négation de possibilités pour l'autre. *Nous* sommes

¹³⁶ Jean-François Lyotard. « Les formes de l'action », *J.P. Sartre: Anthropologie et Philosophie*, Cahiers de philosophie, n° 2-3 (février 1966) : 18.

¹³⁷ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 65.

responsable de l'aliénation de l'altérité quant à sa production et son interprétance sémiotique. La manière dont nous comprenons, la compréhension étant une des manières par lesquelles il est possible de s'instituer destinataire d'une phrase enchaînant sur une autre dont nous n'étions pas destinataires, est entièrement dépendante de la manière dont l'identité interprétante est constituée par la relation de pouvoir (discursive) subjectivante. Si vous n'êtes pas sujet, *vous ne signifiez pas*. Nous sommes une idée non seulement en constante transformation, mais en constante guerre quant à sa signification, car l'identité de l'un menace toujours celle de l'autre, en tant qu'elle influe les modalités de production sémiotique au sein du Nous. Le sens existentiel, la donnée inextirpable de l'expérience comme critère d'appartenance à une communauté de producteurs-destinataires, est inévitablement remis en cause chaque fois que le différend se fait sentir.

Postface

Qu'est-ce qu'un fait ? C'est justement lui qui le fait. Il n'y a de fait que du fait que le parlêtre le dise. Il n'y a pas d'autres faits que ceux que le parlêtre reconnaît comme tels en les disant. Il n'y a de fait que d'artifice. Et c'est un fait qu'il ment, c'est-à-dire qu'il instaure de faux faits et les reconnaît, parce qu'il a de la mentalité, c'est-à-dire de l'amour-propre.¹³⁸

Il convient d'ouvrir cette fin avec Lacan qui, peut-être plus que tous en philosophie, aimait jouer avec les mots. Car, en fait, là est toute la question: les mots, qu'il y en ait trop peu, ou qu'ils soient trop mauvais. Si rien n'est nécessaire qui soit dit, le Dire - merci Lévinas -, lui, a besoin d'être. Cette impossible demande ne manque pas de fournir au parlêtre nombre de tracés, nombre de frontières, nombre de définitions qui lui permettront ultérieurement de séparer l'être de la parole de la parole de l'être. Toutes ces interactions donnent la *structure du langage* à l'être et, de ce fait, l'éventrent et l'étendent, ouvert aux intempéries. Les structures sont la conséquence de ces invaginations, de ces créations de profondeurs et de leur onéreux maintien. Ce mémoire est lui-même en souffrance de mots. Il s'est construit et enfermé dans un univers où il se croit tout-puissant. Il évite soigneusement certaines questions, certains thèmes et, ce qui est sans plus important, certains enjeux contemporains. Situer son point de départ dans Auschwitz proscrit nombre de liens qui, s'ils avaient été mentionnés, seraient sans doute tombés sous la critique d'anachronisme, faute de développement. Son répertoire conceptuel, hérité de la sémiotique, de la psychanalyse et d'un certain marxisme français informé des deux disciplines précédentes, fut la tentative de s'extirper du carcan historique qu'il s'est imposé afin d'en dégager, sinon une leçon ou une morale, quelques idées dont le degré d'abstraction, s'il brouille certaines pistes herméneutiques, offre une souplesse quant à leur usage, seul rempart contre la critique que Marx fait de Hegel au sujet de

¹³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XXIII, Le sinthome*, Le Champ freudien (Paris : Seuil, 1973), 66.

l'esprit philosophique, à savoir l'indifférence « à toute détermination réelle »¹³⁹. Il faut produire une valeur d'usage.

L'assise dans l'histoire est primordiale non seulement à ce travail, mais à celui philosophique. Marx critiquant Hegel ne nie pas pour autant que celui-ci a ses raisons d'écrire ce qu'il écrit, de même qu'il ne nie pas que ces raisons sont fondées dans le procès historique où elles s'inscrivent. Le choix d'Auschwitz s'est imposé dans le cadre de ce mémoire sous la forme d'une question, « Après Auschwitz? », présente chez deux auteurs dont la pensée, pourtant familière, s'exprime au travers d'héritages philosophiques relativement différents avec leurs idiosyncrasies respectives. « Après Auschwitz », comme question, est étrange et presque paradoxale. Pouvoir énoncer une telle question signifie déjà une réponse, comme si la question était inconsciente d'elle-même, enchaînant littéralement *après Auschwitz*. Or, cette inconscience est le départ de cet essai: elle n'est pas inconscience, mais ahurissement. Elle appartient, en ce sens, au même ton naïf que la question de savoir *comment une telle chose a-t-elle pu arriver?* Mais la philosophie n'est pas aussi abstraite, illusionnée que le sens commun d'aujourd'hui, ses préoccupations néo-libérales et l'éducation dont ces dernières sont responsables ne le pensent, et la question qu'elle se pose au sortir de la Seconde Guerre Mondiale est pragmatique: **et maintenant?** Maintenant qu'une portion non négligeable de ce qui constituait la totalité des êtres raisonnables a tenté d'en éliminer un nombre également non négligeable - et y a en partie réussi -, que peut-on dire de cette totalité? En est-ce seulement une? Selon quel principe unificateur? La seule notion biologique d'« humain » est réductrice, et la notion cosmopolitique a été réduite au néant. Après Auschwitz, un silence assourdissant. Après Auschwitz, plus d'« humanité », mais *des humanités*, soigneusement confinées en leurs frontières, qu'elles soient discursives ou physiques - si tant est que la distinction soit pertinente, puisque toute frontière n'est ultimement qu'un outil de régulation des échanges entre entités, c'est-à-dire qu'elle se définit par sa perméabilité.

¹³⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, sous la dir. de Jean Salem, trad. Jacques-Pierre Gougeon, GF 789 (Paris : Flammarion, 1996), 163.

Or, d'échanges, la philosophie doit se demander si elle n'en a pas eu *avec* Auschwitz. Se poser la question d'«Après Auschwitz» ne signifie pas son innocence. Des frontières existaient déjà, elles se sont simplement renforcées au sortir de la Seconde Guerre Mondiale. Le problème n'est pas de dire que des échanges n'auraient pas dû pouvoir avoir lieu, mais de savoir **qu'est-ce qui a été échangé?** À quel prix? Quelle en a été la plus-value? Le nazisme a été le fruit d'une pensée et, de ce fait, ne peut manquer de partager de ses éléments avec la philosophie, « capital dans ou de la pensée »¹⁴⁰. L'arbre de la connaissance rencontre la violence du *Blut und Boden*.

Southern trees
Bearing strange fruit
Blood on the leaves
And blood at the roots¹⁴¹

Se poser la question d'*Après Auschwitz* requiert l'introspection. Comme pensées, philosophie et nazisme doivent être mis sur un pied d'égalité, afin de comprendre en quoi l'un et l'autre ont rompu le pain. Voilà pourquoi le mémoire prend, à ce chapitre, un tournant sémiotique-discursif pour interroger la manière dont le sens est produit dans ces pensées alors contemporaines. L'intérêt n'était pas celui de savoir ce qui s'est produit, mais comment la production même de sens est étrangement familière entre ces deux lieux que l'on croyait pourtant impossibles.

Une fois ce travail effectué, établir la logique par et dans laquelle une telle compossibilité fut possible était nécessaire. Rien n'aurait été produit qui soit *utilisable* par la suite. *Après Auschwitz* est la demande presque religieuse,

¹⁴⁰ François Laruelle, *Introduction au non-marxisme*, Actuel Marx Confrontations (Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France, 2000), 148.

<https://www.cairn.info/introduction-au-non-marxisme--9782130510239.htm>.

¹⁴¹ *Strange Fruit*, s. d.

épidermique, qu'il y ait plus que l'horreur présenté. La réalité *est plus* que l'horreur, mais quelle est-elle, si cette horreur est possible? Question de théodicée, s'il en est une. Plutôt que de refaire le chemin de ce dernier chapitre, prenons le concept central sur lequel il débouche: le différend. L'idée est la suivante: tout ce qui est construit ou est en cours de construction qui se présente comme identité ne peut le faire qu'aux dépens de ce dont elle cherche activement à se distinguer - de l'altérité, donc. Or, ce qui peut être compris comme identité est extrêmement large, tout en demeurant relativement évident pour le sens commun: un organe, un individu, une communauté, l'humanité; une lettre, un nom, un genre de discours, une langue, la langue. « Aux dépens », qu'est-ce à dire? Si l'expression semble avoir une connotation, c'est simplement parce que ce sens est possible, et que cette possibilité s'est réalisée à plusieurs reprises dans l'institution d'identités au travers de l'histoire. L'idée est d'attirer l'attention sur le fait que l'identité *est nécessairement*, et est nécessairement *contrasté*, à l'instar d'une couleur. Les contrastes ne sont pas nécessairement conflits, bien qu'ils puissent en être.

Un corollaire de ce constat est que tout différend n'est pas lieu de quelque chose qui devrait être dit là où il n'en a pas les moyens. Poli exprime clairement cette idée en faisant se contraster physique et chimie, deux discours aux *teloi* différents: la chimie est fondée sur la physique, mais elle dit *quelque chose* de plus; la chimie est une extension créatrice de la physique¹⁴². Dès lors, exprimer un phénomène chimique en fonction des catégories de la physique ne produit pas de contradiction, mais les déterminations *chimiques* du phénomène se trouvent dissolues. Il y a donc un *différend* entre chimie et physique. Ce n'est pas là où le bât blesse, et c'est ce qui intéresse le présent texte: la blessure. Le problème arrive dès lors qu'il n'y a que peu ou pas du tout d'énoncé qui soit recevable dans un discours lorsque cet énoncé est formulé selon les règles d'un autre discours. Quelle instance tranche alors? Celle qui est *puissante*. Le différend requiert en amont une représentation homomatérielle

¹⁴² Poli, « Three obstructions », 7.

des discours, c'est-à-dire qu'ils partagent tous un substrat *sur lequel* ils sont construits et opèrent¹⁴³.

Qu'est-ce qui a le plus de « force », une phrase narrative ou une phrase critique ? Le mythe aryen ou la philosophie kantienne ? Une réponse directe présuppose ceci : « le langage » serait une unité, il n'aurait qu'un seul intérêt, la force d'un genre se mesurerait à ce que son enjeu est plus ou moins proche de l'intérêt du langage.¹⁴⁴

Le problème devient alors de définir « le langage ». Mais à l'aune de quel discours ? Ultimement, rien ne régule les droits de chaque genre de discours au sein de leur univers : « Tout est comme s'il n'y avait pas 'le langage' »¹⁴⁵, malgré qu'il faille en postuler l'existence. Ce problème de la présentation, du différend, a des échos à tous les moments d'individuation. Présenter les choses revient à une décision quant aux moyens de le faire. La présentation arrivera, parce qu'il n'y a pas d'alternative : quelque chose doit être (dit). Ne peut alors s'ensuivre que des conflits pour l'être. Ne demeure alors que l'impératif de rester à l'écoute du cri étouffé de ceux qui ont perdu parce qu'ils n'ont peut-être jamais eu la possibilité de se battre.

« En face de cette idée d'un univers préétabli, l'homme n'est jusqu'ici jamais parvenu à établir sa supériorité sur les empires de la possibilité. »¹⁴⁶

¹⁴³ Poli, 8.

¹⁴⁴ Lyotard, *Le différend*, 1983, paragr. 231.

¹⁴⁵ Lyotard, paragr. 231.

¹⁴⁶ Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, 47.

Bibliographie

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialectique négative*. Traduit par Gérard Coffin, 2016.

———. « Éduquer après Auschwitz ». Dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et éliane Kaufholz-Messmer, 235-51. Paris : Payot, 2003.

———. *Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande*. Traduit par Éliane Escoubas. Critique de la politique Payot. Paris : Payot, 1989.

———. *Kierkegaard: construction of the aesthetic*. Traduit par Robert Hullot-Kentor. *Theory and history of literature*, v. 61. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.

Artaud, Antonin. *Pour en finir avec le jugement de Dieu, suivi de Le théâtre de la cruauté*. Paris : Gallimard, 2003.

<http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782072749421>.

Barnes, Elizabeth. « Ernst Haeckel's Biogenetic Law (1866) ». The Embryo Project Encyclopedia, 3 mai 2014. <https://embryo.asu.edu/pages/ernst-haeckels-biogenetic-law-1866>.

Beaufret, Jean. *Parménide: « Le poème »*. Quadrige 214. Paris : PUF, 1996.

Bernateau, Isée. « Heimat : un lieu identitaire ». Dans *Vue sur mer*, 125-59. Petite bibliothèque de psychanalyse. Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France, 2018. <https://www.cairn.info/vue-sur-mer--9782130811169-p-125.htm>.

Brassens, Georges. *Supplique pour être enterré à la plage de Sète*, 1966.

Cassin, Barbara. *Quand dire, c'est vraiment faire: Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*. Ouvertures. Paris : Fayard, 2018.

Cioran, E. M. *Aveux et anathèmes*. Collection Arcades. Paris : Gallimard, 1987.

Cioran, Emile M. *De l'inconvénient d'être né*. Collection folio Essais 80. Paris : Gallimard, 1990.

Deleuze, Gilles. *Présentation de sacher-masoch le froid et le cruel*. Paris : Éditions de Minuit, 2007.

Descartes. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 2009.

Dumont, Augustin. « D'une fiction qui ne serait pas du semblant. La fabulation moderne dans la Science de la logique de Hegel ». *Phantasia*, 1 janvier 2017. <https://doi.org/10.25518/0774-7136.551>.

Eco, Umberto. *Comment voyager avec un saumon: Nouveaux pastiches et postiches*. Traduit par Myriem Bouzaher. 10. éd. Le Livre de poche 14792. Paris : LGF, 2008.

———. *La production des signes*. Traduit par Myriem Bouzaher. Le Livre de poche Biblio essais 4152. Paris : Le Livre de poche, 1992.

———. *Sémiotique et philosophie du langage*. Traduit par Myriem Bouzaher. Paris : Presses universitaires de France, 2013.

———. « The Wom ». Dans *Comment voyager avec un saumon: Nouveaux pastiches et postiches*, traduit par Myriem Bouzaher, 10. éd., 241-45. Le Livre de poche 14792. Paris : LGF, 2008.

———. « Ur-Fascism », 22 janvier 1995. <https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>.

Freud, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir*. 2e éd. Oeuvres complètes. Paris : PUF, 2013.

———. *L'inquiétante étrangeté*. Traduit par Marie Bonaparte. Les classiques des sciences sociales. Chicoutimi, Québec, 2002.

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit par Pierre Fruchon, Jean Grondin, et Gilbert Merlio, 2018.

- Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. Vol. I. Aubier, 1941.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=a02f21e0562af75a44209922d78951cb>.
- Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band IX : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Sous la direction de Pierre Garniron et Walter Jaescke. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2014.
<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1714226>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la logique*. Traduit par Bernard Bourgeois. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2015.
- Heidegger, Martin. *Être et Temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Numérique., 1927.
- . « L'Université allemande envers et contre tout elle-même ». *Le Débat* 27, n° 5 (1983) : 90-98. <https://doi.org/10.3917/deba.027.0090>.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. 3. éd., corr. GF : Texte intégral 1304. Paris : Flammarion, 2006.
- Kogon, Eugen. *L'État SS: le système des camps de concentration allemands*. Paris : Seuil, 2002.
- La Bible*. Paris Montréal (Québec) Paris : Bayard Médiaspaul Service biblique catholique Évangile et vie, 2001.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XXIII, Le sinthome*. Le Champ freudien. Paris : Seuil, 1973.
- Lancioni, Tarcisio. « Mode semi-symbolique et architectures textuelles ». *Actes Sémiotiques* 113 (2av. J.-C.) : XX-.
<https://doi.org/https://doi.org/10.25965/as.1733>.

Laruelle, François. *Introduction au non-marxisme*. Actuel Marx Confrontations. Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France, 2000.

<https://www.cairn.info/introduction-au-non-marxisme--9782130510239.htm>.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche Biblio essais 4121. Paris : Kluwer Academic, 1974.

———. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Livre de Poche Biblio essais 4120. Dordrecht : Kluwer Academic, 2009.

Liotard, Jean-François. « Apathie dans la théorie ». Dans *Rudiments païens: genre dissertatif*, 19-32. Continents philosophiques 6. Paris : Klincksieck, 2011.

———. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Collection Débats. Paris : Galilée, 1994.

———. *Économie libidinale*. Collection Critique. Paris : Éditions de minuit, 1974.

———. *Le différend*. Collection « Critique ». Paris : Editions de Minuit, 1983.

———. « Les formes de l'action ». *J.P. Sartre: Anthropologie et Philosophie*, Cahiers de philosophie, n° 2-3 (février 1966) : 13-25.

———. *Logique de Levinas*. Lagrasse : Verdier, 2015.

Liotard, Jean-François, et Stuart Sim. *The Lyotard dictionary*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011.

Marx, Karl. *Manuscrits de 1844*. Sous la direction de Jean Salem. Traduit par Jacques-Pierre Gougeon. GF 789. Paris : Flammarion, 1996.

Moynihan, Thomas. *Spinal catastrophism: a secret history*. Mono 007. Falmouth : Urbanomic Media Ltd, 2019.

Naze, Alain. « Fonctions de l'anachronisme chez Pasolini ». *Appareil*, 8 octobre 2009, 12. <https://doi.org/10.4000/appareil.852>.

Newhard, Jay. « Grelling's Paradox ». *Philosophical Studies* 126, n° 1 (octobre 2005) : 1-27. <https://doi.org/10.1007/s11098-004-7808-z>.

« Nietzsche et les fascistes ». *Acéphale*. janvier 1937, Éditions G.M.L. édition.

Pasolini, Pier Paolo. « J'ai abjuré la « trilogie de la vie » ». Traduit par Madeleine Juffé. *Esprit* (1940-), n° 462 (11) (1976) : 530-33. <https://www.jstor.org/stable/24263833>.

Poli, Roberto. *Introduction to Anticipation Studies*. 1st ed. 2017. Anticipation Science 1. Cham : Springer International Publishing : Imprint: Springer, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-63023-6>.

———. « Three obstructions: forms of causation, chronotopoids, and levels of reality ». *Axiomathes* 17, n° 1 (mars 2007) : 1-18. <https://doi.org/10.1007/s10516-007-9007-y>.

Ratner, Megan. « IMAGINING THE UNIMAGINABLE ». *Film Quarterly* 69, n° 3 (2016) : 58-66. <https://www.jstor.org/stable/26413691>.

Salò ou les 120 Journées de Sodome. 1975.

Strange Fruit, s. d.

Webster's 1913. « Superlation ». Consulté le 30 janvier 2023. <https://www.websters1913.com/words/Superlation>.

Térence. *Heautontimoroumenos. Phormion*. Traduit par Jules Marouzeau. Paris : Les Belles Lettres, 2003.

UNESCO, Centre. « Auschwitz BirkenauCamp allemand nazi de concentration et d'extermination (1940-1945) ». UNESCO Centre du patrimoine mondial. Consulté le 18 octobre 2021. <https://whc.unesco.org/fr/list/31/>.