

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

**LE REGARD
VIDE**

**Essai sur l'épuisement
de la culture européenne**

Flammarion

LE REGARD VIDE

Essai sur l'épuisement
de la culture européenne

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

LE REGARD VIDE

Essai sur l'épuisement
de la culture européenne

FLAMMARION

© Flammarion, Paris, 2007
ISBN : 978-20821-0589-7

Du même auteur

- L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, PUF, « Épiméthée », 1983.
- La Métaphysique à la limite. Cinq essais sur Heidegger*, avec Dominique Janicaud, PUF, « Épiméthée », 1983.
- L'Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, PUF, 1989.
- La Naissance de la raison en Grèce*, direction, PUF, 1990 ; « Quadriges », 2006.
- Les Œuvres philosophiques*, direction du volume III de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1992.
- Pythagore et les pythagoriciens*, PUF, 1993 ; 3^e édition revue et corrigée, 2001.
- Platon et le miroir du mythe. De l'Âge d'or à l'Atlantide*, PUF, « Thémis Philosophie », 1996 ; « Quadriges », 2002.
- Albert Camus et la philosophie*, avec Anne-Marie Amiot, PUF, « Thémis Philosophie », 1997.
- Le Discours philosophique*, direction du volume IV de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1998.
- La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, PUF, 1999 ; 3^e édition augmentée, PUF, 2002 ; Prix du Cardinal Mercier 2001 de l'université de Louvain ; « Quadriges », 2004.
- Philosopher en français*, direction, PUF, 2000.
- Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, PUF, « Épiméthée », 2001.
- Civilisation et Barbarie. Réflexions sur le terrorisme contemporain*, avec Denis Rosenfield, PUF, 2002.
- Heidegger et l'énigme de l'être*, direction, PUF, 2004.
- De l'indignation*, La Table Ronde, 2005.

Nietzsche et le temps des nihilismes, direction, PUF, 2005.

Platon, PUF, 2005.

La République brûle-t-elle ?, avec Raphaël Draï, Michalon, 2006.

La Crise du sens, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2006.

L'Énigme de la pensée, Nice-Paris-Montréal-Genève, Les Paradigmes, 2006.

« Il entrait successivement dans toutes les boutiques, ne marchandait rien, ne disait pas un mot, et jetait sur tous les objets un regard fixe, effaré, vide. »

Edgar Poe, L'Homme des foules.

Prologue

LE REGARD ÉLOIGNÉ

La crise de la culture européenne est devenue un thème majeur de la pensée du XX^e siècle et a été déclinée sur tous les tons par ceux que l'on a qualifiés ironiquement, mais non sans justesse, de « déclinologues ». On peut y déceler le constat d'une décadence, comme chez Spengler pour qui une culture meurt quand l'âme a atteint le sommet de ses possibilités, ou l'aveu d'un renoncement, comme chez Apollinaire qui, au premier vers d'*Alcools*, se lançait à lui-même cette apostrophe : « À la fin, tu es las de ce monde ancien ! » La critique a été jugée conventionnelle, excessive et de peu d'effet sur la marche du temps. En outre, elle s'est vue souvent dénoncée comme un combat d'arrière-garde par ceux qui se réclament d'une autre culture ou d'une contre-culture, voire d'un arc-en-ciel multiculturel dans lequel devrait se fondre, à l'heure de la mondialisation, l'ensemble des cultures traditionnelles.

Il est pourtant troublant de constater que cette critique interne, à l'heure où l'Union européenne essaie de définir son identité mais échoue à se doter d'une Constitution, a dominé la pensée du siècle précédent, de Paul Valéry et José Ortega y Gasset à Walter Benjamin et Theodor

Adorno, de Freud et Husserl à Albert Camus et Hannah Arendt, ou plus récemment, de Marc Fumaroli à Alain Finkielkraut. Ces auteurs d'horizons divers ne se sont pas contentés de mettre en cause l'état présent de la culture, ou de l'« après-culture », pour reprendre le mot de George Steiner¹. Ils ont fait apparaître l'épuisement des principes qui la commandaient, ce que Valéry appelait ses « noyaux pensants », au point que cette crise de l'esprit, amplifiée par la Première Guerre mondiale, avait entraîné aux yeux du poète « l'agonie de l'âme européenne »². Vingt ans et une guerre plus tard, Valéry n'hésitait pas à avancer qu'« il n'est pas impossible que notre vieille et richissime culture se dégrade au dernier point en quelques années³ ». La généalogie des critiques de la culture, que j'entendrai, en première approche, comme l'ensemble des symboles, des codes et des œuvres d'une civilisation, est cependant plus ancienne. Elle a trouvé son censeur le plus sévère chez Nietzsche, quand il mettait au jour les formes cachées de décadence, d'épuisement et de maladie d'un temps qui semblait dans la « non-culture » (*Unkultur*) et le nihilisme. Un siècle plus tôt, Rousseau n'avait pas hésité à dénoncer, en pleine époque des Lumières, les lettres, les sciences et les arts d'une civilisation qui, loin de permettre à l'homme de se connaître, ne faisait que le corrompre. Le diagnostic du déclin de l'Europe ne date donc pas d'aujourd'hui, et l'on

1. G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* (1971), Paris, Gallimard, 1986, p. 67. Le premier titre en était *La Culture contre l'homme*.

2. P. Valéry, *La Crise de l'Esprit*, « Première Lettre » (1919), *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1957, p. 990.

3. P. Valéry, « L'Amérique, projection de l'esprit européen » (1938), *Regards sur le monde actuel et autres essais* (1945), *Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1960, p. 989.

PROLOGUE

ne peut négliger ces analyses ou rejeter ce que Valéry entendait dans le même texte comme « l'illusion perdue d'une culture européenne ». Que ce déclin, ce dépérissement ou cette agonie soit une vérité ou une erreur, nous ne saurons en décider d'emblée sans poser la question de la réalité de notre culture et nous interroger sur l'identité de l'Europe.

La critique de l'identité

Il est difficile de parler d'identité dans le domaine culturel, et, plus encore politique, sans s'attirer les foudres de ceux qui mettent en doute la pertinence de cette notion. Elle menacerait en effet d'exclure, en imposant des normes arbitraires, les sociétés qui ne les partagent pas dès lors qu'elles relèvent d'autres cultures. La confrontation des cultures soulève ainsi de façon préjudicielle, non pas la question de leur crise, mais celle de leur critique. Claude Lévi-Strauss fait remarquer en ce sens que, dans l'ordre anthropologique, « toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion¹ ». Cette approche distanciée remet en cause l'affirmation immédiate de l'identité d'une culture au même titre que celle de l'identité d'une personne. La question « Qui suis-je ? » reste aussi indécise que la question « Que sais-je ? », et Montaigne n'a eu d'autre prétention que de peindre en lui, non pas l'être, mais le passage d'une humeur à l'autre. J'admets donc volontiers qu'il n'existe pas d'identité substantielle d'une culture dont les acteurs pourraient disposer sans précaution,

1. Cl. Lévi-Strauss, *L'Identité*, séminaire du Collège de France 1974-1975, Paris, PUF, 1983, p. 331.

qu'elle soit européenne ou exotique. En toute rigueur, la notion d'identité ne caractérise que les idées platoniciennes qui sont en soi et par soi, dans leur pureté ontologique, comme la beauté du *Banquet* unie à elle-même dans l'unicité de sa forme. La catégorie abstraite du Même, dont Platon montrait qu'elle concerne toutes les catégories du langage dans leur fonction spécifique, est une forme fixe à laquelle la pensée se réfère à tout moment, mais qui s'applique difficilement aux actions et aux œuvres d'un monde voué au changement.

Je ne crois pas, pour autant, que l'identité soit une notion inopérante pour assurer la réalité de ce dont on parle, comme le montrent, à leur corps défendant, ses adversaires qui sont contraints d'identifier l'« identité », parmi les notions dont elle se distingue, pour en critiquer l'usage. En ce qui concerne la culture, on ne peut éviter de rassembler les traits communs d'une civilisation en un foyer unique dont l'identité, à défaut d'être substantielle, serait néanmoins virtuelle, comme le reconnaît Lévi-Strauss. L'anthropologue reformule de façon rigoureuse la question de la culture quand il indique que « l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses¹ », sans pour autant qu'elle possède une existence réelle. La raison en est simple. Qu'une culture ou une civilisation, comme toute réalité, soit sujette au changement du fait qu'elle est soumise au temps, n'entraîne pas que ses œuvres soient dénuées de formes de convergence qui échappent aux forces de dispersion. Paul Hazard découvrait en ce sens dans l'Europe, en la distinguant des autres continents, « le sentiment d'un privilège qui lui appartient en propre, d'une originalité que toute comparaison renforce » en raison des

1. Cl. Lévi-Strauss, *L'Identité*, *op. cit.*, p. 332.

PROLOGUE

« traits dominants de [sa] conscience » qu'il discernait dans son besoin d'invention, sa passion de la découverte et son exigence de critique qui la pousse à une recherche infinie¹.

Nous nous heurtons ici à une difficulté logique, dotée d'une incidence anthropologique, lorsque nous admettons qu'il est nécessaire de préserver la diversité des cultures puisque notre compréhension de l'homme implique celle de la multiplicité de ses manifestations sociales. Cette diversité est donc un fait dont on peut dire, avec Kant, qu'il est un fait de la raison dans la mesure où il provoque le penseur, ethnologue, sociologue ou philosophe, à mettre en perspective toutes ces particularités pour en saisir la dimension universelle. Mais si toutes les cultures sont bien humaines ou, comme on le disait à l'époque de la controverse de Valladolid, si les Indiens ont bien une âme, il faut admettre que leurs différences ne peuvent être étudiées qu'à partir de la connaissance de leur identité. On n'échappera pas à cette nécessité logique qui est aussi une obligation morale : je ne peux reconnaître l'autre comme différent qu'à la condition d'affirmer cette différence sur le fond de son identité propre que je mets en relation avec la mienne. Préserver la diversité culturelle, comme le demandent les anthropologues, revient à préserver l'identité des cultures. Si je regrette que les Inuit soient absorbés par le mode de vie nord-américain, y compris dans la production des objets culturels qui font le bonheur des galeries canadiennes, c'est parce que je suppose qu'ils possèdent une identité à protéger; eux-mêmes en sont d'ailleurs aussi conscients que les ethnologues. On peut jouer sur les mots et prétendre que la défense de la culture inuit est une préservation de sa

1. P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715* (1935), Paris, Gallimard, 1968; Fayard, 1961, tome II, p. 295-296 et p. 300-301.

« différence », une telle différence, dont l'anthropologue occidental prend conscience par rapport à ses propres catégories culturelles, n'est rien d'autre que son « identité ». Et cette identité, pour être vécue, à défaut d'être théorisée par le peuple concerné, est une identité qui se rapporte à elle-même et non au regard de l'ethnologue, lequel n'est pas un Inuit comme Margaret Mead n'était pas une Arapesh de Nouvelle-Guinée.

D'autre part, s'il existe bien des invariants structuraux dans les cultures, comme l'ont établi les travaux de Claude Lévi-Strauss, on doit convenir que ces structures, dont les populations indigènes sont inconscientes, déterminent pourtant leur identité vécue. Cette dernière n'a rien de contradictoire dans la mesure où elle ne se fige pas, au cours de son évolution historique, en une identité fermée sur elle-même qui n'est jamais qu'une reconstruction tardive et artificielle. Il me paraît donc évident qu'aucune identité n'est substantielle, qu'aucune culture n'est insulaire et qu'aucune société n'est close. Mais une culture peut développer des capacités d'identification à travers les œuvres qu'elle crée, les coutumes qu'elle impose et les croyances qu'elle permet, au point que ceux qui participent de cette culture la reconnaissent comme telle et se reconnaissent entre eux. Découvrir aujourd'hui, ou faire mine de découvrir, que l'altérité est constitutive de l'identité et que l'Autre creuse de l'intérieur le Même comme le Même creuse l'Autre en retour, c'est oublier ce que les premiers explorateurs des sociétés exotiques avaient découvert depuis des siècles, de Las Casas à Jean de Léry, pour ne pas remonter à Hérodote ou à Platon.

Le procès d'identification

Comme la question du droit à la différence est devenue aujourd'hui impérative, dans le domaine de la vie politique et dans le champ des sciences humaines, elle tend à occulter celle du droit à l'identité. Nous le voyons dans l'appauvrissement actuel des valeurs européennes dont le faux universalisme se réduit, comme le dénonce Pierre Manent, à une « ouverture à l'Autre » qui fait que « nous ne mentionnons alors l'Europe que pour l'annuler ». Dès lors, « nous n'avons pas d'existence *propre*, nous ne voulons pas, nous ne voulons d'aucune façon, qui serait nécessairement particulière, d'un être *propre*¹ ». Tel est bien le problème de cette appropriation de l'identité européenne qui ne se pose curieusement pas pour les autres cultures. Jean-Marc Ferry, par exemple, refuse d'inscrire la culture de l'Europe dans ce qu'il dénonce comme une « identité identitaire » héritée de son histoire². On voit mal, cependant, qu'une identité puisse devenir « altéritaire » au point de ne pas identifier les hommes qui se réclament d'un même partage linguistique et culturel. Leur identité commune ne se réduit pas à un héritage imposé qui interdit tout projet d'avenir et n'implique pas que l'on jette une ombre sur le processus d'identification permis par la culture concernée. Au fond, la critique de l'identité se heurte toujours à la même difficulté. Ceux qui craignent qu'une identité revendiquée se replie sur elle-même dans le renoncement à ses altérités, en

1. P. Manent, *La Raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 93. Souligné par l'auteur.

2. J.-M. Ferry, « Sur le sens philosophique de l'Europe politique », in N. Weill (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique ?*, 16^e Forum « Le Monde » – Le Mans, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

d'autres termes, dans l'exclusion des autres identités, mettent en accusation l'acte d'identification que réalise la culture, en durcissant arbitrairement ses caractères. C'est là se laisser prendre au piège des mots. L'identité humaine n'est pas un principe immuable comme en logique où A est identique à A, en ontologie où l'être est l'être, et en théologie où Dieu est Dieu ; elle est un mouvement dynamique d'intégration des singularités en un même espace symbolique que les protagonistes identifient sans difficulté. Je peux goûter la spécificité de la musique française, celle d'un Gounod, d'un Ravel ou d'un Debussy, sans la confondre avec la musique allemande d'un Schumann, d'un Beethoven ou d'un Mahler, et sans exclure celle-ci sous prétexte de rester fidèle à celle-là.

Contre toute vraisemblance, et en dépit de l'évolution d'une culture européenne enrichie par ses divers apports historiques, on fait comme si l'expression de son identité menaçait les autres identités culturelles. Ce qui est en jeu, dans ce débat académique dont les œuvres vivantes sont absentes, c'est la compatibilité théorique du Même et de l'Autre. Nul n'ignore que la critique contemporaine s'est placée résolument du côté de l'Autre, en hypostasiant cette catégorie de langue au même titre que ses adversaires hypostasient, selon elle, la catégorie du Même. On se fait alors une idole de l'altérité pour se défaire d'une identité que l'on a préalablement statufiée afin de mieux la briser. En décomposant l'identité « identitaire », Jean-Marc Ferry propose de distinguer trois nouvelles formes d'identité, qu'il qualifie de « narrative », d'« argumentative », et de « reconstructive ». La première tiendrait au récit qui procure son identité à un homme ou à un peuple. La deuxième consisterait en une argumentation qui justifie l'imposition d'un raisonnement à autrui lors d'une discussion, ou d'une sanction lors d'un jugement. La troisième, sous la forme

PROLOGUE

d'une reconstruction, combinerait les précédentes en permettant à chacun de revenir vers soi, et donc d'inscrire sa vie dans un récit continu, tout en reconnaissant, de façon critique, les torts qu'il a envers l'autre. Nous serions en présence d'une identité de type dialectique tournée d'abord vers soi, puis vers autrui et, en dernière instance, retournée vers soi tout en libérant l'autre de sa dépendance.

Cette distinction ne fait que reprendre, sous une phraséologie nouvelle, ce que la tradition philosophique et religieuse de l'Europe avait mis en évidence de Platon et saint Paul à Montaigne, Rousseau ou Hegel. Le regard d'identification à soi ne peut s'appréhender que s'il rencontre le regard d'identification de l'autre. La croisée des deux regards révèle en effet, dans la tension qui les anime, l'identité de chacun dans la reconnaissance de l'identité de l'autre qui est permise par la médiation de la première. Quelle que soit ma culture, je ne m'appréhende jamais qu'à travers le regard d'autrui. Le sociologue Georg Simmel remarquait ainsi, en analysant la relation paradoxale d'un étranger avec une population dont il ne partage pas la langue, que « la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche¹ ». Il en résulte que les critiques adressées à une *identité crispée*, réduite arbitrairement à une construction abstraite, sont non avenues tant qu'elles la confondent avec ce que j'appellerai une *identité sereine* qui unit, dans la réciprocité des regards échangés, le proche au lointain.

Je crois donc possible d'envisager les formes propres de la culture européenne sans craindre de figer son identité

1. G. Simmel, « Digression sur l'étranger » (1908), in Y. Grafmeyer et I. Joseph, *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, 1984 et Champs-Flammarion, 2005.

dans je ne sais quel musée de cire qui aurait oublié, en façonnant ses personnages, de leur donner un regard et de les doter d'une âme. Lorsque Swann contemple le petit pan de mur jaune de Vermeer ou écoute le motif de la sonate de Vinteuil, il éprouve le sentiment immédiat que ces œuvres libèrent « une spécifique et volatile essence » que le narrateur de la *Recherche* identifie aux états de son âme. La « petite phrase » musicale ou le « petit pan de mur » pictural possèdent une identité vivante qui n'est ni de l'ordre du récit, ni de l'ordre de l'argument ou de la reconstruction, mais de l'ordre d'une temporalité sereine qui jouit, dans la distance qui la relie à son objet proche, d'une plénitude achevée. En même temps, elle révèle l'identité vécue du spectateur ou de l'auditeur en renouant les liens oubliés de son histoire. Dès qu'il entend les cinq notes de la petite phrase, Swann pressent que le motif de Vinteuil est « une mystérieuse entité » qui appartient à « un ordre de créatures surnaturelles et que nous n'avons jamais vues, mais que malgré cela nous reconnaissons avec ravissement », un monde éloigné de lui et pourtant si proche que la petite phrase ne déserte jamais son esprit. C'est la petite phrase ou le petit pan de mur qui ouvrent toutes grandes les portes de « ce monde fermé à tout le reste », parce qu'il vit d'une vie autonome qui est l'ordre invisible de la culture¹. L'œuvre proustienne est alors le patient processus d'identification d'un être qui accède au temps retrouvé, non pas en son étape ultime, mais au rythme même de sa recherche. Sans cette lente quête d'une identité gagnée à la mesure d'un temps perdu, la vie humaine ne serait qu'une vaine amnésie.

1. M. Proust, *Du côté de chez Swann, À la recherche du temps perdu* (1913), Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1954, p. 345-353.

Culture et civilisation

S'interroger sur la culture revient à développer une réflexion sur la notion conjointe de civilisation que Fernand Braudel définissait, dans sa continuité, comme « la première et la plus complexe des permanences¹ ». Comment déceler les traits originaux de la culture de l'Europe au cœur de la civilisation qu'elle a forgée ? L'Europe est-elle en son fond un concept, un idéal, une culture, sinon même, pour Husserl, la matrice de l'humanité du fait de sa conquête de l'universel ? On peut juger cette notion de culture européenne fragile ou évanescence, en tout cas inopérante. Les débats français récurrents sur l'identité nationale témoignent d'ailleurs de la difficulté à parvenir à une définition satisfaisante de l'existence de l'imaginaire collectif qui s'affirme dans la culture d'un peuple. On peut aussi penser, avec Pierre Manent, que si les Européens ont le droit d'être fiers de leur culture, il ne leur revient pas d'identifier l'Europe à l'universel dont elle se réclame parce que l'universel, précisément parce qu'il ne se réduit pas à une particularité, ne saurait appartenir à une seule culture : « Un Européen ne peut pas considérer que l'Europe ne fait qu'un avec l'universel – à l'instant même l'universel cesserait de l'être² ! » Que l'identité européenne soit difficile à définir, qu'elle soit reconstruite à chaque époque, ce qui est le fait de toute éducation, qu'elle bénéficie d'apports incessants de l'extérieur, ce qui est l'effet de toute immigration, ne donne pas prise au doute. Cela n'implique pourtant

1. F. Braudel, *Grammaire des civilisations* (1963), Paris, Flammarion, 1993, p. 17.

2. P. Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2001, p. 110.

Table

Prologue : Le regard éloigné.....	11
La critique de l'identité	13
Le procès d'identification.....	17
Culture et civilisation.....	21
L'âme de l'Europe	25
La percée du regard.....	31
Chapitre Premier : Le regard sur le mythe	37
L'enlèvement divin	39
La femme au vaste regard	43
L'idée de l'Europe	47
La greffe chrétienne.....	52
L'institution de l'université.....	58
Le dessein politique.....	64
Le mythe de la civilisation	70
Le regard nostalgique	76
Chapitre II : Le regard sur le monde	83
Le droit de regard	84
Le regard transcendantal	90
Le souci de l'âme.....	96
La culture de l'âme	102
L'école de l'étonnement	107
Le déclin de l'aura.....	113
La disparition du monde	119
La crise du sens	126

Chapitre III : Le regard sur la cité	133
Le regard indigné	135
L'exigence de justice	140
L'appel de la liberté	146
Plus ultra	153
La perversion du mouvement	158
Le refus de l'Europe	165
Le Même Cap	171
L'anamnèse de l'Europe	177
Chapitre IV : Le regard sur l'âme	185
Le regard de reconnaissance	187
L'homme intérieur	193
Le miroir du regard	199
Le regard étoilé	204
L'éclipse de la distance	211
Le reflet de Narcisse	217
L'homme creux	223
Le clin d'œil	229
Chapitre V : L'aveuglement du regard	235
Le droit de la transcendance	237
Le sens du sens	243
La déconstruction du sens	249
La destruction de l'œuvre	256
Le paradoxe des cultures	262
L'ombre de l'Europe	269
L'horizon plombé	275
Le regard des statues	282
Épilogue : « Ils ne connaissent pas le chemin... »	289
Bibliographie sélective	293