

## LE PARTAGE DE LA SENSIBILITÉ\*

Il convient de commencer par élucider, ou du moins circonscrire — pour les interroger —, le couple de termes qui font l'objet de notre discussion : ceux d'« espace public » et de « communauté ». Il va néanmoins sans dire que, toujours déjà précompris, ces termes auront déjà précédé et informé jusqu'aux règles de ce régime de langage déterminé que nous appelons *ici* « discussion », « séminaire », « débat » (avec son organisation du temps, son mode de distribution de la parole, la fonction argumentative de celle-ci, l'enregistrement et la diffusion éventuelle des interventions, le contrat juridique que cela suppose, etc.). C'est pourquoi, dans ce qui suit, la réflexion prendra souvent la forme, explicite ou non, d'une autoréflexion.

Pour circonscrire alors les termes en question, je voudrais prendre pour point de départ un texte, qui n'est pas « scientifique », ni même « théorique », disons plutôt « littéraire », ou (puisqu'il va être question de Kant) qui relève d'un « usage littéraire de la raison ». Il s'agit de *L'Homme sans qualités* de Robert Musil (1930-1933). Par le recours à ce texte j'aimerais déjà soulever la question de savoir ce qu'il en est du *sentiment*, et du partage du sentiment — qui est tout autre chose que la « communication » —, dans un espace public. Par exemple celui de notre discussion ici et maintenant.

A vrai dire je ne détacherai (arbitrairement, forcément) que quelques petits passages, particulièrement pénétrants, du chapitre 122 de ce roman, lesquels mettent en jeu ou en scène (ce sera en tout cas ma lecture ici) l'apparition du monde rural comme lieu du sens — ce qui n'est pas un espace public, mais plutôt un temps commun ou communautaire — où se

trouveront impliqués les termes qui intéressent notre discussion. Cela amènera au centre de nos considérations le concept spécifiquement moderne d'espace public, avec son équivocité foncière : promesse de moralisation de la politique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il semble se confondre aujourd'hui avec le marché de biens culturels, dans le contexte général des nouvelles technologies de l'information. Ce retournement nous permettra enfin de revenir brièvement sur l'enjeu — philosophique et politique — du partage du jugement de goût (ou du « sens commun esthétique ») et de son retrait à l'époque présente.

## La belle communauté

Le chapitre présente Ulrich, l'homme sans qualités, rentrant chez lui à pied. Le chemin du retour chez soi (*Heimweg*, « le retour », nomme précisément le thème et le titre du chapitre) est traversé d'associations diverses, de souvenirs, de correspondances... Jusqu'au moment où l'obstacle d'une « mare à ses pieds » ou la vue d'« arbres nus comme des balais », évoquent soudain une rue villageoise et éveillent, chez l'homme sans qualités, « cette monotonie de l'âme, hésitant entre la plénitude et la futilité, qui est particulière à la campagne... ». Ulrich exprime ainsi cette tonalité affective, cet accord de l'âme :

« Tout devient si simple ! Les sentiments s'assoupissent, les pensées se détachent les unes des autres comme les nuages après le mauvais temps, et tout d'un coup l'âme redevient un beau ciel vide et bleu ! Qu'une vache, maintenant, rayonne au bord de la route [witten am Weg, "au milieu" ou "au beau milieu du chemin"], face à ce ciel : l'événement est si pénétrant qu'on dirait qu'il n'y a rien d'autre au monde ! Qu'un nuage, pérégrinant, fasse de même sur toute la contrée : l'herbe s'assombrit ; un instant plus tard elle étincelle d'humidité ; il ne s'est rien passé d'autre, et c'est pourtant comme une traversée d'un rivage à l'autre d'une mer ! Un vieil homme perd la dernière dent : ce petit incident fait dans la vie de tous ses voisins une coupure à laquelle ils peuvent rattacher leurs souvenirs ! Les oiseaux chantent tous les soirs au-dessus du village et toujours de la même façon, lorsque vient le silence qui suit le coucher du soleil ; c'est chaque fois un événement nouveau, comme si le monde n'avait pas sept jours d'âge ! A la campagne, les dieux descendent encore vers les hommes, pensa-t-il, on est encore quelqu'un, on vit encore quelque chose ; en ville, où il y a mille fois plus d'événements, on n'est plus en état de les rattacher à soi-même : ainsi commence la progressive abstraction de la vie dont on parle tant... »

A cette remarque vient alors s'ajouter une « pensée » qui — nous le verrons dans un instant — sera capitale pour notre lecture. Il s'agit d'une de « ces pensées apparemment déplacées et abstraites » qui viennent « tout à coup à l'esprit » du héros (qui est lui-même un esprit de la métropole moderne, dessaisi par le trop d'« événements ») ; c'est la pensée « que la loi de cette vie [de la campagne] à laquelle on aspire quand on est surchargé de tâches et que l'on rêve de simplicité, n'était pas autre chose que la loi de la narration classique [erzählerischen Ordnung] ! De cet ordre simple qui permet de dire : — "Quand cela se fut passé, ceci se produisit !" C'est la succession pure et simple, la reproduction de la diversité oppressante de la vie sous une forme

*unidimensionnelle, comme dirait un mathématicien, qui nous rassure ; l'alignement de tout ce qui s'est passé dans l'espace et le temps le long d'un fil, ce fameux "fil du récit" justement, avec lequel finit par se confondre le fil de la vie. Heureux celui qui peut dire "lorsque", "avant que" et "après que" ! »*

Heureux serait celui qui peut repérer, rattacher et ordonner ce qui arrive, selon les opérateurs déictiques et narratifs, et constituer ainsi le temps diachronique et unitaire de l'expérience...

Ces passages, on le sent bien, grouillent de sens. Nous avons là toute une pensée de la modernité et de la tradition, en train d'articuler avec acuité le problème de la perte de la narration et celui de la décomposition de l'expérience. Pour pouvoir en faire l'analyse, il faudrait beaucoup plus d'espace et de temps que ceux dont nous disposons ici maintenant (selon la comptabilité qui régit présentement l'usage public de la parole). Retenons néanmoins les motifs qui nous importent le plus, en fonction de notre présent propos.

1. Ce paysage rural avec vache et ciel bleu, vieux et dieux, est le monde du pays, du *Land*, de l'habitat, où l'on est partout chez soi ; il fournit la figure ou le schème de la communauté. Son trait caractéristique est l'*unité* : celle de la « simplicité » (*Einfachheit*, *Einfalt*) de chaque élément ; celle qui ordonne tous les éléments spatiaux et temporels selon un fil « unidimensionnel » (*eindimensionalen*) ; celle enfin qui donne le ton, « monotone », à l'âme (*Eintönigkeit*). L'accord règne entre chaque « simple » (vache, dent, sentiment, nuage...) et le tout, entre la terre et le ciel, ainsi qu'entre les hommes et les dieux. Tout est sens ; l'on est (encore) destiné. Cet ordre simple et unitaire connote les valeurs de communion, familiarité, intimité et immanence, lesquels appartiennent à la structure de la communauté en général (famille primitive, communautés des moines, kibboutzim, phalanstère, communes, fraternités) (Blanchot, 1983 ; Nancy 1983). De cette structure, le paradigme majeur est constitué sans doute par le *corpus mysticum*, du moins pour l'Occident.

2. La loi de cette unité organique, la loi de cette vie (*das Gesetz dieses Lebens*) simple, « en accord » ou « en entente (*einverstanden*) avec elle-même », est celle de la narration traditionnelle : mise en ordre temporelle — le long d'un fil narratif — de tout ce qui arrive. *Telle serait la loi (du temps) de la communauté*. Cet « alignement » des données selon l'avant/ après a pour but de conjurer la crainte de la multiplicité (« la diversité accablante de la vie... »), la menace de la contingence, de l'extériorité, de l'inconnu. D'où son effet puissant d'apaisement, de sécurité, de sentiment d'être à l'abri, chez soi. C'est ce que découvre l'homme sans qualités, en chemin de retour chez lui. « *La plupart des hommes sont, dans leur rapport fondamental avec eux-mêmes, des narrateurs. (...) Ils aiment la succession bien réglée des faits parce qu'elle a toutes les apparences de la nécessité, et l'impression que leur vie suit un "cours" est pour eux comme un abri dans le chaos.* »

3. Mais l'homme sans qualités est divisé, écartelé entre, d'une part, le schème de la belle totalité communautaire, et de l'autre, le monde de la vie moderne, urbaine, façonné par l'idéal scientifique. Dans ce monde-ci (auquel il appartient, tout comme le livre — et déjà la « crise » du livre — dont il est le héros) l'unité simple et organique, ainsi que le continuum temporel, font défaut. Il est plutôt le monde des grosses synthèses et des grands ensembles, de la complexification, de l'abstraction (qui est celle de la puissance même du capital) et de l'impersonnalité, où le soi-disant sujet n'est plus en mesure de lier, d'aligner narrativement ce qui arrive, en le rattachant à soi. C'est en somme le monde du désaccord, de la vie « sans unité intérieure », où les hommes ont été désertés par les dieux et ne sont plus destinés. (On reconnaît aisément dans ce tableau le diagnostic que Walter Benjamin [1938-1939] faisait de la modernité comme effondrement de l'expérience (*Erfahrung*) dans le choc des événements vécus (*Chokerlebnis*). Au point de vue de Robert Musil c'est là le prix qu'il faut payer, ce qu'il faut endurer, pour devenir homme sans qualités).

Ulrich s'aperçoit qu'il est lui-même étranger chez lui, déraciné, abstrait, indéterminé ; bref, sans propriétés ou particularités, *ohne Eigenschaften*<sup>1</sup>. Mais toute sa force, comme celle du narrateur, ainsi que celle de Robert Musil (et, je dirais, celle de tout artiste moderne), tient dans sa capacité de *retourner* la faiblesse de sa condition en puissance inventive. Car s'il a perdu le sens de la narration, l'homme sans qualités revendique, *affirme* cependant sa condition, y cherche une morale nouvelle, en développant cette faculté très sophistiquée qui consiste à « ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas ». Il scrute, pourrait-on dire, le non-être inscrit dans la constitution même de ce qui est. Il aiguise ainsi son « sens du possible », le sentiment de la contingence (exorcisée par la loi narrative de la communauté), qui est au principe même de l'écriture artistique et post-narrative.

Il faudrait analyser, à partir des passages cités, le jeu subtil et insistant entre les mots « attacher » (lier, aligner...) et « détacher » (déliier, abstraire...), qui semble organiser et régir le système de contrastes et conflits qui opposent la campagne à la ville, l'unité communautaire à la discontinuité moderne, le savoir traditionnel à la rationalisation technique et scientifique, la loi narrative à l'écriture « sans personne ».

Contentons-nous de souligner que *L'Homme sans qualités* est déjà (par ses thèmes et par certains de ses aspects formels) le roman de la déliaison, du détachement, du déracinement, — dans le sens fort, *ontologique*, qu'il faudra donner à ces termes. *Heimatlosigkeit*, disait Heidegger (1955-1956) : perte ontologique du sol natal, de l'habitat, du chez soi. Musil, lui, notait que dans le monde de la science moderne les « événements vécus » se détachent des personnes censées les vivre. On voit aujourd'hui le rôle que joue le développement des technologies dans ce mouvement planétaire de détachement : il *déracine* les cultures, les

habitudes, les compétences, mais aussi la fécondation et la gestation du vivant, les données sensibles, la constitution de l'expérience (Morin, 1973 ; Lyotard, 1988, 1989).

Ce qui se joue sans doute, dans ce profond ébranlement, est l'accomplissement de ce mode de détermination de l'être de l'étant qu'on appelle « modernité ». Celle-ci correspond à une prise de position métaphysique (on dit désormais : techno-scientifique) concernant la question de l'essence de l'espace, du temps, du mouvement et des phénomènes en leur totalité. On pourrait peut-être la caractériser par ce « fait » que « *l'esprit est appelé à se détacher de la sensibilité* » (Kant, 1790, par. 23). Elle ne va pas, on le sait, sans l'effondrement du ciel de la tradition et de ses conceptions du monde, sans la perte des fondements religieux et métaphysiques de ce qu'on croyait être le vrai, le bien ou le beau. Ce qui fait que, à la suite de ce processus de rationalisation, le discours philosophique de la modernité est, de part en part, un discours sur l'*Entzweiung*, la scission, la division — qui est aussi une dissension. Et c'est précisément au cours de ce processus de désagrégation qu'on viendra à poser ceci : qu'il n'y aura désormais de légitimité que celle issue de la pragmatique des interactions, médiatisée par le langage argumentatif et orientée vers le consensus ; se déployant donc dans un *espace public*. La rationalisation moderne des conceptions du monde, avec la crise de légitimation qui s'ensuit, ouvre ainsi la voie aux philosophies du langage, aux pragmatiques de la communication et aux théories de (et séminaires sur) l'espace public.

Voici alors, en un mot, notre hypothèse générale : l'espace public de discussion (au sens moderne, « bourgeois » du mot) se constituerait au fur et à mesure que la figure traditionnelle de la communauté s'estompe. Il suppose — et entraîne — la dissolution des liens communautaires (de simplicité, intimité familiale, convivialité) et avec elle la perte des évidences (certitudes, normes, valeurs) traditionnellement partagées<sup>2</sup>. Ajoutons tout de suite que cette perte de liens substantiels serait constitutive de (et sans doute constituée en retour par) la nostalgie idéalisatrice, rousseauiste de la communauté, voire même de « l'unité communiale », qui ne cessera ainsi de faire retour au sein de l'espace public. Sous le nom de « fraternité » cet idéal est déjà inscrit, bien sûr, comme devise de l'espace républicain. Mais notamment après le communisme, qui portait justement en son concept la promesse communautaire — et qui a fini par détruire l'espace public (tout comme l'a fait, ailleurs, l'anticommunisme orchestré par le *leadership* de l'Ouest démocratique) —, il ne reste aujourd'hui de cet idéal que l'image accomplie du désastre. La question donc, dorénavant, est celle-ci : qu'en sera-t-il de l'espace public de discussion et de l'impératif communautaire, dans le monde des technologies de communication et du marché de biens culturels, où cet espace se dépolitise et les liens s'effritent ?

## **Le « principe transcendantal » de l'espace public**

La question d'un espace public de discussion, venant se substituer à l'autorité des interprétations du monde transmises par la tradition, se trouve déjà posée, philosophiquement, par le criticisme kantien. Au « siècle de la critique » (mot qui, rappelons au passage, apparaît

dans les discussions sur l'art de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle), critique « à laquelle il faut que tout se soumette », les conceptions métaphysiques, mais aussi religieuses et politiques reçues, ne sauraient pas échapper à l'exigence du « libre et public examen » de la raison, sous peine de voir condamnées leurs prétentions à la légitimité (Kant, 1781, Préface). Cette exigence est le projet même de l'*Aufklärung*.

J'aimerais évoquer, encore que de façon très sommaire, quelques lieux — devenus peut-être communs — concernant l'espace public chez Kant, dont la portée et l'enjeu me semblent néanmoins décisifs pour notre présente discussion.

1. Dans les deux articles de 1784 — *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?* et *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* — Kant esquisse l'exigence d'un espace public comme « milieu » où la critique, l'usage libre de la raison, doit pouvoir se déployer, rencontrer d'autres critiques et progresser ainsi indéfiniment, aussi loin que possible; rien n'est au-dessus de la raison dans son usage public, elle est le seul tribunal auquel tout doit pouvoir être soumis, y compris la société ecclésiastique, la religion, le prince et même la Constitution. C'est à cette condition que peut se former un public de citoyens cosmopolites, cultivés et éclairés par une culture de discussion.

2. Cette exigence d'espace public est inconditionnelle, absolue; elle relève, écrit Kant, des « droits sacrés » de l'humanité. Il s'ensuit la réfutation kantienne catégorique, définitive de la censure : puisque nul ne saurait être sûr d'agir par pur respect pour la loi morale (l'être humain étant fini et soumis à des mobiles « pathologiques »), personne n'a le droit de prétendre se mettre à la place de la raison (ou de la loi) pour interdire l'humanité de progresser, c'est-à-dire de connaître ne serait-ce qu'un seul argument concernant ce qu'elle doit être; la censure — l'interdiction de rendre publique, de *publier* une pensée — apparaît dès lors comme un crime contre l'humanité.

3. « Usage public », au XVIII<sup>e</sup> siècle de Kant, veut essentiellement dire usage *publié*, faisant l'objet d'une reproduction par l'imprimerie. D'où l'importance de ce support par excellence qu'est la « publication », l'écrit imprimé; il assure l'universalité de la diffusion des pensées à travers les peuples et les générations, c'est-à-dire une extension aussi universelle que possible de l'espace — et du temps — public de discussion. On rencontre ici la question cruciale du *livre* : son rôle dans la culture des Idées et de la liberté, la forme d'assimilation qui lui est propre, le *tempo* de lecture qu'il exige, la pensée ou l'usage de la raison qu'il induit. Vraisemblablement le support livre est étroitement lié à l'idée kantienne d'un usage libre, public et cultivé de la raison, conditionnant la possibilité de l'émancipation universelle de l'espèce. (*A examiner*. Notamment à l'heure des nouveaux supports électroniques, qui peuvent diffuser aussitôt toute manifestation — y compris le présent séminaire — dans presque tous les contextes possibles).

4. Le principe de l'espace public, ainsi compris, constitue (dit Kant dans le *Projet de paix perpétuelle*) la condition de possibilité d'un « politique morale », une politique

du juste. Car il assure précisément la médiation entre l'obligation morale inconditionnelle et la technique politique de gouvernement ; ou si l'on préfère, entre la raison pure pratique et la volonté politique empirique (Kant, 1795, p. 75 sq.). Et ceci ne signifie rien de moins que la possibilité pour la raison pure de devenir pratique, et par conséquent pour l'humanité de s'émanciper, de progresser vers la société cosmopolitique et la paix perpétuelle.

Voilà, en somme, toute l'ampleur de l'enjeu moderne que constitue l'espace public : *il conditionne la possibilité de rendre réelles, dans le monde historico-politique, les fins de la liberté.* C'est-à-dire, en termes kantien, la possibilité d'un « progrès de l'humanité vers le mieux ». Ce qui implique, par conséquent, un temps tout différent de celui, narratif, de la communauté (*cf. supra*) : c'est le temps du présent, ouvert sur l'indétermination de l'avenir, tourné vers ce qu'il y a à faire.

Je ne puis m'engager ici dans l'examen, pourtant essentiel, du réseau d'espaces publics contemporains à l'aune de cette exigence éthico-politique kantienne. Un tel examen devrait contribuer à éclairer, entre autres, la « crise du politique » dans nos républiques, dont l'actuelle « crise de la justice » n'est certainement pas un aspect accessoire ou accidentel. (Quant à l'espace public que constituent les « médias de communication » — où les individus sont pris non comme des citoyens, mais comme des consommateurs et où la culture n'est pas celle de la libre discussion, mais celle du « divertissement » et du façonnage de l'opinion —, que le lecteur juge par lui-même si cette « publicité » est en mesure de répondre à l'exigence criticiste).

Il faut cependant relever, à partir de ce bref rappel général, une problématique majeure qui touche à l'état de l'espace public aujourd'hui, deux cents ans après son élaboration par Kant. A l'époque où l'information devient la donnée stratégique de nos sociétés, où l'on procède à la « socialisation des nouvelles technologies », l'espace public contemporain est investi de long en large par les *médias* de production et télédiffusion d'informations, y compris « culturelles ». Ceux-ci, indissociables du développement technologique, sont évidemment placés sous la régulation totale de la loi de l'échange économique. Or ce complexe techno-économico-médiatique, issu des conquêtes de la rationalité technique et scientifique, a en retour un impact considérable sur l'aptitude à user publiquement et librement de la raison, sur la capacité de juger, et pour tout dire, sur les promesses d'un progrès dans la culture de la liberté, incarnées originellement par l'idée d'espace public.

C'est cet « impact », difficile à penser, que dès les années 40 Theodor Adorno et Max Horkheimer (1947, pp. 129 sq., 217 sq.) s'étaient attachés à analyser, sur les traces des travaux de Benjamin et d'Adorno lui-même au sujet de la « perception » de l'art de masse. Ils décèlent alors dans l'industrialisation de la culture le processus par lequel les normes de l'entendement calculeur pénètrent jusque dans la structure de la sensibilité. « *Selon Kant*, notent-ils, *un mécanisme secret agissant dans l'âme préparait déjà les données immédiates de telle sorte qu'elles*

*s'adaptent au système de la raison pure. Aujourd'hui, ce secret a été déchiffré.* » Planifiant, organisant, préstructurant les données, l'industrie culturelle se met à la place de ce que, chez Kant, s'appelait imagination transcendante. « *Les sens sont déterminés par l'appareil conceptuel avant même que ne se produise la perception, le citoyen voit a priori le monde comme la matière à partir de laquelle il se le fabrique. (...) Avant même qu'elle n'ait lieu, la perception qui sert à confirmer le jugement public est déjà apprêtée par ce jugement.* » L'espace public de discussion n'est alors tout au plus que le lieu d'une parodie de l'esprit, ne servant qu'à dissimuler le règne du « toujours pareil ». (On comprend d'ailleurs, à partir de cette tutelle du concept sur le jugement, en quel sens on produit aussi l'homme quelconque, sans qualités).

Deux observations seulement, à propos de cette analyse :

1. Etant donné l'emprise que l'entendement, par la médiation des techno-industries culturelles, ne cesse d'exercer sur les facultés de sentir et de juger, la grande question est alors de savoir ce qu'il en est, dans ces conditions, du partage de la sensibilité. Car celui-ci exige par principe (on va le voir) l'absence de concept de l'entendement, l'autonomie et la liberté de l'imagination. Il y va, insistons-le, du sens d'un espace public et des espérances de progrès vers le mieux qu'il était censé autoriser : celles-ci ne dépendent-elles pas des chances d'un tel partage et des promesses qu'il recèle ?
2. Posée en ces termes, la question de l'espace public est celle du jugement réfléchissant esthétique, c'est-à-dire celle des œuvres et de leur partage. C'est tout le problème de la modalité de présence de l'œuvre dans un espace public ; non pas sa façon de l'habiter ou de l'occuper, mais sa manière de l'inquiéter. Car l'œuvre est éminemment cet événement singulier, inattendu, qui requiert cependant un jugement à prétention universelle, nécessairement sans règle et pourtant juste. Il faut d'ailleurs rappeler que l'espace public naît et s'affirme bel et bien, au long du XVIII<sup>e</sup> siècle européen, sous le signe de l'inquiétude et de l'interrogation. C'est originairement un espace de discussion des nouvelles expériences « subjectives » qui se font au sein de la sphère privée familiale et qui conduit à la mise en question de l'autorité de la tradition, des conventions établies et des légitimités reçues. Cet espace de réflexion critique menée sous l'impulsion de la « conscience publique littéraire » (concomitante de la naissance du roman moderne) est en ce sens indissociable d'un progrès de la capacité de juger réfléchissante.

C'est le lieu maintenant de faire une remarque à propos de la réélaboration que Jürgen Habermas (1985, pp. 425 sq. ; 1989) propose du concept d'espace public, à l'heure des nouvelles technologies de communication.

Le théoricien de la pragmatique pense le « réseau hautement différencié » d'espace publics contemporains, suivant toujours le modèle de la structure générale de la communication comprise comme processus de formation de l'opinion et de la volonté ; celui-ci se déroule à

travers les structures de discussion argumentative (ou « procédures ») spécifiques, qui doivent assurer l'articulation de la compréhension de soi — et de l'autre — et par conséquent la formation de l'identité. Semblable détermination de l'espace public reste néanmoins exposée, tout d'abord, à une objection majeure, pour autant qu'elle se meut toujours dans les prémisses (jeune-hégéliennes et austiniennes notamment) de la théorie de la communication. L'introduction du concept, plus fin, d'« espace public autonome » (lié à la culture du monde vécu et autonome par rapport aux systèmes fonctionnels réglés par l'argent et le pouvoir) ne semble changer en rien au problème.

On peut en effet montrer que le paradigme communicationnel, et l'axiomatique qu'il suppose (reconnaissance dialogique de soi dans l'autre, impératif de l'expression saturée des motivations du soi, finalité consensuelle), relèvent d'une détermination de l'être du langage qui demeure irrecevable. On sait, notamment après Wittgenstein, que sous le nom collectif de « langage » l'on a en fait affaire à une multiplicité de « praxis » langagières, dont beaucoup n'ont pas trait à la communication ainsi comprise; tel est par exemple le cas des jeux de langage que Wittgenstein (1982, par. 946 etc.) appelait complexes ou expressifs (le Witz, la traduction, le parler amoureux, l'art et la critique d'art, etc.). La « pragmatique » à laquelle ils donnent lieu concerne le partage en commun de quelque chose qui précisément n'est pas de l'ordre des jeux de langage de la communication (Wittgenstein, 1967, par. 160, etc.); ils ressemblent plutôt à ces régimes de langage qui consistent à juger l'authenticité d'une expression de sentiment ou à « comprendre » un air musical (id. 1953, par. 527 sq.; pp. 227 sq.), en se guidant sur la seule sensibilité aux aspects impondérables (telle lueur d'un regard ou telle intonation d'une voix), alors qu'on ne peut faire appel à aucune preuve, à aucun concept, ni à aucun consensus effectif.

En somme, ce que l'analyse de ces « sortes de phrases » permet de faire ressortir, c'est la puissance réflexive ou analogique du langage, en laquelle on peut reconnaître cette faculté de juger que Kant nommait réfléchissante (et dont nous avons déjà suggéré le rôle éminent qu'elle joue dans la constitution — littéraire — de l'espace public moderne). Or ces considérations sur les puissances du langage induiraient un tout autre concept d'espace public, semble-t-il, que celui professé par la théorie de la communication<sup>3</sup>.

Pour dire les choses autrement : la détermination du langage à partir du paradigme de la communication semble inséparable du problème, peut-être insurmontable, que représente l'Esthétique transcendantale — et plus précisément la réceptivité comme sentiment esthétique pur, singulier et exigeant d'être partagé — pour une théorie de l'activité communicationnelle. C'est de l'élaboration de cette détermination (du langage) et de ce problème (du sentiment) que dépend néanmoins la façon dont on ira penser l'espace public. Ce qui veut dire : la façon dont on pourra peut-être penser une ligne « politique » apte à parer aux menaces ouvertes qui pèsent aujourd'hui sur l'espace public — celles de l'hégémonie du calcul économique, du monopole des médias et de l'emprise du pouvoir.

Je me limiterai à désigner ce qu'est, à mon sens, le nœud du problème. Ma question, formulée d'un trait et de façon abrupte, est celle-ci : et si l'on ne pouvait résister à ces menaces

susdites qu'en faisant, en même temps, une « tache » ou une « entorse » au langage de communication?<sup>4</sup>. Je vais essayer de m'expliquer en me référant à un point précis de l'Analytique kantienne du jugement réflexif esthétique.

## La partageabilité du sentiment et son enjeu

L'expression canonique de ce genre de jugement est l'énoncé exclamatif du type : « *Ceci est beau!* », ou « *Ceci est admirable* », prononcé à l'occasion de formes singulières données : un contour ou un ton, un paysage (par exemple un paysage rural) ou une phrase (par exemple tel passage de *L'Homme sans qualités*). Un trait remarquable de la logique ou de la rationalité (Wittgenstein dirait : de la « grammaire ») de ce type d'énoncé est que : (a) il prétend à l'universalité, « à l'assentiment nécessaire d'autrui », écrit Kant, alors que (b) il ne se fonde pas sur des concepts (preuves, démonstrations), mais sur le sentiment (Kant, 1790, par. 56 sq.). Autrement dit, on peut « discuter » de cet énoncé, mais on n'en « dispute » pas (on ne décide pas de sa validité par concept ou argumentation). Kant remarque ailleurs (par. 33) que même *le consensus au sein du public* ne saurait tenir lieu de fondement pour un énoncé de ce type. (On retrouvera chez Wittgenstein une analyse analogue, à propos des jeux de langage évaluatifs et expressifs, évoqués ci-dessus).

On saisit toute la difficulté lorsqu'on compare le jugement esthétique « Ceci est beau » avec le jugement de connaissance du type « Ceci est carré ». En dépit de l'homologie formelle (attribution d'un prédicat à un sujet), ces deux jugements sont de nature logique ou « grammaticale » différentes : le deuxième se fonde sur un concept de l'entendement (« carré ») qui est déterminable par des prédicats trouvés dans l'intuition sensible (quadrilatère aux angles droits et aux côtés égaux) et qui ont à l'occasion valeur de preuve entraînant l'adhésion d'autrui ; le premier, par contre, est dépourvu d'un tel concept déterminant, il se guide seulement par le sentiment que procure le jeu des facultés du « sujet » jugeant (par. 6 sq., 18 sq.). De cette absence de détermination conceptuelle il s'ensuit qu'il est impossible d'argumenter le sentiment esthétique. Comme celui-ci prétend néanmoins à l'assentiment nécessaire d'autrui, nous avons une antinomie : la thèse faisant valoir que le jugement ne se laisse pas déterminer conceptuellement (autrement on serait dans le domaine de la connaissance), l'antithèse soutenant qu'il comporte cependant une prétention à l'universalité (autrement on serait enfermé dans l'idiosyncrasie d'un goût des sens, « privé »).

On sait que la solution kantienne de l'antinomie du goût (par. 57 et Remarques) revient à affirmer l'universalité sans concept du jugement (pour ce qui est de sa quantité), ainsi que sa nécessité, mais indémontrable (pour ce qui est de sa modalité). Cette solution présuppose l'Idée d'un « sens commun » (*Gemeinsinn, sensus communis*), qui n'est pas le bon sens commun (*gemeine Verstand*), mais plutôt une communauté de sentiment ; principe d'une sensibilité commune « à tous », partagée, qui assure que le sentiment esthétique peut exiger *a priori* d'être immédiatement (et non par la médiation des concepts) partageable, par tout un chacun. Partage

universel et sans concept, que le sentiment exige, attend, du moment et du seul fait qu'il juge esthétiquement. (Il y va sans doute autrement dans le jugement « divisé » sur le sublime, qui fait intervenir une disposition aux Idées de la raison pratique plutôt que la supposition d'un *sensus communis*. Mais, les circonstances contraignant à la brièveté, je laisse ce point équivoque et crucial à plusieurs titres en suspens<sup>7</sup>).

Je reviens alors à la question soulevée plus haut. Il semble qu'un espace public conçu comme fondamentalement structuré par la communication argumentative, laisserait *ipso facto* de côté un reste : ce partage de la sensibilité, précisément. En d'autres termes, dans la mesure où les « normes fondamentales de la communication » présupposent que tout ce qui doit pouvoir être communément partagé et validé dans l'espace public a une structure nécessairement communicationnelle et argumentative (Habermas, 1981, t.I, pp. 31 sq., 39 sq., 287 sq.), elles préjugent de ce qui est resté inexprimable en général et qui demande à être exprimé, de ce qu'il y aura à rendre public. Les difficultés manifestes de l'approche du jugement esthétique, dont a fait preuve la systématique de la théorie communicationnelle (Wellmer 1985), sont un indice de l'insuffisance de ce jugement théorique prématuré.

Or, compte tenu des considérations précédentes, il semble plutôt crucial aujourd'hui — y compris du point de vue d'une « démocratie radicale » — de sauvegarder les possibilités (fussent-elles paradoxales) de ce partage de la sensibilité; celui-ci recèle un potentiel de jugement et de critique précieux, inestimable, notamment à l'heure où les technologies nouvelles, assujetties au calcul économique, investissent l'espace public, la culture, voire les puissances du langage, étendant ainsi la prépondérance de l'entendement sur les capacités de sentir et d'imaginer. Nul mieux que Theodor Adorno n'aura peut-être pressenti, « entendu » l'ampleur de ces menaces et la portée de ce qui s'y trouve en jeu. Son attachement résolu aux œuvres contemporaines, son souci de la *présentation* en philosophie, sa « résistance mimétique » à toute tentation systématique ou herméneutique, sa capacité de se tenir sans défaillir dans le paradoxe et l'aporie (donc dans la souffrance), tout cela doit être mis au compte de cette lucidité aiguë à l'égard des leurres d'un prétendu espace de discussion publique qui se confond de plus en plus avec le marché de biens culturels. Or celui-ci est régi par les valeurs (marchandes) de clarté, maîtrise, assimilation rapide, succès, valeurs dont l'hégémonie est indissociable du processus de destruction du goût, de perte du « sens commun » et de « régression » de la sensibilité (Adorno, 1938). Une fois que les lois du marché pénètrent jusque dans les espaces publics voués originellement au libre usage de la raison, c'est alors le raisonnement lui-même qui tend à se transformer en bien de consommation *dans son contenu même*. Encore faudra-t-il reconnaître que les concepts adorniens d'industrie culturelle et de réification sont devenus entre-temps insuffisants pour penser l'état présent d'un espace public de plus en plus techno-scientificisé et marqué par la marchandisation du langage.

En parlant du théâtre de Samuel Beckett, de sa nature hautement énigmatique et de son

exigence d'être interprété, Adorno (1961) observe; « *Cela pourrait presque être le critère d'une philosophie à venir : se montrer à la hauteur de cette tâche* ». Ce n'est vraisemblablement pas avec les moyens de la théorie de la communication qu'une pensée à venir pourrait se mesurer à cette dette.

Or l'écriture beckettienne pousse précisément jusqu'à ses dernières conséquences la perte de la capacité de synthétiser, de lier, dont parlait l'homme sans qualités; perte de la faculté de retenir et ordonner les événements suivant un « fil », selon les opérateurs temporels narratifs « lorsque », « avant que », « après que » (les protagonistes beckettien « *ne peuvent plus faire la synthèse des périodes du langage* », notait Adorno; ils se font ainsi l'écho, au demeurant, d'un espace public dégradé en langage informatif et en marché, en « publicité »). Avec Beckett l'écriture mène à son achèvement la catastrophe de la syntaxe, la ruine de la synthèse imaginative et le processus de décomposition de l'expérience.

En ce sens ses antihéros et narrateurs au bout de la dépossession, désanthropomorphisés, incapables de « continuer », sont la dernière figure de l'être sans qualités. Tout le défi d'un texte comme *L'Innommable* tient précisément en ceci : qu'il s'écrit d'emblée depuis cette impuissance à « lier », à constituer élémentairement l'espace, le temps et la personne, à instituer le Je-ici-maintenant sans lequel aucune expérience n'est possible. De là le caractère « illisible », comme on dit, inquiétant du texte, ainsi que de l'« œuvre » en général. De celle-ci, ce serait peu de dire qu'elle heurte les institutions de l'espace public régulatrice de la réception littéraire (livre, éditions, théâtre, critique d'art, séminaire, médias). Son désœuvrement est la trace d'un désastre de l'esprit; c'est le prix qu'il a fallu payer à l'époque présente pour arriver à porter témoignage de ce qui est incommensurable à toute expérience, non représentable, innommable.

En méditant, écrivant et publiant sur les textes de Beckett, Adorno s'efforce de les rendre en quelque sorte « lisibles », « publics » — de les donner en partage au public, — ou mieux : de leur constituer un public. Mais à quel prix, justement : en essayant paradoxalement de faire comprendre au lecteur que l'écriture n'est pas à comprendre à proprement parler (à moins de lui faire un tort), qu'il y va de l'incompréhensible, et que de toute façon le langage argumentatif, et même seulement discursif, restera toujours en reste. Adorno est ainsi au plus près — le plus respectueux — de l'Antinomie kantienne dont nous avons parlé, et donc du partage de la sensibilité irréductible à toute reconnaissance conceptuelle. Ce faisant il nous donne une indication de la voie par laquelle une pensée à venir pourra se mettre à l'épreuve de la tâche qu'il lui assignait, au moment où les technologies de communication s'emparent de l'espace public : celle de rendre justice au non-identique, à ce qui est « rejeté par les concepts ». La pensée, de même que l'art, se doit ainsi de corriger ce qu'il y a d'oubli de l'*autre* dans tout langage de communication.

Plinio Walder PRADO Jr.

#### NOTES

- \* Ces remarques reprennent la communication faite au séminaire « *Espace public et communauté* », organisé en novembre 1990 par l'Espace Séminaire Philosophie du Centre Georges Pompidou, sous la direction de Christian Descamps.

1. Ce que le narrateur dit à propos de la Campagne — l'accord et l'*Eintöigkeit* de l'âme, sa consonance immédiate avec le paysage, la paix et le calme appelant des « correspondances » sans fin, le sentiment d'épanouissement de la vie, etc. —, on ne manquera pas de l'associer au plaisir du *beau*, et donc à la présupposition d'un « sens commun » ou communautaire (cf. *infra*). En contrepartie, l'impossibilité de « lier » ce qui arrive et de le rattacher à soi, l'abstraction et la diversité écrasante de la vie, l'agitation, la dissonance et la sensation d'étrangeté, etc., sont les signes que la « ville » doit être plutôt associée au sentiment contradictoire du sublime (à l'impuissance de l'imagination à synthétiser, « à présenter l'Idée d'un tout », dirait Kant [1790, par. 26]), et par conséquent au retrait du « sens » communautaire.
2. Il faut sans doute compliquer ou complexifier cette hypothèse. L'espace public bourgeois, dont le support sera la ville, naît bel et bien sur la base de l'échange capitaliste (de marchandises, mais aussi d'informations) et avec la scission des rapports féodaux en sphère privée et sphère publique, concomitante de l'apparition de l'Etat moderne. Mais au long de cette constitution de l'espace public, alors qu'une figure de la communauté effectivement se désagrège (celle incarnée par le monde de la noblesse féodale), une autre s'organise ailleurs : celle de la sphère familiale bourgeoise, corrélatrice de la nouvelle sphère publique (Habermas, 1962, ch. II). Cette communauté familiale est néanmoins elle-même clivée. D'une part elle définit l'espace d'intimité où une subjectivité nouvelle, qui se conçoit comme indépendante des attaches de la production, aspire à se réaliser intérieurement et — par la médiation de la littérature (épistolaire, romanesque) — ouvre l'espace de discussion publique moderne (qui naît ainsi aimanté par un idéal humaniste de communauté) ; mais, d'autre part, elle assume une fonction réelle précise dans le processus social et économique d'accumulation capitaliste. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, le capitalisme, dissolvant radical qui désacralise tous les rapports, fera ainsi apparaître la famille comme autoritaire et « hypocrite communauté de biens » — ce que diront Baudelaire, Marx et Engels. Pénétrée par les relations d'échange et soumise elle aussi à la réflexion critique littéraire et politique, l'intimité familiale ne s'en remettra plus. Corrélativement, à l'époque de Freud, le roman « moderne », proustien ou musilien, n'accomplirait plus l'« *épopée de la subjectivité* » (Goethe), mais commençait à témoigner de son « *désastre* » (Adorno).
3. Sur toutes ces questions et sur ce qui suit, je ne puis qu'envoyer le lecteur à un travail en cours, en particulier à l'étude sur Wittgenstein et les *Letzte Schriften*, « De l'art de juger. Remarques sur le visage, l'aspect et le ton » in *La Part de l'Œil*, 8 (1992) et à « *Argumentation et esthétique. Réflexions autour de la communication et du différend* » (à paraître dans un recueil sur Habermas aux éditions du Cerf).
4. Theodor Adorno (1973, p. 93) écrit dans ce sens : « *On pourrait établir un rapport entre la pensée hermétique et les moments sociaux. La conscience réifiée qui, dans l'intégration de la société hautement industrialisée, s'intègre à travers les membres de celle-ci, est incapable de recevoir l'essentiel des poèmes pour y trouver leur contenu thématique et leurs prétendues valeurs d'information. Sur le plan artistique, les hommes ne peuvent d'ailleurs plus être atteints que par le choc visant ce que l'idéologie pseudo-scientifique appelle communication* ». Et c'est pourquoi « *l'art, quant à lui, n'est intègre que lorsqu'il ne joue pas le jeu de la communication* ».
5. Je note seulement ceci : avec le sublime, et partant le retrait du *sensus communis*, le problème de l'universalité du partage sentimental est poussé à la limite. Car le sublime est plutôt l'indice d'une scission, d'un désaccord au sein même du « sujet », du sentiment, et donc de son partage ; il atteste la récession de la communauté. Empiriquement, cela se traduit par le déclin du « goût » (concept qui, avec le *sensus communis*, remonte historiquement à l'humanisme universaliste de la Renaissance), par l'apparition du laid et du choquant dans l'ordre esthétique et par le fossé qui, dès l'époque de Stendhal au moins, se creuse entre l'artiste, qui se détache de la société bourgeoise, et le public d'amateurs (Auerbach, 1946, p. 489 sq.).

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADORNO TH.W. 1938, « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens », *Dissonanzen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.  
— 1961, « Pour comprendre *Fin de partie* in *Notes sur la littérature*, tr. fr. Muller, Flammarion, Paris 1984.

Plinio Walder Prado Jr.

- 1947, (avec M. Horkheimer), *La dialectique de la raison*, tr. fr. Kaufholz, Gallimard, Paris 1974.  
— 1973, *Autour de la théorie esthétique*, tr. fr. Jimenez et Kaufholz, Klincksiek, Paris 1976.
- AUERBACH E. 1946, *Mimésis*, tr. fr. Heim, Gallimard, Paris 1968.
- BENJAMIN W. 1936, « Le narrateur », tr. fr. Gandillac, in *Poésie et révolution*, Denoël, Paris 1971.  
— 1938-39, *Charles Baudelaire*, tr. fr. Lacoste, Payot, Paris 1982.
- BLANCHOT M. 1959, « Musil » in *Le Livre à venir*, Gallimard, Paris.  
— 1983, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris.
- BOUVERESSE J. 1979, « La science sourit dans sa barbe », *L'Arc* 74 (N° consacré à R. Musil).
- HABERMAS J. 1962, *L'espace public (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, tr. fr. de Launay, Payot, Paris 1978.  
— 1985, *Le discours philosophique de la modernité*, tr. fr. Bouchindhomme et Rochlitz, Gallimard, Paris 1988.  
— 1981, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, tr. fr. Ferry, Fayard, Paris 1987.  
— 1989, « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », tr. fr. Hunyadi in *Lignes*, Paris 1990.
- HEIDEGGER M. 1955-56, *Le Principe de raison*, tr. fr. Préau, Gallimard, Paris 1962.  
— 1935-36, « La science mathématique de la nature à l'époque moderne et la naissance d'une critique de la raison pure » in *Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. fr. Reboul et Taminiaux, Gallimard, Paris 1971.
- KANT I. 1781, *Critique de la raison pure*, tr. fr. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris 1980.  
— 1784, « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ? », tr. fr. Wismann, in Kant OC II, Gallimard, Paris 1985.  
— 1784, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », tr. fr. Ferry, in *Loc. cit.*  
— 1798, « Reprise de la question : le genre humain est-il en progrès constant ? », tr. fr. Piobetta, in Kant, *La Philosophie de l'histoire*, Gauthier, Paris 1947.  
— 1795, *Projet de paix perpétuelle*, tr. fr. Gibelin, Vrin, Paris 1975.  
— 1790, *La critique de la faculté de juger*, tr. fr. Philonenko, Vrin, Paris 1979.
- KOYRÉ A. 1957 *Du monde clos à l'univers infini*, tr. fr. Tarr, Gallimard, Paris 1973.
- LYOTARD J.-F. 1984, *Le Différend*, Gallimard, Paris.  
— 1987, « Sensus communis », *Cahier du Collège International de philosophie*, 3.  
— 1988, *L'Inhumain*, Galilée, Paris.  
— 1989, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. I, PUF, Paris.
- MORIN E. 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris.
- MUSIL R. 1930-33, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hambourg, tr. fr. Jaccottet, Seuil, Paris 1956.
- NANCY J.-L. 1983, « La communauté désœuvrée », *Aléa* 4.
- WELLMER A. 1985, « Vérité — apparence — réconciliation. Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité », tr. fr. Rochlitz, in *Théories esthétiques après Adorno*, Actes Sud 1990.
- WITTGENSTEIN L. 1982, *Vorstudien zum zweiten Teil der « Philosophischen Untersuchungen » (Etudes préparatoires à la 2nd. partie des 'Recherches philosophiques')*, tr. fr. Granel, Trans Europ Repress, Mauvezin 1985.  
— 1953, *Philosophischen Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, tr. angl. Anscombe, B. Blackwell, Oxford.  
— 1967, *Fiches*, tr. fr. Fauve, Gallimard, Paris 1976.