



PENSER SANS ABSOLU

Douze essais sur le nihilisme

Sous la direction de
ANTONY VIGNEAULT
YVES COUTURE
LAWRENCE OLIVIER



PENSER SANS ABSOLU

Douze essais sur le nihilisme



La collection « Mercure du Nord » se veut le point de rencontre des chemins multiples arpentés par la philosophie de concert avec les sciences humaines et sociales, l'économie politique ou les théories de la communication.

La collection est ouverte et se propose de diffuser largement des écrits qui apporteront une nouvelle texture aux défis majeurs d'aujourd'hui, passés au crible d'une nouvelle réflexivité : rouvrir en profondeur le débat sur le mégacapitalisme, sur la marchandisation et la médiatisation mondiales et tenter d'esquisser les contours d'une mondialisation alternative.

La collection ne saurait atteindre son but qu'en accueillant des textes qui se penchent sur l'histoire sans laquelle les concepts véhiculés par notre temps seraient inintelligibles, montrant dans les pensées nouvelles les infléchissements d'un long héritage.

Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage

Voir : <http://www.pulaval.com/collection/mercure-nord-42.html>

PENSER SANS ABSOLU

Douze essais sur le nihilisme

Sous la direction de

Antony Vigneault

Yves Couture

et Lawrence Olivier



**Presses de
l'Université Laval**

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada



Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts du Canada
Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec



Maquette de couverture : Laurie Patry
Mise en pages : Danielle Motard

ISBN papier : 978-2-7637-4713-2
ISBN pdf : 9782763747149

© Les Presses de l'Université Laval
Tous droits réservés.
Imprimé au Canada
Dépôt légal 1^{er} trimestre 2020

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION – PENSER SANS ABSOLU	1
Yves Couture et Antony Vigneault	
CHAPITRE 1	
<i>Le problème du nihilisme chez Platon (et quelques réflexions heideggériennes)</i>	21
Maxime Plante	
CHAPITRE 2	
<i>Nihilisme : sémiotique insigne</i>	41
Lawrence Olivier	
CHAPITRE 3	
<i>Le monde suprasensible et la dévalorisation du féminin</i>	63
Sonia Palato	
CHAPITRE 4	
<i>Nihilisme et démocratie</i>	81
Yves Couture	
CHAPITRE 5	
<i>Nihilisme ou politique ? Politique non fondationnaliste et rhétorique.</i>	99
Alexis Ross	
CHAPITRE 6	
<i>L'influence d'une technique sur la fragmentation de la pensée L'évolution de l'imprimerie</i>	131
Hubert Salvail	
CHAPITRE 7	
<i>Un humanisme au temps du nihilisme</i>	145
Antony Vigneault	

CHAPITRE 8

Penseurs de la ruine

Esquisse d'une tendance anarchisante de la pensée

politique moderne 167

Dalie Giroux

CHAPITRE 9

La politique participe-t-elle au déséquilibre du monde ?

L'apolitisme cioranien et la critique de la démesure 193

Catherine Sylvestre

CHAPITRE 10

Nihilisme et capitalisme 209

Thomas Laberge

CHAPITRE 11

Fuck toute ! Relecture de Foucault et de Heidegger sur la question

du nihilisme 227

Izabeau Legendre

CHAPITRE 12

Nihilisme, résistance et abandon chez Nelly Arcan 245

Sabrina Clermont-Letendre

CONCLUSION

Dialogue : l'événement du nihilisme 271

NOTICES BIOGRAPHIQUES 285

INTRODUCTION

PENSER SANS ABSOLU

YVES COUTURE
ET ANTONY VIGNEAULT

I would prefer not to.
Bartleby, the Scrivener, Herman Melville

Atmosphère

Chaque livre a son histoire. Celui-ci découle de la rencontre d'expériences singulières avec un mot. Ces expériences multiples sont liées à des parcours qui se croisent lors d'une grève et de ses suites, en un lieu précis, l'université et la société québécoise contemporaine. Le mot, *nihilisme*, est lui-même un étrange carrefour de sens ou de non-sens, dont on pourra juger tour à tour qu'il dit trop ou qu'il ne dit rien, qu'il est trop vague ou trop lourd, trop sérieux ou pas assez, prétentieux et trop universitaire ou non scientifique, trop *nihil*, trop *isme*, pas assez concret, pas assez politique. On retrouvera constamment ces excès et ces manques, mais il faut d'abord préciser les circonstances de la rencontre.

Il y aurait bien des chemins personnels et collectifs à retracer. Prenons néanmoins la voie la plus large, la plus commune : l'expérience du conflit politique retentissant qu'a été la grève étudiante de 2012. En s'opposant avec une impressionnante détermination aux choix idéologiques du gouvernement Charest, une génération s'est levée pour dire à sa société que l'université devait demeurer

accessible. Le modèle libéral qui transforme l'éducation supérieure depuis déjà plusieurs décennies en Amérique du Nord a donc rencontré au Québec un obstacle de taille. L'appui de la population au mouvement a d'ailleurs été large et durable. Il en a résulté la plus longue grève étudiante du Québec et du Canada, événement qui devait marquer une large partie de la génération montante.

Plusieurs ouvrages et articles ont tenté de décrire au plus près les espoirs et les projets vécus alors, mais aussi les déceptions qui ont pu suivre (la volonté de surmonter cette déception fut un des motifs de la grève de 2015¹). Il ne s'agira pas ici de faire à nouveau le tableau des faits et des analyses, bien que ce livre soit en partie une suite intellectuelle des crises traversées par le monde universitaire québécois dans la dernière décennie. Tout au plus s'agit-il de rappeler un arrière-plan. Pour celles et ceux qui l'ont vécu avec le plus d'enthousiasme et de conviction, 2012 a nourri l'espoir d'une nouvelle forme de solidarité, inventive, créatrice, festive, efficace. Le temps d'un printemps, tout a pu sembler ouvert, possible. Le gouvernement Charest tombera d'ailleurs aux élections anticipées de la fin de l'été, ce qui n'est pas rien. Mais, voyant ensuite les compromis du gouvernement Marois, plusieurs jugeront que cela restait bien peu. Pour une partie importante des forces vives du printemps québécois, il s'ensuivit une déception parfois très fortement ressentie. Qui dira le nombre de parcours qui ont alors bifurqué, d'études interrompues ou abandonnées, d'efforts sans portée pour

-
1. Quelques ouvrages clés : Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri (dir.), *Un printemps rouge et noir : regards croisés sur la grève étudiante de 2012*, Montréal, Écosociété, 2014, 376 p. ; Maude Bonenfant, Anthony Glinoe et Martine-Emmanuelle Lapointe, *Le printemps québécois : une anthologie*, Montréal, Écosociété, 2013, 360 p. ; Collectif de débrayage, *On s'en câlisse : histoire profane de la grève printemps 2012*, Québec, Montréal, Entremonde, 2013, 288 p. ; Fermaille, *Anthologie*, Montréal, Moults éditions, 2013, 223 p. ; Nicolas Langelier, *Année rouge : note en vue d'un récit personnel de la contestation sociale au Québec en 2012*, coll. « Documents », n° 02, Montréal, Atelier 10, 2012, 100 p. ; Gabriel Nadeau-Dubois, *Tenir tête*, Montréal, Lux, 2013, 224 p.

relancer le mouvement, de solidarités soudainement privées de motifs clairs pour se déployer ?

Car, si la suite ne fut pas toujours vécue comme un échec, une certaine amertume fut néanmoins largement partagée. Que valent l'action collective, l'engagement politique, les sacrifices consentis si les objectifs ne sont que très partiellement atteints ? Si la normalité reprend encore et toujours le dessus ? Certains courants contemporains de la pensée politique voient dans la démocratie une forme de résistance au pouvoir et de surgissement d'un *démos* capable de freiner les logiques dominantes. Le Québec de 2012 semblait rendre vivantes, actuelles et incarnées ces conceptions de la démocratie radicale élaborées depuis vingt ou trente ans. Des circonstances exceptionnelles y ont indéniablement conduit à l'une des plus vastes résistances au pouvoir gouvernemental vues depuis longtemps dans les sociétés occidentales. Si le mouvement avait surgi dans les rues de Washington, de New York ou de Paris, on en parlerait peut-être comme d'un tournant marquant de l'histoire récente. Il a été québécois et a pu sembler sans lendemain.

Voilà les circonstances à partir desquelles un petit groupe d'étudiantes et d'étudiants de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) a décidé d'entamer une réflexion sur ce qu'ils venaient de vivre intensément. Penser ce qui s'était produit ou non produit, penser l'impression d'un vide et sa signification, replacer cette impression dans un contexte historique et intellectuel plus large. Penser aussi les liens fortement ressentis entre la déception politique et la déception existentielle. Penser tout cela à l'université, ce qui donnera éventuellement des mémoires sur Cioran, sur Camus, sur le néolibéralisme, sur Benjamin ou sur l'apolitisme problématique de Blanchot et Bataille. Mais penser aussi, hors de l'université, doubler ou corriger une certaine lourdeur de l'institution par des cercles de lecture, dans le libre partage de l'amitié et du temps ; rire de ses impressions et de ses appréhensions tout en les prenant au sérieux. Affronter sans détour le goût amer de l'échec et de la

perte de l'horizon d'action collective qui avait semblé s'ouvrir : voilà ce qui mènera à la rencontre de ce mot étrange, le *nihilisme*. Pourquoi ne pas relire les textes qui ont nommé ainsi une négativité ou une absence ? Et le faire à côté de l'université, et même peut-être inconsciemment contre elle, du moins en partie. Contre l'université comme lieu où l'on ne ferait que passer vers l'emploi au bout, en n'y glanant que les règles utiles pour la suite. Contre l'université lorsqu'elle fait sentir qu'elle n'aime guère que ses membres butinent les fleurs du doute et du rien.

Le groupe de lecture sur le nihilisme était né. Nulle intention pourtant d'adhérer à un mot pour en faire une sorte d'étendard noir ou même une réponse iconoclaste à ceux et celles qui en font un épouvantail. Il s'agissait, pour préciser ses propres réflexions, de croiser et de s'approprier, autour de crêpes matinales ou d'un balcon étoilé, les questions que ce mot soulève. Le groupe de lectures aura des suites. Le Centre d'études en pensée politique de l'UQAM accueillera bientôt un atelier en bonne et due forme sur le même thème, crédité pour ceux qui le souhaitent. Avec la participation d'une vingtaine d'étudiantes et d'étudiants, et de quelques professeurs, il y aura là, à nouveau, dans un cadre un peu plus formel, de longues et passionnantes discussions sur les sceptiques antiques, sur les romanciers russes, sur Nietzsche, Heidegger, Strauss, Vattimo ou Rosset. Tout cela avec une liberté et une ouverture qui gardaient quelque chose de l'esprit de 2012. Ce long travail préparatoire conduira ensuite à un colloque intitulé *Nihilisme et politique – Peut-on penser sans absolu ?*, tenu à l'UQAM en janvier 2017. L'événement a connu un succès qui étonna même ses organisateurs. Certaines séances attirant un public plus large que celui qu'avaient atteint sur deux ou trois jours la plupart des colloques universitaires. Ce résultat a conforté la décision de remettre sur le métier les diverses réflexions amorcées pour les prolonger en livre et les offrir ainsi à quiconque a pu traverser des remises en question et des interrogations similaires.

Voilà donc l'arrière-plan général qui fut à l'origine de ce recueil d'essais sur le nihilisme, rare exploration de ce genre au Québec². Bien sûr, chaque texte s'inscrit également dans une autre trame, plus individuelle. Car si la réflexion sur le nihilisme peut découler d'une déception collective difficilement vécue, elle peut s'enraciner aussi dans toute expérience singulière qui entre en conjonction avec certains traits de l'époque ou avec certains axes de la pensée contemporaine. Qui doutera en effet que la modernité tardive puisse nourrir l'inquiétude et l'impression d'un sens qui échappe, ou encore l'exigence d'un refus à opposer aux logiques dominantes? Pour aider à mieux situer la diversité des approches déployées ensuite, il faut évoquer ici brièvement cet horizon préalable, ce déjà-là avec lequel doit compter ou dialoguer toute compréhension actuelle du nihilisme. Un bref rappel initial de l'origine du mot permettra d'ouvrir quelques pistes de réflexion sur ce qu'il vise à nommer et à comprendre.

Ascendances

Divers outils fournissent aujourd'hui les données essentielles sur l'histoire du terme³. Il reste néanmoins nécessaire de les compléter par une connaissance des réflexions philosophiques qui l'ont le plus fortement marqué de leur empreinte, notamment les œuvres de Nietzsche, de Heidegger et de leurs postérités. Le premier usage du mot semble d'ailleurs appartenir au domaine de la philosophie, puisqu'on le trouverait dans la lettre de Jacobi à Fichte, connue et

-
2. On lira à profit, Kateri Lemmens, *Nihilisme et création: lectures de Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin*, Québec, PUL, 2015, 158 p.
 3. Dans l'offre de livre, on pourra consulter, par exemple: *Le nihilisme*, textes choisis et présentés par Vladimir Biaggi, coll. «Corpus», Paris, GF Flammarion, 1998, 234 p.; Denise Souche-Dague, *Nihilisme*, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», Paris, PUF, 1996, 282 p.; Marc Crépon, et Marc de Launay (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012, 232 p.

publiée désormais sous le nom de *Lettre sur le nihilisme*⁴. Jacobi semble désigner ainsi le risque d'une perte du monde associé à l'idéalisme subjectif. Le nihilisme serait une expression du *nihil*, du rien, du néant, ou du moins une forme de pensée qui en subit l'attraction. Le mot aurait donc comporté au départ une critique de certaines tendances de la pensée moderne. Heidegger reviendra sur cette origine dans la longue analyse intitulée « Le nihilisme européen » insérée dans son *Nietzsche II*. Mais on doit d'abord souligner aussi le moment russe du nihilisme, qui a beaucoup frappé les esprits dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Sans doute n'est-il pas sans lien d'ailleurs avec la réception de l'idéalisme allemand dans l'intelligentsia russe de l'époque. Quoi qu'il en soit, les romanciers, comme Tourgueniev, emploieront bientôt le mot pour désigner la disponibilité aux idées radicales dans une classe d'intellectuels désœuvrée, coupée du pouvoir tout autant que de l'esprit populaire. Les grands romans de Dostoïevski poursuivront l'exploration de cette attitude morale à l'égard de la politique, de la société et de la religion, et plus globalement à l'égard du monde. Plus ou moins caricaturé en négateur prêt à tout refuser avec violence, le nihiliste russe deviendra bientôt une sorte de type littéraire qu'on retrouvera jusque dans les romans de Zola et d'autres. Nietzsche lui-même ne sera pas insensible à l'esprit de cette littérature russe, comme il avait su voir la signification profonde du pessimisme de Schopenhauer, et sera ensuite attentif au décadentisme parisien⁵.

4. Friedrich Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, traduit par Ives Radrizzani, coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 2009, 240 p.

5. La première apparition du terme nihilisme dans l'œuvre publiée de Nietzsche serait à l'aphorisme 346 de la cinquième partie du *Gai savoir*, rédigée des années après les quatre premières. À l'aphorisme suivant, qui ausculte le besoin de croyances répandu même chez ceux qui s'en croient les plus exempts, Nietzsche évoque le « nihilisme selon le modèle de Saint-Pétersbourg », caractérisé comme la « croyance en l'incroyance jusqu'au martyr ».

Attardons-nous à quelques aspects de cet aperçu. Le terme nihilisme a donc souvent été associé à d'autres mots plus connus et plus anciens, parmi lesquels on peut retenir le *pessimisme*, la *décadence*, ou enfin le *néant*, ou le rien. Le pessimisme renvoie à une attitude ou un jugement envers le monde et la vie. La décadence évoque la perte de vitalité, de moralité ou de grandeur d'une société ou d'une civilisation. Le néant et le rien sont des catégories de la pensée religieuse, de la métaphysique et de l'ontologie. Le nihilisme semble effectivement rejoindre ces trois dimensions, puisqu'il évoque tour à tour ou conjointement une attitude et un jugement envers le monde, l'idée d'une perte de vitalité civilisationnelle et l'arrière-plan d'une réflexion ontologique qui cherche à cerner le statut du néant. Ces trois dimensions et leurs liens semblent du reste s'explicitier tout au long du XIX^e siècle, tout en intégrant la très forte orientation historique qui caractérisait alors la pensée, notamment la pensée allemande. Le nihilisme, en effet, apparaît non seulement comme un ensemble de phénomènes observables dans l'histoire, mais aussi comme un processus. C'est là, en partie, ce que l'idée de nihilisme ajoute à l'idée de néant qui en constitue l'arrière-plan : il s'agirait d'un mouvement d'actualisation du rien, observable dans l'esprit d'une époque et dans les formes culturelles et politiques qui le manifestent. Le néant devient une dynamique que certains interpréteront d'ailleurs comme un déploiement quasi nécessaire. « Le désert croît, écrit Nietzsche, malheur à celui qui recèle des déserts !⁶ » La formule de Heidegger, le *néant néantise* – dont Carnap fera l'exemple ultime d'une expression vide de sens –, était une autre façon d'exprimer l'idée de Nietzsche et de caractériser le nihilisme par sa paradoxale tendance expansive⁷.

6. Friedrich Nietzsche, « Parmi les filles du désert », *Ainsi parlait Zarathoustra*, 4^e partie, Édition Bouquins, t. 2, p. 526.

7. Sur la critique de la formule de Heidegger par Carnap, voir notamment les deux derniers chapitres de *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 2006.

Le terme est par conséquent au carrefour de réflexions diverses, comme le confirmeront les multiples sens qu'on a pu lui attribuer. Cette multiplicité, peut-on ajouter, renvoie aussi aux multiples sens que la tradition métaphysique a pu donner à l'idée du non-étant ou du non-être⁸. Sans doute sera-t-il à jamais impossible, dès lors, de totaliser ou même de stabiliser définitivement la définition du nihilisme, d'autant plus que l'usage du mot est désormais lié à des jugements sur le monde ou sur telle ou telle position politique. Il y a ainsi une longue tradition de valorisation du nihilisme, considéré soit comme force destructrice de valeurs et d'institutions qui ne mériteraient pas de survivre, soit comme sortie des multiples illusions qui empêchent l'émergence, en Occident, d'un rapport plus sobre et moins prédateur au monde. L'anarchisme a souvent défendu l'un ou l'autre pôle de ce nihilisme valorisé. À l'opposé, il y a une longue tradition qui nomme nihilisme la destruction de tout ce qui a paru valable dans l'histoire⁹. Malgré ces divergences irréconciliables, il paraît néanmoins utile de fournir quelques balises qui permettront d'éclairer les diverses contributions à cet ouvrage.

Commençons par les questions qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler la *localisation* du nihilisme. Où retrouve-t-on ce rapport au monde et cette dynamique ?, peut-on en effet demander. Quelles réalités les manifesteraient ou leur ouvriraient la voie ? Une première réponse possible peut consister à vouloir couper court au débat en

8. Pour un aperçu de cette diversité, nous renvoyons à nouveau à l'ouvrage *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* et tout spécialement aux textes introductifs de J. Laurent et C. Romano.

9. Rappelons pour l'anecdote que *Nilhil* fut le nom d'une revue d'anarchistes italiens immigrés aux États-Unis. Quant à l'identification du nihilisme au mal, elle a culminé, au xx^e siècle, dans son identification au nazisme, dont on trouve des formes très nettes, par exemple, dans les analyses de Leo Strauss dans *Nilibilisme et politique*, ou bien sûr de Hermann Rauschning – lui-même ancien nazi – dans *La Révolution du nihilisme*.

estimant que le mot ne renvoie précisément à rien¹⁰. Il s'agirait au mieux d'un de ces termes creux qu'affectionne la philosophie et qu'il serait dès lors préférable d'éviter si l'on veut penser rigoureusement. Cette critique paraît toutefois doublement insuffisante. D'une part, en voyant dans une telle idée le produit de la pensée réflexive, on tend malgré tout à situer l'enjeu du nihilisme, à lui assigner un lieu. D'autre part, puisqu'elle repose sur l'idée d'un possible vide de sens surgissant du sein de la pensée, cette critique suggère que celle-ci peut elle-même n'être rien, ou rien de plus que du bruit, de l'absurdité ou de l'erreur. Or, affirmer que la pensée puisse être le lieu de surgissement d'un rien, c'est déjà beaucoup dire. Il n'y a qu'un pas pour affirmer ensuite que ce rien peut faire obstacle à une saisie effective du réel ou du pensable, et de là produire une chaîne d'effets plus ou moins néfastes. C'est en partie en jugeant ses effets néfastes que le positivisme, par exemple, a été conduit à rejeter la métaphysique, dont il lui a tout de même fallu reconnaître qu'elle était une expression possible de la pensée. Une partie de la philosophie analytique contemporaine semble elle aussi contenir une telle compréhension implicite du nihilisme, au-delà d'une tentation à disqualifier le terme : il s'agirait de la capacité de la pensée de produire du rien et des absurdités capables d'engendrer des effets néfastes.

Dès lors qu'on n'échappe pas à la nécessité de poser la question du lieu où surgit le rien, et d'où il peut se déployer, il semble plus adéquat de la traiter de front, sans faux-fuyants. Une première façon de le faire, déjà évoquée, consiste à localiser le nihilisme dans le temps par une réflexion sur l'histoire. Y a-t-il des moments plus spécialement propices au développement d'une conscience nihiliste ou encore de valeurs négatrices, qu'elles le soient volontairement ou non ? Deux regards historiques semblent ici dominer la réflexion.

10. «Le nihilisme, est-ce un vrai sujet de réflexion?», nous a ainsi demandé une collègue dubitative. «N'êtes-vous pas une secte?»

Le premier consiste à rapprocher l'idée de moment nihiliste à l'idée de crise, c'est-à-dire d'une rupture ou d'un bouleversement dans l'ordre et le sens du monde. Pensons par exemple au thème des âges critiques chez Auguste Comte : entre deux âges organiques qui fourniraient une vue cohérente et fortement prédominante du tout social, ou même cosmique, s'intercaleraient des âges critiques voués à la destruction de vérités antérieures, étape nécessaire pour que puisse émerger un nouvel ordre de l'esprit et de la société. Les phases destructrices et transitoires seraient en quelque sorte l'expression ou la condition des pertes de sens que désignerait le terme de nihilisme. L'idée des périodes critiques a peut-être connu ses développements les plus systématiques après la Révolution française, chez Comte, mais aussi chez bien d'autres penseurs, y compris Hegel et ses héritiers. Sous des formes variées, elle persiste aujourd'hui, par exemple dans les efforts pour penser une *grande parenthèse* totalitaire ou nihiliste qui aurait marqué l'esprit européen de la fin du XIX^e siècle à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ou même jusqu'à la chute de l'URSS. Selon cette vision de l'histoire, la démocratie libérale, pour le meilleur ou pour le pire, serait ensuite devenue un horizon indépassable, signe de la constitution d'un nouvel âge organique.

La seconde perspective temporelle vise plus large. On peut en effet voir l'histoire non pas d'abord ou surtout comme une succession d'âges organiques et critiques, mais comme l'extension et l'approfondissement, sur une très longue durée, de certaines valeurs jugées nihilistes. Nietzsche et Heidegger à sa suite – avec des différences importantes – déploient une telle lecture de l'histoire occidentale. Elle conduit à supposer qu'une même dynamique est à l'œuvre depuis le virage moral ou métaphysique de la pensée grecque jusqu'à la mort de Dieu, aux derniers hommes ou au déploiement planétaire de l'arraisonement technique du monde. L'idée d'une localisation du nihilisme semble ainsi mener à une analyse des sources toujours plus lointaines du phénomène, au point où l'on

peut se demander s'il y a encore quelque chose qui ait échappé ou puisse échapper à la dynamique générale ainsi supposée. Comme on a pu se demander, dans une perspective chrétienne – le parallèle n'est d'ailleurs pas fortuit – si quelque chose a pu échapper à l'empreinte du péché originel.

L'enjeu de la localisation du nihilisme n'est bien sûr pas uniquement d'ordre historique. Il consiste aussi à se demander quel individu, quel groupe ou, plus largement, quelle dimension de la vie sociale, intellectuelle ou morale manifesterait plus spécialement des tendances nihilistes. On a déjà rencontré une réponse possible ou suggérée, y compris par ceux qui sont tentés de nier l'intérêt de la question : en Occident ou dans la modernité, la philosophie aurait été ce lieu privilégié. Mais la philosophie n'est-elle pas la mise en forme d'un esprit plus large ? N'est-elle pas la traduction conceptuelle de valeurs d'abord élaborées par les mythes et la religion, ou encore dans le terreau des luttes politiques ? Si tel est le cas, la religion peut alors être vue comme lieu privilégié du nihilisme. Ou encore l'art, notamment par sa dimension critique. La poésie de Baudelaire ou de Vigny n'est-elle pas nihiliste ? Le carré blanc de Malevitch ne fait-il pas écho à l'iconoclasme et à la condamnation des images, et du monde, qui l'animait ? Les romans de Céline, de Houellebecq ou de Nelly Arcand ne tirent-ils pas leur force de leur virulence négatrice ? N'y a-t-il pas une forme de nihilisme purificateur ou régénérateur qui se dessine dans les œuvres de Walter Benjamin ou de Camus ? Le nihilisme n'est-il pas lié à une caste sociale, comme l'intelligentsia, ou même à la bourgeoisie au sens de Marx, si l'on considère le capitalisme lui-même comme un vecteur du nihilisme ?

On pourrait multiplier ainsi les lieux qui ont pu être vus comme des manifestations ou des vecteurs du nihilisme. Par ses perspectives très diverses, l'ouvrage contribue d'ailleurs à montrer la pluralité des localisations et des significations qu'on a pu lui prêter. Cette pluralité ouvre cependant une nouvelle question :

chaque réalité jugée nihiliste n'est-elle pas aussi interprétée comme la manifestation d'une réalité plus profonde qu'elle exprimerait? Dans la pensée moderne, c'est souvent la *volonté humaine* qui a été vue comme l'agent réel et premier de la négation. La volonté peut décider de douter de tout, de tout nier, de tout refuser. Pour le dire dans des termes empruntés à Hegel, la volonté est négativité. Mais quel est le statut de cette volonté de négation? Quel est même le statut de la volonté humaine? Les grands analystes du nihilisme ont eu tendance à n'y voir que la manifestation d'une réalité encore plus profonde. En tant qu'arrière-plan de tout ce qui est, c'est la volonté de puissance qui, selon Nietzsche, en tant que principe de toute chose, produit aussi les orientations de la volonté humaine, y compris la volonté négatrice du monde, donc le nihilisme dans ses diverses manifestations. Hostile à tout subjectivisme, Heidegger entend lui aussi dépasser une localisation ultime du nihilisme dans la volonté humaine. C'est l'être qui se déploie dans toutes les formes de *l'étant*. «Le néant néantise» voudrait aussi dire, par conséquent, que ce qui tend au néant n'est pas, en dernier ressort, tel individu, telle idée, telle pratique, comme la philosophie ou l'art, mais le néant lui-même comme part ou comme mode – ou comme vérité? – de l'être.

Bien qu'elle puisse parfois sembler limitée aux domaines de l'éthique, de l'histoire ou de la politique, la question du nihilisme contient donc en elle-même le principe de son propre élargissement. Peu importe l'angle par lequel on l'aborde, elle finit par rejoindre les enjeux premiers de l'ontologie. Ce passage à la limite comporte à nouveau, néanmoins, le risque d'altérer la force opératoire du terme de nihilisme. Si ce n'est non pas tel moment historique, mais toute l'histoire de l'Occident ou du monde, qui porte en elle le nihilisme, et non pas seulement l'histoire, mais la volonté humaine en tant que telle, ou même l'être en tant qu'ultime substrat de toute volonté et de tout ce qui est, alors en quoi l'idée de nihilisme nous permet-elle

encore de distinguer entre telle ou telle réalité, entre telle ou telle pensée, entre telle ou telle œuvre littéraire ou position politique ?

Pour retrouver l'intérêt et l'utilité du concept, il faut alors faire un mouvement inverse à celui qui va du particulier au général. Comme le fait Nietzsche, par exemple, il faut revenir des plus vastes perspectives pour distinguer à nouveau des formes de nihilisme : réactif ou actif ; prenant la forme d'un jugement pessimiste sur le monde ou la forme agressive et créatrice d'un renversement des valeurs ; lié à une négation initiale du sensible ou lié plutôt à la négation des forces réactives devenues dominantes. L'idée de nihilisme redevient ainsi une question et un enjeu. Elle instaure un mouvement et une circulation entre des localisations singulières – le nihilisme est telle chose, telle œuvre, tel horizon de pensée – et des totalisations à l'ensemble d'une civilisation, voire à l'ensemble de l'humanité ou même du monde, si l'on conçoit le nihilisme comme force d'entropie affectant toute vie et tout ce qui est. C'est par cette circulation entre un lieu et le tout, entre l'histoire et l'ontologie, que la question du nihilisme demeure ouverte et vivante.

Ajoutons d'ailleurs que, du fait des tensions qui la nourrissent, l'idée du nihilisme peut constamment être elle-même mise en abîme. Comme nous l'avons entrevu, on peut penser qu'elle n'exprime en effet que l'attitude d'une époque. Le grand moment de la réflexion sur le nihilisme n'était-il pas lié à la transition entre le monde de la tradition et la modernité ? Au moment de la mort de Dieu et de la sortie des religions ? N'est-ce pas parce qu'ils sont les penseurs de la mort de Dieu et de la fin de la métaphysique que Nietzsche, Heidegger et bien d'autres ont aussi cherché à poser la question du nihilisme, comme ils ont d'ailleurs pu aussi formuler des critiques particulièrement radicales de la modernité ? Considérée sous cet angle, l'idée du nihilisme n'est-elle pas l'expression d'une *passion triste* que l'esprit humain, éclairé sur lui-même, pourrait

apprendre à surmonter¹¹? N'est-elle pas l'expression d'une sorte d'adolescence de l'esprit, liée au sentiment non encore surmonté d'une perte irrémédiable et au refus d'un monde imparfait où l'on peine à se projeter et à s'insérer? Ou n'est-elle pas plutôt l'appel à se libérer des encombrantes pensées de l'absolu qui ont eu et continuent d'avoir des effets néfastes sur l'humain et la civilisation? Nous ne chercherons certainement pas ici à apporter des réponses définitives à ces questions. Il semble toutefois douteux que notre monde, aux prises avec d'immenses défis, et même avec l'enjeu de sa survie, si l'on en croit la science, cesse de se questionner sur le rien et la négation, aussi bien comme forces qui l'animent que comme remèdes à ses maux.

Explorations

Ces quelques vues d'ensemble ne définissent pas un programme que chaque texte aurait ensuite eu la mission d'illustrer. Il s'agissait tout au plus de rappeler et de baliser un espace de pensée. D'autres voies auraient été également possibles, l'objectif étant de préparer la lecture des réflexions que les divers chapitres avaient la pleine liberté de mener à leur guise. Nous avons d'ailleurs renoncé à les regrouper par thèmes, puisque chacun des douze essais croise tel autre dans une circulation des idées qui s'opère sans cadre préétabli. Mieux valait donc laisser ces textes librement conçus se répondre au gré des lectures. L'ordre retenu n'indique, tout au plus, qu'une trame historique souple et générale.

Dans *Le problème du nihilisme chez Platon (et quelques réflexions heideggériennes)*, Maxime Plante distingue deux figures du problème du nihilisme tel qu'on peut le repérer chez Platon ou l'associer à sa

11. On trouve de belles pages de Deleuze sur ces enjeux dans *Nietzsche et la philosophie*, notamment dans la section de la troisième partie introduite par cette question : *L'homme est-il essentiellement «réactif»?*

pensée : un nihilisme politique, contre lequel se sera édifiée la tâche proprement philosophique revendiquée par Platon, et un nihilisme métaphysique qui serait la conséquence du développement de la pensée de l'Idée et le prix à payer pour soustraire la philosophie au nihilisme politique que Platon avait cru reconnaître dans la sophistique. L'auteur tâche ensuite d'éclaircir le sens de ces deux nihilismes et leur parallélisme, pour conclure en dégageant rapidement les implications du problème du nihilisme pour la théorie politique contemporaine.

Nihilisme : sémiotique insigne, de Lawrence Olivier, se demande, à la suite de Clément Rosset, s'il existe un mot qui serait identique à lui-même. Rosset ajoutait que ce mot ne dirait rien du tout. Nihilisme semble pourtant un tel mot. Il est identique à lui-même, il n'est rien. C'est un mot pourtant ; c'est bien de le reconnaître. Un mot qui ne dit rien, est-ce encore un mot ? Poser la question du nihilisme, nous dit Olivier, exige de se mettre en peine d'écrire pour ne rien dire.

Le monde suprasensible et la dévalorisation du féminin, de Sonia Palato, part des questions qui ont accompagné les travaux du collectif de l'UQAM sur le nihilisme : peut-on penser sans absolu ? Peut-on penser dans le vide ? Quel genre de question peut-on encore poser s'il n'y a plus de réponse possible ? Formulé ainsi, le problème semble insurmontable. Mais peut-être y a-t-il un problème avec cette façon de poser la question. L'auteure s'attarde alors à la création du vide que nous cherchons à combler dans notre recherche d'un être-en-soi, ce vide qui semble s'imposer comme fatalité. À partir de la critique de la métaphysique exprimée par Hegel et Nietzsche, elle s'intéresse au sens et aux effets de l'effacement du royaume féminin dans la compréhension contemporaine des interactions entre féminisme et dépassement de la métaphysique. Il s'agit de dévoiler comment l'effacement du mouvant, de l'émotif, du physiologique, du cycle de vie et de mort est en jeu dans notre appréhension du monde.

Yves Couture rappelle d'abord, dans *Nihilisme et démocratie*, que l'éclairage conjoint de la démocratie et du nihilisme prend souvent la forme d'un examen des rapports réciproques entre deux réalités dont on admet préalablement l'existence. Mais il choisit plutôt de s'interroger sur les sources et les effets d'une analyse de la démocratie à partir de la question du nihilisme. Une telle approche lui paraît d'ascendance platonicienne et théologico-politique, notamment parce qu'elle demeure dans une forme de nostalgie de la *présence*, admise ou non. Rien ne semble mieux l'attester que la proximité des critiques de la démocratie de Nietzsche et de Heidegger, les deux plus grands penseurs du nihilisme, avec celle de Platon. Le constat appelle l'exploration d'une autre approche de la démocratie, dégagée de l'emprise de la question du nihilisme ou du grand récit de la décadence.

Alexis Ross rejoint ces questions par des voies différentes dans *Nihilisme ou politique? Politique non fondationnaliste et rhétorique*. L'alternative « nihilisme *ou* politique » suggère que le régime de vérité supposé par le politique diffère de celui de la métaphysique. Développer une pensée proprement politique permettrait dès lors de contourner l'impasse du nihilisme, entendu comme réponse négative à la question métaphysique : la recherche de fondements ultimes à la pensée et à l'agir. C'est par l'entremise de la discipline rhétorique que Ross espère pouvoir saisir le fonctionnement propre de la vérité politique. Il s'intéresse d'une part à l'indétermination qui caractérise la *praxis* humaine et, d'autre part, au travail de délibération que cela impose à tout être agissant. Il revient ensuite sur l'ancrage de toute parole politique dans la *doxa*, sur l'accord relatif qui constitue l'horizon de cette parole, ainsi que sur la complexité et la conflictualité qui teintent de part en part le processus d'argumentation et de délibération constitutif du politique.

Dans *L'influence d'une technique sur la fragmentation de la pensée : l'évolution de l'imprimerie*, Hubert Salvail réfléchit sur l'évolution des techniques d'imprimerie et sur leur possible influence sur le

nihilisme, phénomène considéré ici comme ni bon ni mauvais. L'évolution de l'imprimerie a permis des modifications profondes dans la production et la réception de l'écrit, notamment par la multiplication exponentielle de la parution de textes possibles. Le chapitre aborde les liens de cette technique avec la notion d'autorité, qui tenait une grande place dans la production textuelle avant l'imprimerie et qui permettait une certaine cohérence sociale obtenue par le maintien de valeurs communes. L'objectif de cette réflexion est d'apprécier comment le monde des idées est affecté par les objets qui le composent et éventuellement de réfléchir aux changements qui s'opèrent actuellement dans les modes d'écriture sur des écrans.

Antony Vigneault propose, dans *Un humanisme au temps du nihilisme*, de revenir sur la déshumanisation de masse qui a engouffré le xx^e siècle et la suite du monde. Ce point culminant de violence est pensé à travers l'histoire théorique de l'humanisme, et ce, jusqu'à sa remise en question radicale. Pour comprendre l'humanisme et ses suites, Vigneault pointe du doigt la question du sens – ce besoin intrinsèque aux humains. À partir de ces bases et en prenant acte de l'éclaircie qu'apporte le nihilisme, l'auteur commettra une proposition : une « humanité ».

Le texte de Dalie Giroux – *Penseurs de la ruine : esquisse d'une tendance anarchisante de la pensée politique moderne* – s'applique à décrire au sein du corpus de la pensée politique moderne les contours d'une tradition mineure qui prend la forme d'une critique sans reste de l'État en tant que forme classique de la puissance instituée. Cette tradition peut être rattachée à une nébuleuse nihiliste qui réunit les penseurs qui prennent de front les blessures narcissiques du collectif, les apories de la communauté, les égarements du désir universel d'ordre et le caractère évanescent de tout absolu. Ce nihilisme est ici compris avant tout comme une position épistémologique, qui désigne la recherche d'une structure d'attention qui rend visible et soumet à l'examen l'élément de destruction inhérent à la vie politique – une « pensée de la ruine ».

Catherine Sylvestre approfondit le cas de Cioran dans *La politique participe-t-elle au déséquilibre du monde ? L'apolitisme cioranien et la critique de la démesure*. L'étude du rapport au politique de Cioran lui permet d'entrer au centre de sa pensée face à l'existence. Sceptique, il rejette la démesure humaine comme cause de la séparation entre les êtres humains et le monde. Il associe la politique à cette démesure et choisit dès lors l'apolitisme. Il est possible de voir là une continuité avec la recherche nietzschéenne d'un équilibre entre le dionysiaque et l'apollinien. Certes, le monde est volonté de puissance. Mais cela peut aussi signifier que les êtres humains doivent réapprendre à lui ressembler en demeurant en lui, plutôt qu'en cherchant à le dépasser.

Nihilisme et capitalisme, de Thomas Laberge, s'intéresse au rapport qu'entretiennent le nihilisme et le capitalisme dans la pensée de la romancière et philosophe Ayn Rand. Pour explorer les liens entre les deux concepts, l'auteur montre comment Rand s'inspire de Nietzsche lorsqu'elle pense le nihilisme comme un mouvement dans l'histoire. Dans la pensée de l'auteure libertarienne, le capitalisme devient alors une utopie permettant de dépasser le nihilisme.

Dans *Fuck toute ! Relectures de Foucault et de Heidegger sur la question du nihilisme*, Izabeau Legendre propose un examen des commentaires de Heidegger et de Foucault sur la pensée de Nietzsche, plus particulièrement sur les rapports entre vérité et politique. En effet, selon que l'on suit l'un ou l'autre de ces commentaires, la pensée nietzschéenne apparaît tantôt comme révélatrice de la tradition philosophique occidentale, tantôt comme une porte de sortie de celle-ci, ouvrant vers une compréhension et un usage politique de la vérité. L'analyse prend appui sur la grève étudiante du printemps 2015 pour éclairer le rôle joué par la vérité – et la critique de la vérité – dans les phénomènes politiques contemporains.

Nihilisme, résistance et abandon chez Nelly Arcan, de Sabrina Clermont-Letendre, pose la question des rapports entre femmes et

nihilisme. Si plusieurs voient la pensée nihiliste comme un domaine masculin, force est pourtant de constater que plusieurs femmes y ont contribué. Nelly Arcan construit un univers particulièrement nihiliste tant dans ses autofictions que dans ses romans, tout en léguant une œuvre fortement critique de la société de consommation. Complexe, la pensée nihiliste d’Arcan se révèle être en constante hésitation entre un pessimisme profond et des envolées résistantes. Est-elle passive, est-elle active? C’est à corps ouvert qu’elle glisse dans le néant, mais c’est à corps fermé qu’elle résiste.

Il faut remercier en terminant toutes celles et tous ceux sans qui ce livre n’aurait pas été possible. Nous avons rappelé les circonstances qui en ont fourni l’inspiration et les projets successifs qui l’ont précédé. Il faut nommer ici les organisateurs du cercle de lecture sur le nihilisme et de l’atelier qui a suivi : Catherine Sylvestre, Antony Vigneault, Thomas Laberge et Lawrence Olivier. Remercions également le Centre d’étude en pensée politique (CEPP) de l’UQAM, qui a coordonné l’organisation du colloque *Nihilisme et politique* de l’hiver 2017, et dont ce livre constitue la deuxième expression collective, après *Vers Deleuze : nature, pensée, politique*, publié à l’automne 2018. Un dernier remerciement enfin aux instances qui ont contribué financièrement au colloque : le Département de science politique et la Faculté de droit et de science politique de l’UQAM, ainsi que la Société québécoise de science politique.

Bibliographie

- Ancelovici, Marcos, et Francis Dupuis-Déri (dir.), *Un printemps rouge et noir : regards croisés sur la grève étudiante de 2012*, Montréal, Écosociété, 2014.
- Le nihilisme*, textes choisis et présentés par Vladimir Biaggi, coll. «Corpus», Paris, GF Flammarion, 1998.
- Bonenfant, Maude, Anthony Glinoe et Martine-Emmanuelle Lapointe, *Le printemps québécois : une anthologie*, Montréal, Écosociété, 2013.

- Collectif de débrayage, *On s'en câlisse: histoire profane de la grève, printemps 2012*, Québec, Montréal, Entremonde, 2013.
- Crépon, Marc, et Marc de Launay (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012.
- Couture, Yves, et Lawrence Olivier, *Vers Deleuze: nature, pensée, politique*, Québec, PUL et Paris, Hermann, 2018.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- Fermaille, *Anthologie*, Montréal, Moults éditions, 2013.
- Heidegger, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I et II*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 2010.
- Jacobi, Friedrich, *Lettre sur le nihilisme*, traduit par Ives Radrizzani, coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 2009.
- Langelier, Nicolas, *Année rouge: note en vue d'un récit personnel de la contestation sociale au Québec en 2012*, coll. « Documents », n° 02, Montréal, Atelier 10, 2012.
- Laurent, Jérôme, et Claude Romano (dir.), *Le néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 2006.
- Nadeau-Dubois, Gabriel, *Tenir tête*, Montréal, Lux, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, Œuvres II, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Œuvres II, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Rauschning, Hermann, *La révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1940.
- Souche-Dague, Denise, *Nihilisme*, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 1996.
- Strauss, Leo, *Nihilisme et politique*, coll. « Rivage poche », Paris, Payot & Rivages, 2004.

CHAPITRE 1

LE PROBLÈME DU NIHILISME CHEZ PLATON (ET QUELQUES RÉFLEXIONS HEIDEGGÉRIENNES)

MAXIME PLANTE

Une des thèses heideggériennes les plus audacieuses consiste à faire remonter l'épicentre historique du nihilisme à Platon¹. Cette thèse apparaît contestable tant le terme de nihilisme est anachronique pour la pensée grecque. On sait en effet que le nihilisme n'apparaît qu'à la fin du XVIII^e siècle² et qu'en ce sens il représenterait un phénomène dont la naissance est somme toute récente. Que penser alors de la thèse heideggérienne ? Folie des grandeurs ? Lecture erronée de l'histoire de la philosophie ? Volonté induite de trouver à tout prix un fil conducteur métaphysique qui organise cette histoire ? J'aimerais montrer au contraire que la thèse heideggérienne d'un nihilisme débutant avec Platon est tout à fait recevable et en quel sens il est possible de l'affirmer. La question alors se déplace et devient : que faut-il entendre spécifiquement par « nihilisme » ?

-
1. Alain Boutot, *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 1987, p. 132.
 2. Rémi Brague, *Les ancres dans le ciel : l'infrastructure métaphysique*, coll. « L'Ordre philosophique », Paris, Seuil, 2011, p. 31.

Je proposerai l'idée selon laquelle « nihilisme » est l'indice chez Platon d'un double problème : problème métaphysique d'une part, problème politique d'autre part. Dans sa veine métaphysique, je montrerai que l'appellation de nihilisme indique pour Heidegger un événement dans l'histoire de la pensée occidentale et le coup d'envoi de cette histoire sous les auspices d'un inexorable oubli de l'être – concept sur lequel je reviendrai – qui constituerait de part en part la tradition métaphysique. Dans sa veine politique, j'expliquerai comment il est possible de voir dans la pensée platonicienne une réponse à un problème politique analogue au nihilisme. Le sens de mon argumentation sera d'illustrer comment la résolution du problème politique entraîne Platon dans le gouffre du problème métaphysique, gouffre dans lequel la tradition serait encore aujourd'hui enfoncée. Commençons par dessiner les linéaments du problème politique.

Le « nihilisme » sophistique comme problème politique donnant son impulsion à la pensée platonicienne

Il est intéressant de constater que, d'un point de vue historique, la confluence des sophistes à Athènes correspond à la naissance de la démocratie. S'agit-il seulement d'une coïncidence historique ? Il est permis de penser que cette conjonction répond plutôt à une exigence politique indissociable de la nouvelle réalité démocratique d'Athènes. La démocratie athénienne se caractérise par l'égalité formelle de tous les citoyens, nobles ou non, grâce à un système de gages permettant même aux plus pauvres d'exercer leurs droits politiques³. Cette égalité formelle aura toutefois de la difficulté à

3. Antonio Capizzi, « La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attiques », dans Barbara Cassin (dir.), *Positions de la sophistique : colloque de Cerisy*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, J. Vrin, 2013, p. 172.

se réaliser concrètement tant que le pouvoir économique demeurait entre les mains des aristocrates et des oligarques.

Cela allait toutefois bientôt changer, car la période démocratique correspond également à l'expansion importante de l'économie athénienne. Cette exubérance économique a eu pour effet spectaculaire de briser le monopole économique de l'aristocratie et une nouvelle répartition de la richesse, ce que l'on appellerait de nos jours l'émergence d'une bourgeoisie athénienne qui, avec son pouvoir économique nouvellement acquis, allait aussi aspirer à l'exercice du pouvoir politique. En théorie, rien n'empêchait la bourgeoisie d'exercer ce pouvoir puisque le système démocratique antique garantissait les droits politiques de tous les citoyens. Dans les faits cependant, les nouveaux riches athéniens s'aperçurent rapidement de l'existence d'une disparité tenace parmi les aristocrates au niveau de leur capital symbolique et, plus précisément, au niveau de leur capital linguistique respectif.

Qu'est-ce à dire ? L'éducation traditionnelle dispensée aux aristocrates athéniens était généralement assurée par des philosophes. Ceux-ci agissaient alors comme mentors pour les enfants des grandes familles ou comme conseillers des hommes politiques d'extraction noble (Périclès, notamment, était entouré d'Anaxagore). Ce faisant, ayant reçu des leçons de grammaire et de rhétorique, les nobles étaient rompus à l'exercice de l'art oratoire, préalable indispensable pour avoir un poids dans les délibérations politiques de la cité. Jacqueline de Romilly le confirme :

Pour les Athéniens du ^v^e siècle avant J.-C., [...] être « habile à parler » ou savoir « bien parler » était un mérite essentiel à acquérir : l'individu, en ce temps-là, pouvait se faire entendre directement et toutes les grandes décisions résultaient de débats publics ; la parole était donc un moyen d'action privilégié⁴.

4. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 2004, p. 91.

L'exercice effectif et efficace des droits politiques en contexte démocratique était donc conditionnel à la possession d'un certain capital linguistique qui fait cruellement défaut aux bourgeois. On comprend dès lors facilement que la nouvelle classe bourgeoise ait voulu pallier ses lacunes en la matière, de manière à rivaliser d'éloquence avec l'aristocratie et ainsi avoir un poids dans les décisions de la cité.

Certains hommes, experts (*sophistēs*) dans l'art oratoire et en rhétorique, profiteront de cette demande grandissante des arts du langage pour offrir leurs services « pédagogiques » et « rendre les autres hommes habiles dans les discours⁵ ». Démocratie athénienne et montée de la sophistique iraient donc de pair.

Le théâtre grec témoigne de manière exemplaire de cette montée en puissance de la sophistique. Les comédies souvent vitrioliques que nous a léguées Aristophane sont des documents inestimables (même s'il faut les manipuler avec prudence) pour notre compréhension de l'atmosphère politique qui a pu régner durant cette période charnière de l'histoire de la pensée occidentale. Je voudrais suggérer qu'il ne s'agit pas d'une coïncidence si la cible de la comédie d'Aristophane est la sophistique. Bien qu'il ait dépeint un Socrate particulièrement inepte dans les *Nuées*, je voudrais montrer qu'Aristophane et Platon s'accordent en fait sur le diagnostic à poser quant à la santé de la cité. Le mal qui afflige Athènes est un mal politique et, pour Aristophane comme pour Platon, ce sont les sophistes qui en sont responsables.

Que nous dit Aristophane dans les *Nuées*? Rappelons rapidement l'intrigue : un vieil homme ruiné par les dépenses princières de son fils cherche désespérément à échapper à ses créanciers. Pour y remédier, il cherchera à faire éduquer son fils à l'école d'un certain Socrate, car il est dit que le penseur est en mesure d'apprendre à

5. Platon, *Protagoras*, 311b-312e.

ses disciples l'art de gagner les causes injustes à l'aide de l'art du raisonnement et de la rhétorique. Le plan fonctionnera si bien que le fils, revenant transformé par son éducation sophistique, pourra battre son père en toute impunité, et en lui démontrant par le discours qu'il le méritait. L'histoire prend alors une tournure choquante : en effet, après avoir battu son père, le fils fera l'éloge de l'inceste et fera mine d'aller battre sa mère. L'autorité du père, la figure maternelle et la prohibition de l'inceste attaquées, c'en est trop pour le père qui, par souci de purger la cité du mal qui l'afflige, ira incendier le « philosophoïre » de Socrate.

Aristophane veut montrer qu'une fois engagés sur le chemin sophistique nous nous trouvons entraînés inexorablement vers une faillite morale qui remet en question jusqu'aux fondements de la communauté politique. La sophistique ne reconnaîtrait aucune autorité autre que celle du discours et aucune valeur privilégiée autre que celle que l'on désire voir triompher. Cela, on le sait, n'est pas tout à fait exact. Platon (qu'on ne peut accuser de complaisance à l'égard de la sophistique) faisait dire à son Gorgias que c'est l'usage, juste ou injuste, de la rhétorique – et non la rhétorique en elle-même – qui est à blâmer pour la dérive politique qu'Aristophane condamne avec vigueur⁶.

Quoi qu'il en soit en réalité, il s'agit d'un débat autour de l'éducation que la cité doit dispenser à ses citoyens : éducation traditionnelle (gymnastique, musique, poésie, c'est ce que défend Aristophane) ou éducation sophistique (rhétorique, dialectique, grammaire). Le théâtre athénien avait une valeur pédagogique qui, dans le cas des *Nuées*, visait à sensibiliser les citoyens aux effets catastrophiques engendrés par l'éducation sophistique. La comédie donne ainsi à voir un exemple à ne pas suivre, parce qu'il mène à la corruption de la jeunesse et, avec elle, à la corruption des institutions démocratiques

6. Platon, *Gorgias*, 456d-457c.

pour lesquelles seule la décision juste, et non la décision basée sur la poursuite d'intérêts privés, est en mesure d'assurer la pérennité politique et morale de la cité. Il semble qu'Aristophane ait jugé que cette pérennité était menacée ou en déclin puisque plusieurs de ses comédies, non seulement les *Nuées*, mais aussi les *Guêpes* et les *Convives*, portent sur le problème politique posé par la sophistique⁷.

Le travail de sape auquel se livre la sophistique « utilisée à mauvais escient » pose un problème analogue au nihilisme dans la sphère politique. Après tout, ce qui caractérise le nihilisme selon Nietzsche est le mouvement de dévaluation des valeurs les plus élevées⁸ et, dès lors, de l'autorité politique instituée sur le socle de telles valeurs. Sur quel principe collectif ou collectivement admis fonder l'action et la décision politiques s'il n'en existe aucun qui puisse s'imposer autrement que par la force du discours ? Et que faire quand les décisions qui en résultent, parce qu'elles ne sont pas fondées sur des « données probantes » et mènent à des désastres, remettent en question la légitimité du système politique ?

Le grand nombre de dialogues consacrés au problème de la sophistique (*Gorgias*, *Protagoras*, *Sophiste*, *Hippias Majeur*, *Hippias Mineur*, etc.) indique à quel point il représente aussi une question importante pour Platon. Cependant, à la différence d'Aristophane, Platon ne considère pas le retour à l'éducation traditionnelle comme étant suffisant pour juguler le déclin de la démocratie athénienne. À l'éducation traditionnelle, il faudrait donc substituer une éducation proprement philosophique en vue de faire de la politique appliquée un exercice de *science* politique. Ce passage de l'art à la science vise à fonder la décision politique sur des raisons non pas éphémères ou purement fausses, comme l'opinion ou l'apparence, mais sur des

7. Le même problème est aussi abordé par Eupolis, grand rival d'Aristophane, dans une pièce intitulée les *Flatteurs* (-421).

8. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes : automne 1887-mars 1888. Œuvres philosophiques complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 2013, p. 27-28.

principes durables et valides sur le long terme. Aussi le problème politique se transforme-t-il en problème épistémologique : sur quoi fonder la connaissance et qu'est-ce au juste qu'une connaissance, au sens plein du terme ?

On pourrait vouloir fonder la connaissance sur la sensation. C'est la thèse défendue par Théétète dans le dialogue qui porte son nom⁹. Socrate le réfute toutefois en montrant que la sensation, étant soumise au devenir, est un fondement trop instable pour fonder une connaissance juste, car l'être est précisément ce qui est soustrait au changement : il « existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption¹⁰ ».

À défaut de la fonder sur la sensation, on pourrait vouloir fonder la connaissance sur l'opinion. La *République* récuse une fois de plus cette possibilité au motif que l'opinion représente une station intermédiaire entre ignorance et savoir¹¹. L'opinion marque un certain progrès en matière de sensation, car elle véhicule un *certain* savoir des choses (belles, justes, pieuses, etc.), mais ce savoir n'atteint pas la connaissance de l'*être* des choses (le Bien, le Juste, le Pieux, etc.). Ce qui fait défaut à l'opinion est donc l'universalité de son objet. Par là même, elle ne peut pas être considérée comme une connaissance à part entière.

De façon grossière, il faudrait dire que, pour Platon, la connaissance doit plutôt être fondée sur la vérité. Cette proposition presque tautologique est toutefois elle-même problématique, car il est mal aisé, même pour le philosophe, de déterminer en quoi consiste exactement la vérité. Si c'est le cas, c'est parce que le philosophe n'est pas le *seul* à prétendre être en mesure de dire la vérité. Le discours sophistique prétend aussi au vrai ; plus rigoureusement, le

9. Voir Platon, *Théétète*, 157a-b.

10. Platon, *République*, VI, 485b.

11. Platon, *République*, V, 477b.

discours sophistique prétend résumer la vérité à ses effets : est vrai le discours efficace qui atteint son but.

Pour Platon, la position sophistique pose un problème urgent parce qu'elle risque de marginaliser la philosophie. La vérité des sophistes est illégitime et doit être combattue parce qu'elle n'est pas fondée sur l'être, mais sur l'apparence d'être, non pas sur la vérité, mais sur la vraisemblance. Comme pour Xénophon, les sophistes sont selon Platon uniquement « maîtres dans les mots, pas dans les concepts¹² ». Le terme « sophiste » désigne ces maîtres-experts qui ont aperçu le potentiel pragmatique infini du langage. Ce potentiel est précisément celui de créer une scission entre l'être et l'apparence d'être sans que l'efficacité du discours faux (apparence, fiction) soit *moindre* que celle du discours vrai. Que l'apparence de vérité soit *plus puissante* que la vérité elle-même, que le faux puisse avoir une plus grande *valeur* que la valeur par excellence qu'est le vrai, c'est là le problème choquant qui, sous le nom de sophistique, est posé à Platon et que j'appellerais par analogie le problème du nihilisme. L'Étranger du *Sophiste* le résume bien :

L'Étranger – [...] il est tout à fait difficile de trouver un moyen pour expliquer comment il est nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela. Théétète – Pourquoi ? L'Étranger – Parce que cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est¹³.

Devenir, opinion, apparence : trois armes dans l'arsenal de la rhétorique sophistique qui représentent pour Platon autant de problèmes dans l'ordre de la connaissance. La rhétorique des sophistes montre qu'il est possible de dissocier ce qui est vrai de ce qui convainc et que, par conséquent, la vérité est une valeur sans

12. Voir Antonio Capizzi, « La confluence des sophistes... », *op. cit.*, p. 168.

13. Platon, *Sophiste*, 236d-237a.

force – c'est-à-dire une valeur dévaluée et travestie. Le nihilisme, ce travestissement de la valeur de vérité, ébranle pour Platon le fondement épistémologique du discours et, par ricochet, menace la fondation politique de la Cité.

Platon n'entend pas rester prisonnier de ces problèmes. J'aimerais maintenant montrer que la théorie des Formes (ou des Idées) peut être lue comme une réponse pour garantir la possibilité d'un accès sans équivoque à l'être pur, non travesti par le devenir, l'opinion ou l'apparence.

La théorie platonicienne des Formes pour contrecarrer le « nihilisme » sophistique¹⁴

La « Forme » platonicienne, équivalent de l'« Idée » (*idea*), est la traduction du grec *eidos*. À partir du langage ordinaire, où *eidos* signifie à peu de chose près l'apparence que projette une chose, Platon fera subir à cette notion une torsion proprement inouïe pour lui faire dire philosophiquement l'exact opposé de son sens préphilosophique et ainsi soustraire l'Idée au « nihilisme » sophistique. En effet, pour Platon, l'aspect (*eidos*) ne sera plus la forme extérieure et visible d'une chose sensible – donc sujette à changement et impossible à connaître absolument –, mais se trouvera lié à l'essence, proprement invisible et non sensible, de cette même chose. Écoutons Socrate :

Il y a plusieurs choses belles, dis-je, et plusieurs choses bonnes, et nous affirmons que chacune existe ainsi [...]. Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi et du bien en soi, et de même pour toutes ces choses que nous avons d'abord posées comme multiples, nous les posons maintenant, renversant notre approche, selon la forme

14. Cette section et la suivante sont des extraits en partie modifiés du chapitre II de la troisième partie de ma thèse inédite (*La question de l'écriture dans l'œuvre de Jacques Derrida*, Université du Québec à Montréal, 2017).

unique de chacune, comme une essence unique, et nous appelons chacune « ce qui est¹⁵ ».

Bien qu'il y ait plusieurs choses d'un même ordre (choses belles, bonnes, pieuses, etc.), il serait donc possible d'isoler une forme et une essence dont elles tirent leur unité. En ce sens, la forme ou l'idée d'une chose ne sera pas son apparence sensible, ce que l'on peut en *voir*. Ce sera plutôt « ce en quoi l'étant qui nous rencontre à sa consistance, ce à partir de quoi il se montre parce que c'est là qu'il se tient constamment, c'est-à-dire *est*¹⁶ ». L'*eidōs* est ce qui doit être présent dans la chose visible pour qu'elle puisse être-telle-qu'elle-est. Il est ce qui est *apparemment absent* de l'étant – invisible –, mais *réellement présent* en lui en tant qu'il est le fond stable sur lequel repose le visible changeant. Bref, l'Idée rassemble les propriétés essentielles d'une chose, au-delà de ses caractéristiques sensibles : non pas telles feuilles et tel tronc qui se trouvent présentement dans la cour arrière de la maison, mais l'ensemble des caractéristiques (tronc, feuilles, racines, branches, etc.) par lesquelles l'arbre de la cour arrière appartient à la rubrique « arbre ».

La manipulation platonicienne du sens du mot *eidōs* a reçu un accueil plutôt tiède de la part de ses compatriotes grecs. Antisthène, par exemple, marquait son incompréhension par rapport à cette manipulation en disant : « O Platon, je vois bien le cheval, mais je ne vois pas la chevalinité¹⁷. » Ce qui est remis en question par Antisthène est l'existence même de la forme ou de l'essence, étant donné l'impossibilité de les *voir*. Le problème posé par Antisthène, qui est celui de l'apparente absence de la forme, porte en fait plus

15. Platon, *République*, VI, 507b.

16. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 218. Cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 106. Inexplicablement, le passage cité dans la version originale allemande n'a pas été traduit dans la version française du *Nietzsche II*.

17. Cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 103. Voir aussi Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1968, p. 465.

décisivement sur la possibilité de notre connaissance des formes intelligibles. Cette question est décisive puisque le « nihilisme » sophistique remet en question la possibilité de parvenir à une telle connaissance.

Évidemment, Platon n'est pas indifférent à ce problème. En fait, il organise une partie du *Phédon*, où Platon introduit explicitement la distinction entre le visible et l'invisible et la met en relation avec le domaine de l'étant sensible et celui des formes :

- Posons donc, tu veux bien ?, deux espèces parmi les choses qui sont, l'une qu'on peut voir, alors que l'autre est invisible. – Posons, dit-il. – Posons aussi que celle qui est invisible est toujours même qu'elle-même, alors que celle qu'on peut voir ne l'est jamais. – Posons cela aussi, dit-il¹⁸.

L'invisibilité dont Socrate fait état ici n'est que relative ; les formes sont bien invisibles pour notre œil corporel, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient inexistantes.

Platon résout le problème de la possibilité de la connaissance des formes intelligibles en renouvelant le sens donné à l'*eidos*. Celui-ci désigne désormais l'aspect proprement invisible du visible. Il faut toutefois se demander par quel tour de force l'invisible pourra être pris en vue. Cette vision paradoxale est le fait du philosophe. Ce dernier est en mesure d'accéder à la forme « cachée » derrière l'étant sensible¹⁹, à l'invisible derrière le visible, grâce la méthode dialectique. En quoi consiste-t-elle exactement ?

Le dialecticien est celui qui est en mesure d'avoir une vision synoptique sur les choses²⁰. Cette vue d'ensemble est tout à fait nécessaire si l'on se rappelle que les formes ne sont pas visibles à

18. Platon, *Phédon*, 79a.

19. Platon, *République*, V, 476b, *Banquet*, 211a.

20. Platon, *République*, VII, 537c.

première vue. En quoi est-elle importante ? C'est que la dialectique ne peut effectuer son opération propre que si le philosophe est d'abord apte à embrasser du regard le divers concret, soumis au devenir, pour ensuite s'en détourner expressément. Ce détournement se produit par une sorte de *méta-vision* où ce qui est regardé n'est plus la multiplicité éparse et changeante de l'étant, mais ce qui en elle peut être rassemblé en une unité invariante qui est la forme ou l'aspect. C'est d'ailleurs ce qu'affirme explicitement Socrate dans le *Phèdre* :

– Oui voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, « je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu ». Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, [...] je les appelle « dialecticiens²¹ ».

La vision synoptique est ainsi un préalable à la dialectique puisque, sans la possibilité de prendre en vue de multiples choses à la fois, l'opération de rassemblement n'aurait aucune chance de réussir. La pensée est dialectique parce qu'elle est en mesure de « voir » la parenté qui existe parmi le divers²² malgré les différences visibles qui font écran. En cela, elle est bien une vision d'un genre nouveau, car elle inaugure la possibilité de saisir ce qui demeure stable, constant et présent dans la diversité de l'étant multiple. Comme recherche de l'invariant dans le variable, la vision synoptique-dialectique rend manifeste le principe de groupement – la forme – qui était d'abord invisible à l'œil nu. Au-delà de la variation des physionomies du visage humain, par exemple, on peut isoler

21. Platon, *Phèdre*, 266b.

22. Voir Léon Robin, *Platon*, coll. « Les grands penseurs », Paris, PUF, 1968, p. 64.

quelques traits invariables qui tiennent pour tous : bouche, oreilles, nez, yeux, etc.

On comprend mieux dès lors pourquoi Platon tient au terme *eidos* pour traduire le sens de l'Idée. Il n'y a pas – pour le dialecticien du moins – d'incompatibilité entre le visible et la forme, tous deux étant visibles, mais à des niveaux différents. Or, l'ordre visible-invisible de la forme n'est pas immédiatement accessible à tous. L'allégorie de la caverne montre bien la facilité avec laquelle l'âme peut se complaire dans la pénombre et réagir assez mal à son exposition aveuglante à la lumière des formes. C'est ce qui explique que les prisonniers, libérés de leurs chaînes et libres de contempler les choses elles-mêmes²³, préfèrent encore s'en détourner pour ne voir que les ombres qui se profilent sur les parois de la caverne. D'une certaine façon, l'accoutumance aux simulacres est aussi, sinon plus, puissante que l'éclat de la vérité qui d'abord éblouit celui qui n'y a pas été préparé. Cela explique d'une part l'attrait de la sophistique : elle prétend faire œuvre d'éducation sans avoir à soumettre ses disciples à cet éblouissement déplaisant. Symétriquement, cela explique, d'autre part, pourquoi échoit au philosophe la tâche d'éduquer et de former les âmes pour les détourner de l'obscurité et les habituer à cette vision difficile des formes. C'est d'ailleurs en vue d'une telle éducation (*paideia*) que le philosophe est appelé, dans l'allégorie de la caverne, à y redescendre et à séjourner auprès des hommes pour les libérer de leurs chaînes, fût-ce contre leur gré et au péril de sa vie²⁴.

23. Platon, *République*, VII, 515d.

24. Platon, *République*, VII, 519c-520a.

Le platonisme comme instauration du nihilisme métaphysique

Même pour les contemporains de Platon, la théorie des Formes n'allait pas de soi. Elle n'était pas compréhensible à première vue et nécessitait une certaine éducation. L'allégorie de la caverne est, selon les termes mêmes de Platon, une allégorie sur l'essence de l'éducation²⁵ ; elle vise à en démontrer la nécessité. On peut toutefois dire, sans contredire Platon, que c'est aussi sur l'*intégralité* de sa conception de l'être que nous renseigne le mythe.

L'interprétation que Platon donne du mythe est bien documentée²⁶ : la caverne est l'image du lieu de séjour des hommes et la « réplique » de l'extérieur, où brille le soleil des Idées. La caverne est et demeure, pour les hommes non éduqués (enchaînés), la seule « réalité ». En elle, la vision des hommes n'est en mesure de distinguer que l'ombre des choses, c'est-à-dire leur apparence sensible ou leur simulacre²⁷. Ils en tirent une connaissance incertaine, que l'on appelle l'opinion²⁸. La sophistique incite l'homme à s'en tenir à cette conception « médiocre » de l'être. La progression du mythe est celle d'une désaliénation progressive de l'homme par son accoutumance à regarder les choses en face et, avec elles, la lumière d'abord aveuglante qui les rend visibles. Cette accoutumance à la lumière, nous l'avons déjà largement décrite comme un détournement du sensible et un entraînement à la vision synoptique rassemblant le divers dans l'unité de la forme.

L'interprétation platonicienne de l'allégorie intéresse grandement Heidegger dans « La doctrine platonicienne de la vérité²⁹ »,

25. Platon, *République*, VII, 514a.

26. Platon, *République*, VII, 517b-c.

27. Platon, *République*, VII, 515c.

28. Voir Platon, *République*, V, 478c.

29. Martin Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 423-469.

parce qu'elle représente, selon lui, une trace inestimable de la manière dont la détermination de l'être comme Idée se radicalise en une hégémonie de l'Idée sur l'être. Il est possible de s'introduire à la thèse heideggérienne par une question simple concernant le sens de l'allégorie : que signifie le fait qu'il y ait un extérieur à la caverne et qu'il faille s'élever *hors* de la caverne *vers* cet extérieur ? Que cela nous dit-il sur la conception platonicienne de l'être ?

Il faut d'abord indiquer que le rapport qui existe entre la caverne et l'extérieur n'est pas celui des deux mondes – sensibles et intelligibles – par lequel on explique souvent le « réalisme » platonicien. Platon parle plutôt de deux niveaux ou de deux lieux d'un même monde³⁰, raison pour laquelle il est possible de passer d'un lieu à l'autre – sortir de la caverne ou y redescendre. L'élément commun aux deux lieux de séjour – qui rend possible le séjour en ces lieux – est la *lumière*. Seulement, ces lumières n'ont pas la même *source*. Celle de la caverne est produite par le feu – invention artificielle – alors que la lumière qui se répand sur les choses du lieu extérieur est le soleil. Quelle est leur fonction commune ? Toutes deux sont des modes du *dévoilement* – c'est ce qui interpelle Heidegger –, mais le dévoilement produit par le soleil est privilégié et justifie le mouvement d'ascension hors de la caverne. Seul le soleil, en effet, *met en lumière* de façon adéquate. Cette façon adéquate, vraie (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), de dévoiler est celle du dévoilement de l'essence ou de l'Idée, car l'Idée diffuse la lumière la plus lumineuse³¹ et la plus brillante³².

Bien que le feu ait lui aussi un potentiel de dévoilement, on doit le considérer comme moindre ; il ne parviendra jamais à égaler la luminosité du soleil, car en vérité il ne dévoile que l'aspect *sensible* de l'étant. Avec cette source de lumière, il persistera toujours et

30. Platon, *République*, VI, 508b.

31. Platon, *République*, VII, 518c.

32. Martin Heidegger, *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 452.

inévitablement des zones d'ombre dans l'étant. Seul le philosophe est en mesure de faire la lumière sur ces zones d'ombre et ainsi de révéler l'être de l'étant, c'est-à-dire l'aspect non sensible qu'est son visage intelligible se cachant sous le masque des ombres de l'apparence. L'Idée dévoile mieux parce qu'elle dévoile totalement la chose et qu'ainsi ce qu'elle dévoile, c'est l'*être*. L'être est lumière parce qu'il est ce qui rend visible sans être visible lui-même.

Le domaine de l'étant est donc, en un sens, *indigne* de l'être. Ce faisant, le fossé qui s'était institué entre l'étant et son être ne devient-il pas abîme ? En concevant l'être comme Idée intelligible et absolument non sensible, n'en vient-on pas à *réduire au néant* toute la dimension physique de l'étant pour se concentrer sur la dimension métaphysique ? L'allégorie de la caverne, en tant qu'elle est le récit d'une ascension hors de l'étant et d'un *détournement* vers l'être, ne participe-t-elle pas à un mouvement de dévaluation de l'être analogue à celui qui avait été promu par la sophistique ? Alors que celle-ci niait la valeur de l'être, la pensée platonicienne nierait de son côté la valeur de l'étant ou de l'étance et les relèguerait à une dimension secondaire de l'expérience (copie, imitation, apparence ou simulacre³³).

Cette tendance à l'œuvre dans la doctrine de l'Idée conduisait Alain Boutot à dire que « tout idéalisme, à vrai dire, dans la mesure où il accorde la préséance à l'idéal et à l'idéal sur le réel, sur la *res*, est d'une certaine façon "nihiliste". Platon, le premier idéaliste, est aussi et corrélativement le premier nihiliste³⁴ ».

Que doit-on comprendre ici par nihilisme ? Ce terme vise à rendre compte du mouvement de *dévaluation* de l'étant qui se produit avec l'avènement de la doctrine de l'Idée. Chez Platon,

33. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 188.

34. Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 132.

cette dévaluation découle du fait que l'Idée et l'être sont *antérieurs* à l'étant. Cette antériorité de l'Idée sur le sensible ne va pas de soi. En effet, il semble plus exact de dire que, du point de vue qui est le nôtre, le sensible se propose d'abord et qu'ensuite seulement il est possible d'accéder à l'intelligible. Mais cette antériorité épistémologique en cache en fait une seconde, ontologique, puisque chez Platon l'Idée précède de façon absolue l'étant sensible et se manifeste « en premier ». À vrai dire, sa priorité n'est pas uniquement temporelle ; son caractère *a priori* consiste en ce qu'elle conditionne l'existence de l'étant sensible. Sans l'Idée du lit par exemple, nul lit particulier ne pourrait venir à l'existence. Cette double antériorité, apparemment inconciliable, est d'ailleurs explicitement reconnue chez Aristote, qui écrit : « J'appelle antérieurs et plus connus pour nous les objets les plus rapprochés de la sensation, et antérieurs et plus connus d'une manière absolue les objets les plus éloignés des sens³⁵. »

Chez Platon, l'antécédence ontologique de l'être sur l'étant n'est nulle part plus visible que dans la doctrine de la réminiscence que le *Phédon* s'applique à développer. En effet, dans ce dialogue, la connaissance n'est rendue possible que par un acte de ressouvenir, effectué par l'âme immortelle, des Formes intelligibles qu'elle avait acquises avant de se voir enchaînée à un corps dans lequel la pureté des Formes est toujours déjà contaminée par le sensible et devient ainsi inaccessible³⁶.

Conclusion

Curieusement, le nihilisme se reconnaît à la *double* négation qu'il produit. La négation de l'étant et son exclusion du domaine

35. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b 33 *sqq.* Cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 144.

36. Platon, *Phédon*, 79c-d.

propre à l'être – concrétisation de l'idéalisme – d'abord ; mais aussi, et même si cela semble contradictoire, *négation de l'être*, en tant que le dépassement de l'étant ne s'effectue que dans le but avoué d'y revenir de façon éminente, c'est-à-dire d'y revenir comme méta-physique – pensée de l'être de l'étant. Le paradoxe du nihilisme, comme produit authentique de la métaphysique³⁷, est que l'oubli de l'étance « physique » est tout autant oubli de l'être que substitution clandestine de l'étant à l'être et son annulation au profit d'un être conçu comme étantité (essence, Idée, présence constante, *a priori*). Comme si l'Idée platonicienne, dans sa teneur antécédente et dans son élévation de l'essence au-dessus de l'étance, tirait paradoxalement l'être vers le bas et l'appauvrissait.

N'est-ce pas pourtant contre cet appauvrissement de l'être qu'avait voulu lutter Platon dans son combat contre la sophistique ? En substituant l'apparence à l'être, la sophistique s'était engagée dans un processus de dévaluation de l'être qui sapait le fondement épistémologique du discours et de la décision politiques. En élaborant sa théorie des Formes, Platon a tenté de mettre la vérité hors de portée du discours « nihiliste » des sophistes. Par son antécédence ontologique, l'être intelligible se voyait reconnu une existence indépendante, une stabilité et une supériorité par rapport à l'étant sensible. La solution platonicienne résout bien le problème sophistique, mais résout-elle le problème du nihilisme ? En faisant le pari épistémologique inverse à celui des sophistes, la pensée platonicienne ne s'enfoncé-t-elle pas paradoxalement dans un nihilisme tout à fait symétrique ? De l'apparence sophistique à l'éclipse platonicienne du sensible, n'est-on pas finalement reconduit au même phénomène d'obnubilation ?

Quelles conséquences tirer de cette impasse platonicienne ? Que, peut-être, la résolution du *problème* politique (que décider

37. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, *op. cit.*, p. 281.

collectivement pour la direction de la cité?) n'est pas l'affaire de la *théorie* politique, si la théorie doit conserver son sens grec de construction rationnelle; aussi grandioses ces constructions soient-elles, l'expérience platonicienne nous a montré combien le parti pris en faveur de la théorie s'érigait contre le monde sensible jusqu'à lui nier toute valeur. À rebours de cette expérience nihiliste, on reconnaîtra donc peut-être que le problème politique est d'abord et avant tout une question *pratique* qui exige que l'on tienne compte des aspects les plus singuliers et les plus irréductibles d'une situation. Après tout, n'est-ce pas cette absolue singularité, au-delà de toute théorie, qui fait toute la *valeur* – et la difficulté – de notre expérience politique?

Bibliographie

- Aristote, *Seconds analytiques. Organon IV*, édité par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005.
- Boutot, Alain, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 1987.
- Brague, Rémi, *Les ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, coll. « L'Ordre philosophique », Paris, Seuil, 2011.
- Cassin, Barbara (éd.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, J. Vrin, 2013.
- De Romilly, Jacqueline, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 2004.
- Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes: automne 1887–mars 1888. Œuvres philosophiques complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 2013.

Platon, *Œuvres complètes*, éditées par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Robin, Léon, *Platon*, coll. « Les grands penseurs », Paris, PUF, 1968.

CHAPITRE 2

NIHILISME : SÉMIOTIQUE *INSIGNE*

LAWRENCE OLIVIER

*En ce point est quelque chose de simple,
d'infiniment simple, de si extraordinairement simple
que le philosophe n'a jamais réussi à le dire.
Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie.*

Henri Bergson

*Dire d'une chose qu'elle serait identique à elle-même,
c'est ne rien dire du tout.*

Clément Rosset

1) Qui veut comprendre le nihilisme affronte de nombreuses difficultés. Le terme n'est pas familier ni usuel. Lorsqu'on l'emploie, il désigne une chose très abstraite (accomplissement de la métaphysique, destin de l'Occident, rien/néant) ou des idéologies de groupes politiques militants radicaux (russe ou anarchiste¹). Revenir à la racine latine du mot (*nihil* = rien) n'est pas réellement d'un grand secours. Qu'est-ce que le rien ? Nommer le rien a-t-il vraiment un sens ? Peut-on même dire le rien ? À quoi le *nihil*, le rien, peut-il servir ? Y a-t-il une réponse – utile, intéressante, pertinente – à ce type de questions ? La première approche du terme soulève plus

1. Il est toujours très hasardeux d'associer nihilisme et politique. Trop souvent, on désigne comme nihilistes des groupes politiques radicaux dont les idées et l'idéal sont fort éloignés de ce que l'on peut entendre généralement par le terme. Le mot sert généralement à nommer les radicaux, sans plus de réflexion sur ce qu'il veut dire.

d'interrogations qu'elle apporte véritablement d'éclaircissement. On pourrait toujours, comme on le fait souvent, décider de prendre la signification la plus récente, contemporaine, sans que cela aide vraiment². La croyance que ce qui est contemporain est meilleur n'est que rarement fondée. Que ce soit celle de Nietzsche, celle de Heidegger ou celle de quelqu'un d'autre, le terme est difficile à détacher de la problématique philosophique qui lui donne du sens (épuisement de la métaphysique, époque destinale de l'Occident, etc.). Ce sens que l'on pourrait lui accorder n'épuise pas, on s'en doute, la signification du rien. C'est tout au plus un effort, vain, disons-le, pour essayer de comprendre cette chose singulière et combien abstraite qu'est le *nihil*.

2) La définition de Nietzsche s'est largement imposée sans qu'on sache exactement pourquoi. Il en traite beaucoup, il est vrai. Il n'est pas le seul ni le premier³. A-t-il donné une dénotation plus claire, plus précise que celle d'un autre ? Rien de bien certain non plus à cette assertion. Cependant, même si l'exercice peut paraître quelquefois ardu lorsqu'il s'agit de Nietzsche ou de Heidegger, on pourrait imaginer que l'effort sera largement récompensé. Je ne crois pas qu'on puisse affirmer une telle chose. Nietzsche a certainement donné une inflexion au terme nihiliste qui lui a permis de s'imposer dans la réflexion philosophique contemporaine. On pourrait penser, à la suite de plusieurs, que le travail nietzschéen,

-
2. Quelques *experts*, d'une université montréalaise, ont traité les combattants de l'État islamique de nihilistes. Des questions se posent sur ce qu'est l'expertise. Ce type d'affirmation, complètement inepte, rend encore plus obscur ce que signifie le terme. Rien ne s'oppose à donner au mot la signification que l'on veut, mais ce faisant il devient plus difficile de prétendre à la rigueur. Les *experts* aiment avoir l'air savant ; ils aiment qu'on retienne de leur discours des mots chocs. Le meilleur exemple n'est-il pas un dommage collatéral qui a leur fortune et le délice des illettrés.
 3. On cite souvent Ivan Tourgueniev (*Père et fils*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982), même si la paternité du terme reviendrait à Jacob Hermann Obereit qui l'utilisa pour qualifier le travail de Kant, en 1787, qu'il critiquait vivement.

sans être parfait, offre une perspective intéressante. L'inflexion – nietzschéenne – rend-elle la terminologie plus facile à appréhender ? Pour certains, la réponse ne fait aucun doute. Le penseur allemand a rendu l'idée plus simple à saisir, plus accessible. Est-ce le terme ou la signification que Nietzsche est parvenu à imposer ? Ici aussi, l'assurance est difficile à établir. Si c'est le terme, cela ne veut pas dire que la signification qu'il a donnée au mot est restée la même malgré la notoriété qu'a prise le mot. Au contraire, elle a connu des fortunes diverses. La signification a connu un destin assez tortueux. Au bout du compte, on n'arrive plus à bien savoir ce qu'il veut dire. Tous n'adhèrent pas à la problématique nietzschéenne, tant s'en faut. Le nihilisme ne peut se réduire à ce qu'il en a dit. On sait cela. Le mot, sa signification, n'est pas sous le monopole d'une seule pensée. On garde l'impression que tout cela reste enfermé dans un débat philosophique dont l'intérêt est limité. Pourquoi ce terme – nihilisme – semble-t-il si problématique ? Y a-t-il un intérêt, sociologique, philosophique, politique, à se pencher sur ce terme ? Pourquoi considère-t-on qu'il y a un problème, une obscurité particulière, avec son signifié, au point où jusqu'ici nous avons soutenu, sans vraiment fournir la raison, qu'aucun ne convient ? On peut seulement imaginer ou croire que notre époque, en Occident, se soit plus qu'une autre intéressée à ce mot. Pourquoi ? La question se pose encore. On pourrait soutenir l'hypothèse que Nietzsche, Heidegger et d'autres avec eux l'ont utilisé pour décrire le destin de l'Occident⁴. C'est déjà beaucoup, mais est-ce si important pour la compréhension du terme ? L'hypothèse n'explique pas, par contre, pour quelles raisons ce diagnostic s'est imposé. On sait qu'il y en a beaucoup d'autres de nature différente et aussi probable que celui de

4. On sait que tous ne partagent pas une telle vision, d'autant plus que d'établir le destin de l'Occident est pour le moins difficile à faire au moment où les thèses sur la décadence reviennent en force.

nos philosophes⁵. Comment s'y attaquer? Est-ce bien là le problème avec le nihilisme? Celui de savoir ce qu'il désigne! Certainement, si l'on accepte de comprendre différemment *ce qu'il signale*.

3) Il faut revenir au mot lui-même, malgré notre réaction précédente, avec toutes les apories que cela comporte. Que peut bien communiquer *revenir au mot lui-même*? Est-ce un pas en arrière? N'est-ce pas nier le chemin parcouru? On peut assurément dire cela, ainsi on laisse paraître ce qu'on voyait venir depuis un moment, que le chemin parcouru ne conduit pas à mieux comprendre le terme. Il nous engage dans des espaces qui, c'est ce que nous défendons, réduisent le terme à des considérations politiques, souvent inappropriées, plutôt qu'à mieux l'appréhender⁶. Revenir au mot annonce un autre chemin, partir du terme et s'y limiter. Autrement dit, au lieu de le réduire à autre chose, il s'agit de prendre au sérieux *l'étrangeté* du mot et non son destin.

4) Le nihilisme a bien une connotation, que l'on soit d'accord ou non avec celle qui est retenue. Si on ne l'est pas, ne devrait-on pas en proposer une autre? C'est l'usage courant. Le danger est qu'en agissant ainsi on ne fasse qu'ajouter à la confusion du terme et à la difficulté de connaître ce qu'il veut dire. Un mot peut-il ne vouloir dire qu'une seule chose? Impossible de penser cela. Revenir au mot lui-même ne voudrait-il pas dire de se débarrasser de ses connotations, de prendre au sérieux, et là la difficulté est plus grande, qu'il est peut-être un mot sans signification. Prétendre une telle chose est, dans le contexte scientifique et culturel actuel, purement

5. Il s'agit peut-être d'une question de philosophe sans grand intérêt pour la majorité de la population et sans grande utilité pour la vie et le progrès en société. Peut-être pas si l'on accepte qu'une société pose les questions, les problèmes qu'elle peut formuler et pas d'autres. Il doit bien y avoir un lien entre ces questions et la vie collective.

6. Jean-Pierre Faye et Michèle Cohen-Halimi, *Histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 310.

absurde. La surprise sera grande et la raison fort sceptique. Où peut bien conduire une telle affirmation, plus qu'étonnante, aberrante ? En effet, comment un mot, ce lexème en particulier, pourrait-il n'avoir aucune signification si cela veut dire autre chose que d'en avoir plusieurs ? Il appartient à notre histoire. Le pari est audacieux. C'est la raison pour laquelle nous voulons emprunter ces voies de traverse, souvent parsemées d'obstacles, encombrés de pièges. On ne sait généralement pas où elles conduisent. C'est là tout l'intérêt qu'elles ont de nous égarer sans savoir si nous arriverons quelque part. Se perdre dans le nihilisme n'est probablement pas ce qui étourdira le plus.

5) L'idée défendue est la suivante : le terme nihilisme a cette particularité de ne rien dire. C'est faux, dira-t-on avec emportement, il dit quelque chose. On ne peut mettre de côté le contexte dans lequel un mot prend son sens sans le ramener à un signe vide. On lui a donné, depuis son origine, plusieurs significations. Le mot s'est même insinué dans l'usage courant. Il faut se débarrasser de ces convenances. Est-ce bien possible ? *A priori*, l'idée paraîtra complètement insensée, car, ce faisant, on n'aura plus qu'une graphie. C'est l'évidence qu'il s'agit de ne pas combattre dans une volonté de trouver l'essence du terme. Il existe des signes vides : machin, gogosse, rien, er, nihilisme⁷. Ces mots n'ont pas d'*en-soi*. L'idée n'est pas si surprenante puisqu'on sait que le signifié d'un mot est établi par convention. Pourquoi le terme nihilisme, et celui-là particulièrement, ferait-il exception ? Il serait très simple, en suivant les contextes sociohistoriques où on en parle, de faire une généalogie du

7. Robert de Dardel, « Signes vides d'un genre particulier », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, vol. 29, 1974-1975, p. 39-43. Il prend l'exemple du terme anglais *smurf*. On pourrait donner comme exemple les termes suivants : machin, er. Le mot vide tel que je l'entends maintenant est plus qu'un mot sans signification dans la compréhension de la phrase. *Er* ne renvoie à rien. *Smurf* désigne bien quelque chose, mais, dans le dictionnaire, il ne renvoie à rien de particulier.

terme. Ce qu'on pourrait y découvrir serait bien suffisant pour nous surprendre. Pourquoi jugeons-nous que c'est insuffisant ? Qu'a-t-il, *ce mot*, de si extraordinaire pour mériter un traitement différent de celui des autres mots ? Pourquoi ferait-il exception ? Franchissons d'abord la première marche. Comment procéder ? Précisons notre proposition. Je dirais maintenant que le mot nihilisme est, et c'est plutôt rare, ce qu'il dit : rien. D'où l'apparent paradoxe : dire *le* rien. On le sait bien, le paradoxe est seulement une difficulté que la pensée s'impose à elle-même pour avancer dans son travail. Il ne survit jamais longtemps à la réflexion et à la vie quotidienne. Ici, le mot est la chose. Le nihilisme dit *le* rien. Comment parler du rien sans tomber dans un sophisme ? L'idée semble illogique ; comment dire *le* rien... en ne disant rien ? Le chemin est long et paraîtra inutilement difficile, mais un premier pas est accompli.

6) Soutenir une telle proposition rencontre de nombreuses barrières. Au niveau sémiotique d'abord. Comment un mot peut-il ne rien dire ? Si l'on fait exception de l'absurde et de quelques termes inventés par des poètes et des exemples de mots vides en sémiologie, ils disent en général quelque chose. Comprendre le jeu de langage où un mot est utilisé permet de saisir ce qu'il signifie. Un mot qui ne dit rien ne dit-il pas quelque chose en ne disant rien ? Il dirait le rien. Le paradoxe a déjà été souligné. Voyons comment résoudre ces apparentes difficultés.

7) Il y a, dira-t-on, le mot comme signe. Peut-on être le signe de rien ? La contradiction est si évidente qu'on se demande s'il vaut même la peine de la relever. On peut bien parler du rien ou non pas parler de rien qui n'est qu'une évocation de quelque chose comme un bavardage, un commérage. Poursuivons malgré l'adversité qui s'annonce ci-devant. Qu'est-ce que le mot comme signe ? Un mot peut-il ne rien dire, ne rien signifier ? Dans tous les cas, le nihilisme référerait à quelque chose, ne fut-ce, malgré l'abstraction, au rien. Compris au niveau le plus abstrait, le mot dit quelque chose. On comprend que le signifié est très abstrait, sans pour autant en

conclure qu'il ne dirait rien. Dire une chose, ce n'est pas dire rien. Il ne faudrait pas être assez fou pour ne pas voir ici les deux niveaux de langage qui se dessine : le rien comme objet de la réflexion et le rien comme ce qui n'est rien. Voilà le paradoxe résolu. Peut-être pas si légèrement. Si le nihilisme ne dit rien, est-ce encore un mot ou, si c'est le cas, à quelle langue appartient-il ? D'emblée, une fois encore, on sera tenté de répondre que le *ne dit rien* est mal compris. Au niveau linguistique, il dit quelque chose : rien. Comprenons autrement la proposition : dire rien signifie ici simplement que le nihilisme n'a pas de signifié. Ne serait-il alors qu'une graphie que la difficulté ne s'en trouve pas surmontée. Au contraire, elle apparaît dans toute son ampleur. En effet, réduire le mot nihilisme à une graphie contredit la proposition précédente. Un signe, selon la définition qu'en donne Eco, « [...] est utilisé pour transmettre une information, pour dire ou indiquer une chose que quelqu'un connaît et veut que les autres connaissent également⁸ ». S'agit-il maintenant de changer la définition du signe ? Certainement pas. Il n'y a pas de porte de sortie. Ne concluons pas trop vite de manière à prévenir la réflexion.

8) Qui peut en rendre compte et trouver une réponse à cette confusion ? La sémiotique *in*-signe, affirmons-nous. Après tout, dire le *rien*, qui n'est pas la même chose que *rien dire* (expression qui a elle-même plusieurs sens), n'est pas rien signifier. On comprendra qu'il est possible de parler du rien, d'en faire même un traité. Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la proposition de cet exercice. Je soutiens non pas que le mot *nihilisme* ne dit rien ; je défends la proposition qu'il dit ce qu'il est : rien. Le nihilisme est rien. Peut-être faut-il parler ici d'un non-sens pur⁹.

8. Umberto Eco, *Le signe*, Bruxelles, Labor, 1988, p. 27.

9. On objectera qu'un non-sens pur n'a aucun intérêt, sinon le seul fait d'exister dans un jeu de langage sémiotique, si c'est possible. Nous soutenons le contraire, voir Lawrence Olivier, *Langage et absurde : pour une sémiotique in-signe*, Montréal, Liber, 2011, 128 p.

9) Dire du mot qu'il est un signe est relativement convenu. On formule aussi que, s'il est signe, il n'est pas directement la chose désignée. Que le mot ne soit pas la chose, on le sait aussi, même si, pour certains, cela ne va pas de soi. Comment interpréter ces deux évidences avec le mot nihilisme? Le mot n'est pas la chose, venons-nous de dire à l'instant, alors une double question se pose : à quoi le terme *nihilisme* renvoie-t-il? De quoi est-il le signe? On formule immédiatement la deuxième question, même si la réponse à la première en déterminera le contenu. Le nihilisme n'est-il pas le seul mot à se désigner lui-même? Comment faut-il entendre cet énoncé? On comprend le bouleversement qui prend forme maintenant, puisque nous venons de dire que le mot n'est pas la chose. Pourquoi le mot nihilisme aurait-il un statut différent? Il a une histoire et sa signification ne peut pas être détachée de celle-ci. Des activistes russes aux anarchistes nihilistes d'aujourd'hui, jusqu'au débat philosophique contemporain sur la métaphysique et le destin de l'Occident, il y a bien de la signification qui circule. Que l'on soit d'accord ou non avec telle ou telle dénotation n'importe absolument pas. Le mot dit quelque chose. Peut-il ne rien dire? Si, effectivement, le mot n'est pas la chose, on peut raisonnablement affirmer qu'il désigne quelque chose, pas directement la chose, mais probablement quelque chose qui s'y apparente ou une autre chose qui fait penser à la première. Le fait qu'il soit si abstrait explique peut-être la difficulté en la résolvant. Il est toujours difficile de nommer les choses abstraites et de se représenter leur référent. L'argument est recevable; il fait fi cependant du problème de la langue. Un signe désigne toujours sous le mode de l'ambiguïté quelque chose de concret ou d'abstrait. Cette ambiguïté est constitutive du signe linguistique et non linguistique. Quelles leçons en tirer? Je crois qu'il y en a deux qui s'imposent. La première tient au fait que la relation du signe à la chose est conventionnelle. Elle tient aux efforts incroyables pour fixer les mots aux choses ou les choses aux mots. La deuxième leçon est plus difficile à apercevoir; il y a des

mots qui ne se fixent pas. On cherche désespérément à les associer à quelque chose tout en constatant une aporie importante : ils ne renvoient à rien, à aucune réalité matérielle ou immatérielle. Un mot vide, est-ce possible si l'on fait exception de termes comme machin, er, mair, rewqa, etc.¹⁰ ? L'objet de cet essai porte sur un mot vide : nihilisme. En quoi le mot nihilisme fait-il problème pour nous ? Pourquoi faudrait-il faire une exception avec un principe accepté en sémiologie ? L'intérêt de la discussion mérite qu'on y accorde quelques lignes de réflexion.

Le nihilisme est le signe du rien ?

*Qu'il suffise d'indiquer qu'entre le nihilisme amené
à sa perfection, et l'anarchie sans frein,
l'opposition est profonde.
Il s'agit de savoir, dans ce combat,
ce que le séjour des hommes doit devenir,
un désert ou une forêt vierge.*
Ernst Jünger

10) Une première difficulté se présente : celle du rapport du mot à la chose. La solution ne fait pas de doute : les mots ne sont pas les choses. Cette question traverse une grande partie de l'histoire de la philosophie et, pour l'essentiel, on a reconnu la séparation des mots et des choses. Que signifie exactement cette scission ? Deux propositions différentes peuvent la soutenir : 1. La reconnaissance d'une vie propre du langage. S'il n'est pas lié nécessairement à ce qu'il désigne, il faut reconnaître une autonomie au moins relative au langage. Dans *Les mots et les choses*, Foucault, tout en admettant l'autonomie du langage, et à cause de celle-ci, montre comment une société cherche et parvient à marier les mots aux choses.

10. On pourrait signaler tous les mots qui font l'objet d'une transformation graphique, comme on en trouve souvent dans le discours absurde. Voir Lawrence Olivier, *Langage et absurde*, *op. cit.*

Un dispositif assez complexe et contraignant, une *épistémè*, est nécessaire pour en arriver à ce qu'un mot signifie quelque chose et pas autre chose, et qu'une connaissance du monde puisse s'établir¹¹. Cette signification n'est ni hasardeuse ni innocente. Tout ou n'importe quoi ne peuvent être dits dans une société donnée ou à une époque donnée, incluant l'absurde ou la poésie. On est beaucoup trop obnubilé par l'idée de liberté et de création pour s'en rendre compte. L'impression est forte et largement répandue que par la création, et la liberté qui lui est nécessaire, on échappe aux contraintes de notre temps. De nombreux philosophes ont vu dans la création une puissance capable de nous émanciper de soi et du monde dans lequel on vit. Difficile de s'y dérober tant la croyance en la liberté est opérante.

11) On serait en mesure, mais ce n'est pas l'exercice que nous souhaitons accomplir, de faire une archéologie du nihiliste. C'est un autre travail que l'on cherche à faire et, d'une certaine manière, il s'oppose à l'archéologie du savoir foucaldienne. Cela dit, le poids d'un dispositif ne peut pas être nié. 2. Allons-nous défendre l'autonomie des mots, que le langage a une vie propre qui n'est pas complètement déterminée par l'effort d'une société de régler le langage de manière à ce que chacun puisse comprendre les signes et leurs significations sans trop de dérives? L'effort est grand pour que chacun soit le produit de la langue. On va plutôt essayer de montrer que certains mots, comme nihilisme, échappent d'une certaine manière au dictat social. Ce n'est possible que si le mot est un non-sens pur. Il semble exister dans la langue des mots qui sont des non-sens purs¹². Si l'expression surprend, la suite du propos devrait la rendre plus claire.

11. Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 404 p.

12. Lawrence Olivier, *op. cit.*

12) Plusieurs obstacles se dressent devant un tel projet : comment imaginer qu'un mot, nihilisme, particulièrement celui-là qui a une histoire relativement bien connue, puisse se soustraire à l'oukase social ? Cette entreprise est-elle même possible ? N'allez-vous pas au mot nihiliste substituer, de toute façon, une signification à un autre ? On voit mal comment il serait possible de faire autrement. Il semble que personne n'y soit parvenu. Pourquoi vous plus qu'un autre ? À moins de prétendre que tout le monde a tort d'avoir donné telle ou telle acception à ce terme, au prix bien sûr de la contextualisation. Que peut-bien communiquer ici *avoir tort* ? Plus encore que tout le monde a tort ? Dire une telle chose n'aurait aucun sens. On n'a pas cette prétention. Quel itinéraire doit-on emprunter ?

13) Une problématique montre ses premiers indices : si le nihilisme *dit* le rien, cela veut peut-être dire qu'il pose dans des termes qu'il s'agira de caractériser la question de l'être du non-être. L'interrogation n'est pas nouvelle : elle a traversé une partie de la réflexion théologique du Moyen Âge en proposant différentes réponses qui ont valu à leur auteur des sorts quelquefois peu enviables. Je ne veux pas m'attarder trop longuement sur ce point en signalant toutefois qu'il y a eu quelques dangers à traiter de l'être du non-être¹³. Serait-il possible que les efforts actuels pour penser le nihilisme, pour lui donner une signification, visent à conjurer ces dangers ? On verra bien. Comment poser à nouveau la question de l'être du non-être ? Il faut faire appel à la sémiotique *in*-signe.

14) La sémiotique *in*-signe s'intéresse aux transformations des mots. À toutes les formes de modifications, volontaires ou non, que l'on fait subir aux mots. Mère, mer, maire, merre, mairr, mēr

13. Voir Jérôme Laurent et Claude Romano (dir.), *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 2006, 568 p.

pour ne commencer qu'avec cet exemple¹⁴. Ces figures singulières ont un intérêt certain. On constate que certaines modifications sont légitimes – mère, mer, maire –, alors que d'autres ne semblent pas l'être : merr, mairr, mêt. D'où tenons-nous l'idée qu'elles sont illégitimes ? La grammaire, le lexique, les dictionnaires de la langue française n'y font pas référence. Si l'on peut admettre qu'il n'est pas interdit de les utiliser, en poésie, en humour ou dans un essai de sémiotique *in*-signe, c'est qu'ils remplissent une fonction autre que celle de porter une signification claire et directe. On nous refusera de dire que l'humour ou la poésie ne communique rien. Le signifié dépasse largement le rapport signifiant/signifié. Il se passe dans les deux cas quelque chose d'autre : faire rire, évoquer une expérience singulière à l'aide des mots. D'une certaine façon, on est parvenu à redonner aux mots une signification, même si elle n'est pas directe. Ce n'est pas certain. Si *merr* fait rire, ce n'est certainement pas parce qu'il signifie quelque chose ou c'est l'idée de l'absence de signification ou la bizarrerie de l'écriture qui rend le propos drôle ou amusant. Personne ne sait ce qu'il veut dire. L'amusant tiendrait à cette non-connaissance ; pour la poésie, le mot *merr* peut être employé pour sa sonorité, pour rendre une rime ou permettre une métrique. Le son ou le sens obéit à une logique autre. Alors, y a-t-il d'autres façons d'aborder le problème ? Si l'on pose la question, c'est purement rhétorique puisque la réponse ne fait aucun doute. Le mot *nihilisme* est un cas singulier, mais pas unique, qui ne relève à l'évidence ni de l'humour ni de la poésie.

15) Il n'y a ici aucune transformation graphique dans le lexème *nihilisme*. Le mot est bien orthographié, sans guillemets, sans italiques qui lui donneraient une autre signification que celle qu'on

14. *Langage et absurde* traite de ces questions et balise le travail de la sémiotique *in*-signe. Lawrence Olivier, *op. cit.*, p. 100-116.

pourrait lui reconnaître ordinairement¹⁵. En quoi relève-t-il de la sémiotique *in*-signe ? Il est au cœur de la question de l'être du non-être, non pas comme réponse ou solution au non-être. Il s'agit plutôt de déployer le questionné de la question dans deux directions : 1. Comment poser la question de l'être du non-être ? Qu'en est-il du rien, pour reprendre une fameuse formule de Heidegger¹⁶ ? Problème de méthode, car il est bien entendu exclu de chercher l'essence, la nature du non-être, comme le libellé de la proposition interrogative pourrait le laisser croire. Le non-être est rien ; il n'a pas de nature ou d'essence¹⁷. Comment, dans ces conditions, est-il possible de dénoter une chose sans la caractériser de manière un tant soit peu substantiellement ? C'est le travail définitionnel qui est remis en cause par un tel procédé sur la base suivante : pour définir une chose, on ne peut la soustraire à sa subsomption à une nature ou essence – même contingente ou conventionnelle –, car c'est dire ce qu'elle est ou lui donner une signification. Donner une acception à une chose déborde le travail proprement dénotatif. Dire ce qu'est une chose, c'est au plus simple la lier à un attribut, à une autre chose (un signifié), assez fort pour qu'on puisse comprendre et associer les deux de manière suffisamment nécessaire ou habituelle dans une référence qui devient évidente ou socialement acceptable : la chose est son attribut. Si le mot *Chine* n'est pas la *Chine*, la relation qui établit le lien entre les deux, le mot et la chose, est assez fort pour qu'on puisse bien comprendre, dans un contexte

15. L'usage général de l'italique vise à attirer l'attention sur un mot parce que l'auteur veut lui donner une signification peu habituelle, attirer l'attention sur celui-ci.

16. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique*, Heidegger demandait : qu'en est-il du rien ? Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1966, p. 57.

17. L'objection qu'on pourrait faire est très connue et repose sur une faute logique triviale : l'essence du non-être serait le rien. Cela est contradictoire puisque le non-être n'a pas d'essence. L'erreur, c'est de considérer le rien comme quelque chose.

habituel, un ensemble relativement bien délimité de signifiés, que le mot désigne soit le pays, une culture, un lieu géographique, une menace politique, un empire, une forme de médecine, etc. Si ce lien est conventionnel, ce dont on ne doute pas, il n'en demeure pas moins que le lien de nécessité doit être affirmé et réitéré avec force (habituel ou évident). Chaque fois qu'on dit ou écrit Chine, il ne faut pas se mettre à imaginer des fleurs, des étoiles, des bâtons, des individus à peau jaune, etc.¹⁸ On peut être non essentialiste, croire à la relativité de toute chose, mais on doit reconnaître un tel lien même si l'on dit qu'il est contingent.

16) Que faire des termes abstraits ? En fait, on procède de manière identique, même si, effectivement, il est plus difficile de se représenter leur signifié. Cela dit, celui-ci n'est pas laissé au hasard. Il relève aussi de conventions sociales. La théorie du chaos ne veut pas dire n'importe quoi ; il toujours malaisé de s'imaginer le chaos. Avec le nihilisme, on l'a vu, c'est encore plus compliqué, si l'on ne veut pas, et c'est l'exercice qui est tenté ici, le réduire à ses connotations usuelles. Le terme est difficile à appréhender, car il renvoie à une problématique abstraite : l'être du non-être. 2. Comment faut-il entendre ce qui s'énonce comme une adversité insurmontable ? Comment faut-il comprendre le non-être ? Nous procéderons de la manière suivante : le non-être, étonnamment, relève de l'expérience humaine si nous devons l'appréhender ainsi : une disposition de l'étant qui lui fait éprouver quelque chose, un état affectif¹⁹. Dans

18. Rien n'interdit de le faire, en rappelant toutefois qu'il peut y avoir un prix à payer à interpréter trop généreusement les mots. Comment va-t-on rigoureusement déterminer le radicalisme d'une personne sans tomber dans le piège du racisme, du préjugé ? Peut-on encore aujourd'hui croire authentiquement au message du premier ministre sans menace de devenir radical ? Il est vrai, je l'oubliais, que le radicalisme s'applique à l'Islam, jamais au président ou au premier ministre ni à tous les caudataires de la sécurité.

19. Yannick Courtel, *Essai sur le rien*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2013, 256 p. Nous reprenons les propos de Courtel sur la disposition, p. 93-120.

cette perspective, on pourrait être spontanément tenté d'associer néant à angoisse si Heidegger ne l'avait pas pensé comme disposition du rien. De quelle expérience parlons-nous maintenant ?

17) Y a-t-il dans nos existences une expérience du rien, du *nihil*? Je crois qu'il faut partir d'un exemple simple. La société de l'avoir, celle qui associe l'étant (l'être de) à l'avoir, à la possession de quelque chose de matériel, permet d'entrevoir ce dont on parle : le non-être. Précisons d'abord qu'il s'agit de l'étant, de cet individu existant, selon une guise donnée façonnée par une civilisation. On *n'est pas* n'importe comment dans la société. L'impératif d'être s'est transformé radicalement en un autre qui consiste pour l'essentiel en un *être factice* : celui qui possède²⁰. Je suis ce que j'ai. Évidemment, pour certains, ce *je suis* est la parfaite négation, disons plutôt destruction, de ce que pourrait être l'être. Le conditionnel signifie seulement qu'il n'est pas possible de savoir ce que pourrait être l'être une fois l'individu projeté dans l'immanence²¹. *Je suis ce que j'ai* est une expérience certainement exaltante pour qui possède abondamment ou pour ceux qui désirent avoir beaucoup. En même temps, le désir qui anime cette expérience est sans fin. On voit mal, et la chose me semble difficile à réfléchir, comment le désir contribue à compléter l'être. Le désir n'a de fin que lui-même. Il ne veut que désirer et, en ce sens, il est l'infini. On pourrait facilement penser qu'il accomplit précisément l'être de l'étant en étant justement cet infini. N'est-ce pas ce que l'homme a toujours espéré : une forme

20. L'être factice n'a pas de connotation négative malgré ce qui paraît.

21. Comment savons-nous que l'individu est projeté dans l'immanence ? Il n'y a aucune évidence et l'on ne peut certainement prétendre connaître mieux que quiconque comment l'histoire s'est faite. Après tout, on pourrait soutenir, avec de bons arguments, que les sociétés actuelles ont permis à l'être d'atteindre la perfection de l'homme. Qu'il y a encore beaucoup de transcendance. Cette perfection se trouverait dans l'immanence et non dans l'idée d'homme, comme on l'a cru longtemps. Si l'on accepte l'argument, on est d'accord sur le constat de l'immanence ; le désaccord porte sur la conséquence.

d'éternité accessible et possible à partir de l'avoir. Il n'y a plus de limite, même si certaines âmes timorées voient dans ce mouvement une négation de l'être.

18) Ces consciences, on leur reprochera de mal comprendre le mouvement de l'histoire. La négation de l'être, de l'idée d'être, est effectivement essentielle pour la réalisation possible et concrète de l'être de l'homme, qui est, on vient de le dire, d'avoir, de posséder. Difficile d'imaginer pour les idéalistes le *posséder à l'infini*. L'histoire de l'homme serait sur le point d'atteindre la fin de sa pénible conquête en rejetant complètement et totalement toute forme d'idéalisme. Soit. Comme dans tout moment de l'histoire, le moment de l'avoir a une exigence : celle de la destruction. Cette expérience est cruciale, mais nécessaire. Elle appartiendrait à la logique de l'avoir. Je crois qu'il est possible de la nommer : c'est l'expérience du néant. Se déploie cette forme rare et probablement assez récente de l'expérience de l'être du non-être. Nous en avons dit encore trop peu pour que le propos soit accessible. Il y a encore beaucoup à préciser.

19) L'expérience du néant est certainement la chose la plus simple à exposer. Le plus difficile sera de montrer comment elle est liée à la logique de l'avoir. Celle-ci repose sur un pari extraordinaire. Celui de dire que, si le chemin de l'avoir conduit à un accomplissement réel et concret de l'homme, cette route a des exigences qui lui sont propres, comme nous l'avons exposé plus haut. L'homme ancien doit périr, celui qui a cru et qui croit encore qu'il pouvait se réaliser dans l'idéal. Or, c'est une chose très difficile que de périr, de tuer l'homme ancien, tellement l'idéal est fortement ancré dans la conscience de l'homme. Essayer d'y échapper le reconduit à une certaine expérience douloureuse, la découverte de son propre néant. Découverte qui prendrait la forme d'une perte de soi, d'une partie essentielle de soi. On sait de quoi il s'agit : celle de son être. La philosophie occidentale, une partie importante de celle-ci, nous l'a répété à satiété. Elle serait même parvenue à nous faire croire que,

sans elle, il y va de la déprédation de notre humanité. Ce n'est pas rien. De l'autre côté, on croit qu'il y a une expérience du néant à vivre pour que l'homme s'accomplisse. La révolution de l'avoir est totale, car elle repose sur une exigence sans précédent demandée à l'homme. Que se passe-t-il dans cette expérience ? En quoi la problématique de l'être du non-être nous éclaire-t-elle sur le nihilisme ?

20) L'expérience du néant a deux volets. Le premier, facile à saisir, correspond à une sorte d'effroi. Je sens que je m'échappe de moi-même. Je constate très rapidement que l'avoir a sa propre logique : celle du posséder. Et que posséder n'apporte rien qu'une insatisfaction encore plus grande : celle de posséder encore plus. D'où l'incroyable exigence de destruction de l'être, de toute forme d'idéal. L'immanence ressemble à cela. Cette première expérience du néant est bien comprise. C'est la seconde qui l'est moins. Elle a elle aussi une exigence propre : elle réclame d'aller au fond de la destruction. Il y a une quête qui ne conduit pas au désir, mais à sa propre destruction. L'être du non-être aspire toute chose au rien, à un vertige, à un égarement non seulement de l'esprit, du corps, de l'idée d'être où tout se détruit. C'est une logique que certains connaissent, car ils savent que la perte d'équilibre est une chute dans le rien où il est impossible de s'accrocher à quoi que ce soit. Croire le contraire, c'est imaginer qu'il y aurait dans le vide quelque chose. Le vide serait l'absence de toute chose, de toute particule même la plus élémentaire. Si le vide n'était rien, il ne serait pas. Faut-il prétendre, à la suite de la physique, qu'il est au moins un état où peuvent se matérialiser, de manière contingente, des formes élémentaires ? On pourrait le croire et cela s'inscrirait parfaitement dans la logique de l'avoir.

21) Est-il possible d'imaginer autrement le vide sans tomber dans une métaphysique du plein ? On revient à la question du non-être. Parménide affirmait que le non-être n'est pas en se rendant rapidement compte du paradoxe que cela posait : si l'être change, c'est qu'il devient ce qu'il n'est pas. Or, le non-être n'est pas. Comment

parler de ce qui n'est pas ? Il concluait à l'intemporalité de l'être (métaphysique du plein). La difficulté est grande pour conclure à la manière de Parménide. Mais, de nos jours, on comprend grâce à la physique que le vide est source de la matière. Il semble pourtant y avoir une confusion. Il est probablement assez juste de prétendre, pour sortir de ce borborygme, qu'il n'y a pas de discontinuité – opposition tranchée – entre le vide et la matière. Mais, si cette fois on traite du néant plutôt que du vide, la discontinuité s'impose à nouveau. Le rien ne renvoie pas au vide, mais au néant. Le néant n'est pas l'être, il y aurait entre les deux comme un abîme. Le terme est très difficile à comprendre, comme la relation d'équivalence. On a, comme Sartre, tenté d'associer néant avec néantiser pour ainsi donner au premier un pouvoir de créer. Voir une chose suppose toujours la néantisation du reste. C'est une vision atténuée, qui cherche à adoucir la puissance du néant. Il ne crée rien ; il est ce qu'il est : rien. Il n'est pas le vide. Il est néant.

22) Cette expérience du néant, si elle est réelle, comme vous semblez le dire, est personnelle. Elle dépend de la logique de vie de chacun et l'on peut croire que certains y échappent. L'angoisse et le ressentiment, certes réels, frappent les négateurs de la vie, ceux qui sont incapables de voir dans la logique de l'avoir le nouvel être, plus fort, plus accompli. Je ne pense pas cela. L'expérience du néant n'est pas individuelle, mais bien collective, le fait d'un monde qui s'est tourné vers l'avoir, qui tente par tous les moyens possibles, qui en fait une injonction, de détruire l'être. Tous ne voient pas cette destruction de manière négative ; elle est la condition de réalisation de l'homme concret, vivant, travaillant, espérant, comme jamais il n'a pu le faire dans l'histoire ; c'est que son désir lui dicte l'éternité. C'est pour certains un nouveau départ pour l'humanité²². Il n'est

22. Raphaël Liogier, « Convergence(s) et singularité(s) : à propos des deux concepts clés de l'eschatologie transhumaniste », *Social Compass*, vol. 64(1), 2017, p. 23-41.

certainement pas facile d'échapper à l'être, le travail de destruction de soi est très exigeant, mais l'espérance est à la hauteur du défi.

23) Chacun est dans cette expérience historique, terrible ou pas, qu'il est impossible de nommer. Est-ce maintenant qu'il faut utiliser le terme nihilisme ? Il y a encore un bout de chemin à parcourir. Nommer nihiliste cette expérience historique n'aurait été qu'un long et inutile détour pour répéter ce qui se dit banalement du nihilisme. Cette expérience fait seulement comprendre une chose : le néant n'est pas une abstraction, mais un état affectif. Déjà, on voit se profiler les jugements à son égard. Cet état effectif est le produit d'une société qui détruit l'être. Ce constat est largement partagé. Comment a-t-on pu énoncer un tel jugement ? C'est qu'il a fallu transcrire la question du néant dans une perspective politique. On croit trop facilement à la valeur de l'être sans s'apercevoir qu'il appartient à une expérience historique sur laquelle il est malaisé de porter un jugement. À moins de considérer l'attribut politique comme critère pertinent pour arbitrer. L'est-il vraiment ? Je ne le pense pas du tout. Il ne peut l'être, car il appartient de plain-pied à cette expérience de l'affectif. C'est notre façon de la nommer et d'essayer d'en tirer profit. Ce *tirer profit* est intéressant pour notre propos.

24) Il faut l'entendre d'une manière très précise. On peut le considérer comme une des façons d'instituer du politique. En effet, on tire profit d'un état affectif soit pour dénoncer une situation sociale inacceptable (destruction de l'être), soit pour en faire l'éloge (réalisation concrète de l'être humain). Le nihilisme ne relève pas d'un *tirer profit*. Il n'appartient pas non plus à la logique de l'avoir. En fait, et c'est ici que se déploie de manière singulière, nihilistement, la question de l'être du non-être. Que veut-on dire par cette formulation barbare ? L'être du non-être, il faut le dire, est le néant. Le paradoxe saute aux yeux : être $\neq$ non-être, faute de quoi on aura beaucoup de difficulté à comprendre les choses. C'est simpliste.

25) La question de l'être et de sa présence suppose, à la manière de Sartre, le néant. Néantiser signifie, pour lui, créer du néant pour qu'il soit possible d'apercevoir la chose, vider le monde qui la cache. Cette définition est intéressante, mais incomplète. Le néant n'est ici que le processus à partir duquel une présence se donne. Est-il plus que cela? D'une certaine façon, si je cherche à comprendre le néant, je dois aussi néantiser ce qui rend floue ou difficile sa présence. Comment alors est-ce possible, sans tomber dans une spirale infernale, d'y arriver? Posée en ces termes, la question, qui reste prisonnière d'un mode d'interroger singulier (herméneutique), est effectivement sans solution apparente. Essayons de laisser être le non-être. Que voulons-nous dire ici? L'être du non-être ne se laisse pas apprivoiser par une recherche de l'être, de son essence. Le non-être est précisément ce labyrinthe sans fin où la pensée s'effondre sur elle-même dans un mouvement infini jusqu'à sa disparition. Le non-être ne représente aucun point d'arrivée; il ne culmine dans rien (aucune méditation ne permet de le voir poindre). La mort n'est pas elle-même et ne peut pas être l'être du non-être. Ce labyrinthe, nommons-le ainsi, sans garantie que le terme soit juste, est un non-lieu. Le mot désigne généralement deux choses: 1) l'abandon de poursuite judiciaire. On abandonne la cause faute de preuves suffisantes. 2) Il signifie aussi un espace interchangeable qui se caractérise par l'inexistence²³. Marc Augé donne une signification assez intéressante du non-lieu²⁴; il désigne une caractéristique essentielle de ce qu'il nomme la surmodernité. Celle-ci détruit tout espace où l'être humain pourrait partager avec d'autres, y fonder son identité et une histoire. Ce sont moins ces caractéristiques qui

23. Marc Augé, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, coll. «Librairie du xxi^e siècle», Paris, Seuil, 1992, 149 p.

24. C'est Marc Augé qui orthographie non lieux de cette façon.

nous retiennent; elles sont – légitimement – anthropologiques²⁵. Je crois qu'on peut l'amener sur un autre terrain.

26) Le *non-lieu*, c'est l'inexistence en acte. Il faut l'entendre en un sens précis. C'est l'inexistence, ce qui n'existe pas. Il n'y a pas eu de crime, de faute. Ce n'est pas une simple négation, le non-lieu, c'est l'espace, un non-espace en même temps, où une chose s'enlève. Ce rapport de l'espace et de la disparition est ardu à imaginer. On pense immédiatement que, s'il y a espace, il n'y a pas non-lieu. Il y aurait un lieu du non-lieu. Ce raisonnement obéit à la logique, classique, de la présence. En fait, il faut essayer d'échapper à celle-ci. Chose ardue sans être impossible. Dans le non-lieu se met en œuvre avant tout, en laissant de côté l'objet du non-lieu, le néant. Que peut bien signifier ici se met en œuvre? S'accomplit le néant, il a lieu. Avoir lieu, c'est ce qui arrive en un sens précis, le *ce qui arrive*, c'est le néant et non la disparition de *ce sur quoi* portait le non-lieu. J'imagine, à ce moment-ci, qu'on répliquera qu'elle est, au sens d'Augé, la négation de ce qui existe. Je ne l'entends pas ainsi. Le non-lieu est une non-réalité; il ne fait rien que d'être rien. Dans cet *être rien*, néant, il ne néantise pas. Il ne renvoie à aucun gouffre, un lieu où tout disparaît. Il est l'être du non-être, c'est-à-dire un non-espace où se donne à voir le néant. Un mot sur *se donne à voir* qui réintroduirait un quelque chose. Le présupposé du *se donne à voir*, c'est un quelque chose. On imagine mal qu'il puisse donner à voir rien. Or, justement le nihilisme ne donne à voir rien puisqu'il n'y a rien à propos de quoi il parle. Il ne dit pas il n'y a rien, il ne parle que de lui, de ce qu'il est lui-même: rien. Pas de négation. L'être du non-être est le rien lui-même. On le voit mieux, il n'y a rien. C'est pourquoi on ne peut le réduire à la surmodernité; mais plutôt au nihilisme.

25. Je n'en fais pas le reproche à l'auteur; cette idée sert bien mon propos à condition que je la transfigure un peu. Je ne suis pas certain qu'Augé y retrouvera ses petits.

27) Il est le mot qui se désigne lui-même : autodestruction.

28) Je dis rien.

Bibliographie

Augé, Marc, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, coll. « Librairie du XXI^e siècle », Paris, Seuil, 1992.

Courtél, Yannick, *Essai sur le rien*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2013.

Dardel, Robert de, « Signes vides d'un genre particulier ». *Cahier Ferdinand de Saussure*, vol. 29, 1974-1975.

Eco, Umberto, *Le signe*, Bruxelles, Labor, 1988.

Faye, Jean-Pierre, et Michèle Cohen-Halimi, *Histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*. Paris, La Fabrique éditions, 2008.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1966.

Laurent, Jérôme, et Claude Romano, *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 2006.

Liogier, Raphaël, « Convergence(s) et singularité(s) : à propos de deux concepts clés de l'eschatologie transhumaniste », *Social Compass*, vol. 64, n° 1, 2017, p. 23-41.

Olivier, Lawrence, *Langage et absurde : pour une sémiotique in-signé*, Montréal, Liber, 2011.

CHAPITRE 3

LE MONDE SUPRASENSIBLE ET LA DÉVALORISATION DU FÉMININ

SONIA PALATO

La métaphysique occidentale se représente historiquement son propre travail comme une recherche de l'être-en-soi. Cette recherche arrive aujourd'hui au constat de la dissolution de tous les absolus, voire de la possibilité même d'un absolu, laissant un vide comme seule réalité possible à constater lorsque le regard porte sur un en-soi. Peut-on penser sans absolu ? Peut-on penser dans le vide ? Quel genre de question peut-on encore poser s'il n'y a plus de réponse possible ? Posé ainsi, le problème semble insurmontable.

On pourrait commencer par se demander s'il y a un problème avec notre façon de poser la question. La présente réflexion part de l'idée que le vide que nous cherchons à combler dans notre recherche de l'être-en-soi, ce vide qui semble s'imposer comme fatalité, c'est nous qui le créons. La présente réflexion examine la création de ce vide. Où se produit-elle ?

En qualifiant la métaphysique occidentale depuis Platon de nihiliste, Nietzsche dévoile que cet au-delà de nous-mêmes dans lequel la métaphysique cherche l'être, cet au-delà, ce suprasensible, est quelque chose qui n'est pas, et que, depuis le début, c'est notre propre limite que nous observons. Il révèle aussi le caractère nihiliste de l'histoire de la pensée occidentale, qui croit présenter une succession de transformation profonde de la pensée là où ce

n'est en fait que le même rapport du sensible au suprasensible qui se présente dans des termes différents.

Pour Nietzsche, c'est le platonisme qui joue le rôle fondateur dans le caractère nihiliste de la pensée occidentale. C'est à partir de mon propre doute sur cet élément que débute l'explication présente. Pour ce faire, je mettrai en parallèle deux récits de l'histoire de la pensée occidentale : celui qui a été formulé par Nietzsche et celui qui a été formulé par Hegel.

Je présenterai d'abord ce que signifie de dire que l'histoire de la pensée occidentale est caractérisée par le nihilisme pour Nietzsche. Ensuite je présenterai la thèse épistémologique que l'on peut dégager de cette théorisation et les liens de celle-ci avec une tendance épistémologique critique basée sur l'expérience. À l'aide de cette explication, je soulèverai un doute quant à la cohérence de placer le platonisme à l'origine du nihilisme constaté par Nietzsche.

Puis, je présenterai un autre récit de l'entrée de la pensée dans la métaphysique, celui qui a été énoncé par Hegel en tant qu'émergence de ce qu'il nomme l'Esprit à travers l'effondrement de la cité éthique naturelle. Cet autre récit permettra de voir quel événement aurait pu pousser la pensée occidentale dans la recherche d'absolus, l'événement du conflit entre royaume féminin et royaume masculin qui se conclut par l'effacement du royaume féminin.

Pour terminer, je reviendrai sur cette manière de comprendre Hegel et Nietzsche comme penseurs de l'expérience, et l'implication de l'effacement du royaume féminin pour la compréhension contemporaine des interactions entre féminisme et dépassement de la métaphysique.

Nihilisme

Suivant ma compréhension de l'interprétation que fait Heidegger du propos de Nietzsche dans la section « La volonté de

puissance en tant qu'art» dans *Nietzsche I*, je parlerai de la pensée occidentale en tant que nihiliste puisque cette pensée cherche explicitement l'être dans ce qui n'est pas, c'est-à-dire un au-delà. Ce faisant, elle se détourne implicitement de ce qui est, c'est-à-dire la vie, en la dévalorisant.

Pour Nietzsche, à travers toute son histoire depuis Platon, la pensée occidentale se structure autour du postulat d'un au-delà : une réalité qui nous échappe dans laquelle se trouverait *la* vérité absolue. Dans le platonisme, le monde de la vérité est un monde d'idée pure sur lequel notre existence sensible du monde ne peut pas nous informer de manière juste. Ce monde suprasensible étant celui de la vérité, le monde sensible doit tout de même tenter d'y accéder pour s'y conformer. C'est la pratique de la philosophie qui doit permettre de sortir de l'erreur du sensible et d'apercevoir la vérité suprasensible. Le monde sensible est donc inférieur au monde théorique. Le monde sensible est le monde de l'apparence trompeuse de la vérité :

[...] le principe suprême de la morale, de la religion chrétienne et de la philosophie déterminée par Platon signifie donc : ce monde-ci ne vaut rien, il faut qu'il existe un monde « meilleur » que celui-ci, enchevêtré dans le sensible, il faut qu'il y ait un « monde vrai » au-dessus du nôtre, un monde suprasensible. Le monde des sens n'est qu'un monde apparent¹.

Ainsi, pour la pensée occidentale nihiliste, le monde est formé du monde de la vérité et du monde de la vie, et le deuxième est subordonné au premier.

Or, Nietzsche soutient que cet au-delà dans lequel la vérité absolue et idéale se tient n'existe pas. Ce qu'il faut retenir ici, ce n'est pas que le monde des idées n'existe pas, mais que la vérité

1. Martin Heidegger, *Nietzsche, tome 1*, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1971, p. 72.

absolue n'existe pas. Ainsi, le monde de l'idée et celui de la sensation sont deux instances humaines s'informant auprès de la réalité sensible ; et la réalité sensible est le lieu du devenir, du multiple. Nietzsche opère un renversement de la structure nihiliste de la pensée occidentale en faisant du monde sensible le monde « vrai » duquel le monde de l'idée cherche à se remplir le plus justement possible. « Ni la suppression du sensible ni celle du non-sensible ne sont ici nécessaires. Ce dont il s'agit par contre, c'est d'écarter toute interprétation sectorisant le sensible, soit du même coup toute surenchère du suprasensible². » Cette vérité du monde sensible n'est pas la vérité absolue du suprasensible, mais la vérité mouvante et multiple de la vie.

Ainsi, on peut comprendre un premier sens à ce que signifie le caractère nihiliste de la pensée occidentale. Elle est nihiliste parce qu'elle se fonde sur un monde qui n'existe pas : elle se fonde sur du néant. Mais encore, cette compréhension du caractère nihiliste de la pensée occidentale ne fait pas le tour de la question. En se tournant vers l'au-delà du monde sensible et en lui donnant valeur de vérité absolue et fixe, la pensée se détourne du monde sensible, mouvant et multiple, et le dévalorise en le contraignant par un contenu particulier du suprasensible. Or, comme Nietzsche soutient que l'au-delà n'est que néant et que c'est l'ici-bas sensible qui est tout ce qui est, la métaphysique occidentale dévalorise ce qui est. « Vouloir ce qui est vrai dans [le sens de Platon et du christianisme] revient en vérité à *dire non* à notre monde ici-bas [...]. Le suprasensible retire la vie à la puissante sensibilité, la vide de ses forces et l'affaiblit³. » Dans ce sens particulier, le nihilisme réfère à une volonté de réduire et d'abolir ce qui est, c'est-à-dire la vie en tant que devenir.

2. *Ibid.*, p. 189.

3. *Ibid.*, p. 74.

Épistémologie

La critique que Nietzsche fait de la métaphysique nihiliste et la volonté qu'il exprime de retourner contre lui-même le platonisme dévoilent une thèse épistémologique liant l'expérience à la formulation de la connaissance. Celle-ci formule que l'expérience et la connaissance évoluent dans un rapport de constitution réciproque par la dynamique de leur négation réciproque.

Nietzsche soutient que le contenu de la connaissance donne sa forme à notre expérience du monde. Cela se présente entre autres dans son explication du genre de métaphysique produite par la création que fait le philosophe-artiste : « Ce philosophe-là est artiste en effet, pour autant qu'il forme les structures de l'étant dans sa totalité [...]. Dans l'art intervient la décision, quant à ce que c'est que la vérité⁴. » L'art entendu comme pratique métaphysique signifie de donner forme au monde par la décision créatrice en formulant un contenu particulier de la vérité : une nouvelle institution de valeurs.

Or, même dans sa forme nihiliste historique, quand la métaphysique ne permet pas de se reconnaître comme artiste du réel et pousse plutôt à chercher une vérité fixe et absolue dans le monde suprasensible, cette formulation de la connaissance donne forme à l'expérience sensible. Cela s'opère dans la pratique métaphysique et demeure la décision discriminante sur une forme particulière que prendra le réel, ce qui fait que le réel s'y montre dévalorisé et contraint.

En retour, l'expérience donne aussi forme à la connaissance. Puisque la vie est un devenir constant, le monde de l'expérience impose au contenu de la connaissance de se reformuler sans cesse. « Il est impossible de vivre avec la vérité – si tant est que la vie doive toujours être un accroissement de la vie⁵. » La réalité sensible

4. *Ibid.*, p. 73.

5. *Ibid.*, p. 195.

qui est mouvante pousse la modification de la formulation de la connaissance, donc participe à sa création.

Un lien de négation réciproque se joue puisque la réalité mouvante constante nie la formulation de connaissance qui avait été faite, et la formulation de connaissance nie la réalité qui est trop multiple pour être contenue par une certaine formulation absolue de la vérité. Or, Heidegger indique comment les deux sont nécessaires pour Nietzsche.

Afin que le réel (vivant) puisse *être* réel, il lui faut d'une part se fixer dans un certain horizon, donc demeurer dans l'apparence de la vérité; mais, pour que ce réel puisse demeurer réel, il lui faut, d'autre part et dans le même temps, se transfigurer par-delà soi-même, se sublimer dans le rayonnant, apparaître de ce qui est créé par l'art, c'est-à-dire se retourner contre la vérité⁶. Ainsi, ce qui est existe en tant qu'être et devenir, dans une dynamique d'impulsion et de négation réciproque de ces deux moments.

Sur la base du rapport de réciprocité entre connaissance et expérience qu'on trouve dans l'œuvre de Nietzsche, je place celle-ci dans un courant épistémologique caractérisé par la prémisse d'un lien de constitution réciproque entre contenu théorique particulier et expérience particulière de l'existence. La description élaborée d'un tel courant ne fait pas l'objet de la présente recherche. Je nommerai simplement les contours formés par le parcours expérimental de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'argumentation sur l'aliénation provoquée par la division entre travail matériel et travail intellectuel dans *Les manuscrits de 1844* de Marx, et les reprises de ces mécanismes par les études postcoloniales et féministes qui formulent l'aspect épistémique des systèmes de domination qu'elles analysent.

6. *Ibid.*, p. 196.

Un tel courant soutient que l'expérience et la connaissance sont liées. Chacune à leur façon, ces formulations épistémologiques soutiennent qu'une certaine formulation théorique de la réalité ne peut jamais être autre chose que la manifestation théorique d'une expérience sensible précise. Ce faisant, toute formulation particulière de la connaissance est nécessairement partielle et le mieux qu'elle peut faire pour se rapprocher de la réalité est de reconnaître cette partialité et de la formuler de manière intersubjective.

En retour, si la connaissance ne peut connaître que l'expérience du monde, l'expérience du monde ne peut être connue qu'à travers les termes de la connaissance. Ainsi, la connaissance théorique guide l'intervention dans le monde et définit son rapport à celui-ci. En se formulant, la connaissance crée le monde tel qu'elle le connaît.

Il découle de ces éléments que, si une formulation particulière de la connaissance issue d'une expérience particulière de la réalité se donne une valeur de connaissance absolue, elle a pour effet de faire de la réalité particulière qui est la sienne une norme à laquelle la variété des expériences doit se conformer. Elle efface par le même mouvement le caractère particulier de sa propre expérience et son lien fondateur avec cette expérience. Elle a pour effet de faire disparaître les expériences alternatives ou de les dévaloriser fondamentalement. Du point de vue des individus dont l'expérience est ainsi rendue invisible ou dévalorisée par la connaissance, le monde n'offre *a priori* aucun outil pour que leur vécu ait du sens, et une forme de lutte cognitive est nécessaire pour reformuler une réalité qui les inclut. Ce phénomène politique est celui de l'aliénation.

L'épistémologie que je reconnais à Nietzsche ne correspond pas en totalité aux éléments que je viens de présenter. Pourtant, lorsqu'il affirme que la philosophie a le pouvoir de donner forme au monde, et que la vie mouvante impose à la vérité de se reformuler sans cesse, le même rapport de création réciproque s'y reconnaît.

De plus, Heidegger formule en termes clairs comment Nietzsche propose une épistémologie perspectiviste dans laquelle la diversité des expériences du monde est reconnue comme porteuse d'une diversité de vérités concurrentes. « [...] le réel est en soi perspectif [...]. La vérité, c'est-à-dire du véritablement étant, du constant, du fermement établi, n'est en tant que chose affirmée, c'est-à-dire à partir d'une perspective particulière, jamais autre chose qu'un semblant qui a fini par prédominer⁷. » Heidegger soutient ici qu'il y a chez Nietzsche l'idée selon laquelle toute formulation de connaissance qui s'impose au monde le fait au détriment de ce que d'autres perspectives du monde auraient pu formuler comme réalité.

Par contre, Nietzsche ne thématise pas ce qui se produit pour les perspectives effacées dans le processus. C'est ce qui est abordé sous la notion d'aliénation par les théories présentées plus haut. Pour la suite de ce travail, je retiens surtout le rapport de constitution et de production réciproque entre expérience et connaissance. Je retiens aussi l'effacement durable de ce lien de réciprocité lorsque la formulation du savoir ne voit pas le lien.

Que se cache-t-il sous le platonisme ?

Ce qui m'amène à exprimer mon doute concernant l'origine du nihilisme dans le platonisme. Pour Nietzsche, l'origine du caractère nihiliste de la métaphysique se trouve dans le platonisme.

Ici apparaît une manière nouvelle d'interpréter le platonisme même. Elle découle de l'expérience fondamentale du fait nihiliste et reconnaît dans le platonisme la raison initiale et déterminante de ce que le nihilisme vienne à s'établir, soit la négation même de la vie. Ainsi, pour Nietzsche, le christianisme n'est rien d'autre que le « platonisme du peuple [...] »⁸.

7. *Ibid.*, p. 193.

8. *Ibid.*, p. 147.

Récapitulons. Le platonisme structure l'évolution de la pensée occidentale sous la forme d'une division : cette doctrine postule l'existence d'un monde suprasensible qui est celui de la vérité absolue et immuable. En dessous, le monde formé par la présence de la vie est le monde sensible. Ce dernier est instable et sujet à l'erreur. La philosophie est la pratique visant à poser le regard au-delà de la réalité sensible afin d'atteindre la vérité absolue des choses. « Le connaître est un se conformer [...] au suprasensible⁹. » Cette découverte de la vérité absolue des choses doit ensuite servir à donner forme au monde sensible afin de lui faire éviter le plus possible de tomber dans l'erreur.

Pour Nietzsche, cette séparation entre le monde sensible et le monde suprasensible est le canevas sur lequel s'est construite la pensée occidentale à travers toute son histoire. Ainsi, la métaphysique de Platon n'aurait jamais été dépassée, mais continuellement reconfigurée par l'évolution à la fois des exigences culturelles et des exigences philosophiques, prenant successivement la forme du platonisme, du christianisme, du rationalisme et du positivisme. Dans cette succession, Nietzsche reconnaît toujours le même principe qui se produit : on postule un au-delà dans lequel on trouve des vérités absolues qu'on impose ensuite au monde sensible parce que le monde sensible pourrait tomber dans l'erreur. C'est suivant cette structure que l'histoire de la pensée occidentale s'est déroulée en tant que nihiliste.

Un doute se pose lorsque l'on prend en compte les considérations épistémologiques nommées plus tôt. En cohérence avec celle-ci, il nous faut nous demander avec quelle expérience sensible la pensée de Platon entretient un lien fondateur. Autrement dit, quelle expérience sensible aurait pu amener Platon à formuler une différence essentielle entre le suprasensible et le sensible ? La possibilité de

9. *Ibid.*, p. 140.

persistance d'une telle différence comme caractère de la pensée serait due à l'effacement de cette expérience comme enjeu de la pensée. Comment pourrait-on réfléchir au platonisme comme une pensée formulant une expérience particulière d'une rupture entre expérience et connaissance, tout en ayant perdu cette origine de vue ?

Le monde éthique et son échec

Pour tenter une réponse, je me penche sur le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel où il est question du conflit dans le monde éthique. C'est l'étape concernant le développement de l'« esprit ». Tout au long du développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente une histoire de la pensée occidentale suivant un déroulement chronologique précis, mais sans jamais clairement lier les moments de son œuvre avec des moments historiques réels. Il n'est donc pas évident de faire correspondre le moment de la dissolution du monde éthique avec celui de l'émergence de la pensée métaphysique platonicienne. Néanmoins, plusieurs commentaires de cet extrait du livre de Hegel font une pareille interprétation. D'abord, l'argumentaire est soutenu par des analogies avec les mythes grecs d'Œdipe et d'Antigone, ce qui permet de voir comment Hegel suggère que la mythologie grecque ait elle aussi présenté dans ses termes un événement qui lui serait contemporain s'apparentant à celui du conflit dans le monde éthique initial.

De plus, à partir de l'émergence de l'esprit, le récit de Hegel est celui d'une conscience qui cherche à formuler non plus son intime rapport à l'existence, mais le monde en entier. C'est le début de la métaphysique dans le récit de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'émergence de l'esprit est la conséquence d'un conflit éthique qui provoque le début de la recherche d'une vérité en soi qui échapperait à la volatilité de l'expérience humaine.

Cette recherche débute par la figure du monde éthique, se déploie en diverses formes de division en un en-deçà et un au-delà,

et se termine, après le passage par les Lumières, par la connaissance de l'esprit absolu qui se reconnaît lui-même comme créant le monde vrai et effectif. Un tel développement de l'histoire de l'esprit semble se rapporter assez largement à une histoire de la métaphysique comme celle que Nietzsche présente dans *Le Crépuscule des idoles*, sous l'aphorisme intitulé «l'histoire d'une erreur¹⁰». Dans celui-ci, Nietzsche présente le développement historique du nihilisme suivant les étapes suivantes : Platon, le platonisme, le christianisme, le kantisme, les Lumières, puis Zarathoustra, le surhomme.

Alors, si Nietzsche débute son histoire par l'émergence de la pensée platonicienne et Hegel fait commencer la sienne par le conflit entre la loi divine et la loi humaine en Grèce antique, mon but ici est d'explorer les liens entre ces deux moments et les implications de leur imbrication en tant qu'enjeu d'émergence du nihilisme.

Voyons ce déroulement plus en détail. Le moment du développement de l'«esprit» est celui de la recherche sur la connaissance du monde. La conscience entre dans cette forme en se connaissant comme ensemble de consciences particulières incarnées qui réalisent le monde par leurs actes. Or, réaliser le monde par leurs actes ne veut pas dire décider sur le monde, mais bien actualiser le monde dans sa vérité. Le monde comme il est se constitue naturellement en tant que ce qu'il doit être. Il n'est pas créé, il est réalisé dans le respect de sa vérité. Les coutumes et les croyances éthiques sont donc perçues comme naturelles, non contradictoires et unifiées. «L'effectivité vraie [...] est un ethos, une coutume éthique trouvée telle quelle, mais est une effectivité qui en même temps est acte et œuvre de celui qui trouve¹¹.»

10. Friedrich Nietzsche, *Œuvres complètes*, coll. «Mille et une pages», Paris, Flammarion, 2017, p. 1045-1047.

11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, coll. «Champs», Paris, GF Flammarion, 2012, p. 383.

L'unité du monde éthique est composée d'une opposition. Ce monde éthique universel, non contradictoire et naturel est tout de même constitué d'un ensemble de consciences particulières pouvant se dissocier de la continuité de l'unité éthique, soit par leur action non conforme, soit par leur mort. Deux entités contradictoires composent donc le monde éthique universel: la substance agissante multiple des individus singuliers et la conscience qui se voit en tant que l'unité de la substance agissante, ce que Hegel nomme communauté.

Cette contradiction se manifeste dans le monde éthique sous la forme de l'existence de deux mondes éthiques distincts: celui de la loi divine et celui de la loi humaine. Le royaume de la loi divine est celui de la substance agissante multiple des individus singuliers. Ce royaume a le rôle de permettre l'existence de l'autre royaume en produisant la substance qui fera exister la communauté: les individus. Cette tâche est assignée aux femmes et se réalise au sein de la famille. Les lois éthiques qui le régissent sont inconscientes, elles ne sont pas formulées explicitement. Elles ne font donc pas partie de la connaissance.

Le royaume de la loi humaine est celui de l'unité des individus génériques équivalents entre eux, en tant que membres de la communauté, dont la famille est le négatif. Ce royaume est celui de l'obligation morale des hommes. Ses lois sont explicitement formulées, elles sont connues.

Avant que le conflit survienne, ces deux mondes se réalisent de manière complémentaire et naturelle. De cette division va tout de même naître un conflit. Ce conflit est inévitable, car l'esprit en tant que monde effectif se réalise dans l'acte. Chacun des mondes croit réaliser la vérité en agissant en fonction de sa perspective. Or, comme la vie éthique naturelle se divise en deux mondes aux lois contradictoires, l'acte conforme à une loi est nécessairement la transgression de l'autre. La loi divine veut à tout prix préserver

l'intégrité de l'individu particulier qu'elle a produit au prix de la transgression de l'intégrité de la communauté, alors que la loi humaine veut à tout prix préserver l'intégrité de la communauté des individus génériques au prix de la transgression de l'intégrité de l'individu. Ces transgressions vont nécessairement produire des conséquences pour tout le monde, car ce ne sont pas deux mondes indépendants, ils sont deux faces du même monde.

La méthode utilisée par Hegel pour présenter le développement de son idée dans la phénoménologie de l'esprit est de présenter en parallèle ce qui se produit pour nous qui observons et ce qui se produit pour la conscience dans le moment présenté. Ce qui se produit pour nous, c'est ce qui se produit en soi, et pour que cet état en soi devienne reconnu comme état de la conscience pour elle-même, celle-ci doit cheminer par certaines expériences dont Hegel présente le déroulement. Ainsi, il faut faire la distinction entre ce qui se produit dans le récit et ce que la conscience reconnaît en fonction de sa perception de la réalité. Ici, comme la connaissance donne forme à toute la réalité pour la conscience, les lois inconscientes n'existent simplement pas. La conscience évolue dans le monde éthique en voyant les lois du monde humain comme réalisant la totalité du monde tel qu'il est.

Ainsi, l'expérience du crime envers la communauté en respect de la loi divine se montre à la conscience comme irrégularité sans fondement qui doit être rétablie afin de protéger l'intégrité du monde. L'expérience de cette irrégularité sans fondement a pour effet de rendre la loi humaine encore plus visible et formelle.

À l'inverse, l'expérience de la transgression envers l'individu en respect de la loi humaine se montre comme un mal sans fondement qui échappe à toute loi du monde. Ce n'est pas un crime puisque la loi divine qui est transgressée n'est pas connue. Cherchant l'origine de ce mal, la conscience postule un autre monde que celui dans lequel elle évolue dont les lois régiraient ce monde-ci. Pour éviter

le mal, la conscience doit tenter de percevoir cet autre monde et ses lois afin de tenter de s'y conformer.

La manière naturelle de réaliser la loi morale se révèle donc impossible. Dans cette expérience du naufrage de la vie éthique naturelle, la conscience fait l'expérience à la fois de l'importance d'obéir à la loi morale connue sous peine de souffrir et de la possibilité de commettre une erreur par la réalisation de cette loi connue. La loi inconsciente doit donc se soumettre à la loi consciente qui est devenue manifeste par l'expérience du conflit, et la loi consciente doit chercher à se conformer le plus possible à une vérité morale qui ne provoquerait pas de contradiction.

Comme un malheur est tout de même vécu et que la conscience se formule une connaissance qui ne permet pas de reconnaître la faute qu'elle a commise, elle n'a pas le choix de postuler un au-delà pour trouver des réponses. Si le respect du monde existant ne fonctionne pas, nous n'avons pas le choix de postuler un au-delà.

Synthèse

Hegel et Nietzsche sont deux témoins importants d'une culture qui est encore la nôtre. Travaillant à partir de cette position, ils ont exprimé une progression comparable de la pensée occidentale. Nietzsche fonde celle-ci sur la dévalorisation du monde sensible alors que Hegel la fait commencer par un conflit entre le royaume divin et le royaume humain.

Où nous amène le parallèle entre ces deux fondements ? Devant la problématique insurmontable adressée par la découverte de la falsification de toutes nos tentatives de fonder la pensée ou l'action de manière absolue, cette recherche nous amène à rediriger notre interrogation sur l'origine de notre désir de fonder la pensée ou l'action de manière absolue.

Comme je le formulais en introduction, l'histoire de la pensée occidentale est nihiliste parce qu'elle cherche explicitement l'être dans ce qui n'est pas et, ce faisant, se détourne implicitement de ce qui est en le dévalorisant. Le récit du naufrage du monde éthique met en scène ces éléments. Pourquoi la pensée cherche-t-elle l'être ? Car elle veut éviter de le déshonorer, de lui porter préjudice. Elle veut éviter de causer du malheur. Notre désir de fonder la pensée et l'action de manière absolue se présente ici comme un désir d'éviter le malheur.

Pourquoi la pensée cherche-t-elle l'être dans un au-delà, se détournant ainsi de la vie ? Alors qu'elle n'est que la connaissance de la pensée agissante qui n'est pas le corps, de la communauté éthique dont la famille et le féminin sont exclus, elle croit être la connaissance de toute l'existence. L'expérience de la réalité rend cependant manifeste que quelque chose lui échappe, la connaissance postule alors une vérité extérieure à son existence. Quelle expérience sensible de la rupture entre expérience et connaissance a pu fonctionner avec l'idée platonicienne de rupture entre sensible et suprasensible ? Celle du conflit entre le royaume féminin et le royaume masculin qui a causé l'effacement tenace du royaume féminin du contenu de la connaissance.

Prendre connaissance de la vacuité de cet au-delà absolu laisse bien un vide. Quelque chose nous échappe encore. Or la pensée qui agit est corporelle et le corps qui agit est un corps conscient. Ce qui nous échappe, c'est le royaume féminin, gardé à l'écart du domaine de la connaissance.

Cet élément se positionne en critique de la position que Hegel prend face à la résolution du conflit dans le monde éthique. Pour lui, le devoir éthique féminin et la famille demeurent des lieux extérieurs à la conscience et qui lui sont subordonnés. À la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience arrive à se reconnaître comme se créant absolument elle-même à partir d'elle-même de

manière générale et particulière à travers son action dans le monde, mais l'être en tant que corps demeure la matière permettant l'existence de la conscience et non la conscience elle-même.

Il y aurait donc une étape manquante à la résolution dialectique du parcours de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : celle de la reconnaissance réciproque entre le féminin et le masculin et la dissolution de leur altérité, à la manière de ce qui se produit pour la conscience maîtresse et la servante. Cette étape manquante marque la rupture entre la pensée et la vie. Cette rupture fonctionne avec la structure patriarcale dans laquelle le monde occidental se comprend.

À l'encontre de cette rupture entre corps et pensée maintenue par Hegel, Heidegger tire de l'approche physiologique de Nietzsche que nous n'avons pas un corps, en revanche nous *sommes* corporels.

La pensée réellement créatrice produit un dépassement de soi. Ce dépassement de soi est un être en entier qui se met en suspens, qui se crée au-delà de lui-même, corps et âme. La pensée réellement créatrice est créatrice à même le corps, à même le ressenti, à même la naissance et la mort. Cette approche physiologique de Nietzsche cherche à dépasser le mensonge de la métaphysique. Le mensonge de la métaphysique se tient sur le platonisme qui lui-même se tient sur l'effacement tenace du royaume féminin de la formulation de la connaissance. C'est la lecture que permet la mise en commun des deux récits.

Cet effacement est tenace. Il se produit continuellement à travers l'histoire. En reconnaissant que la question du nihilisme soit aussi intimement liée à la dévalorisation du féminin, cela nous permet de percevoir un enjeu commun à ces approches basant la connaissance dans l'expérience, dont je faisais mention au début du texte. Peut-on comprendre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de l'oppression comme deux faces d'un même problème ?

Les théories du point de vue situé, issues de la pensée féministe noire des États-Unis, sont explicitement produites par des personnes vivant l'enchevêtrement de différentes oppressions et cherchant à les détruire dans leur effectivité et dans leur logique. La reconnaissance de ces expériences dévalorisées ou ignorées par la formulation du savoir hégémonique permet de mettre en lumière la partialité du savoir hégémonique qui n'arrive pas à signifier la réalité de celles-ci. Les conclusions de la critique féministe permise par la prise de conscience d'un savoir propre à leur point de vue doivent être conservées de façon à mettre en lumière la nature toujours incomplète d'un savoir situé et la nécessité de s'éclairer aux points de vue différents.

Elles mettent de l'avant l'impossibilité de concevoir du théorique qui ne soit pas fondé dans une expérience particulière de la personne qui conçoit. De plus, en reconnaissant la manière qu'ont de s'organiser les différents systèmes de domination en matrice d'interactions particulières à chaque contexte, ces théoriciennes montrent non seulement que les systèmes de domination fonctionnent par l'imposition d'un régime de vérité à la faveur du maintien de la domination, mais que toute formulation de connaissance ne reconnaissant pas la partialité de son regard et la variété des expériences qui peuvent lui échapper reproduit l'autoritarisme et l'aliénation propre aux mécanismes épistémiques de la domination. Dans un tel contexte de lutte pour la reconnaissance de la validité de leur existence même, la critique de toute épistémologie fondant l'oppression se montre incontournable du point de vue des personnes dont le vécu est méprisé, occulté et exploité par la formulation existante du savoir.

C'est en s'ouvrant à ce rapport vital à la connaissance qu'il est possible de comprendre la brutalité dans laquelle se réalise le récit que Hegel fait de la résolution des contradictions dans les différents moments de l'esprit, ou de reconnaître dans notre quotidien

la tragédie que Nietzsche éprouve face à la responsabilité de se reconnaître créateur de valeur.

Il n'est pas ici question de défendre le féminisme comme lutte prioritaire parmi une variété de luttes particulières, mais de dévoiler comment l'effacement du mouvant, de l'émotif, du physiologique, du cycle de vie et de mort est en jeu dans notre appréhension du monde. Cet élément est impératif si l'on veut saisir de manière radicale comment l'existence demeure aliénée sous n'importe quelle prescription sur l'existence, qu'il s'agisse de l'impératif du capitalisme ou de celui du matérialisme historique. Cette question permet aussi de concevoir comment l'existence échappe au langage et que refuser cette idée fermera de manière durable la possibilité de saisir ce qui nous constitue.

Bibliographie

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, coll. « Champs », Paris, GF Flammarion, 2012.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche, tome 1*, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres complètes*, coll. « Mille et une pages », Paris, Flammarion, 2017.

CHAPITRE 4

NIHILISME ET DÉMOCRATIE

YVES COUTURE

Il y a plusieurs façons de poser la question des rapports entre le nihilisme et la démocratie. La perspective qui paraît d'abord s'imposer consiste à se demander s'il existe ou non une proximité entre ces deux réalités. S'ouvrent alors trois types d'enjeux. Le premier amène à se questionner sur les effets politiques du nihilisme et à examiner, plus précisément, s'il favorise l'avènement, la vitalité ou l'affaiblissement de la démocratie. Le second retourne la question en cherchant plutôt à voir quels sont les effets de la démocratie et si elle contribue à l'émergence ou au recul du nihilisme. La réflexion sur ces influences croisées permet enfin de s'interroger de manière plus fondamentale sur l'existence ou non de liens non seulement historiques, mais intrinsèques, entre la démocratie, entendue aussi bien dans ses principes, son imaginaire et ses pratiques, et ce qu'on entend par le nihilisme.

Plusieurs auteurs contemporains ont soulevé conjointement ces trois types de questions. On peut notamment penser aux travaux récents de Jean Vioulac. À partir de la tradition heideggérienne, il sollicite, entre autres, les analyses de Tocqueville pour suggérer une sorte d'affinité entre le nihilisme et la démocratie, régime qui reposerait sur des abstractions dont le vide aurait tendance à passer dans le réel pour finalement priver de leur substance les

rapports humains et l'homme lui-même¹. Au-delà de la référence à Heidegger, ces intuitions évoquent Nietzsche, qui voyait dans le nihilisme, la démocratie et la figure grimaçante du dernier homme, des manifestations tardives et conjointes de l'esprit moderne. À l'opposé de telles mises en soupçon de la modernité démocratique, on a pu prolonger certaines analyses politiques contemporaines – notamment les critiques du totalitarisme et de la centralité de l'un dans la tradition occidentale – au service d'une réhabilitation du nihilisme présenté comme l'horizon moral le moins risqué pour la démocratie, dans la mesure où il priverait de signification toute forme d'absolu. On peut reprendre et radicaliser en ce sens, par exemple, le thème du lieu vide du pouvoir que Lefort a placé au cœur de sa défense du fait démocratique pour détacher le politique de toute fondation ultime. On trouve des matériaux similaires chez Derrida et chez plusieurs auteurs qui voient dans la démocratie la forme politique adéquate au refus de tout naturalisme, de toute métaphysique ou même de toute philosophie de l'histoire². À partir de telles prémisses, il est possible de faire un pas de plus et de promouvoir les effets d'une désubstantialisation radicale du pouvoir qui tendrait à produire des individus qui lui correspondent, c'est-à-dire qui acceptent avec plus ou moins de lucidité de vivre sans référence symbolique dernière. Voilà l'ultime garantie, pense-t-on alors, contre tous les fanatismes. Considérée sous cet angle, l'ère du vide, du *nihil*, serait donc à célébrer.

Notre propos ne sera toutefois pas ici d'explorer ces divers croisements critiques ou programmatiques entre le nihilisme et

-
1. Voir notamment Jean Vioulac, *La logique totalitaire: essai sur la crise de l'Occident*, coll. «Épiméthée», Paris, PUF, 2013, 496 p.
 2. On trouve des pistes intéressantes pour une éventuelle comparaison de l'indétermination démocratique chez Lefort et Derrida dans un texte de Benjamin Boudou, «La crise de la vérité comme condition démocratique», *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*, coll. «Res Publica», Rennes, PUR, 2015.

la démocratie. Nous aborderons la question des rapports entre les deux pôles non pas en prenant le nihilisme pour un fait acquis, mais en nous interrogeant sur la pertinence du terme et sur la réalité qu'il vise à cerner. Que ce soit pour critiquer le nihilisme ou pour le favoriser, l'importance attribuée à la notion paraît découler d'une perspective particulière sur le monde. Les paradigmes de la critique ou de l'éloge du nihilisme amènent en effet à poser la question de la démocratie à partir d'enjeux ontologiques ou même théologico-politiques, ce qui produit certaines conséquences dont il faut peut-être savoir se dégager, ou à tout le moins dont on doit lucidement saisir la portée.

Dans l'histoire de la pensée occidentale, le regard ontologique ou théologico-politique sur la démocratie reste fortement marqué par l'empreinte de Platon. Les deux penseurs qui ont le plus fait pour définir et imposer philosophiquement la question du nihilisme, Nietzsche et Heidegger, ont souligné avec force cette empreinte sur l'ensemble de la pensée occidentale. On peut bien sûr lire leur œuvre comme un effort pour surmonter le platonisme et pour comprendre les risques associés au moment de son affaiblissement, c'est-à-dire les défis et périls, pour parler comme Nietzsche, associés à la mort de Dieu. La perte d'efficacité de la métaphysique dévoilerait et approfondirait la dévaluation du monde que le dualisme radical aurait porté en lui dès l'origine. Platon aurait par conséquent préparé le nihilisme et voilà pourquoi Nietzsche et Heidegger estimerait essentiel d'en combattre l'influence. Nous soutiendrons toutefois ici que l'effort nietzschéen et heideggérien pour renverser la métaphysique suppose le maintien d'un lien paradoxal avec le regard platonicien sur le monde. Parler de nihilisme requiert l'idée d'un vide actif qui mine et affaiblit le réel. L'idée qu'une telle dynamique de perte affecte le monde sensible était centrale chez Platon et elle demeure centrale, sous des formes nouvelles, chez Nietzsche comme chez Heidegger. Le fait qu'ils fassent du platonisme une source lointaine de ce vide ne constitue peut-être en réalité qu'une

reformulation, en forme de retournement, de la thèse platonicienne initiale.

La thèse des liens possibles entre le nihilisme et la démocratie est d'ailleurs ce qui éclaire sans doute le mieux la continuité paradoxale entre Heidegger, Nietzsche et Platon. Notre objectif sera donc de présenter avec un peu plus de précision, dans un premier temps, l'idée selon laquelle la question du nihilisme porte la marque de Platon, même lorsqu'on prétend en faire une machine de guerre contre lui. Nous tâcherons ensuite de montrer, à partir de la critique platonicienne de la démocratie, les liens que Nietzsche et Heidegger établissent entre le nihilisme et la politique moderne. Nous concluons par quelques brèves remarques sur une possible autre voie pour penser la démocratie hors de toute référence au nihilisme.

L'empreinte de Platon sur la question du nihilisme

Tâchons d'abord de cerner d'un peu plus près la notion de nihilisme. On s'entend généralement pour admettre la pluralité de significations du terme depuis son usage dans les débats internes à l'idéalisme allemand, puis dans les polémiques religieuses, morales et politiques russes de la seconde moitié du XIX^e siècle³. Nietzsche le reprendra à son compte dans sa généalogie de l'esprit moderne, au point où l'enjeu du nihilisme semble désormais inséparable de son œuvre. C'est en examinant sa perspective pour la dépasser que Heidegger cherchera à son tour à penser la signification historique du nihilisme, pour conclure que la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance en est d'ailleurs une des expressions les plus abouties⁴. Les apports nietzschéens et heideggériens ont approfondi la réflexion sur le nihilisme tout en conservant au terme

3. Pour la pensée allemande, voir par exemple la *Lettre sur le nihilisme* de Jacobi.

4. Voir notamment « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mène nulle part*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 2012.

sa complexité paradoxale. Quoiqu'il soit impossible ici de rendre compte de cette complexité de manière exhaustive, il semble utile d'en esquisser les contours par une rapide cartographie.

Le nihilisme renvoie à l'idée d'un néant actuel ou d'une néantisation, c'est-à-dire à l'idée d'une dynamique ou d'un état caractérisés par le rien ou la pensée du rien. Il suggère un contraste possible entre ces actualisations paradoxales du rien et quelque chose qui n'en porterait pas la marque (ou qui en porterait moins la marque), d'où la forme d'une nostalgie explicite ou implicite de la *présence* ou de la substance que prend souvent la critique du nihilisme. La réflexion sur le nihilisme lui prête parfois la propriété, cependant, de finir par absorber toute réalité, au point où un contraste entre le rien et quelque chose ne serait plus valable, puisque toute chose se ramènerait finalement au rien. On peut se rappeler ici cette phrase du *Zarathoustra* de Nietzsche : « Le désert croît : malheur à celui qui recèle des déserts⁵. »

Le nihilisme peut donc avoir une signification très générale, à tel point qu'elle finit parfois par tout englober. Le terme prend néanmoins des significations plus circonscrites selon ce qui est nié, dévalorisé, néantisé. L'objet de la négation peut être une conception mythique ou religieuse qui donnait du sens au monde en l'intégrant à une cosmologie sacrée. Voilà pourquoi la dé-mythologisation grecque, telle que l'aurait accélérée Socrate, a pu être interprétée par Nietzsche comme un fait qui participait de la même tendance décadente et nihiliste que ce qu'a pu induire beaucoup plus tard, en Occident, la mort de Dieu. Mais Nietzsche suggère aussi que ce qui est nié et dévalorisé au nom d'une réalité jugée plus vraie et substantielle peut être le monde lui-même et la vie entendue comme son expression et son symbole. L'arrière-monde de la métaphysique ou du monothéisme devient alors l'expression théorique et religieuse

5. *Zarathoustra IV*, « Parmi les filles du désert », parag. 2, p. 358.

d'une pulsion nihiliste sublimée. L'attitude de Nietzsche sur ce point demeure néanmoins complexe. Il laisse parfois entendre que c'est par surcroît de force vitale ou par l'effet d'un instinct tyrannique que Platon aurait créé la métaphysique ; ce qu'on peut exprimer aussi, en termes politiques, en suggérant que l'affirmation d'une hiérarchie entre les formes intelligibles et le monde sensible exprimerait une forme d'aristocratie⁶. Le plus souvent, Nietzsche insiste toutefois sur la corruption moralisatrice que le plébéien Socrate aurait exercée sur Platon. Dans cette perspective, la métaphysique platonicienne non seulement lui semblait porteuse de conséquences nihilistes à plus ou moins long terme, mais elle dériverait intrinsèquement de l'effet contagieux d'une pulsion décadente.

Négation des mythes qui donnaient du sens au monde, négation du monde par l'affirmation philosophique ou monothéiste d'un arrière-monde : à ces deux dynamiques qu'on a pu voir comme une marque de nihilisme s'ajoute enfin la négation des arrière-mondes eux-mêmes, qui mène en quelque sorte à terme la charge de négation contenue dans les dynamiques précédentes. L'idée de Dieu contenait peut-être en puissance une négation du monde, mais c'est la mort de Dieu qui laisserait l'homme orphelin à la fois du monde et de l'absolu religieux qui avait si longtemps donné du sens au réel. C'est cette mort fatale qui viderait la mer et détacherait la terre de son soleil, pour reprendre les termes que Nietzsche prête à l'insensé, dans le fameux aphorisme 125 du *Gai savoir*.

La signification du nihilisme peut donc varier considérablement selon ce qui se trouve privé de sens. Elle varie aussi selon le sujet qu'on estime porteur de cette dévalorisation. Ce sujet peut être un penseur, comme Socrate ou Platon selon Nietzsche, ou encore une entité beaucoup plus large, comme une religion ou une civilisation. Nietzsche n'a eu de cesse d'associer le nihilisme au

6. Parmi les nombreuses références de Nietzsche à l'aristocratie de Platon, voir notamment la préface de *Par-delà bien et mal*.

destin de l'ensemble de la civilisation occidentale et chrétienne. Heidegger renchérit sur ce point, englobant dans le nihilisme non seulement Nietzsche lui-même, mais tous ceux qui s'en croient le moins atteints⁷. Le nihilisme devient alors le destin de l'Occident, le mouvement qui l'entraîne dans une néantisation toujours plus poussée. Rappelons enfin que la signification du nihilisme varie selon qu'on le conçoit comme quelque chose à comprendre, à critiquer ou à valoriser.

L'œuvre de Nietzsche illustre à elle seule la superposition, le croisement et la tension de ces diverses significations du nihilisme, à commencer par les tentations successives de le valoriser ou de le dévaloriser radicalement. Heidegger n'échappe pas à ces alternances qui reflètent sans doute en partie une volonté de disqualifier tour à tour des adversaires très différents. Le noyau de leur compréhension respective du nihilisme consiste néanmoins à le voir comme la dynamique profonde de l'histoire occidentale, où la mort de Dieu intervient comme le point d'orgue d'un vaste cycle qu'on pourrait résumer ainsi : la décadence de la vitalité originaire du monde grec, confirmée et accélérée par Socrate ; le réenchantement idéaliste platonicien qui cherche à s'opposer à cette décadence, mais qui donne en réalité une forme encore plus puissante aux forces de négation ; le christianisme platonisé qui fonde une civilisation dont l'essence la plus intime contient son propre dépérissement, que la mort de Dieu fera finalement apparaître au grand jour ; enfin la poursuite ultérieure d'un travail de sape par l'action persistance de la métaphysique et de la morale chrétienne sous les visages nouveaux des valeurs modernes, de la technique ou des diverses formes d'idéaux politiques démocratiques.

7. Heidegger revient plusieurs fois sur ce thème, dont l'expression la plus directe est peut-être à la fin de la conférence « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" ».

Finalement, les mises en récit nietzschéennes et heideggériennes du nihilisme rejoignent donc la question politique et plus précisément la question de la démocratie. Nietzsche ne parvient toutefois à la politique qu'à travers une histoire héroïque de la pensée qui donne le premier rôle à l'action de penseurs comme Socrate et Platon. Mais Socrate et Platon sont vus, en réalité, comme l'expression de la décadence grecque, qui elle-même manifesterait un abaissement de la volonté de puissance. La démocratie moderne, pour Nietzsche, incarnera une nouvelle forme de cet abaissement, comme le résume de manière tranchante *Par-delà bien et mal*: « Nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour un stade décadent de l'organisation politique, mais pour un stade décadent où l'homme s'amoindrit, tombe dans la médiocrité et se déprécie [...] »⁸. » Même schéma chez Heidegger : dans un premier temps, lecture héroïque de l'histoire occidentale et du nihilisme centrée sur la succession de grandes figures de pensée ; dans un second temps, interprétation de cette histoire comme une succession de visages de l'être, c'est-à-dire comme une dynamique plus profonde où l'action individuelle n'est qu'un épiphénomène. Dans les deux cas, qu'on propose une histoire centrée sur quelques noms propres ou une auscultation élargie des formes de la volonté de puissance ou des visages de l'être, le fait politique paraît second. La démocratie semble un effet de surface dans un grand récit métaphysique ou ontologique. Si le devenir de l'Occident est le nihilisme, la démocratie ne serait que le masque politique de ce vide croissant. Mais cela veut dire aussi que la démocratie révélerait l'essentiel à qui sait le voir. La démocratie se réclame de la liberté, de l'égalité ou, si l'on veut, de l'autonomie. Elle semble donc avoir pour point de départ et pour horizon l'idée que l'homme est la mesure de toute chose. C'est essentiellement là où Nietzsche et Heidegger rejoignent Platon malgré la critique

8. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 203. *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 116.

qu'ils en font, car tous les trois estiment, de manière chaque fois différente, que l'homme n'est pas la mesure de toute chose et que le régime qui affirme l'autonomie humaine signale ainsi sa vacuité.

Si la question du nihilisme nous paraît à ce point un enjeu platonicien, c'est donc parce que les auteurs qui ont contribué à la thématiser de la manière la plus profonde et influente ne font que redire, différemment, deux millénaires après Platon, que l'idée voulant que l'homme soit la mesure de toute chose a entraîné à terme le vide, et un vide contagieux, croissant, qui a fini par atteindre l'homme lui-même. L'espoir de Nietzsche consiste alors à transfigurer un vide qui se connaît lui-même en une possibilité de création et de grandeur.

Les sources platoniciennes de l'idée du vide démocratique

Pour préciser la proximité paradoxale entre Nietzsche, Heidegger et Platon, concentrons-nous maintenant sur le terrain politique. Nous procéderons de manière très classique en distinguant d'abord l'analyse de la démocratie proposée par Aristote de l'analyse qu'en fait Platon. Il y aurait beaucoup à dire sur ce terrain, mais un seul point nous retiendra : l'horizon d'immanence de l'analyse aristotélicienne dans les *Politiques* comme contraste à l'horizon de transcendance de l'analyse platonicienne dans la *République* et le *Politique*.

Aristote présente la démocratie et l'oligarchie comme les deux régimes qui alternent dans la Cité parvenue à maturité, une fois que les conceptions traditionnelles, souvent naïves, sont remplacées par un affrontement plus lucide des intérêts entre les diverses parties en présence⁹. La démocratie n'est pas pensée comme la manifestation du bien ou, à l'inverse, comme le signe de son effacement, mais

9. Aristote, *Les politiques*, notamment le Livre III, chapitre 15, et le Livre IV, chapitre 3.

comme une forme politique imparfaite et partielle fondée néanmoins sur une conception de la justice et des intérêts ancrés dans la nature des choses. La démocratie permet d'ailleurs d'actualiser plus largement que tout autre régime la figure du citoyen, qui est une des formes de la bonne vie et de l'excellence éthique. Sans doute peut-on soutenir que la vie citoyenne n'est pas la plus élevée, puisque seule la vie philosophique tend, par la médiation de la pensée, vers un rapport véritable au tout, au cosmos et à Dieu. La vie politique actualise néanmoins des vertus naturelles dans un ordre de réalité qui a sa dignité propre, et où la question de Dieu et du tout n'a pas à être sans cesse présente à la conscience des citoyens. Dans l'ordre politique, le citoyen véritablement excellent, qui sait commander et obéir, est du reste la mesure légitime de la vertu. On pourrait donc dire qu'en politique l'homme, s'il est excellent, est effectivement la mesure à partir de laquelle il faut juger. Et pour être excellent, cela ne prend pas une capacité qui va au-delà de la nature, surtout dans une cité qui serait elle-même excellente. La politique est ainsi pensée par Aristote dans l'horizon d'une morale naturelle et immanente. Son sens se suffit à lui-même. Pas plus que l'oligarchie, la démocratie n'est pas une forme du vide qui nourrit le vide. On peut d'ailleurs l'améliorer à partir de ce qu'elle est déjà, en l'ouvrant à des intérêts et à des principes tout aussi réels qui viendront la compléter. Dans la perspective immanente développée par Aristote dans plusieurs livres des *Politiques*, il n'y a apparemment, dès lors, nul matériau avec lequel construire l'idée du nihilisme ou avec lequel associer cette idée à tel ou tel régime. L'être est présent à lui-même, de manière plus ou moins achevée, dans toutes les formes de son apparition.

Dès la *République*, Platon avait tracé un tout autre portrait de la démocratie. Mais rappelons d'abord les traits essentiels du dialogue. Socrate y déploie une longue interrogation sur la justice dont le cœur est la recherche de l'idée pure du juste à partir d'une réflexion sur l'ordre souhaitable de la Cité et de l'âme. Face au régime purement

juste, ou plus précisément face au régime où l'idée pure de la justice serait présente et efficace dans l'ordre sensible, tous les régimes concrets semblent entachés d'un manque essentiel. Le récit de la décadence politique détaillé au livre 8 est très exactement le récit d'un vide qui gagne peu à peu la Cité par l'oubli ou l'effacement de la justice. Cet éloignement atteint son stade décisif avec la démocratie, régime qui serait sans *arché*, sans principe directeur, où tout se vaut et où l'âme humaine tourne sans repos au souffle aléatoire et contingent de tous les désirs. Platon insiste : en démocratie, le trône de l'âme que devraient occuper la raison et le désir du bien reste vide. Aucune éducation valable, ni celle de la tradition et des pères, déjà corrompue, ni celle de la philosophie, ne forme l'âme à la vertu et à la justice¹⁰. Ce vide laisse place aux simulacres, à l'infiniment variable ou encore au pur désir de domination qui se déploiera dans la tyrannie. La démocratie prétend sans doute servir l'égalité et la liberté, mais ces idéaux sont creux et nocifs, puisque l'égalité démocratique viserait en réalité à rendre égal ce qui ne l'est pas et que la liberté démocratique permettrait à chacun de se détourner de la vérité et de ses devoirs envers la Cité. Tandis que l'oligarchie, malgré toutes ses tares, gardait au moins l'apparence d'un lien à la vertu, à la hiérarchie et à la verticalité, la démocratie apparaît donc dans la *République* comme le moment politique où le néant devient pleinement visible¹¹.

D'autres aspects de l'œuvre de Platon, notamment dans le *Politique* et dans les *Lois*, permettent de nuancer cette critique ontologique de la démocratie. Le *Politique* contient aussi, toutefois, des éléments qui peuvent la conforter. Nous ne ferons à nouveau qu'évoquer rapidement l'aspect le plus significatif du texte à cet égard. Au cœur du dialogue, Platon introduit un mythe cosmogonique

10. Platon, *République*, VIII, 560d-561e.

11. Sur la préservation de l'apparence de la vertu en oligarchie, Aristote, *République*, VIII, 554cd.

suggérant qu'un dieu a d'abord accompagné la marche du monde, avant de s'en détourner¹². Lorsqu'il veillait au grain, tout suivait l'ordre voulu, allait à l'endroit, c'était l'âge d'or. Mais ensuite le monde abandonné à lui-même par le dieu s'éloigne de sa force et de sa beauté originelle. Son cours s'inverse. Il est important d'insister d'ailleurs sur le fait que cette indépendance ou cette autonomie nouvelle du monde, pour prendre un mot moderne, n'est pas le fruit d'une conquête humaine. Ce n'est pas l'âge adulte et éclairé de l'humanité. L'autonomie du monde, ou humaine, résulterait plutôt du désintérêt du dieu. Elle serait le nom glorieux qu'on donnera à une absence. Or si tel est bien le cas, le régime de l'autonomie maximale peut apparaître comme le régime de l'abandon maximal. La démocratie apparaît alors comme le régime du silence divin maximal. Elle est le régime des hommes abandonnés à eux-mêmes, des hommes qui croient à tort avoir eu l'initiative de ce qu'ils prennent pour leur liberté, qui n'est pourtant qu'un mouvement d'inversion de tout ce qui caractérisait l'ordre premier, l'ordre fondé en vérité.

On peut certes lire le *Politique* autrement, comme le fait par exemple Foucault lorsqu'il insiste plutôt sur la disqualification, par Platon, de la figure du Pasteur comme modèle politique. Sans dieu pour guider le monde, une politique pastorale n'a pas de sens et dès lors ce serait aux hommes à chercher leur voie¹³. Platon ouvrirait donc, en quelque sorte, l'espace d'une pensée politique post-théologique. Il suggère d'ailleurs lui-même qu'un monde imparfait peut du moins chercher à imiter l'idée d'un monde parfait. Reste que certains thèmes du dialogue nourrissent néanmoins l'idée d'un progrès du néant par la perte de la présence initiale du dieu au monde. Certains courants gnostiques de l'Antiquité

12. Aristote, *Les politiques*, 269d-274e.

13. Voir Michel Foucault, « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique », *Dits et Écrits II*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 2001.

radicaliseront de telles idées, y compris par la transformation du statut du démiurge platonicien, pensé désormais comme vecteur du mal.

Les puissantes intuitions ontologiques et psychopolitiques de Platon demeurent pleinement actives chez Nietzsche et Heidegger, malgré l'antiplatonisme parfois tonitruant de leurs pensées. Le portrait nietzschéen du dernier homme, par exemple, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, est d'une étonnante proximité avec la critique platonicienne de l'âme démocratique¹⁴. Nietzsche rattache d'ailleurs directement la figure du dernier homme à l'esprit démocratique dans *Par-delà bien et mal*. L'homme démocratique serait animé d'un fouillis bigarré d'idées et de passions venues d'horizons divers, un bâtard sans force réelle, sinon la volonté de nier tout ce qui le dépasse et le surpasse. Car il est avant tout un négateur, et ce qu'il affirme, l'égalité et la liberté, n'est que des vecteurs de négation, puisqu'il n'y a pas de liberté, au sens de l'autonomie, et que le monde est toujours une hiérarchie déterminée de forces diverses. Les analyses du *on* indéterminé dans *Être et temps* de Heidegger rappellent aussi bien Nietzsche que le portrait tocquevillien du conformisme démocratique. Ce n'est donc pas gratuitement qu'un heideggérien comme Vioulac se réapproprie les analyses de la *Démocratie en Amérique*, même s'il change en quasi-destin ce que Tocqueville présentait comme un risque à combattre.

La nostalgie née d'un sentiment de perte est plus visible chez Heidegger que chez Nietzsche. Bien sûr, il ne parle plus d'un monde abandonné par le dieu, comme le faisait Platon à travers un mythe. Mais la thématique d'un oubli de la question de l'être favorisé par la métaphysique et l'affairement reproduit les grands axes de ce que suggérait déjà Platon. L'homme n'est pas la mesure de toute

14. J'ai tenté de préciser les termes de cette proximité dans « La démocratie entre l'un et le multiple. Les perspectives de Platon et Nietzsche », *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*, Rennes, PUR, 2015.

chose. Son autonomie n'est qu'une apparence. Le régime qui installe l'idée d'autonomie au cœur de la Cité ne fait qu'institutionnaliser le vide et l'impuissance à l'égard de ce qui est vraiment en cause. Heidegger ne changera pas sur ce point. Dans son entretien tardif au *Spiegel*, il réaffirme sa conviction de l'incapacité de la démocratie à faire face aux défis liés à la progression de la technique¹⁵. Au mieux la démocratie est impuissante et inutile, au pire elle est la mise en forme des vecteurs de négation du monde qui travaillent souterrainement la pensée occidentale depuis très longtemps et qu'a accélérés la dynamique moderne¹⁶.

La critique du nihilisme occidental et moderne, chez Nietzsche et Heidegger, comporte donc de fortes similitudes avec la critique du vide démocratique chez Platon. Elle n'est possible que par le contraste explicite ou implicite avec un plein, une présence non altérée. Ce plein est l'Idée, ou encore le monde guidé par le dieu, chez Platon ; il est la volonté de puissance forte et pourrait être le surhumain, chez Nietzsche ; il est le rapport authentique à l'être ou du moins la proximité avec la question de l'être, chez Heidegger.

Penser la démocratie à distance de la question du nihilisme

Pour contrer la nostalgie de la plénitude et de la présence, deux grandes stratégies semblent possibles. On peut retourner les jugements de Platon, Nietzsche et Heidegger pour faire l'apologie du vide. Et non pas du vide comme promesse d'on ne sait quelle surhumanité, mais du vide humble et accepté. Sur le plan politique, on peut, par exemple, avec Claude Lefort et d'autres, faire l'apologie de la démocratie comme lieu vide du pouvoir. Bien sûr, Lefort n'est pas nihiliste au sens où il considérerait la démocratie

15. Voir « Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel* », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p. 241-272.

16. On retrouve une conclusion similaire dans *Le principe responsabilité* de Hans Jonas.

comme inapte à chercher la vérité ou la justice, ou encore qu'il considérerait la vérité et la justice comme des illusions¹⁷. Le vide démocratique lui paraît plutôt ouvrir la voie d'une quête illimitée aussi bien de la vérité que de la justice. Quoi qu'il en soit, on peut aussi vouloir pousser beaucoup plus loin la volonté de sortir de la tradition théologico-politique occidentale, en acceptant, après la mort de Dieu, de vivre par-delà bien et mal.

Qu'on fasse ce qu'on voudra pour donner un sens positif aux mots *vide*, *néant* ou *nihilisme*, ils porteront néanmoins toujours la marque initiale d'une nostalgie de la présence, la marque d'une négativité¹⁸. La position donne d'ailleurs trop souvent l'impression d'une forme d'héroïsme revendiqué à peu de frais : le courage exigerait de nous que nous vivions et agissions dignement face au vide et, puisque nous ne nous suicidons pas, pourrait nous souffler Camus, cela doit donc vouloir dire que nous sommes déjà à la hauteur, peut-être malgré nous, du défi posé par l'absence de sens. Mieux vaut toutefois nous méfier de toute position qui conclut trop vite à notre héroïsme, même s'il s'agit d'un héroïsme ordinaire.

Il existe pourtant une autre voie de sortie de la tradition théologico-politique inaugurée par Platon et paradoxalement continuée par Nietzsche et Heidegger. Elle consiste à se demander si l'on a vraiment besoin, pour penser la démocratie, d'une ontologie polarisée entre le sensible et l'intelligible, entre la volonté forte et faible, ou entre le rapport authentique et inauthentique à l'être. Ne faut-il pas désencombrer l'analyse politique de ces références ontologiques, au lieu de les reconduire d'une manière inversée, comme le fait la postulation du nihilisme ? La sobre voie ouverte par Aristote,

17. Pour éclairer cet enjeu dans l'œuvre de Claude Lefort, on lira notamment avec profit « Repenser la démocratie » et « La liberté à l'ère du relativisme », dans *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007.

18. Même un livre comme *L'ère du vide*, de Gilles Lipovetsky, garde cette ambivalence.

prolongée d'ailleurs chacun à leur manière par des penseurs comme Machiavel, Spinoza, Montesquieu ou même Tocqueville, semble plus indiquée pour nous réconcilier avec le réel que les frissons du néant auxquels se complait parfois un peu trop la part religieuse et artiste de nos âmes. Le défi consisterait par conséquent à penser de manière pleinement immanente la politique et la démocratie, ainsi que les vertus qui s'y déploient ou qui y sont requises, sans la postulation ou la déploration d'une absence.

On peut douter que la chose soit entièrement possible, puisque l'idée du vide – et l'idée de son inadéquation à lui-même – est peut-être le propre de l'homme. Si tel est le cas, ne serait-ce pas du moins une facilité de lier le vide, de façon privilégiée, à une forme politique, la démocratie, ou même à une époque plutôt qu'à une autre? Car, même s'il fallait faire à l'idée du néant sa part, rien n'oblige à l'élever au rang d'un destin.

Bibliographie

- Aristote, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.
- Boudou, Benjamin, «La crise de la vérité comme condition démocratique», dans Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.), *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*, Rennes, PUR, 2015.
- Couture, Yves, «La démocratie entre l'un et le multiple. Les perspectives de Platon et Nietzsche», dans Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.), *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*, Rennes, PUR, 2015.
- Foucault, Michel, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», *Dits et Écrits II*, coll. «Quarto», Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche, t. I et II*, Paris, Gallimard, 1997.

- , « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 2012.
- , « Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel* », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Lettre sur le nihilisme*, Paris, GF Flammarion, 2009.
- Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, coll. « Champs », Paris, Flammarion, 1998.
- Lefort, Claude, *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007.
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1987.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, Œuvres philosophiques complètes, t. V, Paris, Gallimard, 1982.
- , *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Classiques de poche, 1983.
- , *Par-delà bien et mal*, Œuvres philosophiques complètes, t. VII, Paris, Gallimard, 1971.
- Platon, *La République*, traduction de G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004.
- , *Les lois*, traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.
- , *Le politique*, traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2011.
- Vioulac, Jean, *La logique totalitaire: essai sur la crise de l'Occident*, coll. « Épipiméthée », Paris, PUF, 2013.

CHAPITRE 5

NIHILISME OU POLITIQUE ? POLITIQUE NON FONDATIONNALISTE ET RHÉTORIQUE

ALEXIS ROSS

Comme la notion de nihilisme désigne à la fois tout et son contraire, je spécifie d'entrée de jeu la définition qui vaudra ici. J'appellerai « nihilisme » cette tendance qu'on pourrait aussi appeler scepticisme, qui consiste à douter de toutes les prétentions au savoir et, conséquemment, à refuser la légitimité de toutes les volontés politiques parce qu'il serait impossible de fonder celles-ci sur quelque certitude que ce soit et qu'il n'existerait aucun critère objectif permettant de préférer une option à une autre. De Cioran aux tenants du « fuck toute », le nihilisme auquel je pense est donc celui du désespoir, aussi joyeux soit-il.

Nietzsche et Heidegger, eux, chacun à leur manière, se plaisent à accuser de nihilisme les exaltations métaphysiques en tous genres. Et, à vrai dire, un nihilisme comme celui que je décris ici est loin d'être totalement étranger à la métaphysique : je dirais au contraire qu'il en est le double inversé, voire qu'il lui doit tout, qu'il est la conséquence perverse de l'hégémonie métaphysique qui règne presque sans concession dans le champ de la philosophie depuis Platon. Je comprends, en fait, le désespoir nihiliste comme une réponse négative à la « question métaphysique » – la recherche de fondements ultimes à la pensée et à l'agir –, et non comme un

rejet de ladite question. Il est la manière dont s'exprime un refus des prétentions objectivistes, *refus qui s'obstine pourtant à maintenir la pertinence de la question de l'objectivité*. Ce nihilisme conclut à l'impossibilité d'atteindre ladite objectivité et, de là, à la vanité totale ou à la gratuité intégrale de la conscience et de l'agir – sans chercher à poser autrement la question de la vérité. Plus concrètement et plus près de nous, le nihilisme est aussi la contrepartie de l'échec relatif des ambitions scientistes, rationalistes et empiristes de la modernité politique – de l'idéal des Lumières au socialisme scientifique, en passant par le mal nommé « nihilisme » russe¹ – et de sa quête d'un progrès fondé dans l'ordre de la raison.

Ce que je voudrais suggérer ici, c'est que le « dépassement du nihilisme » passe par une revalorisation du politique au détriment du métaphysique et du scientifique, voire par la reconnaissance de l'indépendance du politique par rapport à ces catégories – à supposer qu'on doive leur accorder une telle chose qu'une sphère de pertinence, question sur laquelle je m'abstiens de me prononcer. Opter pour le terme *politique* dans l'alternative « nihilisme ou politique », c'est assumer le caractère fondamentalement problématique de notre rapport au monde, sans pour autant conclure à l'impertinence de toute pensée et de toute volonté. Concrètement : l'idée selon

-
1. En effet, les premiers nihilistes russes – Nikolai Tchernychevski, Nikolai Dobrolioubov et Dmitri Pissarev, actifs principalement au cours de la décennie 1860-1870 – sont d'abord qualifiés ainsi par leurs opposants non pas parce qu'ils refusent toute ambition politique, mais parce qu'ils auraient remis en question l'organisation sociale et intellectuelle de la Russie dans son intégralité, et jusque dans son cœur. Mais, comme le rappelle Wanda Bannour, la recherche de fondements solides et la question de la vérité étaient au centre de la quête politique des premiers nihilistes russes. Pétris de positivisme et de scientisme, ils ambitionnent en fait de refonder la civilisation russe sur des bases plus vraies : « Il faut au plus vite leur apprendre à penser, à juger, à évaluer à l'aune de la vérité », explique Bannour. Pour Tchernychevski, par exemple, s'il est impérieux d'abandonner la métaphysique, il est toutefois question de développer les sciences naturelles et de résoudre à l'aide de celles-ci jusqu'aux questions de mœurs. Cf. Wanda Bannour, *Les nihilistes russes*, Paris, Anthropos, 1978, p. 21 et p. 359-383.

laquelle l'inaboutissement des espoirs rationalistes ou scientifiques de la modernité doit déboucher sur l'inanité politique me semble récupérer le présupposé central des discours fondationnalistes, c'est-à-dire la croyance en la nécessité de fondements objectifs, anhistoriques et indubitables sur lesquels appuyer l'espoir politique.

Or, la question métaphysique est, aussi ironique cela puisse-t-il paraître, historiquement située, historiquement construite. Elle ne s'est pas toujours imposée avec la même prégnance. Aujourd'hui, avec l'épuisement moderne, elle peut sembler perdre de son importance². Mais la pensée politique postmoderne n'a certainement pas le monopole des conceptions ouvertes du politique. La voie que je me propose d'emprunter pour envisager un au-delà, ou un à-côté de la métaphysique et du nihilisme, est loin d'être nouvelle. Je compte évaluer ici la pertinence actuelle d'une discipline plutôt vieille, et qui n'a pas toujours bien vieilli : la rhétorique. Par ce terme, je ne fais référence ni à une cynique méthode de tromperie ni à un interminable catalogage des figures de style, mais plutôt à *la technique du discours argumentatif, persuasif* et, par là, *au type de raisonnement qui supplée à la science lorsqu'elle est hors jeu*.

Triomphante dans la *polis* grecque – c'est à elle que Platon s'oppose dans sa formulation d'une philosophie métaphysique, comme le montre bien le texte de Maxime Plante dans cet ouvrage –, et longtemps bien vivante par la suite, la discipline rhétorique connaît toutefois un déclin important à partir de la fin du xvi^e siècle, avec l'avènement de la modernité. Ce recul des théories de l'argumentation et de la délibération para-scientifiques s'expliquerait par le fait que la pensée bourgeoise émergente aurait « généralisé le rôle de l'évidence, qu'il s'agisse de l'évidence personnelle du protestantisme, de l'évidence rationnelle du cartésianisme ou de l'évidence

2. Comme en atteste, par exemple, Olivier Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, 2007, 198 p.

sensible de l'empirisme³». Si la rhétorique politique est quelque chose comme un mode de gestion discursif du libre-arbitre collectif, alors le déclin de sa légitimité signifie ultimement une diminution de la part de l'agir humain où l'on reconnaît une part d'indétermination et une nécessité corollaire de placer l'argumentation et la délibération au cœur de nos activités. Et en effet, pour Perelman, «le mépris de la rhétorique et l'oubli de la théorie de l'argumentation, ont mené à la négation de la raison pratique, les problèmes d'action étant [...] réduits à des problèmes de connaissance, c'est-à-dire de vérité⁴». C'est donc le règne tous azimuts des notions d'évidence – comment fondement de la pensée – et de vérité – comme son terme – qu'il s'agirait de contester si l'on veut penser en termes proprement rhétoriques – ou politiques.

Ce qui m'intéresse, c'est de voir comment la rhétorique – cet art qu'à travers les sophistes de l'Antiquité athénienne on associe souvent, suivant Platon, à un relativisme sans foi ni loi – peut aussi permettre de penser une sortie du nihilisme en nous indiquant comment, en l'absence d'évidence, on conduit le discours et la pensée pour en arriver quelque part. Il faut au moins accorder cela aux sophistes qu'ils savaient parvenir à leurs fins. L'art rhétorique joue sur un tout autre terrain que celui de la fondation métaphysique ou de sa négation, à savoir celui de l'accord et de la *doxa*. Si c'est pour cela que Platon a pu le décrier, c'est aussi pour cela que j'espère y trouver une solution de remplacement au platonisme ou aux fondationnalismes modernes, solution qui ne verserait pas dans le nihilisme. L'ample corpus de savoirs techniques élaborés par la tradition rhétorique me semble aussi fournir de quoi éclairer le «comment» d'une politique non fondationnaliste. Je voudrais substituer à la question «Y a-t-il ou non une vérité politique?» une

3. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 2002, [1977], p. 24.

4. *Ibid.*

autre question, plus analytique que spéculative, qui s'appuie d'abord sur le constat que *l'on s'obstine à faire de la politique*: « Comment fait-on de la politique en l'absence d'évidences et de certitudes ? »

La rhétorique permet de penser la vérité, la validité de la parole et des idées, en termes proprement politiques et historiques. D'abord, c'est crucial, elle permet de réfléchir la pensée dans son intrication avec la *praxis*. Ensuite, elle situe l'accord relatif qui unit un groupe et lui permet d'entreprendre une action commune comme l'horizon indépassable de la quête rhétorique de vérité. Aussi, elle fait de l'histoire antérieure des idées, cristallisée dans la *doxa*, ses prémisses et ses « lieux communs » – « valeurs communes, notions communes, règles de conduite communes, empruntées à un langage commun⁵ » – la seule assise dont les discours ont véritablement besoin pour s'affirmer comme candidats à la vérité. Finalement, elle reconnaît la négociation collective de ces lieux communs, de leurs significations et de leurs implications pratiques comme moment crucial de toute prise de décision politique : « raisonner, ce n'est pas seulement démontrer, c'est aussi délibérer et argumenter⁶ ».

Je me tournerai principalement, pour articuler rhétorique et politique, vers la pensée d'Aristote, qui à l'aube du platonisme négocie ferme avec celui-ci pour préserver une zone de pertinence, voire d'autonomie, à la délibération politique. Dans mon interprétation de la rhétorique aristotélicienne et de ses conséquences, je m'appuierai beaucoup sur le travail de Chaïm Perelman et de Lucie Olbrechts-Tyteca, qui ont proposé au milieu du xx^e siècle une « nouvelle rhétorique⁷ » qui a redonné ses lettres de noblesse à

-
5. Chaïm Perelman, « Rhetoric and Philosophy », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 1, n° 1 (1968), p. 23.
 6. Chaïm Perelman, « How Do We Apply Reason to Values ? », *The Journal of Philosophy*, vol. 52, n° 26 (1955), p. 798.
 7. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, [1958], 740 p.

la discipline. J'invoquerai aussi le travail d'Ernesto Grassi, disciple dissident de Heidegger qui cherchait, avec et contre son maître, à accomplir un dépassement de la métaphysique, et qui s'est inspiré pour ce faire d'une philosophie de la rhétorique et de l'héritage de l'humanisme italien du XIII^e siècle. J'interrogerai ces penseurs pour voir ce que signifie pour eux entretenir un rapport « politique » au monde, et quel rôle ils accordent à la parole rhétorique dans l'établissement d'un tel rapport. Ensuite, je chercherai à montrer comment l'art rhétorique aborde la question de la légitimation du discours en m'intéressant à la question de l'accord et à la recherche des prémisses d'une pensée politique.

La parole et l'œuvre

Une précision s'impose d'emblée : je n'ambitionne pas de réduire le politique au rhétorique ni même au discursif. Il me semble toutefois important de voir que, si le politique ne se résume pas à un jeu d'idées, il n'y a malgré tout *pas de politique sans pensée*. La philosophe Patrizia Atzei, s'inspirant du travail de l'anthropologue Sylvain Lazarus, insiste sur ce fait selon moi capital que « la politique *pense*⁸ », donc qu'« il faut l'appréhender de manière à ce qu'elle ne soit jamais un “objet” », mais toujours une pratique sous-tendue par un vouloir, un désir. Dire que la politique pense, c'est au fond tenir à cette très simple intuition que « les gens pensent », qu'ils ne s'activent pas mécaniquement, mais que des notions, des idées informent leurs gestes lorsqu'ils agissent politiquement, donc que « de l'intérieur de l'événement » on « peut identifier les catégories (les “énoncés”, les “mots”) à l'œuvre, leur déploiement ». Il s'agit de

8. Toutes les citations du paragraphe sont tirées de Patrizia Atzei, « Séance 3: L'exemple », communication présentée lors du séminaire de Bernard Aspe (titulaire), *Paradigmes de la division politique*, organisé par le Collège international de philosophie, à Montreuil, le 29 novembre 2016. [En ligne], <<http://ladivisionpolitique.toile-libre.org/seance-3/>>.

voir qu'«[u]ne politique est toujours portée par une volonté», de concevoir l'agir politique comme une «pensée à l'œuvre». Ainsi, le rejet de la métaphysique et de son envers nihiliste n'implique pas pour moi une compréhension purement matérialiste ou mécaniste de la pratique sociale et politique, mais plus simplement une volonté de repenser en d'autres termes le rôle des «idées» qui informent cette pratique. C'est là que je retrouve Aristote et la rhétorique : il me semble que de se pencher sur les ressources mobilisées par le discours public et sur ses modes de validation peut aider à comprendre comment se construit et s'autorise une pensée proprement politique, et ce qu'elle est.

C'est sur la base de sa disposition à la parole, au *logos*, qu'Aristote fait de l'être humain un «animal politique», disposé à vivre en société et à délibérer sur son agir : «La parole a pour objet de faire connaître ce qui est avantageux et ce qui est nuisible, et partant le juste et l'injuste⁹.» En retour, la discipline rhétorique, «surgeon de la politique¹⁰», prend pour objet un *logos* compris dans son rapport à l'activité humaine : «Nous délibérons sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables¹¹», pose-t-il. De nos jours, Chaïm Perelman définit le champ de pertinence de cette discipline, «l'empire rhétorique», comme celui de la raison pratique, à distinguer de la pensée spéculative, purement théorique. Pour lui, «tout discours qui ne prétend pas à une validité impersonnelle relève de la rhétorique. Dès qu'une communication tend à influencer une ou plusieurs personnes, à orienter leur pensée, à exciter ou à apaiser les émotions, à *diriger une action*, elle est du domaine de la

-
9. Aristote, «Politique», traduction d'Auguste Francotte et Marie-Paule Loicq-Berger, *Œuvres : éthiques, politique, rhétorique, poétique, métaphysique*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2014, [2004], 1253a.
 10. Aristote, «Rhétorique», traduction d'André Motte, *Œuvres, op. cit.*, 1356a.
 11. Aristote, «Éthique à Nicomaque», traduction de Richard Bodéüs, *Œuvres, op. cit.*, 1112b.

rhétorique¹²». Autrement dit : la rhétorique concerne la vie active plutôt que contemplative¹³, la *praxis* et non la *theoria*. La pensée politique, étant par définition tendue vers des séries de gestes individuels et collectifs, partiellement indéterminés, peut être pensée à la lumière de notions issues de la rhétorique : Aristote fait donc de la « délibération » politique le premier des trois grands genres rhétoriques¹⁴. On verra ce qu'implique cette notion de « délibération ».

12. Chaïm Perelman, *L'Empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 198 [je souligne].
13. Chaïm Perelman, « Rhetoric and Philosophy », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 1, n° 1, 1968, p. 15.
14. Les deux autres genres sont le judiciaire et « l'épidictique », ce dernier terme désignant les discours publics d'éloge ou de blâme. Aristote laisse entendre que le politique, en tant que « genre » rhétorique particulier, pourrait avoir une certaine préséance sur les autres, dans la mesure où la réflexion politique peut bien en venir à inclure les enjeux de justice, de morale ou d'esthétique qui informent les autres genres rhétorique (Aristote, « Rhétorique », *op. cit.*, 1358a-1366a). Notons que l'importance accordée par Aristote à la rhétorique et à la « délibération » comme moment clé de la vie politique n'est évidemment pas étrangère à son insertion dans un régime démocratique, où la détermination des objectifs de la Cité passe par la prise de parole publique et la négociation collective. Cependant, la pertinence de l'art rhétorique ne repose pas entièrement sur l'existence de la démocratie : la rhétorique, chez Aristote lui-même, a toujours un rôle central à jouer dans la conduite des affaires publiques, dans un cadre aussi bien monarchique ou aristocratique que démocratique (Aristote, « Rhétorique », *op. cit.*, 1365b). On ne doit donc pas faire d'équation trop rapide mettant en équivalence rhétorique et ouverture de la discussion démocratique. Ce n'est pas tant à l'existence d'institutions « populaires » de délibération que l'on doit l'existence d'un phénomène comme la rhétorique, mais, plus simplement, ou plus fondamentalement, à la nécessité de délibérer. Le discours persuasif est à l'œuvre tant dans le débat qui prend place sur l'agora que dans les conseils adressés au monarque quant aux stratégies militaires à adopter – il traverse tout champ politique. Et l'on peut déjà imaginer l'importance de ce champ si l'on se rappelle que, pour Aristote, l'être humain est un « animal politique » (Aristote, « Politique », *op. cit.*, 1253a). Brunetto Latini met lui aussi de l'avant une conception large de la politique : il ne réduit pas cette dernière à la seule « gouvernance », mais la définit plutôt comme « l'art » qui prime sur tous les autres « arts » (*artes*, Ernesto Grassi, *op. cit.*, p. 6.), autrement dit une pratique qui prend pour objet l'ensemble des autres pratiques, et qui travaille leurs orientations et leurs agencements. À plus petite échelle, il me semble que l'on peut aussi tout à fait parler de délibération politique lorsqu'une communauté, un groupe, cherche à s'organiser, débat

Ernesto Grassi invoque l'œuvre du rhétoricien, philosophe et homme politique florentin Brunetto Latini pour éclairer la place du verbe dans une vie politique postmétaphysique. Les deux pans indissociables du politique, chez Latini, sont l'*œuvre* et la *parole*. L'œuvre correspond au travail humain de mise en forme du monde, d'« humanisation de la nature », tandis que la parole – c'est-à-dire autant l'énoncé le plus prosaïque que la poésie la plus expérimentale – est le nécessaire corollaire de l'œuvre en ce qu'elle ne se contente pas de dire le monde tel qu'il est, mais travaille à le découper et à le nommer pour en faire émerger un sens proprement humain, bref à indiquer les voies potentielles de l'œuvre¹⁵. La parole politique n'est pas simplement descriptive, mais véritablement prescriptive ; elle véhicule un discours persuasif aux visées pratiques – cela, tout en demeurant créative, c'est-à-dire en échappant au joug de quelque vérité primordiale, antérieure à la parole elle-même. À partir de cette intuition, Grassi explore l'œuvre de différents rhéteurs – Cicéron, Horace, Giambattista Vico – pour montrer comment la parole rhétorique peut se révéler productrice à la fois d'*histoire* et de *communauté* : elle contribue à tracer une voie à suivre pour un groupe – groupe qui trouve précisément à se former autour d'une œuvre et d'une parole communes¹⁶. Je reviendrai sur ce point crucial. Pour le moment, il faut surtout retenir comment la tradition

de « l'utile » et du « nuisible », s'interroge sur le juste et l'injuste, ou négocie des manières d'être en commun. Selon Olbrechts-Tyteca et Perelman, il y a argumentation rhétorique dès qu'un individu seul délibère avec lui-même quant à la voie qu'il suivra dans une situation douteuse (*op. cit.*, p. 53-59). Chose certaine, en tout cas, le domaine de la délibération politique est loin de se résumer à la prise de parole orale devant une assemblée physiquement et immédiatement présente, composée de la masse des « citoyens ». Il faut adopter une compréhension extensive de ce qu'elle recouvre si l'on veut mesurer toute la portée des conséquences qui peuvent en être tirées.

15. Ernesto Grassi, « Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition (I) », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 11, n° 1, 1978, p. 6.

16. *Ibid.*, p. 7.

rhétorique incite à saisir le *logos* politique dans son interaction avec l'agir qui lui confère sa réalité.

Indétermination et délibération

Si l'on se permet d'envisager ce que les mots font au politique, cela implique en retour de voir ce que l'activité politique, elle, peut faire aux mots : ce n'est qu'en regard de cet agir que la parole politique, rhétorique, trouve son mode propre de validité. La délibération politique, en effet, acquiert sa valeur dans les actions auxquelles elle appelle, qui par définition ne relèvent pas des catégories du « vrai » et du « faux » au sens strict, mais de quelque chose comme de l'« utile » et du « nuisible », dirait Aristote¹⁷. Mais ces termes aux accents pragmatiques rendent insuffisamment compte de l'indécidabilité profonde qui anime la politique comme la rhétorique.

C'est que la *praxis* humaine – éthique ou politique – se joue dans un champ essentiellement contingent, où il est des décisions à prendre et à mettre en œuvre en l'absence de toute contrainte définitive. Comme Aristote le rappelait déjà,

l'expérience nous montre [...] que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver [...]¹⁸.

Ce que nous dit Aristote, c'est qu'il existe d'importants pans de la vie humaine où la question de l'évidence ou de la certitude *ne se pose tout simplement pas*. C'est « l'indétermination¹⁹ » ultime du cours

17. Aristote, « Rhétorique », 1358b.

18. Aristote, « De l'interprétation », traduction de Jules Tricot, *Organon I et II. Catégories, De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1994, 19a. [Je souligne]

19. *Ibid.*, 18b.

des choses, qui peuvent toujours se produire d'une manière ou d'une autre, qui fait la pertinence de l'interrogation éthique ou politique. L'intelligence adéquate, dans ce genre de situation, est de l'ordre de la *phronesis*, d'une sagesse pratique, non détachée de l'existence concrète, qui implique de savoir y faire des choix éclairés²⁰.

Ce « savoir éthique », distinct du savoir propre aux sciences (*episteme*), dépend des conditions culturelles et historiques qui ont cours dans la communauté ; il implique de renoncer à toute prétention à l'universalité. C'est un genre de rationalité propre à l'étude de la *praxis* humaine, qui exclut toute possibilité d'une « science » de la pratique, mais qui requiert l'existence d'une « raison pratique », un champ non caractérisé par des énoncés apodictiques, où le raisonnable²¹ prévaut sur le démontrable²².

C'est encore la même indétermination qui fonde la nécessité de la *délibération* rhétorique et politique dans l'orientation de l'action humaine : « Tout ce qui arrive par nous et dont le résultat n'est pas toujours le même, voilà ce qui fait l'objet de nos délibérations²³. »

20. Cf. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, VI, 1138b-1145a. À noter que le traducteur de cette édition, Richard Bodéüs, préfère rendre le terme grec *phronesis* par « sagacité », pour le distinguer de la *sophia*, la sagesse théorique.

21. Chaïm Perelman précise le sens du terme grec *eulogos*, qu'on a souvent traduit par « vraisemblable », pour l'opposer au « vrai » attesté. « [I]l ne s'agit pas de confondre cette vraisemblance avec une probabilité calculable : au contraire le sens du mot “εὐλόγος” que l'on traduit généralement par “accepté” ou “acceptable”, a un aspect qualitatif, ce qui le rapproche plutôt du terme “raisonnable” que du terme “probable”. » On verra que le raisonnable rhétorique, que Perelman distingue du purement rationnel, doit effectivement être pensé en termes d'acceptabilité. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 18.

22. Chantal Mouffe, « Radical Democracy: Modern or Postmodern ? », *The Return of the Political*, Londres, Verso, 2005, [1993], p. 10-11.

23. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, 1112b. Perelman formule cette idée ainsi : « La délibération concerne ce qui dépend de nous et est essentiellement contingente. » Chaïm Perelman, « Rhetoric and Philosophy », *art. cit.*, p. 16 [je traduis].

En conséquence, le propre de l'argumentation pratique, de la parole rhétorique, c'est de ne pas avoir pour horizon une vérité impersonnelle et éternelle, scientifique, logique et apodictique – une vérité mathématique, ou divine, par exemple²⁴. Tout au contraire, la rhétorique est présentée par Aristote comme la manière appropriée de conduire le discours et la pensée dans le cas des « genres de sujets à propos desquels nous délibérons *et pour lesquels nous ne disposons pas des arts [ou des sciences]* »²⁵. C'est que le discours rhétorique en général, et politique en particulier, mobilise des *valeurs*, lesquelles ne peuvent être fondées dans quelque certitude que ce soit : elles peuvent, au mieux, être défendues, justifiées, argumentées – mais elles relèvent en dernière instance d'une décision²⁶. Ainsi la parole rhétorique, comme mode d'orientation, par le *logos*, de l'activité humaine, non seulement n'efface pas l'indécidabilité fondamentale d'un agir politique qui échappe aux certitudes de la science, de la logique ou de la nécessité, mais prend précisément pour lieu cette problématique.

Parmi ces domaines de la pratique où une certaine forme d'incertitude demeure indépassable, il faut, je l'ai dit, compter le champ politique. Brunetto Latini insiste lui aussi sur l'espace de liberté qui revient à l'humain dans la fabrication du sens et la légitimation de son agir, et conçoit la politique comme l'espace de l'affirmation d'une *humanité*. Il s'oppose à une compréhension du politique qui en ferait le lieu de manifestation de dynamiques ou de vérités proprement inhumaines, divines, par exemple, ou naturelles²⁷. En

24. Chaïm Perelman, « The Rational and the Reasonable », *Philosophic Exchange*, vol. 10, n° 1, 1979, p. 29-31.

25. Aristote, « Rhétorique », *op. cit.*, 1357a [je souligne].

26. Chaïm Perelman, « How Do We Apply Reason to Values ? », *art. cit.*, p. 800.

27. On pourrait très certainement critiquer le fait que Latini et Grassi, pour penser le caractère problématique, irrésolu du cours des choses politiques, supposent une coupure essentielle entre l'être humain et un environnement extra-humain qui lui serait extérieur et totalement passif. Je crois que l'argument des deux philosophes pourrait précisément être étendu pour

conséquence – et c’est ce qui intéresse Ernesto Grassi dans sa quête d’un au-delà de l’authenticité métaphysique –, la parole rhétorique prescriptive que Latini place au cœur de la vie politique est aussi foncièrement créative, permettant de tracer des voies d’avenir en l’absence de balises définitives. Grassi rapporte ainsi que pour le poète Dante Alighieri, élève de Latini,

le langage émerge comme une question ou comme une réponse lorsque s’impose un besoin d’ordre matériel ou spirituel. Cette imposition [du besoin] se manifeste comme une tâche à accomplir, et c’est seulement en référence à cette tâche que la réalité, telle qu’elle s’ouvre à nos organes sensoriels, reçoit une signification²⁸.

Dante, en présentant le langage, la création de significations – de sens – comme le moteur d’un rapport au monde axé plus sur la pratique que sur le savoir contemplatif, conclut, encore une fois, à une part d’indétermination et de liberté créatrice dans la manière dont les êtres humains répondent à leurs besoins et fixent leurs « tâches ».

La définition du politique et de la rhétorique vers laquelle je tends ici implique donc la reconnaissance d’un espace très vaste où l’action humaine se retrouve face à une relative indétermination, et où l’exercice d’une certaine liberté n’est pas une possibilité parmi d’autres, mais la condition même de la suite des choses. Ce à quoi s’intéresse la rhétorique, c’est à la manière dont s’organisent le discours et la pensée dans de telles situations, aux raisons que l’on peut invoquer – et que l’on invoque effectivement – pour affronter les questions et leur offrir des réponses, et ce, lorsqu’il est impossible d’en appeler à quelque certitude intemporelle et extra-humaine.

insister sur le caractère profondément politique, ultimement indéterminé, non seulement des pratiques d’organisation sociale, mais plus généralement des manières qu’ont les êtres humains de s’insérer dans la nature et d’*interagir* avec celle-ci. Mais c’est là une tout autre question.

28. Ernesto Grassi, *op. cit.*, p. 10 [je traduis].

Autrement dit, l'argumentation politique prendrait place dans une quête non pas de certitude, mais plutôt d'une absence de certitude rendant la délibération possible, et même nécessaire. Il reste alors à déterminer comment agit cette délibération.

L'accord comme horizon

La parole rhétorique, qui prend pour objet l'indétermination de la *praxis* politique, permet d'envisager une justification de l'agir au-delà de tout fondationnalisme métaphysique, au-delà aussi de tout renoncement nihiliste, selon d'autres modes que ceux de la vérité universelle, anhistorique et impersonnelle. Impersonnelle, en effet, la rhétorique ne l'est pas, ne saurait l'être. Le souci de « l'auditoire » sous ses diverses formes est central à la conception de la rhétorique présentée ici. L'auditoire – ou, disons, l'ensemble des « entreparleurs²⁹ » – est ce en vue de quoi le discours est construit : Giambattista Vico, un autre rhétoricien et humaniste italien, a ainsi pu affirmer que « tout l'objet de l'éloquence est relatif à nos auditeurs, et [que] c'est suivant leurs opinions que nous devons régler nos discours³⁰ ». Ce sont les entreparleurs qui doivent déterminer

29. J'emprunte l'expression à Marc Angenot, *Dialogues de sourds: traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008, *passim*. C'est que la notion rhétorique d'« auditoire » ne désigne pas nécessairement la partie passive dans une discussion, un débat. La rhétorique ne veut pas instaurer une frontière figée entre des individus ou des groupes qui peuvent prendre la parole et d'autres voués à simplement approuver ou non les idées qui leur sont soumises – comme c'est le cas dans le modèle politico-médiatique qui est le nôtre. Tout « auditeur » peut théoriquement devenir à son tour locuteur et offrir un contre-discours. C'est là l'intérêt de la proposition de Perelman de fondre la dialectique et la rhétorique aristotéliennes en une unique discipline, qui prend pour objet les discours argumentés et « couvre tout le champ des discours visant à convaincre ou à persuader ». Cela rend possible une compréhension plus dynamique, plus subtile, de la négociation rhétorique et de la confrontation de raisons opposées. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 21.

30. Cité dans Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 31.

si les raisons et les arguments soulevés sont *effectivement* convaincants et qui jugent de la validité, c'est-à-dire de la désirabilité des conclusions qui leur sont proposées pour éventuellement les mettre en œuvre ; c'est uniquement en fonction de ceux qui participent à la délibération qu'un discours peut être dit acceptable ou non, convaincant ou non. Plutôt que la conformité d'un discours avec une quelconque vérité, c'est donc complètement ailleurs, dans le degré d'approbation qu'il suscite chez ceux qui sont concernés, que se trouve le critère de pertinence du discours dans un cadre délibératif. « Un argument persuasif est celui qui persuade celui auquel il s'adresse », résume simplement Perelman : « Contrairement au raisonnement analytique, le raisonnement dialectique [c'est-à-dire rhétorique] n'est pas impersonnel, *car il s'apprécie par son action sur un esprit*³¹. » Plus précisément, la parole rhétorique n'a d'autre étalon de « vérité » que celui de l'assentiment, de l'*accord*. L'œuvre vers laquelle tend la parole ne peut être ni « vraie » ni « fausse » : elle est encore à faire et il s'agit de savoir si elle est désirable. La rhétorique ne se donne pas d'autre fin que celle

de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment : une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifesterà au moment opportun³².

C'est là l'horizon tout simple de la rhétorique, qui évite les impasses jumelles du fondationnalisme et du nihilisme, en substituant à la question de la vérité celle de l'accord – ou, en d'autres termes, de la volonté collective³³.

31. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 19 [je souligne].

32. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 59.

33. Donc, en même temps, l'approche rhétorique a l'intérêt de prendre ses distances d'avec un individualisme stirnérien qui ferait de la volonté

Qu'Aristote fasse de l'accord le terme de la délibération, cela n'a rien de surprenant, dans la mesure où sa réflexion sur le discours public et l'argumentation se déploie dans le cadre d'une philosophie eudémoniste, qui pose le bonheur comme « souverain bien », comme la fin de l'activité éthique individuelle et de l'activité proprement politique³⁴. Et c'est d'abord sur le fait que « la masse et les personnes de marque³⁵ » s'entendent pour faire de la vie heureuse le terme de l'agir humain que s'appuie le philosophe pour argumenter sa perspective eudémoniste. Il fait là, d'une certaine manière, œuvre de sociologue avant la lettre : pour saisir le *telos* de la *praxis* humaine en général, et politique en particulier, il s'intéresse à *ce qui anime effectivement* les sujets politiques ; pour comprendre les gestes de ses concitoyens, il s'interroge sur la motivation qui les sous-tend. À cet effet, la réponse est sans équivoque : « Quel est le bien placé au sommet de tous ceux qui sont exécutables ? Sur un nom, en somme, la grande majorité tombe d'accord : c'est le bonheur, en effet³⁶. » À ce stade, révélateur, le « bonheur » n'est encore qu'un « nom » ; il n'a pas de contenu défini, s'impose simplement comme le critère de jugement qui doit primer dans le domaine des « choses exécutables » – et qui prime effectivement. Aristote a certes sa vision bien arrêtée de ce qu'est et doit être le véritable bonheur, et il me faut prendre un peu de distance avec lui pour envisager le plein

individuelle l'unique étalon du vrai. Ce faisant, elle nous permet non seulement de prendre congé d'une perspective politique insipide, mais aussi, et surtout, de *comprendre* les processus de véridiction pour ce qu'ils sont, dans leur inscription historique et sociale. L'individualisme politique et méthodologique, en cherchant à dépasser toutes les illusions métaphysiques, ne parvient finalement qu'à reconduire celle du sujet autonome, et s'empêche de s'interroger sur l'origine des volontés et des désirs de celui-ci, et sur leur inscription éventuelle dans une dynamique collective. La rhétorique propose de prendre les choses par l'autre bout de la lorgnette.

34. Cf. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, I, 1094a-1102a et « Politique », VII, 1-3, 1323a-1325b et 13, 1331b-1332b.

35. *Ibid.*, 1095a.

36. *Ibid.*

potentiel d'une reconnaissance de l'accord rhétorique comme fin du discours politique. Dans une perspective eudémoniste, reconnaître la volonté collective comme critère du politique, c'est un peu affirmer que la vie d'une communauté doit être orientée vers *ce qui « fera le bonheur »* des sujets qui la composent³⁷, au-delà de toute ambition normative *a priori*.

Évidemment, cet horizon pose son lot de problèmes. L'accord ne s'atteint ni magiquement, ni définitivement, ni parfaitement. Comme le rappelle, encore une fois, Aristote, du moment que l'on cherche à répondre à la question cruciale : « Mais le bonheur, qu'est-ce que c'est ? », alors « [o]n entre dans la controverse³⁸ ». C'est, en conséquence, la définition même du politique que de s'orienter vers la définition et la redéfinition de cette notion problématique qu'est la vie heureuse³⁹. De même, si la rhétorique a pu se développer comme discipline, c'est précisément que la quête de l'accord se présente comme un laborieux *travail* de mise en commun, de délibération, d'échange. Comme le rappelle Michel Meyer, c'est bien parce qu'à un moment donné une question se pose, un problème s'impose – face auquel une communauté se retrouve divisée, ou en tout cas incertaine – qu'émerge la nécessité d'une prise de parole rhétorique, d'un débat au terme duquel on peut espérer se comprendre mieux⁴⁰. « Négocier la distance n'est pas réglé d'avance dans la plupart des cas et le rapport interpersonnel est alors marqué

37. Pour nuancer, ou plutôt préciser cette affirmation, on peut encore retrouver Aristote dans la critique qu'il fait, notamment, de la confusion entre plaisir immédiat et bonheur durable : de poser le bonheur comme fin du politique ne signifie en aucun cas d'exclure la perspective d'une activité collective qui assure, à terme, un bonheur plus fort ou plus persistant que celui de la satisfaction des pulsions immédiates. Cf. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, 1095b.

38. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, 1095a.

39. *Ibid.*, 1094a-b.

40. Michel Meyer, *La rhétorique*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2011, [2004], p. 10.

par une problématique qui n'est pas évacuable d'autorité⁴¹», écrit Meyer. Je veux donc concevoir la rhétorique comme un constant *processus de négociation*, marqué par les conflits, les bifurcations et même les constats d'échec. Nombre de théories politiques qui s'élaborent aujourd'hui s'attellent justement à penser le travail de constitution d'une communauté d'intérêts et d'une force d'agir collective : la subjectivité politique n'étant jamais déjà donnée, mais toujours à faire et à refaire, ce travail devrait accompagner toute formulation d'un espoir politique⁴². Je crois que la tradition rhétorique peut fournir de quoi penser à la fois la nécessité et la forme de ce travail de mise en commun.

Par ailleurs, qui pose l'accord comme *telos* de la parole rhétorique ne conclut pas nécessairement à la nécessité et à la possibilité d'un consensus universel. Si Perelman lui-même a pu contribuer à maintenir vivante la perspective de discours qui seraient suffisamment forts, suffisamment « raisonnables » pour réunir virtuellement tous les esprits, cette perspective est aujourd'hui délaissée par une bonne part des rhétoriciens. Les raisons que mobilise un discours « doivent certes recevoir l'aval d'un ensemble de personnes qui peuvent en certifier la validité, au-delà de la conviction du sujet parlant. Mais il ne s'agit pas d'un auditoire universel⁴³ ». C'est que non seulement les sujets politiques qui coexistent à l'échelle d'une même société ne partagent pas tous les mêmes référents ni les mêmes critères de

41. *Ibid.*, p. 11.

42. Je pense notamment aux travaux très distincts d'une part de Chantal Mouffe et Ernesto Laclau (Ernesto Laclau, *The rhetorical foundations of society*, Londres, Verso, 2014, 229 p. ; Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 2005, [1993], 156 p., et *On the political*, Londres, Routledge, 2005, 144 p. ; Laclau et Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Londres, Verso, 1985, 197 p.) et de Bernard Aspe et Patrizia Atzei, d'autre part (*Paradigmes de la division politique*, séminaire organisé par le Collège international de philosophie, à Montreuil, 2016-aujourd'hui).

43. Ruth Amossy, *Apologie de la polémique*, Paris, PUF, 2014, p. 217. La notion d'« auditoire universel » provient de chez Perelman.

jugement – ce qui rend complexe, et parfois impensable, la recherche d'un accord généralisé –, mais en plus un consensus à large échelle ne s'impose pas comme préalable à toute action politique. Du moment que les personnes concernées peuvent s'entendre sur un agir commun, on peut raisonnablement parler d'un accord suffisant⁴⁴. Michel Meyer, quant à lui, définit la rhétorique comme la « négociation de la différence entre des individus sur une question donnée⁴⁵ », et insiste sur le fait que « la négociation de la distance ne consiste pas forcément à la réduire⁴⁶ ». Cela permet d'élargir notre conception du processus rhétorique à tout acte de parole qui travaille le commun, qui le reconfigure : il s'agit surtout de mettre en débat des idées pratiques, autour desquelles certains « esprits » seront réunis, et auxquelles d'autres continueront de s'opposer⁴⁷. C'est dans cette réalité conflictuelle que prennent racine les rapports de pouvoir, de domination, d'hégémonie. C'est là un autre aspect, et non le moindre, de l'incontournable problématique de la vie politique observée dans une perspective rhétorique.

Finalement, Olbrechts-Tyteca et Perelman mentionnent que « ce qui caractérise l'adhésion des esprits, c'est que son intensité est variable⁴⁸ », et rappellent que de l'adhésion théorique au passage à l'acte – de la parole à l'œuvre – il y a un fossé qui n'est pas toujours franchi. En effet, le degré d'adhésion des sujets politiques à la pensée qui les réunit peut varier du tout au tout, et c'est précisément pour

44. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 32.

45. Michel Meyer, *op. cit.*, p. 10.

46. *Ibid.*, p. 11.

47. En fait, la persistance du dissensus – sous la forme d'un conflit interne au groupe, ou externe – est aussi inévitable qu'elle peut s'avérer nécessaire. Cf. Ruth Amossy, *op. cit.* Nombreuses, aussi, sont les théories politiques contemporaines qui font de l'antagonisme un moment essentiel à la constitution d'une subjectivité politique forte, ou simplement qui reconnaissent la part de conflictualité qui accompagne *de facto* toute formulation d'un « idéal » politique. Cf. *supra*, note 42.

48. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 5.

assurer la solidité des idées communes que le travail rhétorique s'impose comme une nécessité perpétuellement renouvelée⁴⁹. Marc Angenot avance ainsi qu'il est absurde de définir la rhétorique, comme l'art de convaincre par le discours – ce qu'on a traditionnellement fait, d'Aristote à Perelman –, puisque toute la rhétorique du monde ne suffit pas, le plus souvent, à faire changer d'avis un auditoire qui n'est pas déjà sympathique aux idées avancées⁵⁰.

Les humains argumentent et débattent, ils échangent des « raisons » pour deux motifs immédiats, logiquement antérieurs à l'espoir, raisonnable, mince ou nul, de persuader leur interlocuteur : ils argumentent pour se justifier, pour se procurer face au monde une justification [...] inséparable d'un avoir-raison – et ils argumentent pour se situer par rapport aux raisons des autres en testant la cohérence et la force qu'ils imputent à leurs positions, pour se positionner (avec les leurs éventuellement) et, selon la métaphore, pour soutenir ces positions et se mettre en mesure de résister⁵¹.

Il faudrait concevoir la rhétorique comme un processus de justification de soi au cours duquel on renforce les thèses auxquelles on adhère, donc notre cohérence comme individu ou comme groupe, et ainsi éviter de poser le consensus universel comme l'essence du processus rhétorique. Prêcher les convertis, nous dit Angenot, a sa pertinence.

D'un point de vue politique, travailler le degré d'adhésion de soi et des siens à un certain nombre d'idées s'impose, d'autant plus

49. Là se trouve, par exemple, la pertinence de la littérature entendue dans son sens large, qui sans chercher à convertir qui que ce soit, ou à susciter quelque action immédiate, contribue à assurer la vigueur de certaines représentations partagées. Le « genre épideictique », avance ainsi Perelman, « est central, car son rôle est d'intensifier l'adhésion à des valeurs, sans lesquelles les discours visant à l'action ne pourraient trouver de levier pour émouvoir et mouvoir leurs auditeurs ». Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 38.

50. Marc Angenot, *op. cit.*, p. 7.

51. *Ibid.*, p. 441.

qu'il s'agit d'assurer la possibilité d'une *praxis* collective. Souvent, dans l'histoire de la rhétorique, on a établi une distinction entre *convaincre* et *persuader* : serait « convaincu » celui qui adhère à une thèse au nom de raisons universellement valides ; « persuadé » celui qui tient à une opinion sur la base de « valeurs temporelles et locales⁵² », « se paie de raisons affectives et personnelles⁵³ ». Mais si l'on exclut d'emblée la question de l'objectivité, on peut tout de même préserver cette distinction pour saisir le moment où « l'auditoire » va au-delà d'un accord purement formel, pour s'approprier, « personnellement » et « affectivement », les idées mises en jeu. Et cette appropriation est condition du passage de la parole à l'œuvre : « [p]our qui se préoccupe du résultat, propose Perelman, persuader est plus convaincre, la conviction n'étant que le premier stade qui mène à l'action⁵⁴ ». De ce point de vue, les « passions » ne constituent pas un pôle rival de la « raison » ; elles sont simplement les adjuvantes de celle-ci – mais c'est là une tout autre question⁵⁵. Elles contribuent, en tout cas, à la mise en œuvre d'un agir politique commun, voire à la constitution d'une forme de subjectivité collective⁵⁶.

Les jeux du politique et de la rhétorique prennent place dans un cadre où l'enjeu est affaire de cohésion et de volonté. La parole rhétorique est fructueuse lorsqu'elle parvient à rassembler un groupe autour d'une vision d'avenir. C'est en ce sens que j'ai mentionné plus tôt, avec Grassi et Latini, que l'art rhétorique était fondateur à la fois d'*histoire* et de *communauté*. Pour être le point de départ ou le

52. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 35.

53. Georges Dumas, *Traité de psychologie*, cité dans *ibid.*

54. *Ibid.*

55. La rhétorique a de tout temps conjoint *logos*, *ethos* et *pathos* comme les trois moments indissociables de la parole persuasive. Cf. à ce sujet Michel Meyer, *op. cit.*, p. 20-37, mais aussi Ruth Amossy, *op. cit.*, p. 159-170, et Marc Angenot, *op. cit.*, p. 255-258.

56. Sur le rôle crucial des affects et de la « jouissance » dans le processus politique, et plus particulièrement pour les formes d'identification collectives, Cf. Chantal Mouffe, *On the political*, *op. cit.*, p. 25-29.

complément d'une pratique politique, une *fictio rhetorica*, comme dirait Dante⁵⁷, n'a pas à chercher sa légitimité dans une idéale vérité : ce qui importe d'abord et avant tout, c'est qu'elle soit admise, même relativement, même momentanément, par ceux qui sont engagés dans la délibération, et dans une éventuelle action commune.

La doxa comme moyen

La question qui s'impose, à ce stade, est donc celle des conditions qui permettent, dans les circonstances incertaines et problématiques que j'ai indiquées jusqu'ici, la validation d'une idée rhétorique. Si la tradition rhétorique n'échappe pas, bien au contraire, à la tentation normative⁵⁸, le savoir qui en est issu permet malgré tout de s'interroger non pas sur ce que devrait être la « vérité », mais sur ce qu'elle est, sur ses origines et son fonctionnement au cœur du *logos* politique. Voyons donc comment se construit et s'autorise la *parole* qui donne son sens à l'*œuvre*.

Concernant les assises de la réflexion et la parole politiques – les prémisses comme les « lieux communs » qui permettent de les articuler en discours –, on a vu qu'il fallait exclure *de facto* toute situation où il est possible de s'appuyer sur des bases certaines ou universellement évidentes. Le point de départ de toute argumentation rhétorique est plutôt la simple *doxa* et sa banque d'arguments, de propositions qui peuvent être amenées pour elles-mêmes, sans autre forme de procès, « d'opinions généralement acceptées⁵⁹ ». Bref : l'histoire du discours, dans le temps long, mais aussi dans le temps

57. Cité dans Ernesto Grassi, *op. cit.*, p. 10.

58. Gilles Declercq parle ainsi d'une tendance transhistorique à réguler la parole autant sur le plan aléthique – la quête d'un discours vrai – que sur le plan déontologique – la recherche de modes d'interaction respectueux des interlocuteurs et de leurs positions. Gilles Declercq, « Rhétorique et polémique », dans Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel (dir.), *La parole polémique*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 17-21.

59. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p.18.

court de la contemporanéité, avec ses dynamiques, ses tendances normatives et ses excentricités régulières⁶⁰. Cela ne signifie pas que la rhétorique doit s'en tenir au « gros bon sens » ou à l'opinion irréfléchie d'une prétendue majorité. Cela signifie uniquement qu'il faut d'abord « table[r] sur l'adhésion [des] auditeurs aux propositions de départ⁶¹ ». C'est-à-dire que l'art rhétorique n'exige pas d'un discours qu'il fasse remonter sa démonstration jusqu'à un fondement indubitable, évident par lui-même, hors de toute culture – à la manière d'un Descartes, par exemple, qui remet en doute jusqu'à sa propre existence... –, mais suppose simplement que celui ou celle qui prend la parole part de ce qui est communément admis par le groupe auquel il s'adresse – ou qu'il veut constituer sur la base de ces références communes –, de ce qui peut être avancé sans devoir être de nouveau argumenté. C'est en partant de « fondements » mis hors débat parce qu'ils sont déjà reçus qu'on évite une vaine régression à l'infini.

Autrement dit, c'est encore l'accord qui constitue la condition du discours rhétorique. C'est seulement à partir d'un accord initial que l'on peut ensuite enchaîner sur des opérations de discours qui nous emmèneront d'un point de départ partagé jusqu'à des conclusions plus ou moins nouvelles et controversées. « En effet, le but de l'argumentation [rhétorique] n'est pas, comme celui de la démonstration [logique], de prouver la vérité de la conclusion à partir de celle des prémisses, mais de transférer sur les conclusions l'*adhésion* accordée aux prémisses⁶². » Pour parvenir à une idée commune, il faut partir d'idées communes et effectuer des opérations de discours admises, ou en tout cas admissibles :

60. Marc Angenot propose toute une conception de la doxa comme discours social synchronique, et la manière dont il structure la parole individuelle et collective. Cf. Marc Angenot, *1889 : un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1989, 1167 p.

61. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 87.

62. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 41.

Le déroulement aussi bien que le point de départ de l'argumentation supposent accord de l'auditoire. Cet accord porte tantôt sur le contenu des prémisses explicites, tantôt sur les liaisons particulières utilisées, tantôt sur la façon de se servir de ces liaisons : d'un bout à l'autre, l'analyse de l'argumentation concerne ce qui est censé admis par les auditeurs⁶³.

Poser la *doxa* comme source des prémisses et des modes d'enchaînement, cela n'implique rien de plus que la recherche d'un accord de base comme point de départ de la délibération politique.

La conception du politique mise de l'avant par Chantal Mouffe résonne avec de tels constats. Pour la philosophe, s'il n'existe aucun fondement objectif ni aucun consensus à partir duquel penser la pratique politique, il existe toutefois certaines valeurs plus ou moins partagées, qui peuvent soutenir la discussion collective. Elle souligne donc l'inévitable importance de la tradition – à distinguer du traditionalisme – dans la réflexion politique :

La tradition nous permet de penser notre propre insertion historique, le fait que nous soyons constitués comme sujets à travers une série de discours préexistants et que c'est à travers cette tradition qui nous forme que le monde nous est donné et que l'action politique est rendue possible⁶⁴.

Qu'il faille ou non parler de « tradition » pour penser notre « insertion historique », il faut au moins reconnaître le rôle structurant des conditions culturelles et politiques sur toute intervention individuelle adressée à la collectivité. Il apparaît crucial de prendre cet état de fait pour objet et de s'intéresser à son fonctionnement effectif.

63. Lucie Olbrechts-Tyteca et Chaïm Perelman, *op. cit.*, p. 87.

64. Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 16 [je traduis].

Cela dit, il n'est pas rare que les principaux intéressés refusent justement de reconnaître la validité des arguments et lieux communs sur lesquels s'appuie un discours. C'est que ceux-ci ne se présentent pas comme des vérités consensuelles : ils sont non seulement contestés et contestables, mais ils forment en plus un ensemble fortement contradictoire. Il suffit de penser au répertoire tout ce qu'il y a de plus hétérogène des proverbes et dictons pour constater que des affirmations comme « bien mal acquis ne profite jamais » et « la fin justifie les moyens », pour ne donner qu'un exemple, ne sont pas forcément compatibles. Le matériau hétéroclite offert par la *doxa* peut susciter plus de conflits qu'il en résout. C'est tout particulièrement vrai dans le cas du politique, où l'enjeu ne porte pas tant sur une définition du réel que sur des formes de pratiques informées par des valeurs, par définition particulières et partiales, et ultimement infondées – infondables. Ce sont donc, pour beaucoup, les valeurs et idéaux qui sous-tendent le politique qui en nourrissent l'insurmontable conflictualité. C'est ce qu'expose Ruth Amossy, qui cherche à développer une « rhétorique du *dissensus* » :

Lorsqu'il s'agit de décider sur le cours d'action préférable – et non sur une vérité –, le raisonnement se fonde sur des valeurs qui sont par définition variables, contradictoires entre elles et, qui plus est, hiérarchisées différemment. Les raisons données pour et contre la proposition peuvent être valables simultanément, si bien que c'est le poids particulier qui leur est accordé par les uns ou les autres qui fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre. C'est dire qu'aucune partie ne peut prouver au sens strict du terme qu'elle détient la bonne réponse, et que les raisons ne sont pas ici contraignantes. Dans ces conditions, dans l'argumentation pratique axée sur l'action et non sur la vérité, non seulement un consensus n'est pas nécessairement atteint par le recours à des voies rationnelles, mais encore le *dissensus* n'est pas « une anomalie à corriger⁶⁵ ».

65. Ruth Amossy, *Apologie de la polémique*, op. cit., p. 41-42. Amossy cite elle-même un article du rhétoricien Christian Kock (« Constructive

On retrouve là, dans les matériaux *doxiques* desquels il se constitue, toute la problématique du polylogue rhétorique.

Sans compter que la définition et les implications pratiques des idées doxiques en tous genres sont imprécises et peuvent mener à des interprétations divergentes : que ce soit lorsqu'il s'agit de préciser le contenu de certaines valeurs « universelles » – universelles parce qu'elles sont vagues, confuses – ou d'en tirer des règles d'actions concrètes, l'évidence et la nécessité font encore défaut, et la controverse reprend⁶⁶. Chantal Mouffe écrit ainsi :

Il est important de souligner le caractère composite, hétérogène, ouvert et ultimement indéterminé de la tradition [...]. Différentes stratégies sont toujours possibles et à notre disposition, non seulement sous la forme d'interprétations différentes d'un même élément, mais aussi à cause de la manière dont certains aspects ou certaines parties de la tradition peuvent être joués les uns contre les autres⁶⁷.

L'« égalité » et la « liberté », par exemple, plus que des impératifs catégoriques, sont des principes communément admis sur lesquels s'appuient d'une manière ou d'une autre la grande majorité des réflexions politiques contemporaines pour se légitimer. Mais ils n'ont en eux-mêmes quasiment aucune valeur pratique, parce que

Controversy: Rhetoric as Dissensus-oriented Discourse»). En fait, tout le passage s'appuie sur le travail de Kock.

66. Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 47. Chez Aristote, encore une fois, il appartient à la *phronesis*, à la sagesse pratique, de déterminer dans les situations concrètes comment il convient de réaliser un « bien » général. Or, la mesure de cette vertu, c'est tout simplement, chez Aristote, l'individu vertueux qui la met en œuvre – la *phronesis* se comprend en observant le *phronimos*. C'est dire que la sagesse pratique est non seulement historiquement et culturellement située par définition, mais aussi tout autant problématique, sujette à controverse, que peut l'être la vie heureuse qu'il s'agit d'atteindre par elle. Cf. Aristote, « Éthique à Nicomaque », *op. cit.*, 1140a.

67. *Ibid.*, p. 17-18.

la signification de ces termes est essentiellement contestée : on peut ainsi en appeler de la « nécessaire égalité » pour défendre un État interventionniste autant que pour réclamer une organisation horizontale de la société. Concernant les valeurs fondamentales, supposées partagées, « il y aura toujours du désaccord quant à leur sens et à la manière de les mettre en pratique⁶⁸ ». À vrai dire, les valeurs dites « communes » apparaissent davantage comme des lieux de conflit que comme de véritables points de convergence entre les sujets politiques.

Les prémisses du discours rhétorique sont et ne peuvent être que des lieux communs puisés dans la tradition des discours passés et présents, que l'on s'attend à voir acceptés par ses interlocuteurs, mais que cela n'implique ni un consensus automatique ni l'impossibilité d'une évolution des mentalités. Comme le dit Marc Angenot, il est tout à fait possible d'argumenter « de la *doxa* au *para-doxal*, c'est-à-dire [de] formuler des propositions inattendues, des propositions qui heurt[ent] les idées admises tout en partant d'elles⁶⁹ ». Dire que la *doxa* et la tradition sont à la base de toute argumentation, de toute pensée politique ne veut donc pas dire que l'histoire passée du discours détermine radicalement son avenir, mais signifie simplement qu'il n'est pas nécessaire de chercher plus loin les assises que se donnent les êtres humains qui cherchent à penser et agir collectivement⁷⁰.

68. Chantal Mouffe, *On the political*, Londres, Routledge, 2005, p. 35.

69. Marc Angenot, *op. cit.*, p. 65.

70. Une précision : cette primauté de l'histoire du discours ne signifie pas que l'expérience matérielle ne joue aucun rôle dans le jugement rhétorique ; cela veut simplement dire qu'un « fait » n'a que très peu de valeur politique tant qu'il n'est pas sélectionné – voire construit, organisé – et introduit à titre de preuve dans un discours qui obtiendra l'assentiment de ceux qui agissent. La « *doxa* rassemble non seulement les prémisses portant sur les choses de ce monde, elle est aussi le fait que certaines “choses” se nomment et se classent, que certaines questions se posent [...] ». (Marc Angenot, *op. cit.*, p. 64.) Il ne s'agit pas de nier totalement l'objectivité au profit d'une subjectivité exacerbée et qui resterait inentravée, mais plutôt de poser que

Conclusion

Aborder le politique par le biais de la rhétorique permet donc de substituer le critère *pragmatique* de l'efficacité de la parole persuasive, de l'adhésion suscitée par l'argumentation, à celui, épistémologique, de la vérité métaphysique ou scientifique. Il me semble que c'est là qu'une conception politique et rhétorique du rapport que nous entretenons avec le monde échappe à l'impasse métaphysique et nihiliste telle que je l'ai définie en introduction. Plutôt que de chercher en vain, jusqu'au découragement, un hypothétique fondement, des certitudes scientifiques ou métaphysiques qui garantiraient la valeur de l'action collective, la rhétorique prétend plutôt rendre compte des manières de faire limitées qui sont déjà les nôtres. Elle montre bien, comme le dit Jean-Pierre Cometti, que « la volonté d'inscrire l'universel dans le discours, au même titre que les efforts pour découvrir un « fondement ultime », tient le rôle de l'un de ces rouages inutiles dont parlait Wittgenstein, qui tournent à vide, et dont la machine pourrait parfaitement se passer sans cesser de fonctionner⁷¹ ». Elle permet aussi de comprendre la diversité des formes que peut prendre et que prend effectivement la vie collec-

les réalités auxquelles nous faisons face comme « animaux politiques » ne peuvent dicter à elles seules la voie à suivre, et qu'une prise en charge de celles-ci par la parole et par l'œuvre est inévitable et implique nécessairement une part de jeu, d'arbitraire. Par ailleurs, il n'est pas de réalité impersonnelle qui permet, à elle seule, de trancher entre deux projets politiques antagonistes ; l'argument des faits ne s'applique pas aux types de vérités qui sous-tendent ultimement les discours politiques – les valeurs, notamment (Chaim Perelman, *L'empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 9). C'est que, d'un point de vue rhétorique et politique, il ne s'agit pas de dire le monde, mais bien de l'évaluer et d'y agir. Les débats politiques mobilisent évidemment des questions de fait, mais ceux-ci sont inscrits dans une réflexion générale qui porte plutôt sur ce-qui-doit-être-fait. Dès lors, « l'appel aux faits » ne peut pas suffire à fonder quelque accord (Robert Fogelin, « The logic of deep disagreements », *Informal logic*, vol. 25, n° 1, 2005, p. 8).

71. Jean-Pierre Cometti, « John Dewey, Richard Rorty : les pragmatistes, la politique et la philosophie », *Le philosophe et la poule de Kircher : quelques contemporains*, Paris, L'Éclat, 1997, p. 165.

tive, non pas comme autant de manifestations d'un égarement ou d'une ignorance, mais bien comme le signe d'une indétermination qui est précisément le lieu du politique. La perspective rhétorique a l'intérêt, finalement, de substituer la question du *pouvoir* à celle du *savoir*, donc de laisser les êtres humains à eux-mêmes devant les choix qu'ils ont à faire, en préférant la délibération à la démission.

C'est dire qu'une pensée rhétorique du politique pose plus de questions qu'elle en résout, qu'elle ouvre un monde de possibilités sans donner d'avance tous les outils qu'il faudrait pour juger de celles-ci. Si la conception du politique que je défends ici peut, au mieux, sembler inapte à garantir un avenir meilleur et, au pire, apparaître comme une pente fatale menant à la répétition des pires drames de l'histoire, c'est peut-être justement parce qu'elle permet de saisir certains mécanismes du politique, qui sont à l'œuvre dans nos bons coups comme dans nos pires entreprises. Il s'agit en fait de remettre à l'ordre du jour la confrontation et l'évaluation des perspectives politiques pour elles-mêmes – en tenant compte de leur pertinence, de leur désirabilité, de leur faisabilité – et de déclarer infondées les angoisses quant au rapport entre ces perspectives et une quelconque validité métaphysique. Assumer le caractère foncièrement rhétorique de nos idées politiques, c'est finalement affirmer que, lorsque nous nous attaquons aux « choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables », il n'existe d'autre garantie contre les malheurs que nous nous infligeons nous-mêmes que la prudence et la critique.

Bibliographie

- Amossy, Ruth, *Apologie de la polémique*, Paris, PUF, 2014.
- Angenot, Marc, *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008.
- Aristote, *Œuvres : éthiques, politique, rhétorique, poétique, métaphysique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, [2004].

- . «De l'interprétation», *Organon I et II. Catégories. De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1994.
- Aspe, Bernard, et Patrizia Atzei, *Paradigmes de la division politique*, séminaire organisé par le Collège international de philosophie, à Montreuil, 2016-aujourd'hui.
- Bannour, Wanda, *Les nihilistes russes*, Paris, Anthropos, 1978.
- Cometti, Jean-Pierre, «John Dewey, Richard Rorty: les pragmatistes, la politique et la philosophie», *Le philosophe et la poule de Kircher: quelques contemporains*, Paris, L'Éclat, 1997.
- Declercq, Gilles, «Rhétorique et polémique», dans Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel (dir.), *La parole polémique*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- Fogelin, Robert, «The logic of deep disagreements», *Informal logic*, vol. 25, n° 1, 2005.
- Grassi, Ernesto, «Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition (I)», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 11, n° 1, 1978.
- , «Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition (II)», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 11, n° 2, 1978.
- , «Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 13, n° 2, 1980.
- Meyer, Michel, *La rhétorique*, coll. «Que sais-je», Paris, PUF, 2011, [2004].
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 2005, [1993].
- , *On the political*, Londres, Routledge, 2005.
- Perelman, Chaïm, «How Do We Apply Reason to Values?», *The Journal of Philosophy*, vol. 52, n° 26, 1955.
- , «Rhetoric and Philosophy», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 1, n° 1, 1968.
- , «The Rational and the Reasonable», *Philosophic Exchange*, vol. 10, n° 1, 1979.

- , « Ernesto Grassi, Rhetoric as Philosophy: the Humanist Tradition (Review) », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21, n° 2, 1983.
- , *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 2002, [1977].
- et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, [1958].
- Reboul, Olivier, *La rhétorique*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1984.

CHAPITRE 6

L'INFLUENCE D'UNE TECHNIQUE SUR LA FRAGMENTATION DE LA PENSÉE.

L'ÉVOLUTION DE L'IMPRIMERIE

HUBERT SALVAIL

Dans ce texte, je propose de réfléchir à une des conditions matérielles qui influencent le domaine des idées, en se penchant sur les effets qu'a l'imprimerie comme possibilité de penser en Occident. Cette technique sert maintenant de support à la pensée. Au centre de notre travail, sa relation avec la réflexion et la création. Nous porterons une attention toute particulière à ce que cela implique pour le concept d'autorité tel qu'il a été défini par Hannah Arendt et Gérard Leclerc. Cette conceptualisation permettra une comparaison entre une approche philosophique et une approche sociologique.

Parallèlement, en considérant le terme « nihilisme » comme la réalisation de la perte des valeurs suprêmes, il est proposé de penser l'avènement et l'évolution des techniques d'impression comme un des phénomènes qui, en permettant la multiplication des énoncés de vérité, mènent à la perte de l'autorité et à la réalisation de cette perte de valeurs suprêmes dans la société occidentale. Cette perte des valeurs ne sera pas directement abordée, elle est plutôt considérée

comme la conséquence d'une évolution de nos modes de penser et de production des idées.

L'implantation de l'imprimerie en Occident apparaît comme le moment où les capacités de production des énoncés de vérités ne sont plus exclusivement contrôlées par l'Église. L'auteur, sa figure moderne, devient la source de ces énoncés. Il en découle une fragmentation incontrôlable des sources possibles des énoncés de vérité et des sources possibles d'autorité. C'est ce que nous défendons. Ces changements ne mènent pas au nihilisme, mais transforment la possibilité de création qui fait en sorte que la catégorie même de création change de signification. En d'autres mots, l'autorité doit être repensée en tenant compte des changements qui sont survenus, notamment la multiplication des sources qui peuvent maintenant la constituer.

Définitions de l'autorité, Arendt et Leclerc ou ce qu'a été l'autorité

On se penche sur une lecture conjointe de la conceptualisation de l'autorité par Hannah Arendt et Gérard Leclerc. Parce qu'elle occupe une place centrale dans notre réflexion, commençons par une définition de ce terme, pour saisir aussi bien le sens qui y est ici attaché que sa situation chronologique. Brièvement, l'autorité, du latin *auctoritas*, est un concept romain qui est défini par Mommsen comme étant plus qu'un conseil et moins qu'un ordre. Dans cette perspective, l'autorité présentée par Arendt dans *Qu'est-ce que l'autorité*, est précisément romaine, est hiérarchique et requiert l'obéissance¹. L'autorité fait partie de ce qu'elle identifie comme la « trinité romaine² », avec la religion et la tradition. Cette trinité y est

-
1. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185.
 2. *Ibid.*, p. 168.

présentée comme un des facteurs de longévité d'une organisation politique. Bien que la trinité soit un facteur de cohésion, Arendt insiste sur la fragilité de cette trinité qui n'est qu'apparente. Ces trois piliers menacent de se désagréger dès que l'un d'eux est « mis en doute ou éliminé³ ». Elle énonce d'ailleurs cette interrelation de manière dramatique en écrivant : « La séparation de l'Église et de l'État [...] impliqua en fait que le domaine politique avait alors, pour la première fois depuis les Romains, perdu son autorité et, avec elle, cet élément qui [...] a doté les structures politiques de longévité, de continuité et de permanence⁴. »

Quant à la capacité de contrôle qu'Arendt accorde à l'autorité, il est important de rappeler qu'elle stipule clairement qu'elle « [...] implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté⁵ ». Elle ne concerne pas les formes de coercition extérieures. Ce qui nous reconduit à la définition de Mommsen qui donne de l'autorité une acception difficile à comprendre pour des observateurs contemporains.

L'autorité devient plus complexe par la réflexion continuelle sur celui-ci. C'est le moment fondateur qui est constituant et, dans la politique romaine, le mot acquiert un caractère sacré⁶. La création est exclusive à ces moments fondateurs et sa forme ne peut se retrouver que dans le présent. Rien n'interdit à ces moments fondateurs d'atteindre ce statut sacré de manière tardive ou simplement d'être créé *a posteriori*. C'est cette consécration *a posteriori* qui s'opère lorsque le moment fondateur est mythique, comme c'est généralement accepté avec la fondation de Rome par Remus et Romulus. Ces éléments sont des traits qui sont ici indispensables pour comprendre les modifications du sens de l'autorité qu'entraîne

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 167.

5. *Ibid.*, p. 140.

6. *Ibid.*, p. 159-160.

un changement dans les modes de création ou de fondation. Par exemple, telle qu'elle est définie ici, la création peut agir dans le présent sur une situation passée. Cette rétroaction rend l'opération créatrice fallacieuse, selon nos critères actuels, de sorte que la création artistique se nommait et se définissait autrement que selon les termes d'aujourd'hui.

Considérant que l'autorité s'ancre dans le politique, son usage dans le champ de la pensée en dérive. Ainsi, les penseurs grecs sont admis comme autorité pour les Romains sous les mêmes critères qui définissent l'autorité dans le domaine des affaires humaines. Les Grecs ont précédé chronologiquement les Romains ; leurs poésies, leurs théories et leurs philosophies ont donc pu être rétroactivement acceptées comme porteuses d'autorité, car elles étaient perçues largement comme fondatrices pour la culture romaine⁷. Toujours à propos de cette reconnaissance de traditions écrites, la chronologie qui situe l'apparition des écrits du judaïsme avant celle des classiques grecs est le produit d'efforts déployés afin de montrer que la parole de Dieu, transmise par Moïse, précède la sagesse grecque temporellement et en importance fondatrice⁸. L'implantation du catholicisme dans l'Empire romain est perçue comme un élément de continuité des structures autoritaires romaines malgré l'importance nouvelle que prennent les Écritures. Dans les mots d'Arendt, c'est la « [...] résistance extraordinaire de cet esprit romain⁹ ». Cette compréhension de l'autorité lui donne un caractère fortement politique, qui relève de l'organisation formelle d'une société et de ce qui assure sa pérennité, tout en la distinguant des structures du

7. *Ibid.*, p. 164.

8. Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 1996, p. 72. Ces efforts sont entre autres déployés par Flavius Josèphe au I^{er} siècle et par Clément d'Alexandrie au III^e siècle.

9. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 164.

pouvoir exécutif. Au Moyen Âge, cette importance des Écritures se stabilise notamment dans une tradition textuelle.

Matérialisation de l'autorité, réalisation textuelle d'un concept

En s'attardant à Leclerc, on perçoit au Moyen Âge un double sens au terme d'autorité dans le domaine littéraire. Il s'agit de penser à la fois le texte comme autorité et les auteurs de ces textes comme des autorités qui existent textuellement dans le canon biblique et dans les écrits grecs¹⁰. Il en découle un retour continuels aux textes porteurs d'autorité qui est assuré par la clôture de traditions textuelles qui fait passer du moment de l'écriture, qui s'apparente au moment de la fondation tel qu'il est présenté dans la pensée d'Arendt, à celui de la lecture, qui est une appréciation des textes, un continuels regard vers le passé¹¹. Cette séparation dans l'acte de production de textes s'oppose à l'idée qu'en écrivant les auteurs peuvent produire du nouveau. Il est impossible d'ajouter à cette tradition sans faire preuve d'une certaine créativité qui aujourd'hui serait comprise comme frauduleuse. Par exemple, l'écriture d'apocryphes permettant à un texte d'entrer dans une des catégories précédemment citées, autant les classiques grecs que les canons bibliques. Ces catégories de textes permettent également de comprendre comment peut exister la création sans qu'il y ait de nouveauté et sans que les auteurs, porteurs aujourd'hui de ces créations, existent de la même manière qu'ils le peuvent aujourd'hui. Ce type de texte informe également des moyens de production et de reproduction des écrits au Moyen Âge, principalement quant à leur incapacité d'assurer au lectorat la qualité et la provenance d'une certaine copie. C'est à travers cette impossibilité d'authentification que peuvent se dissimuler

10. Gérard Leclerc, *op. cit.*, p. 99.

11. *Ibid.*, p. 75.

des pratiques qui ne seraient pas plus acceptées officiellement, mais qui avaient cours à l'époque. Elles représentaient des brèches dans la rigidité énonciative qui avait cours.

Cette difficulté dans l'acte de création individuelle n'empêche pas qu'«une infinité potentielle d'énoncés de vérité¹²» soit possible au Moyen Âge, entre autres à travers l'écriture de commentaires ou même d'apocryphes et de différentes itérations de faux. Pour le commentaire, ce type d'écriture ne peut exister sans la citation et cette dernière n'a pas besoin d'être liée au propos tenu. Dans ces cas, on justifie ce qui est écrit par un appel à l'autorité et non par un raisonnement¹³. Cela s'explique, car la personne qui écrit est avant tout un lecteur, elle est en situation de dépendance par rapport aux Écritures¹⁴. La création de commentaires a pour effet d'actualiser le texte, qui bien qu'il soit porteur de vérité, ne concorde pas avec l'expérience vécue et les observations actuelles des lecteurs. On assiste à la création de nouvelles idées qui ne peuvent exister sans être ancrées dans quelque chose de déjà reconnu. Parallèlement, l'écriture d'un apocryphe peut s'inscrire dans une logique de complétion d'une œuvre, pour permettre à l'œuvre d'un auteur d'ajouter à la réflexion déjà entamée ailleurs, pour y ajouter une complémentarité avec celles qui existent déjà ou encore simplement pour passer outre la clôture des canons textuels et y laisser sa marque.

À proprement parler, les énoncés nouveaux n'existaient pas ; la créativité, le désir d'ajouter à la masse de textes existants et celui d'influencer les réflexions de ses contemporains existaient. Il est nécessaire de comprendre ces nuances dans la production textuelle pour apprécier les nouvelles possibilités qu'apporte un changement technique comme l'imprimerie. Idéalement, les autorités sont des textes attribués à des auteurs et seuls les auteurs peuvent être

12. *Ibid.*, p. 107.

13. *Ibid.*, p. 114 et 128.

14. *Ibid.*, p. 108.

porteurs d'autorité. Il s'agit en quelque sorte d'un cercle vicieux qui situe le moment créateur et fondateur dans un passé plus ou moins lointain qui est hors de portée des contemporains. Concrètement, le lien entre l'auteur et le texte peut être court-circuité, ce qui permet à la nouveauté d'apparaître. Par exemple par l'apocryphe, le mythe ou les commentaires, dans lesquels un changement peut se faire dans la manière de comprendre un auteur.

Arrivée de l'imprimerie

C'est donc, grossièrement, dans ce contexte de production et de signification des écrits qu'apparaît l'imprimerie. Les changements qu'elle implique seront considérés sous deux angles principaux. Le premier est la possibilité d'amélioration de la qualité des textes afin d'éventuellement les fixer dans une version qui est considérée comme l'originale. Il est important de préciser qu'il ne s'agit pas d'une standardisation immédiate des versions des textes disponibles, mais d'un désir de produire des copies uniformes. Le second est l'apparition d'un marché, fortement lié au nombre d'exemplaires, qui est hors du contrôle de l'Église ou de toute institution centralisée et uniforme.

Vers une possible amélioration de la qualité des textes

Bien que l'imprimerie soit louangée comme technique de production permettant d'avoir accès à un texte lisible et clair, à cause d'erreurs dans l'impression près de 300 ans après l'invention des presses, plusieurs exemplaires se retrouvant sur le marché sont imparfaits. Les fautes pouvant être commises par les responsables de l'impression sont innombrables, allant du mauvais placement d'un caractère sur une plaque d'impression à l'impression du mauvais numéro de page. Simultanément, la distinction entre l'imprimé et le manuscrit n'est pas aussi nette que l'on peut se l'imaginer et des traces des techniques de retranscription manuscrites s'immiscent

dans l'impression, comme la correction d'erreurs à la main ou l'inclusion manuscrite de caractères spéciaux et de décorations qui ne peuvent pas être imprimés¹⁵. Le processus de standardisation se voit échelonné sur une longue période pour des raisons aussi bien économiques que techniques. Un exemple éloquent est donné par McKitterick à propos de l'impression des partitions de musique qui, à cause de la faible demande pour celles-ci, leur particularité en matière de caractères anormaux et l'importance de leur annotation par le lecteur, ont longtemps résisté à ce phénomène de standardisation et démontrent comment ces deux modes de production ont pu cohabiter¹⁶.

Néanmoins, les techniques d'impression laissent penser qu'une amélioration du texte est possible et corollairement est ressassée l'idée que la transcription manuscrite d'un texte mène à la diminution de la qualité de ce dernier¹⁷. Cette moindre qualité manuscrite n'est pas si certaine ni instantanée, une retranscription de bonne qualité pouvait être plus fidèle que bien des versions imprimées. Pourtant, ce désir d'amélioration devient de plus en plus une réalité atteignable grâce à l'amélioration des techniques utilisées. C'est un objectif possible à poursuivre pour les auteurs et les imprimeurs. Pour Leclerc, «[...] un tel investissement est relativement irréversible¹⁸»; cette marche vers la perfection est inarrêtable, mais n'a absolument rien d'instantané¹⁹. Ce qui produit, pour une grande partie de l'existence de l'imprimerie, des livres qui diffèrent entre eux au sein d'une même édition dans leur contenu et leur lisibilité.

Indépendamment de ce que le livre imprimé offre réellement comparativement au livre manuscrit, certaines caractéristiques

15. *Ibid.*, p. 142.

16. David McKitterick, *Print Manuscript and the Search for Order, 1450-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 40-42.

17. Gérard Leclerc, *op. cit.*, p. 142.

18. *Ibid.*

19. David McKitterick, *op. cit.*, p. 9 et 142.

peuvent être relevées. L'imprimerie est une possibilité de standardisation du support des textes tout en étant un changement dans les modes de lecture. Par exemple, avec l'imprimerie, les pages d'un livre sont supposées être identiques à leurs correspondantes, ce qui permet le renvoi à des passages particuliers et le développement d'outils de localisation dans les ouvrages, comme la numérotation des pages. L'imprimerie permet de créer le livre tel que compris aujourd'hui, comme un ouvrage contenant une œuvre, comparativement aux manuscrits qui contiennent souvent des fragments d'œuvre ou plusieurs œuvres. Elle permet la production d'ouvrages plus homogènes, qui peuvent être partagés. Cela facilite à une lecture individualisée et simultanément partagée de voir le jour. McKiterrick utilise l'expression *privately mediated word*²⁰ pour parler de la relation que nous entretenons avec les écrits depuis l'arrivée de l'imprimerie. Contrairement à la relation « publique » qui existe pour des textes lorsqu'ils ne sont accessibles que sous des conditions restreintes, l'imprimerie en tant que technique a pu imposer ses propres impératifs de production au cours de son existence et a mené à une utilisation différente des textes. L'ère de la lecture dans laquelle est ancrée la pérennité des autorités textuelles tend vers une production exponentiellement grandissante de nouveaux énoncés.

Vers un marché des imprimés et une démocratisation de l'utilisation des livres

Parallèlement, l'imprimerie permet à terme d'organiser la production textuelle en industrie²¹. Son développement a permis une plus grande diffusion des écrits, comme l'écrivait Jean de la Caille dans son *Histoire de l'imprimerie et de la librairie*, en 1689 : « Par les moyens de cette digne & noble invention de l'Imprimerie chacun

20. *Ibid.*, p. 22.

21. *Ibid.*, p. 30.

peut avoir des Livres de toutes Sciences pour une somme très modique²². » Sans oublier que, bien que l'achat de livres soit rendu plus accessible, ce sont les ouvrages les plus coûteux qui ont traversé le temps. Les versions imprimées sont moins onéreuses, avec moins de décorations ou simplement sans fioritures. Ce sont pourtant celles qui sont imprimées en plus grande quantité et également celles qui ont proportionnellement le moins survécu²³. Ces détails sont importants pour souligner le fait qu'une majorité des livres imprimés ne sont pas ceux que l'on peut aujourd'hui étudier ni ceux qui sont généralement présents dans la représentation que l'on fait des bibliothèques de ces époques²⁴. Il existait une production destinée à des gens moins aisés, qui n'a pas aussi bien traversé le temps et pénétré l'imaginaire, mais qui a eu de fortes répercussions sur la création de l'industrie du livre.

Cette logique de diffusion a des conséquences : l'augmentation de la production diminue le contrôle qu'une institution unifiée peut avoir sur ce qui circule, contrairement à ce qui est possible dans l'univers du manuscrit où la publicisation de contenus contraires à l'orthodoxie est grandement restreinte. Leclerc soutient qu'« avec l'imprimerie c'est l'éditeur-imprimeur qui acquiert la haute main sur la diffusion des textes. Contrôler les textes signifie désormais contrôler l'imprimerie. L'Église essaie de le faire par l'institution de la *censure*²⁵ ».

Ces tentatives ont été tout au plus des réussites partielles. D'une part, le contrôle matériel des énoncés n'est plus imaginable simplement par la vitesse à laquelle un texte imprimé peut être

22. Cité par David McKitterick, *ibid.*, p. 15.

23. *Ibid.*, p. 45.

24. De manière encore plus flagrante, il pourrait être intéressant de se pencher sur la production de journaux, qui a été moins conservée en comparaison du nombre de pages imprimées.

25. Gérard Leclerc, *op. cit.*, p. 148.

diffusé. L'exemple des thèses luthériennes est flagrant pour illustrer la capacité de l'imprimerie à véhiculer un message vers un large public dans un court laps de temps²⁶. D'autre part, l'Église se voit incapable de contrôler la production de livres imprimés, partiellement à cause du nombre grandissant d'exemplaires en circulation. C'est dans la foulée de cette perte de contrôle que les premiers index ont été mis en place.

Plusieurs facteurs font en sorte que ces index sont plus ou moins respectés. Par exemple, le contenu même des index peut être contradictoire, car il s'agit de directives qui diffèrent selon l'espace géographique ciblé par l'index en question. Plus simplement, les personnes chargées de les appliquer peuvent simplement décider de ne pas le faire par manque de moyens ou crainte de représailles de la part de la personne intéressée par ledit texte lorsque celle-ci est hiérarchiquement bien placée. De plus, l'impératif dicté par l'Église n'avait pas la même force que celui qui est imposé par les pertes économiques que peut subir un vendeur de livres qui déciderait de le respecter. Dans certains cas d'application de l'Index, on peut même se demander quelles sont les intentions des censeurs qui peuvent laisser le texte lisible malgré les ratures²⁷. Ces tentatives de contrôle du contenu imprimé laissent penser qu'il faut les percevoir comme de simples actes qui n'avaient aucune chance de fonctionner, en partie à cause d'une incompréhension de l'objet censuré.

Ainsi, les craintes formulées à l'endroit de l'imprimerie, par l'Église et d'autres voix conservatrices de la société, ciblent généralement le manque de contrôle de qui lit quoi. Pourtant le lien qui pourrait être fait entre l'impossibilité de contrôler ce qui est produit par les imprimeurs et l'absence de contrôle des moyens de

26. *Ibid.*, p. 149. Cela n'a pris que 15 jours pour que ces thèses soient connues dans toute l'Allemagne; bien que ce soit loin des capacités contemporaines de diffusion de l'information, il s'agit d'un exploit pour l'époque.

27. David McKittrick, *op. cit.*, p. 156-157.

production de ces livres n'apparaît pas comme un lien fait par les tenants moraux s'opposant à une publication incontrôlée. Il semble qu'il y a eu un aveuglement généralisé des conséquences de cette invention, notamment au niveau du contrôle de la production.

Vers les possibilités énonciatives actuelles

Pour conclure, l'imprimerie permet de changer radicalement la manière dont nous écrivons, produisons et reproduisons les textes. Pour reprendre les mots de Roger Laufer : « Je prétends seulement que les nouveaux supports et dispositifs de lecture et d'écriture donneront naissance à de nouvelles expressions²⁸. » Cependant, les « nouveaux supports » dont on parle maintenant sont les livres imprimés et non les avancées technologiques récentes qui ont permis la création des ordinateurs personnels. Nous avons défendu que l'apparition d'une technique d'écriture aussi novatrice que l'imprimerie, dans un univers où les moyens de production et de reproduction textuelle, le contenu et l'interprétation des textes sont l'apanage d'une institution plus ou moins unifié, modifie irréversiblement les possibilités d'expression. La mise à mal de l'autorité ne se fait pas par un combat acharné contre une tradition vieille de plusieurs centaines d'années, mais par une démocratisation de l'accès à la création. Peu à peu, le sens de la vérité va changer par cette démocratisation, elle peut désormais être portée par un énoncé nouveau, indépendamment de ce que les auteurs classiques et bibliques ont écrit. Les catégories et rôles propres aux savoirs dictés par les autorités classiques et religieuses sont incompatibles avec ces possibilités de production.

De ceux-ci, c'est probablement la fonction d'auteur qui est la plus transformée. L'évolution des techniques d'imprimerie et le

28. Cité par David McKitterick, *ibid.*, p. 221. Dans *Le texte en mouvement*, 1987.

développement du marché des livres s'accompagnent de l'émergence de la figure de l'auteur moderne, qui, de manière schématique, peut être située précisément pour Leclerc : « Descartes est un *auteur* moderne dans tous les sens du mot : un énonciateur qui choisit de publier ses pensées, grâce à ce médium merveilleux qu'est l'*imprimerie*, de les communiquer à des lecteurs dont il attend les réactions avec impatience, et non point à travers les vaines disputes des docteurs [...] »²⁹. » Pour lui, c'est à partir de ce moment que le lien avec les autorités est rompu et que finalement émerge la possibilité de faire reposer l'autorité entre les mains du sujet énonciateur. Cette particularité s'inscrit dans un contexte où se répandent des pratiques visant à renforcer l'individualité de ceux qui écrivent et créent, aussi bien en littérature que dans d'autres domaines artistiques³⁰. De son côté, Descartes s'illustre par l'absence de référence aux textes et aux figures d'autorité qui jusqu'alors justifient les textes écrits et les réflexions abordées par ceux-ci³¹. Ces changements permettent l'émergence de la conception moderne de l'auteur, qui renvoie principalement à la possibilité de création et de validation d'idées individuelles. La vérité devient quelque chose d'atteignable, pour certaines personnes, au lieu d'être une production ancienne qui ne peut que se répéter. Ce qui est matériellement possible, car l'imprimerie permet la publicisation des textes et crée un objet public. Conséquemment, les textes peuvent être discutés publiquement, tout en étant l'objet d'une appropriation privée, situation qui n'a pas été possible jusqu'alors.

L'autorité est significativement déviée de ces fonctions traditionnelles. Ainsi, Arendt peut écrire qu'« [e]n pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est*

29. Gérard Leclerc, *op. cit.*, p. 162.

30. Sur les efforts d'individualisation de la figure de l'auteur, voir notamment le colloque *Auctor* et *Auctoritas* sous la direction de Michel Zimmerman.

31. Gérard Leclerc, *op. cit.*, p. 157.

réellement³² ». Ce fait se répercute dans les facteurs de continuité et d'unité de notre organisation politique. Le nihilisme qui en découle est ici présenté comme une fragmentation infinie de l'autorité dans la pensée par une technique, et non comme la simple disparition ou diminution de la force de l'autorité dans la société occidentale. Il s'agit de l'avènement d'un nihilisme créateur, qui devrait nous enjoindre à nous questionner sur l'influence externe des avancées techniques sur notre capacité à penser, notamment en modifiant les limites de cette pensée, en changeant notre capacité à communiquer et nos modes d'écriture et en changeant le support ou la technique par lequel il est possible de lire. L'invention de nouvelles techniques telles que l'imprimerie apporte des changements non seulement de forme, mais de fond ; le contenu de ce que nous écrivons est modifié par la manière dont nous écrivons. Cette réflexion se tourne vers le passé, pour chercher des outils et des exemples qui peuvent aujourd'hui nous aider à aborder les changements et l'hybridation des supports textuels et des techniques d'écriture qui nous touchent présentement.

Bibliographie

- Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- Leclerc, Gérard, *Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 1996.
- McKitterick, David, *Print Manuscript and the Search for Order, 1450-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

32. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 122.

CHAPITRE 7

UN HUMANISME AU TEMPS DU NIHILISME

ANTONY VIGNEAULT

*La négation qu'il lance à la vie
met en lumière, comme par miracle,
une quantité d'affirmations plus délicates;
oui, même quand il se blesse, ce maître destructeur,
destructeur de lui-même – ,
c'est encore la blessure qui le contraint à vivre...
Nietzsche*

La déshumanisation

La Seconde Guerre mondiale est le point culminant du ^{xx}e siècle. Elle marqua pour toujours la suite du monde. Les millions d'humains rationnellement enfermés et esclavagés jusqu'à leur mort ainsi que la course à l'armement, laquelle culmine avec les bombes nucléaires jetées sur le Japon, forment la pointe de violence de notre histoire. C'est précisément pour son caractère d'exception que j'aimerais utiliser ce seuil civilisationnel comme point d'ancrage historique et théorique à mon propos.

Cette guerre constitue aussi la matière avec laquelle l'auteur Primo Levi écrit *Si c'est un homme*. Dans ce roman, il dépeint froidement ce que voulait dire être un prisonnier d'Auschwitz : agoniser dans un antre de brique où les condamnés se déplacent sans volonté « de l'autre côté » de l'humanité. Cet « autre côté » est une création

des fidèles d'Hitler, qui réussirent à créer un monde légitimant la mise à mort de masses d'humains qui ne sont plus considérés comme tels. Dans cet espace parallèle, on découvre ce que peut être un humain déshumanisé. Levi décrit les détenus et leur condition avec des énoncés proprement inhumains : « se perdre soi-même », « mon nom est 174517 » ou encore « machine à fabriquer des bêtes¹ ». Ces différents passages sont autant d'expression d'une perte, d'une mise à l'écart, que d'une animalisation des détenus par le régime nazi. Les camps de concentration y apparaissent clairement comme une ouverture à la possibilité d'une réelle déshumanisation.

À la fin du roman autobiographique, nous sortons avec l'idée qu'il est possible de dompter des êtres considérés au départ comme humains, afin qu'ils finissent par ne plus exister : aucune pensée n'est dirigée vers leur futur ou contre leur finitude. Ces prisonniers ont atteint un niveau ultime d'indifférence passive ; leur marche est soutenue par une *ataraxie* malheureuse. L'expérience décrite par Primo Levi montre qu'il est possible de considérer un humain comme étant son envers. Et ce sont les déshumanisés eux-mêmes qui finissent par intégrer cette meurtrière différenciation.

Par définition, la déshumanisation présuppose préalablement une hominisation – cet acte de distinction par rapport à l'espèce dont on descend². Ce que l'on nomme humain ou Homme³ est de prime à bord un mot, mais surtout une représentation de soi, qui fut construite au cours des dernières décennies. Selon l'auteur Michel Foucault, le mot et sa signification apparaissent peu de

-
1. Primo Levi, *Si c'est un homme*, coll. « Pocket », Paris, Édition Julliard, 2003, p. 35 et p. 57.
 2. Voir Mathilde Lequin, « Hominisation », dans Albert Piette et Jean-Michel Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses universitaires de Paris, 2019, p. 229-236.
 3. Si le mot homme – avec ou sans « H » majuscule – a généralement désigné les humains en général, je préfère utiliser directement le terme « humain » qui, sans détour, nous inclut tous et toutes.

temps après l'humanisme⁴. Intrinsèquement, ce courant culturo-intellectuel suppose la possibilité de définir l'humain⁵. Il va de soi que l'humanisme est un des architectes influents des idées qui modelèrent notre civilisation. En effet, on retrouve dès la fin du Moyen Âge son influence dans la majorité des volontés politiques comme des espoirs sociaux.

Dès lors, si la déshumanisation fut possible en raison d'une humanisation préalable, laquelle fut amplement menée par l'influent humanisme, il est de rigueur de placer cette dernière aux bancs des accusés. Sans une préalable humanisation humaniste, l'humaine-barbarie que sont les camps de concentration aurait-elle eu lieu ? Cette pente est-elle glissante ou fatale ? Il va sans dire qu'à cette question il est impossible de répondre, puisque les propositions qui pourraient en ressortir ne peuvent que rester dans l'uchronie. Néanmoins, voilà une situation pour le moins complexe et assurément problématique, laquelle, conséquemment, demande d'être discutée. Ce faisant, je crois qu'il est requis de se demander si l'affirmation d'une humanité aussi universelle qu'universalisante a pu mener à son opposé : la déshumanisation ? Qu'est-ce qui nourrissait ces intenses besoins d'affirmation-négation ?

En prenant comme point de départ les monstruosité que sont les particularités de la Seconde Guerre mondiale et en adoptant la question du sens comme fil directeur, je vais d'abord proposer une petite généalogie de l'humanisation échafaudée par l'humanisme classique. Par la suite, je vais tenter de cerner le contexte contemporain, compris comme ouverture au « temps du nihilisme ». Finalement, par l'entremise de la question du sens, je vais proposer des pistes pour un humanisme contemporain et futur qui s'appuie

4. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1966, p. 319.

5. Rémi Brague, « L'humanisme est-il en voie de disparition ? », *Cités*, vol. 55, n° 3, 2013, p. 101.

à la fois sur les enseignements du passé et sur les particularités de notre époque.

L'humanisme classique

L'humanisme est un courant de pensée qui apparaît en Italie au tournant du xv^e siècle. Il constitue l'une des créations fondamentales de la Renaissance. Cette période coïncide avec les balbutiements de la modernité. Elle se révèle comme volonté de retourner aux penseurs antiques afin de se sortir de la pure scolastique médiévale. L'humanisme est donc né d'une « réaction à » et cherchait à placer comme première nécessité la culture humaine. Rapidement, la question de ce qu'est un humain s'est révélée centrale pour ces hommes⁶.

L'idée originale de l'humanisme est que l'humain se définit avant tout comme une relation sujet-objet avec soi-même⁷. Nous posséderions la capacité de nous écarter de nous-mêmes, ce qui permettrait de nous appréhender paradoxalement comme objet d'étude. Nous serions à la fois le créateur et la création, et ce, en toute connaissance de cause. En d'autres termes, ce nouveau courant d'idée apparaît comme prophétie autoréalisatrice consciente de l'être. L'idée d'humain – peu importe laquelle pour le moment – est considérée comme plus que possible ; notre innéité s'appri-voiserait. L'humanisme classique devient ainsi un mouvement d'ultime réflexivité. Le libre arbitre se mélange ici à l'essentialisme. La contradiction ne semble pas problématique. Formellement, pour

6. Sur l'histoire de l'humanisme, voir l'excellent texte de Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du xv^e siècle », *Annales : histoire, sciences sociales*, 68^e année, n° 3, 2013, p. 665-696.

7. Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1966, 398 p., ou encore Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain* suivi de *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2010, 186 p.

les humanistes, « être humain c'est devenir humain⁸ ». C'est donc cet excitant travail de formation d'une culture inhérente qui s'ouvre à la Renaissance. Afin d'accomplir cette mission, les hommes de lettres et les artistes, les ingénieurs et les anatomistes – autant les sciences humaines que naturelles – se mobiliseront afin de développer chacun à leur manière des mécanismes pour propager ce qu'il faut nommer une ontologie moderne dans laquelle le rôle central est détenu par la culture/l'humanisme.

Ainsi, ce qui anime d'abord ces hommes de la Renaissance, c'est cette volonté de mettre de l'avant la particularité culturelle de l'humain, cette essence qui est la nôtre. Cette idée aurait très bien pu rester dans quelques quartiers de l'Europe, n'eût été les appuis provenant d'une panoplie de variables excentriques à l'humanisme lui-même. Les deux principaux acteurs de la propagation – voire de la définition de ce courant – sont assurément l'éducation et la technique.

D'entrée de jeu, pour se considérer comme humaniste, il faut avant tout affirmer sa capacité d'émancipation et d'autodétermination par un processus de formation. Mais s'émanciper de quoi ? S'autodéterminer vers quoi ? Ce sont de larges questions dont les réponses dépendent de l'humaniste qui la pose. Malgré certaines valeurs fédératrices, comme la différenciation avec l'animal (donc avec la nature), la tolérance ou la dignité humaine, il est difficile d'affirmer l'homogénéité des objectifs moraux ou intellectuels que les humanistes veulent atteindre. Toutefois, on peut trouver un fil d'Ariane qui précède les différentes volontés morales : l'importance accordée à l'éducation, qui est considérée comme un outil ayant la capacité intrinsèque de nous tirer hors de la barbarie et de l'animalité ; la formation par nos pairs nous ouvre à l'humanité et à la civilisation. Ce faisant se découvre une base modulable, puisque

8. Jérôme Bindé, « Humain, encore humain ! », *Diogène*, vol. 206, n° 2, 2004, p. 71.

« tout cela laisse à penser que l'homme est d'abord et essentiellement un animal éduicable et que cette éducatibilité le place dans une position unique parmi la totalité des êtres⁹ ». C'est cette disposition unique qui a bénéficié d'une aide pour le moins efficace, à savoir celle de la science et de la technique.

En effet, l'éducation humaniste fut secondée par les multiples nouveautés technoscientifiques qui proliféreraient parallèlement. Cette vague d'espoir envers la modulation de l'essence humaine fut amplement aidée par l'augmentation exponentielle de techniques favorisant le déploiement des connaissances, lesquelles sont grandement liées au domaine du langage. Que ce soit le renouvellement de l'imprimerie, le raffinement et l'augmentation des traductions, la propagation d'une grammaire généralisée, l'utilisation d'un lexique commun, la construction de bibliothèques, la facilité grandissante avec laquelle on exporte les livres et les savoirs, tous ces progrès appuyèrent l'apprivoisement des humains par les humanistes¹⁰. Autrement dit, pour arriver à contrôler notre environnement, mais aussi pour favoriser notre *autocréation*, nous avons embrassé les nouveaux outils qui permettent la production et la permanence des récits humains – écriture comme inscription, dépassement de soi-même après la mort ; les nouvelles techniques et les méta-outils permettent d'accroître significativement l'efficacité éducative. Bref, la technique est intimement liée à la prise en charge par les humanistes de l'humanité des Occidentaux.

Toutefois, cette puissance d'apprivoisement technique ne sera pas utilisée uniquement envers soi-même, mais aussi envers le reste de la *non-humanité*. Pour que les humanistes puissent totalement se contrôler, il était nécessaire de dominer aussi ce qui pouvait

9. Daniel D. Jacques, *La mesure de l'homme*, Québec, Boréal, 2012, p. 27.

10. Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du xv^e siècle », *Annales: histoire, sciences sociales*, 68^e année, n° 3, 2013, p. 11.

influencer leur essence à éduquer. Pour ce faire, il fallait à la fois exclure ce qui est jugé extérieur (mauvais) et accentuer ce qui est considéré comme intérieur (bon). Il faut bien comprendre leur raisonnement : si nous sommes si influençables, il faut soutenir une gestion serrée des influences ; si l'on veut atteindre la bonne et vraie humanité, il faut encadrer les influx. Ce contrôle est avant tout symbolique et idéal, mais il prit aussi forme matériellement. L'utilisation par les humanistes de l'éducation et de la technique – de la raison au sens large – visa autant les esprits que les corps ; était visé tout ce qui croisait leurs vieux chemins et leurs découvertes. Lorsque cela était nécessaire, il fallait déjouer les bassins versants comme les cris du corps. On comprend que cette puissance d'appropriation armée de techniques toujours plus efficaces ne pouvait que déteindre sur la manière qu'ont eue les humanistes de percevoir leur influence, leur rôle et leurs actions envers tous les multiples autres.

Plus exactement, quelle est cette humanité, quel est ce monde à modeler culturellement ? Vers quoi ces efforts tendaient-ils ? Pour répondre convenablement à ces questions, il est préférable d'exposer les conséquences de ce mouvement intellectuel plus que les objectifs. Encore une fois, les buts restent vagues et multiples tandis que les effets apparaissent, *a posteriori*, très clairs et opérants. Les aboutissants en question de l'humanisme sont l'impérialisme et l'anthropocentrisme (*l'occidentalocentrisme*). Ces finalités mettent de l'avant le sentiment de puissance envers les autres qu'engendre la prise de contrôle de soi-même, individuellement, mais surtout collectivement. Cette impression se transformera en faits tangibles et se déversa d'abord dans le monde occidental, puis partout où notre civilisation mit ses pieds et ses livres.

Pour bien cerner la force et les raisons de ce déploiement impérial de plus en plus hégémonique, il est nécessaire de bien comprendre que la réalisation de la possibilité de se saisir soi-même comme *le reste du monde* procure quelque chose de fondamental

chez l'humain : du sens. Ce nouveau sens humaniste, qui devient rapidement une volonté d'affirmer la différence entre l'humain et le reste de ce qui l'environne, crée un « enchantement collectif » venant *d'ailleurs que d'en haut*. Les sources de sens ne proviennent plus uniquement de la religion, de Dieu ou d'une quelconque spiritualité transcendante, mais bien de notre esprit et de nos sciences. Les attributs de l'humanisme créent un sens existentiel basé sur un libre arbitre donnant des raisons, et plus particulièrement des raisons de vivre et d'agir. Si l'on considère que l'une des définitions de l'humain est qu'il soit un demandeur de sens, eh bien, l'humanisme classique fait office d'aubaine par excellence. Il réussit à créer à la fois du sens par et pour les humains. Cette autocréation nie l'étrangeté et l'hostilité du monde à notre égard, d'une part, et nous donne de la cohérence et de la vérité autant symbolique que fonctionnelle, d'autre part. Il serait possible de nommer cela, anachroniquement, de *l'empuissancement*. Et voilà que se forme finalement de la légitimité existentielle afin de propager la nouvelle bonne nouvelle.

Lorsque les humanistes mirent en branle leur projet de *nouveau monde* plein de sens à leur image, leurs aspirations visèrent rapidement tout ce qui les entourait, de près ou de loin. Leur horizon devait s'agrandir pour le bien de tout un chacun. Cette prétention se légitimait à même le sentiment de supériorité qu'apporte la certitude de fournir l'idéal ultime : leur culture humaine, leur civilisation raisonnée, l'humanité bonne, entière, sensée. Sans doute que ce puissant sentiment est à la base de l'arrogance qui a porté le projet occidental de domination autant physique que métaphysique des vivants qui forment le monde.

Dès lors, le chemin parcouru est immense : d'une différenciation entre l'animal et l'humain, les humanistes se sont déplacés vers un sentiment de supériorité sur le reste, pour finalement se rendre jusqu'à la domination et l'imposition d'un sens unique et propre. Cette suite d'événements apparaît toujours plus clairement comme

en étant une propulsée par et pour une minorité dominante, créatrice d'un sens aussi restreint qu'exclusif; le régime de sens qu'ils détiennent est le seul valable et potentiellement menacé lorsqu'il est remis en question. Ces puissants imposèrent une hégémonie sociale, culturelle, existentielle et même ontologique à tout ce qui n'était pas eux. Ainsi, il semble clair que l'humanisme est un des principaux complices de l'impérialisme occidental.

Ce sentiment de puissance mis en pratique a finalement décuplé un phénomène présent depuis longtemps : l'anthropocentrisme. Même si, dans le meilleur des cas, les humanistes se prennent pour des guides ou des moralistes, trop peu trop tard l'histoire montre qu'ils ne s'en sont pas tenus à cela : ils se sont autoconstitués en colonisateurs du vivant¹¹. Colonisation qui vient avec une assimilation, c'est-à-dire une transformation de l'autre en soi-même. Encore une fois, la question de la création du sens se fait prégnante. En effet, on voit qu'il n'y a pas qu'à partir de lui que l'humaniste a créé du sens, mais aussi par l'entremise de son influence et sa domination sur tout le reste. S'emparer de ce qui se trouve extérieur à sa cohérence est aussi une manière de modeler et surtout de confirmer son propre monde. Mais plusieurs dangers peuvent émerger d'une telle vision. L'humanisme peut, par exemple, donner une impression de *devenir-dieu* à ses architectes. En effet, le Dieu chrétien n'est-il pas pareillement celui qui crée et donne un sens au monde ? Et n'est-ce pas précisément ce qu'accomplissent les humanistes en se plaçant au centre de l'univers, en se proclamant grands créateurs et possédant le sens et de la vérité ? Difficile de ne pas voir que l'humanisme fut rongé par un optimisme de sens, allié d'un anthropocentrisme qui consume ce qui l'entoure.

Bref, derrière l'humanisme classique, derrière ses valeurs de générosité et de tolérance se cachent souvent de l'amour-propre, de

11. Rafael Argullol, « Vers un humanisme polycentrique », *Diogène*, vol. 206, n° 2, 2004, p. 152.

la vanité et du mépris envers ce qui le contredit. Ce courant promeut vraisemblablement une présomptueuse impression d'importance, laquelle prend source dans les destructrices constructions qui lui sont intrinsèques. Voilà que, pour les humanistes classiques et grâce à leurs actions universalisantes, le monde apparaît perpétuellement plus rationnel, cohérent et totalisant. La logique éducative appuyée par la technique permet de créer un monde à leur image. Cette forme sensée fournit corollairement un sentiment de puissance qui propulsa l'impérialisme et l'anthropocentrisme que l'on connaît encore bien aujourd'hui.

L'effritement

Ce sentiment centré sur une définition bien précise et finaliste de l'humain fut depuis remis en question par plusieurs. Malgré la consolidation de la logique moderne, l'humanisme, lui, se voit bientôt effrité par différentes pensées critiques. L'homme ne résiste pas plus que d'autres concepts à la toujours grandissante méfiance qui se propagea au ^{xx}e siècle envers nos représentations et interprétations. Tout le régime de vérité constitué par l'humanisme peut dorénavant être remis en question. Que ce soit l'idée de nature humaine, les valeurs promues jusqu'à maintenant ou encore la notion de sujet-objet ; tous ces concepts qui créaient du sens, des unités ou de confortables systèmes sont ingénieusement démontés. L'humanisme se montre tranquillement sous son vrai jour : un masque, qu'on peut enlever et derrière lequel se trouve une autre métaphysique.

Un des plus grands représentants de ce courant critique, soit celui de l'antihumanisme théorique, est sans conteste Michel Foucault. Dans son influent essai *Les mots et les choses*, il décortique longuement l'histoire des représentations des Occidentaux et plus particulièrement celle de l'homme. L'auteur en vient à affirmer que l'idée d'homme – le concept d'humain – n'est qu'une illusion

idéologique. Nous sommes un résultat d'histoires, et non un principe ou une essence ; nous ne sommes pas un sujet, mais avant tout un objet. Son essai se conclut par un fort jugement : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine¹². » Foucault laisse entendre, tel un Nietzsche postmoderne, que « l'Homme est mort ». Et, considérant cette fin, il nous met en garde contre l'attrait que l'on pourrait avoir de vouloir remplir trop rapidement le trou que laisse cette puissante idée. Au contraire, selon lui, l'espace laissé est une chance pour et à penser¹³.

Cette remise en question se place dans une succession de propositions similaires, provenant d'auteurs variés. Aucun doute que de nos jours l'humanisme fait face à une accumulation de soupçons et d'accusations, lesquelles contestent l'écart que le courant entretient entre sa conception de l'humain et le reste du monde. Plus précisément, l'idée que l'on se faisait de nous apparaît toujours plus clairement comme un remplissage, lequel nous empêchait de voir, de vivre, donc de penser convenablement la réalité. C'est l'unité pleine de sens qui se voit toujours plus fragilisée par la multiplicité de la vie humaine et non humaine ; les autres de l'humanisme sont toujours plus voyants et demandent avec plus d'insistance d'être pris en compte. Les liens propagés par l'humanisme, qui nous liaient au monde, ne vont plus de soi. Pour reprendre les dires de Jérôme Bindé, l'affaiblissement de l'humanisme est peut-être une conséquence de l'humain qui « ne se reconnaît plus en quelque sorte dans le monde qu'il a créé¹⁴ ».

12. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

13. *Ibid.*, p. 353.

14. Jérôme Bindé, « Humain, encore humain ! », *Diogène*, vol. 206, n° 2, 2004, p. 71.

Bref, il n'y aurait peut-être pas un humain, avec une exceptionnalité et sa culture à découvrir. Il y aurait plutôt une masse critique d'humains qui réussirent à se convaincre qu'il y a *une* culture humaine à découvrir, à apprivoiser ; un principe à étendre, un sens à fermement créer. Il va sans dire que les temps sont de plus en plus durs pour l'humanisme. Comment peut-il survivre à l'ère du soupçon qui montre que tout n'est qu'interprétation ? Mais, surtout, comment pourrait-il résister aux affres de la Seconde Guerre mondiale ?

Les années qui succédèrent aux découvertes des camps de concentration virent émerger nombre d'analyses et d'explications, dont plusieurs tendent à poser l'humanisme comme l'un des ressorts du fascisme. Ce pic de violence historique donna, toujours *a posteriori*, les armes les plus aiguisées aux détracteurs de l'humanisme classique. Beaucoup d'indices portent à croire que le nazisme est une des conséquences autant insoupçonnées que démesurées de la légitimation d'une délimitation serrée et exclusive de ce qui définit positivement l'humain. Jacques Derrida fut l'une des figures de proue de cette hypothèse. Son raisonnement découle de l'idée que l'humanisme prend part fondamentalement à une métaphysique à la fois fermée et totalisante. Selon lui, cette fabrication virtuelle d'une pensée comme vraie et authentique de l'humain a pu – grâce à l'inversement de la même logique – soutenir une circonscription de ce qui n'est pas humain¹⁵. Une définition précise et positive a pu entraîner une définition tout aussi fermée, mais négative, de ce que ne peut pas désigner l'humain. Cette logique pourrait être liée à la formation d'une dénonciation radicale de ce qui nuirait à ce que doit être l'humain. Nous voilà de retour au roman *Si c'est un homme* de Primo Levi et à la déshumanisation de types d'humains exclus de la définition que s'en donnaient les nazis.

15. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, coll. « Essais », Paris, Seuil, 2014, 448 p.

Même si les liens entre l'humanisme et l'avènement des camps de concentration resteront toujours des hypothèses, il n'en reste pas moins qu'ils demeurent plausibles et défendus par plusieurs. Il faut prendre au sérieux cette possible conséquence ultime de l'humanisme et de son affirmation métaphysique, c'est-à-dire la déshumanisation active. Et si l'on prend au sérieux ce problème, dès lors, nous ne pouvons que nous demander comment penser et envisager l'humanisme après la Shoah ? Faut-il rejeter absolument ce si influent courant, de même que l'idée d'humain et de culture qui y est associée ? À partir de ces considérations, comment penser les humains et leurs actions sur eux-mêmes si elles peuvent mener aux pires massacres que l'humanité ait connus ? Ces larges questions ne peuvent être prises à la légère. Pour m'y aventurer, je propose de regarder au premier chef les mouvements de pensées et les conditions qui forment notre époque.

Comment définir l'époque qui traverse le xx^e et le xxi^e siècle ? Qu'est-ce qui surplombe notre temps ? Une des propositions de définition qui me paraît le plus à propos est celle qui postule que nous nous trouvons à l'intérieur d'une éclaircie bien précise de la modernité, laquelle il faut nommer « le temps du nihilisme¹⁶ ». Qu'est-ce que cela pointe exactement ?

Les sources de la notion de nihilisme sont complexes et les débats l'entourant sont tout aussi variés et délicats. Il est commode de s'appuyer sur les écrits de Nietzsche et plus précisément sur son décisif « Dieu est mort !¹⁷ » Derrière cette annonce de la mort du demiurge se cache une signification plus large. Le Dieu chrétien incarne ici la croyance en des métaphysiques, des valeurs suprêmes, des « arrière-mondes », lesquels se dévalorisent durant la modernité

16. Lawrence Oliver, *Michel Foucault : penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p. 17.

17. Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 1982, p. 148-150.

et, par le fait même, perdent l'autorité créatrice de cohérence qu'ils possédaient. Pour Nietzsche, il est venu le temps pour les humains qui avaient mis en place un monument-dieu fondateur de puissantes vérités de détruire leur construction, et ce, pour les mêmes raisons qu'ils les avaient d'abord fabriquées : la négation de vérité. Voilà qu'au temps du nihilisme il est possible d'appréhender, mais surtout de remettre en question les représentations et les interprétations – le sens –, ces immenses cathédrales métaphysiques, comme celle de l'humanisme, qui dirigeaient et coordonnaient la vie, la morale et les vérités¹⁸.

Suivant ce chemin, le nihilisme est l'apparition historique de l'*a-fondabilité*. C'est la réalisation de l'impossibilité de fonder de l'extérieur, ou à partir des hauteurs, une vérité comme un sens unique. Il y a les choses du monde et nous ne savons pas pourquoi. Nous vivons sans raison supérieure. Nous voilà dénudés, sans cause ni sens totalisant, intemporel, multiple. Le nihilisme fait office d'ouverture des yeux qui ne voient rien.

Toutefois, cet approfondissement dans l'incertain, comme l'a envisagé Nietzsche, représente du même coup la possibilité d'une nouvelle aurore. Il est évident que cette nouvelle semble fatigante pour les humains. La remise en question constante, l'incertitude, de même que le relativisme désespérant qui s'accapare de notre quotidien ne sont pas de tout repos. Comme le pensait le philosophe allemand, il est possible de réagir à cette situation civilisationnelle autant positivement que négativement. C'est-à-dire que nous pouvons tenter de ralentir ou d'arrêter cette mise à néant ou, au contraire, d'embrasser les potentialités de cet événement et de nous y accorder. La seconde avenue me semble la plus intéressante. M'inspirant de Gianni Vattimo, je crois que nous devons considérer

18. Gianni Vattimo, *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Édition du Seuil, 1985, p. 35.

cette dernière « comme un moment “positif” d’une reconstruction philosophique¹⁹ ».

Des pistes pour une humanité

Il faut répéter que l’humanisme classique apparaît de nos jours pour le moins pernicieux et pour le pire à jeter. C’est l’affirmation d’une culture humaine exceptionnaliste, finaliste, subjective, mais objectivée ; cette métaphysique totalisante et exclusive abrite en elle trop de danger ; elle porte en puissance la dangereuse descente vers sa contrepartie : la déshumanisation qui pèse sur le xx^e siècle. Grâce à l’éducation et à l’autorité du langage, amplifié par la technisation de la vie, les humanistes ont accompli cette création-imposition de leur sens humain, bien petit et précis. Il y a une pléiade de raisons qui peuvent expliquer la déshumanisation dont parlait Primo Levi, en voici seulement une petite. Est-elle plus importante que d’autres ? Impossible à savoir, mais l’importance de son rôle n’est pas l’enjeu ici. Je ne pense pas avoir besoin de m’accrocher à la proportion de responsabilités des différents accusés de la déshumanisation. Je considère qu’une idée est coupable jusqu’à preuve du contraire.

C’est donc en suivant bon nombre de théoriciens déconstructeurs qu’il m’est possible de postuler que l’humanisme, cette construction, paraît maintenant comme une colonisation autant physique que métaphysique du monde et non pas comme la réelle compréhension de ce qui forme la Terre. C’est peut-être même le motif dont avait besoin l’Occident. La question est donc de savoir s’il est possible de penser un humanisme, voire une idée de l’humain, qui ne risque pas de tomber dans le même répugnant endroit. Comment affirmer une normativité, un sens ou une fonctionnalité de l’humain sans qu’il y ait de dangereux renversement ?

19. *Ibid.*, p. 7.

Si l'humanisation – centrale à l'humanisme classique – est salie (la chose comme le mot), puisqu'elle peut être reliée à son catastrophe contraire, il s'avère difficile d'essayer de la laver, surtout si le but est de penser *autre chose*. À partir de ces assises, j'aimerais émettre, presque à reculons, deux avenues parallèles. La première veut s'éloigner des failles théoriques fondamentales de l'humanisme. Les causes de ses failles sont, telles qu'elles sont exposées, la mise en place d'une métaphysique positive de l'humain, laquelle nous remplit de sens et d'espoir. La deuxième avenue se constitue de la nécessité de sortir du mot « humanisme » en tant que tel. Comment serait-il possible de changer si radicalement la signification ou juste d'avancer à l'aide d'un mot si chargé théoriquement et historiquement ? Je propose dès lors de nommer la proposition qui suit « humanité ».

Qu'est-ce que pourrait vouloir dire humanité ? Pour cerner cette différenciation avec l'humanisme, il est nécessaire de ne pas penser avec l'idée classique d'humain. Il faut passer par un autre chemin déjà bien ouvert depuis la fin du xx^e siècle : celui de la condition humaine. Ce qui différencie la condition humaine de l'idée d'humain, c'est qu'elle se tient avant tout dans la négativité, contrairement à l'idée qui, elle, est positive. Il y a une grande différence entre le fait de poser une limite et l'affirmation d'un caractère ou d'une particularité de manière positive. On comprend qu'une condition humaine n'est pas ce que l'humanisme développa en donnant un sens, un objectif proactif vers lequel se diriger. La notion de condition humaine apparaît comme une autre voie, pour le moins intéressante, afin de développer une manière de nous signifier. L'humanité est ainsi de prime abord cette possibilité négative.

S'il n'est pas question de nommer, d'affirmer, voire de fonder une définition, qu'est-ce que serait qu'une délimitation négative ? J'aimerais proposer cinq éléments, des pistes instables et appauvrissantes sur lesquelles on pourrait penser cette humanité en question.

- 1) **L'univers qui nous dépasse** reste cette manière que nous avons de cerner, dans une mesure qui est par définition toujours relative, à quel point l'univers se perd de notre simple personne. Il y a humanité au moment où il y a cette possibilité organique de sentir le vertige qui se trouve entre nous et l'au-delà du bleu du ciel. Il est ici question de la *sensation cosmique* et, conséquemment, de cet inconfort étrange qui sublime le sens dans l'infini. Est-il possible de s'ouvrir à cet impossible espace-temps sans malaise existentiel? Sur cette question, j'ose penser qu'autant les croyants, les athées que les non-Occidentaux ressentent, au degré zéro de leur entendement, ce vertigineux dépassement qui nous écrase d'insensé.
- 2) **Nous sommes métaphysiques**, en raison de cette capacité que nous possédons de nous étonner d'espérer que le monde qui nous englobe soit sensé – ce sentiment inquiet, précisément métaphysique. C'est de même ce qui, selon Schopenhauer, nous distingue des autres animaux: «L'homme est un animal métaphysique²⁰.» Voilà cette situation existentielle dont découle notre besoin d'explication, de cohérence, mais peut-être surtout, et de manière plus claire, notre préoccupante relation avec le sens des choses comme de notre vie.
- 3) **L'horizon premier qu'est le sens** représente ce profond réflexe qui est le nôtre; ce besoin de poser un sens. Comme l'a très bien déplié Jean Grondin, le sens peut, d'une part, se cerner sous l'angle des choses qui nous entourent et, d'autre part, sous l'angle plus littéral de nos cinq sens par lesquels nous sommes en mesure de sentir lesdites choses et, finalement, il représente cet autre nom de l'intelligence ou de la compréhension précisément

20. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, coll. «Quadrige», 2006, Paris, PUF, p. 851-852.

humaine²¹. L'humanité part de ce niveau neutre où réside la question du sens. Il va de soi que c'est de ce même niveau que partent et se nourrissent les religieux, de même que les humanistes. Le besoin, la recherche, l'affirmation et la création de sens participent de ce réflexe qui nous porte à bouger, penser, nous réveiller.

- 4) **À l'intérieur de l'Occident** se trouve la tradition philosophique qui nous mène jusqu'au nihilisme, cet espace-temps qui réclame d'éprouver le monde sous l'égide de la remise en question constante. À même notre civilisation et notre époque se retrouve la possibilité de placer une manière de penser activée par la négative. L'humanité porte en elle cette normativité faible et mouvante *a-remplissable*. Le temps du nihilisme permet de voir jusqu'où nous ont menées les métaphysiques qui nous remplissent de sens; de voir notre besoin, notre recherche et surtout notre création de sens. Mieux encore, nous voilà, grâce à notre tradition et contre celle-ci, capables de remettre en question nos larges réflexes civilisationnels.
- 5) **La résistance au sens**, le dernier élément, joue un rôle essentiel. Si nous partons de cet étrange pouvoir que nous avons de sentir l'univers qui nous dépasse, que cette infraction ouvre la porte à la métaphysique et la recherche de raisons globales, considérant le sens, son besoin et sa création qui en découlent et finalement que cette suite demeure visible à notre hauteur grâce au nihilisme qui permet une ouverture négative au monde. Tous ces éléments dirigent nos regards d'humanité vers *la résistance au sens*. Cette résistance, à proprement parler existentielle, demande de ne pas aller vers le haut, vers les transcendances, les religions, les créateurs de cohérences et de raisons. De ne pas aller vers ce qui donnerait ou formerait du sens par et pour

21. Jean Grondin, *Du sens des choses: l'idée de la métaphysique*, coll. « Chaire Étienne-Gilson », Paris, PUF, 2013, p. 51-71.

les humains. C'est finalement de ne pas fermer ce qui n'a pas de lieu ni de temps. La lucidité nihiliste constitue cette chance de résister au besoin de cohérence humain tout en restant cette étrange bête.

L'humanité est à la fois l'affirmation du besoin de sens des humains et la chance de pouvoir y résister. Est-ce qu'en proposant ces pistes pour un autre type d'humanisme, une condition humaine fondée sur la résistance au sens – au fondement –, c'est encore refonder? Je ne crois pas. L'affirmation négative du non-sens aperçu et nourri par les humains n'est pas le même type de réel – de métaphysique – que quelque chose se voulant solide ou certain. L'humanité figure *quelque chose d'autre*. Pour reprendre la proposition du personnage Cormery dans *Le premier homme* d'Albert Camus, l'humanité est un empêchement conscient de l'être; une passion passive²².

Bien sûr, la vie ne s'arrête pas à la vie humaine, mais la position dans laquelle nous nous sommes placés, celle qui nous apporte la possibilité de création totale comme de destructions totales oblige à la plus réfléchie des responsabilisations. L'humain demeure prisonnier à la fois de son passé et de sa potentialité de puissance. Cette situation lui impose l'empêchement, voire l'appauvrissement existentiel. Le présent et peut-être davantage le futur nécessitent un espace où la pensée et l'action s'emballent faiblement de retenue.

Suivant les beaux mots de Pascal, qui nous dit que «la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable²³», nous voilà dorénavant non pas simplement à cerner notre misérabilité, mais bien moins, à agir en ce sens.

22. Albert Camus, *Le premier homme*, coll. «nrf», Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

23. Blaise Pascal, *Pensées*, 397, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 158.

Bibliographie

- Argullop, Rafael, « Vers un humanisme polycentrique », *Diogène*, vol. 206, n° 2, 2004.
- Biaggi, Vladimir, *Le nihilisme*, coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 1998.
- Bindé, Jérôme, « Humain, encore humain ! », *Diogène*, vol. 206, n° 2, 2004.
- Brague, Rémi, « L'humanisme est-il en voie de disparition ? », *Cités*, vol. 55, n° 3, 2013.
- Camus, Albert, *Le premier homme*, coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1994.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, coll. « Essais », Paris, Seuil, 2014.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1966.
- Grondin, Jean, *Du sens des choses : l'idée de la métaphysique*, coll. « Chaire Étienne-Gilson », Paris, PUF, 2013.
- Jacques, Daniel D., *La mesure de l'homme*, Québec, Boréal, 2012.
- Levi, Primo, *Si c'est un homme*, coll. « Pocket », Paris, Édition Julliard, 2003.
- Mattéi, Jean-François (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, coll. « Thémis philosophie », Paris, PUF, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 1982.
- Olivier, Lawrence, *Michel Foucault : penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 1976.
- Piette, Albert, et Jean-Michel Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, PUF, 2019.
- Revest, Clémence, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du xv^e siècle », *Annales : histoire, sciences sociales*, 68^e année, n° 3, 2013.

- Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, coll. « Quadrige », 2006, Paris, PUF.
- Sloterdijk, Peter, *Règles pour le parc humain* suivi de *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- Vattimo, Gianni, *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Édition du Seuil, 1985.

CHAPITRE 8

PENSEURS DE LA RUINE. ESQUISSE D'UNE TENDANCE ANARCHISANTE DE LA PENSÉE POLITIQUE MODERNE

DALIE GIROUX

Dans les pages qui suivent, je veux tracer à partir du corpus de la pensée politique moderne les contours d'une tradition mineure identifiable et cohérente, dont le milieu commun prend la forme d'une critique radicale, sans reste, de la puissance instituée et de sa forme classique qui est celle de l'État – que je qualifie de tendance anarchisante.

Cette tradition peut être rattachée à une nébuleuse nihiliste au sein de la pensée politique contemporaine, que je définirais, en un sens très général, comme l'ensemble des réflexions, pensées et théories qui, à différentes fins, persiste à porter son attention sur les expressions noires, malicieuses, ignobles ou simplement négatives ou irréparables de la réalité politique. Cette catégorisation permet de réunir les producteurs d'idées qui s'attachent aux objets de pensée associés au mal politique : rupture, inachèvement, échec, éclatement, décadence, obscénité, corruption, cruauté, violence, tragédie. Il s'agit de ces auteurs que l'on dit sceptiques, pessimistes, désespérés ou simplement mécréants, et parfois aussi corrupteurs

de la jeunesse ou postmodernes – cette nébuleuse nihiliste réunirait *in fine* ceux-là qui s'obstinent à penser de manière primordiale les blessures narcissiques du collectif, les apories de la communauté, les égarements du désir universel d'ordre, le caractère évanescent de tout absolu.

Disant cela, il faut préciser que j'utilise le terme « nihilisme » pour désigner non pas une position logico-morale, qui référerait précisément aux théories du refus ou l'impossibilité de croire en lien au motif de la foi ou de l'espoir, comme on la retrouve dans les travaux de Lawrence Olivier (1998 ; 2004 ; 2008 ; 2014), ni encore pour désigner une condition phénoménologique, une structure de conscience, selon l'usage qu'en fait Friedrich Nietzsche dans *Généalogie de la morale*, qui parle de « nihilisme » à propos de la condition de celui qui a déjà cru et qui ne peut plus, de ce fait, croire. Je ne fais pas non plus de ce concept de nihilisme un usage sociologique, où il s'agirait de dire que l'époque est nihiliste, à savoir que les repères transcendants y sont ineffectifs (quoique cette tradition dont je veux évoquer l'existence puisse par ailleurs être mise en rapport avec une telle phénoménalité historique). Je ne fais pas enfin du nihilisme une proposition métaphysique, qui devrait déboucher sur une théorie de l'existence politique accolée à une indépassable continuité entre relativisme et fascisme¹.

Plutôt, dans l'acception que j'utilise, dans le critère discriminant que je développe, il s'agit à propos du nihilisme plus simplement d'une position épistémologique, qui désigne *la recherche d'une structure d'attention qui permet de rendre visible et de soumettre à l'examen l'élément de destruction inhérent à la vie politique*. Il y va donc d'une pensée de la ruine à laquelle est associée non seulement une pratique savante, mais aussi une éthique politique et une forme concrète

1. Sur l'existence de cette continuité paradigmatique dans la pensée politique américaine contemporaine, voir Giroux, 2003.

d'engagement. C'est particulièrement dans cette pratique et dans cette éthique qu'une tendance anarchisante se laisse lire.

La tendance anarchisante de la tradition nihiliste dont il est question ici se caractérise premièrement par le fait qu'elle se meut, suivant les catégories platoniciennes, dans l'élément immanent, historique, contingent, périssable et éphémère de la vie politique. Deuxièmement, cette tradition se caractérise par un attachement à l'analyse et à la critique de l'État, figure par excellence de la modernité politique, tant en théorie qu'en pratique.

À cet égard, référant aux origines probables de cette tendance, il faut mentionner le nom de Nicolas Machiavel, qui, à partir de ses études de la vie politique romano-italienne, a créé une pensée de l'État fondée sur une conception cyclique et contingente de la temporalité des équilibres politiques. Il faut aussi invoquer l'œuvre de Thomas Hobbes, dans laquelle est développée la première théorie proprement pragmatique du politique, qui définit la souveraineté comme étant le fait d'un dispositif de monopole de la signification religieuse². Celle-ci a rendu visible, sans aucun fard ni rationalisation *a priori*, le fait du coup de force herméneutique que constitue tout ordre moderne, c'est-à-dire, en l'occurrence, tout État. Hommage rendu enfin à Hegel, qui a ramené la raison spéculative à un plan d'horizontalité et qui a fait de l'histoire l'incubateur de la raison en progrès. Il a fourni ce faisant, à sa manière, les bases pour une démythologisation radicale des institutions, de leur légitimité et de leur fondement. L'histoire de la raison et des institutions qui en découlent est celle des hommes, du mouvement dialectique en tant qu'il est une réalité historique, non celle des formes pures données par le cosmos grec.

2. Plus précisément : du monopole de la définition du miracle, voir Schmitt, 1996.

Machiavel et Hobbes ont bel et bien inauguré une pensée politique «réaliste», voire gothique. Ils ont contribué par là à définir tout un pan de la pensée politique moderne, à savoir son pôle négatif, immanentiste, et ils nous ont montré de manière irrésistible que le roi est nu. Or, ces auteurs, comme Hegel à sa manière idéaliste, demeurent attachés à l'idée de la réussite du pouvoir, à l'idée de sa nécessité surtout. Plus particulièrement, comme le feront les penseurs des révolutions européennes (notamment Saint-Just et Lénine), ils vont s'attacher à l'idée de la nécessité de l'État comme forme réussie et légitime de la mise en ordre de l'existence humaine. L'État est compris comme le seul habitat humain envisageable.

Aussi, si ces auteurs pavent la voie au nihilisme en inaugurant une certaine modernité, on ne peut pas les inclure dans la tendance anarchisante du nihilisme moderne dont il est question ici. C'est le XIX^e siècle, et en lui les maîtres du soupçon que sont Nietzsche, Marx et Freud, qui voit la naissance sans équivoque de ce courant de pensée – courant qui inaugure une critique sans reste de l'être de la puissance instituée et de la possibilité métaphysique et concrète de l'État comme forme politique juste.

Dans ce qui suit, j'identifie dans un premier temps quelques précurseurs et initiateurs de cette tendance nihiliste-anarchisante dans le corpus de la pensée politique moderne, en y distinguant trois courants distincts : l'école du grotesque volontaire, le parti de l'égalitarisme récalcitrant et l'amicale des justes. Je procède dans un deuxième temps à une discussion de ce que j'identifie comme étant le problème politique qui se trouve au cœur de cette pensée, celui de la fondation politique, pour ensuite revisiter les critiques classiques de cette position, notamment à partir du rationalisme de Hegel et de Freud, mais aussi à travers l'opposition posée par Leo Strauss entre nihilisme et civilisation qui, pour beaucoup, informe la catégorisation que j'opère ici. Je procède dans un troisième temps à la délimitation du chantier de recherche contemporain lié à cette

tendance, et tente de nommer la sensibilité éthique qui me semble propre à celle-ci.

Quelques précurseurs et initiateurs d'une pensée politique de la ruine

L'école du grotesque volontaire. Il me semble que le véritable accoucheur de cette tradition nihiliste dont je cherche à circonscrire les contours est Friedrich Nietzsche. Particulièrement en ceci qu'il a fourni une théorie de la domestication, selon laquelle la grammaire éducative, tout comme la morale, et comme science elle-même, est un système de signification arbitraire fixé dans l'existence par l'usage expansif et polymorphe de la violence (une volonté de puissance qui se prend elle-même pour objet) – écho de la proposition romanesque de Witold Gombrowicz selon laquelle l'existence d'un individu est l'histoire de sa déformation. Foucault reprendra cette théorie de la domestication sous le terme de « discipline », et cette manière de poser les problèmes politiques donnera lieu à l'approche dite généalogique, avec le succès qu'on lui connaît. Quant à Peter Sloterdijk, il va réinvestir cette théorie sous la bannière de l'anthropotechnique (ou sous le thème de « l'élevage »), réflexion décomplexée sur le processus d'hominisation qui inclut l'activité symbolique dans son appréhension.

La trame de fond commune à ces entreprises intellectuelles consiste à expliciter la machination collective de ce qu'on peut appeler les « systèmes de réalité », à partir du dressage des corps, de l'organisation de l'espace et de toute la variété inquiétante des techniques psychosociales. Dans ce courant, c'est le moins qu'on puisse dire, peu de considération métaphysique est accordée à l'État. Ainsi, le célèbre passage de *Généalogie de la morale* :

J'ai employé le mot « État » : il est aisé de concevoir ce que j'entends par là – une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière

doublée de la force d'organiser, laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique et errante. Telle est bien l'origine de l'« État » sur la terre : je pense qu'on a fait justice de cette rêverie qui faisait remonter cette origine à un « contrat »³.

Ce courant, si on l'élargit au maximum de toutes ses parentés, inclut la longue liste des jouisseurs impénitents, des clowns sacrés et autres théoriciens de l'humeur qui, à la manière de Nietzsche, de Foucault, de Sloterdijk, taquinent par tous les moyens l'esprit de sérieux de tout pouvoir, qui se donnent la liberté de prendre de front non pas simplement le mal, mais aussi le laid, le vicieux, l'insignifiant, le philistin, le concupiscent, le dépressif, l'infantile et qui en font une matière de philosophie politique. Ainsi, le marquis de Sade, qui fonde des républiques coïtales en marge de la Révolution française. Georges Bataille, qui fouille les pulsions refoulées de l'accumulation capitaliste pour y faire jouer sans vergogne tous les désirs de destruction. Charles Bukowski, qui avec une sorte de tendresse improbable offre sa mécréance en spectacle, qui salit toute piété, qui congédie toute rédemption. Franz Kafka, dont les personnages-consciences se liquéfient et se dispersent de manière absurde dans les mains du pouvoir comme dans les espoirs des pères. Clément Rosset, qui a proposé le rire sans reste pour exprimer la seule attitude possible devant toute l'ambition et l'impuissance concomitante de la civilisation occidentale. Gilles Deleuze, qui propose une œuvre dans laquelle il prend le parti de l'inverti, de l'immature, de l'enfant dans le dos, de Lewis Carroll, et qui s'attarde à la différence, au glissement, à Bartleby, au gazon – Deleuze qui propose ce qui serait une véritable philosophie en

3. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Le Livre de poche, 2000.

action du refus de l'État. Ajoutons à cette liste Cioran, le suicidaire debout, et la longue déclinaison des figures de l'idiot⁴.

Le parti de l'égalitarisme récalcitrant. L'autre véritable accoucheur de cette tradition est Karl Marx. Certes non pas le Marx dialecticien du *Manifeste du Parti communiste*, mais plutôt l'historien matérialiste de la section huit du *Capital*. Dans ce texte majeur qui porte sur l'accumulation primitive, Marx, dans la droite lignée de ses écrits de jeunesse sur la matérialité du langage, produit une analyse historique du rôle du Parlement anglais dans le processus de dépossession et de prolétarianisation de la paysannerie, qui le place sans équivoque dans la parenté de l'approche généalogique de Nietzsche et de Foucault⁵ : non seulement il démontre que l'État n'a pas d'autonomie propre étant un instrument de violence au service de la classe bourgeoise (et ce faisant il lui refuse entièrement la rationalité que Hegel lui accorde dans l'horizon de l'avènement historique du droit), mais, surtout, il démontre que le capitalisme lui-même, parangon de la liberté libérale, trouve ses conditions d'existence historique dans l'exercice intéressé d'une violence d'État parfaitement arbitraire.

Dans le cours ordinaire des choses, le travailleur peut être abandonné à l'action des « lois naturelles » de la société, c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production. Il en est autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste. *La bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'État*; elle s'en sert pour « régler » le salaire, c'est-à-dire pour le déprimer au niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir

4. Sur la figure épistémologique de l'idiot, voir Couture et Giroux, 2012.

5. J'ai proposé une démonstration de l'appartenance conjointe de Nietzsche et de Marx à une approche généalogique à l'étude des idées politiques dans Giroux, 2013.

le travailleur lui-même au degré de dépendance voulu. C'est là un moment essentiel de l'accumulation primitive⁶.

Dans cette perspective, ce qui tient ensemble le travail de Marx est le fait de se refuser à accorder à la nature ou à la nécessité (notons les guillemets placés autour de « lois naturelles » et de « régler ») une préséance existentielle et objective à l'égalité. Faire autrement, et c'est la démonstration qui est contenue dans la section huit du *Capital*, tient de la fabrication crapuleuse de fables justificatrices.

-
6. Karl Marx, Économie I, Paris, La Période, 1965, [1867], p. 1196. Il est utile à cet égard de comparer les thèses de Marx sur l'État avec les propos de Hegel sur les origines historiques de l'État dans *Principes de la philosophie du droit*. Ainsi, dans la section portant sur les origines du tribunal, Hegel fait la remarque suivante :

L'apparition historique de la fonction de juge peut revêtir la forme d'une institution patriarcale ou d'un acte de la force ou du choix volontaire. Cela est indifférent à la nature de la chose. Quand on considère l'introduction de la juridiction par les princes et les gouvernements comme le résultat du bon vouloir arbitraire ou comme un acte gracieux (comme le fait M. von Haller dans sa *Restauration de la science de l'État*), on fait preuve d'incapacité de la pensée. On ne se doute pas que, dans la loi et dans l'État, ce qui est en question c'est que les institutions sont absolument nécessaires en soi et pour soi, comme rationnelles, et, par suite, la forme sous laquelle elles sont nées et ont été introduites n'intéresse pas celui qui considère leur fondement rationnel. L'extrême opposé à cette opinion est de considérer la rudesse primitive, la juridiction des temps du *Faust-recht* comme une violence, une oppression de la liberté, un despotisme. On doit considérer la juridiction autant comme un devoir que comme un droit de la puissance publique. Ce devoir et ce droit ne peuvent pas dépendre de la volonté arbitraire des individus d'en charger ou non une puissance quelconque (Hegel, 1940, [1821] : #219, p. 246-247).

L'approche généalogique que met en œuvre Marx dans la section huit du *Capital* et qui consiste à rappeler les origines sanglantes du capitalisme et le caractère pernicieux de la fonction d'État dans ce processus pour en faire le point de départ d'une nouvelle économie politique critique s'oppose frontalement à la position rationaliste de Hegel qui accueille les effets de la contingence historique correspondant à la naissance de l'État comme la synthèse rationnelle (objective) des forces immanentes et comme progrès de l'esprit. Du point de vue hégélien, il ne fait point de doute que la position généalogique est infantile et primitive – elle fait preuve d'une « incapacité de penser ».

L'égalité est la seule vérité possible – parce que tout ce qui n'en retourne pas est guetté par une ruine inéluctable (et c'est bien le travail de l'historien matérialiste que de faire cette démonstration).

À ce titre, l'esprit des travaux de Marx a partie liée avec celui des écrits d'auteurs tels que Étienne de la Boétie, le baron de La Hontan, Jean-Jacques Rousseau, Pierre Clastres ou encore Marshall Sahlins, qui tentent chacun à leur manière de penser le pouvoir (et précisément son institution séparée, l'État), à partir de ce que j'appellerais l'hypothèse du degré zéro du pouvoir. C'est-à-dire qu'on postule qu'il existe une situation potentielle-réelle supérieure d'égalité radicale (qui sera de l'ordre de l'expérience de l'amitié, de la possibilité de la non-corruption dans l'état de nature, des rituels de la société sans État, du bon sauvage rencontré en Amérique septentrionale, ou de l'existence documentée d'une abondance des sociétés primitives), situation à l'aune de laquelle nous pouvons et devons mesurer la légitimité du pouvoir institué. Dans cette position, l'égalité comme expérience, comme candeur, comme entêtement, agit comme plan de démonstration de l'impossibilité ontologique du pouvoir hiérarchique séparé justement fondé.

L'amicale des justes. Un troisième groupe de penseurs doit être adjoint aux deux premiers mentionnés ici au titre de précurseurs et initiateurs de la pensée politique de la ruine. De ce groupe, la figure pivot est celle de Walter Benjamin. En particulier, sa « Critique de la violence » (2000[1931]) mérite d'être citée au titre de texte séminal d'une série qui, au xx^e siècle, a contribué à approfondir et à signifier de manière particulièrement forte la critique radicale de l'État. Cette position anarchisante, qui se fonde sur une analyse de la connivence mythique entre la violence et le droit, sera reprise notamment par Jacques Derrida qui, dans *Force de loi* (1994), revisite pas à pas les thématiques développées dans « Critique de la violence ». Elle sera également intégrée de manière plus diffuse, mais non moins sentie par Giorgio Agamben dans ses travaux autour de la figure de l'*homo sacer* et des arcanes de la souveraineté

romaine, où il débusque la structure d'exception qui constitue la même violence fondatrice de droit rendue visible par Benjamin⁷. Elle traversera enfin les travaux de l'anthropologue Michael Taussig qui a voulu ethnographier le processus de perpétuelle fondation (et de perpétuelle violence) des États d'Amérique latine, notamment le Venezuela et la Colombie. Benjamin écrit :

La nature de cette tristesse [celle qui fait vouloir ressusciter Carthage] se dessine plus clairement lorsqu'on se demande à qui précisément l'historiciste [qui veut restituer l'histoire telle qu'elle a été vécue] s'identifie par empathie. On devra inévitablement répondre : au vainqueur. Or, ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. Pour l'historien matérialiste, c'est assez dire. Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle les biens culturels. Ceux-ci trouveront dans l'historien matérialiste un spectateur réservé. Car tout ce qu'il aperçoit en fait de biens culturels révèle une origine à laquelle il ne peut songer sans effroi. De tels biens doivent leur existence non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais aussi au servage anonyme de leurs contemporains. Car

7. Benjamin écrit, et l'on voit ici très clairement la source du problème dont traite Agamben de la sacralité de la vie : « Sur l'origine du dogme qui affirme le caractère sacré de la vie, il vaudrait la peine de faire une recherche. Il se peut, il est même vraisemblable, que ce dogme soit récent, à titre d'ultime égarement de la tradition occidentale affaiblie qui cherche dans le cosmologiquement impénétrable le sacré qu'elle a perdu. (L'ancienneté de tous les préceptes religieux condamnant le meurtre ne prouve rien là contre, car ils reposent sur d'autres conceptions que le théorème moderne.) Et voici finalement qui donne à réfléchir : ce qui est ici qualifié de sacré est ce que l'ancienne pensée mythique désignait comme porteur de culpabilité : le simple fait de vivre » (2000[1921], p. 241).

il n'est pas un témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie⁸.

Cet troisième courant d'une tendance nihiliste-anarchisante en pensée politique moderne, parti de la pureté, s'inscrit dans la filiation d'un ensemble de penseurs plus large, qui sont associés d'une manière ou d'une autre au recours à la tradition juive. Ainsi, Derrida trouve les racines de son projet de justice comme *différance* ou comme activation d'une suspension dans le motif de l'altérité chez Levinas⁹, position qui a également des résonances dans les travaux de Jean-François Lyotard, et aussi dans la littérature de Maurice Blanchot. Du côté du marxisme, et avec les nuances que cela exige¹⁰, l'œuvre d'Ernst Bloch, son entêtement à penser la possibilité dans la dévastation tout comme son refus catégorique de l'État, qui est « la contrainte en soi », semble également devoir être mentionnée au titre des œuvres précurseurs. Ainsi il écrit :

L'État comme formation contraignante culmine, conformément à son essence féodale alogique, dans l'État en guerre et celui-ci révéla une autonomie de puissance si abstraite en soi que, face à lui les intérêts patronaux eux-mêmes qui en étaient l'infrastructure causale antérieure, firent figure d'idéologie. Voilà jusqu'à quel point l'État s'est démasqué, face à toute clarification bourgeoise, à tout malentendu socialiste, montrant son essence propre qui est la contrainte en soi, païenne, satanique¹¹.

Ici, pas de compromis, pas de compromission possible avec quelque forme séparée du pouvoir que ce soit. Tout pouvoir institué, toute affirmation unilatérale de justice est nécessairement viciée, est

-
8. Walter Benjamin, « Critique de la violence ». *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 432-433.
 9. Voir, pour une analyse détaillée de celles-ci, Morar, 2014.
 10. Pour une comparaison éclairante entre l'utopie de Bloch et le messianisme de Benjamin, voir Bensaid, 1995.
 11. Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, [1964], p. 287-288.

obligatoirement usurpatrice, mal fondée. La puissance terrestre est en quelque sorte ici un tabou : elle n'appartient pas à ce monde, et il faut se garder de ne jamais l'endosser – la promesse d'un monde juste y est en jeu. Une grande partie de la théorie qui traverse la mémoire d'Auschwitz s'inscrit dans ce courant du pouvoir comme mal absolu et de la fondation étatique comme racine satanique (Levi, Levinas, Agamben), groupe dans lequel nous pouvons même inclure Hannah Arendt qui, dans son analyse de la situation des réfugiés pendant la Deuxième Guerre, montre l'impossibilité du droit humain et de la souveraineté étatique.

Le problème de la fondation : une théorie et sa critique

L'enjeu de la pensée dont je traite ici, et cela se vérifie dans chacun des courants décrits plus haut, se trouve dans le fait d'opposer un refus chronique au concept de violence nécessaire¹². L'exigence de cette forme de pensée, sa pratique particulière, son chantier, est toujours de trouver le moyen, de prendre les moyens, de refuser, bloquer, contourner, remettre en question, bouter, moquer, historiciser, pleurer, accabler, endetter, débusquer l'usage politique de la violence – et c'est l'obstination et la polymorphie des moyens, la désespérante bonté, et encore la résolution du maintien de l'irrésolu qui en indique le caractère chronique¹³.

12. Voire de toute nécessité, et c'est bien en cela que Machiavel et Hobbes ne sont pas les initiateurs du nihilisme moderne bien qu'ils aient tracé un chemin pour celui-ci – ce que Leo Strauss leur a d'ailleurs amèrement reproché.

13. Les nietzschéens et autres généalogistes lorgnent du côté de l'art, de la provocation, de la mimétique, de la séduction, du dévoilement ; les marxistes et les primitivistes s'abandonnent aux rapports des choses entre elles et à l'entêtement égalitaire *a priori* ; les hébraïques maintiennent contre toute séduction du pouvoir et dans l'esprit du sauvetage une pureté qui porte en plein présent à la fois la mémoire de la violence du passé et la possibilité toujours reportée d'un futur émancipé.

Plus précisément, il s'agit de se refuser, sans jamais ne rien céder, à ce que l'usage de la violence politique sous-entend, à savoir une raison, une justification, une logique, une effectivité, une nécessité, une justice, et, pour tout dire, une signification. La violence politique est toujours insensée – c'est à mon avis cela la description pratique de la tendance anarchisante du nihilisme politique moderne. Et ce qu'il convient de qualifier de morbide, de malin et d'obsène au fondement du politique et auquel le nihilisme s'attache d'un étrange attachement, c'est bien ce marécage de la nécessité.

La philosophie du « rien » dont il est question ici est donc celle de la contemplation et de l'étude de l'absence radicale de fondement moral, métaphysique ou logique à la violence exercée au nom du commun, au nom de l'histoire, de la race, de la liberté, de la vie – la violence instituée est toujours compromise. Ce nihilisme politique se bute comme un insecte attiré par la lumière à la croyance selon laquelle (et pour reprendre la formule de la souveraineté devenue folle dégagée par Foucault dans la dernière section de la *Volonté de savoir*) il faut « tuer pour vivre¹⁴ ». Il n'y a jamais, selon cette perspective, d'instance par laquelle la terreur, la mort, le sacrifice, l'oppression, ces forces aveugles qui *fondent*, seraient rendues acceptables, morales, justifiées, assimilables. Dans cette forme de pensée, la violence fondatrice est toujours, par principe et de manière apodictique, sans signification.

Du côté de chez Marx et des fervents de l'égalité récalcitrante, comme du côté de chez Nietzsche et des expérimentateurs de la déformation et comme pour les membres de l'amicale des justes, nous retrouvons une méfiance profonde du langage, de la « vérité » et de la science, une attention sans compromis au rapport entre le pouvoir et le mythe, une analyse pénétrante du rôle de l'État, du coup de force, de la puissance arbitraire dans les processus de

14. Voir Giroux, 2008a; Giroux, 2016.

véridiction qui sont des processus d'abord et avant tout politiques, contingents et sans possible rédemption. Chez ces auteurs, point de salut dans le langage – la philosophie même n'est pas en mesure d'apporter quelque réconfort aux chercheurs d'ordre.

Ce que touche donc cette pensée de manière privilégiée, on le conçoit aisément, c'est la question classique de la fondation. Sur quelle base se fonde l'institution politique, le monopole de violence, la puissance publique? Selon quelle logique le pouvoir peut-il se séparer de la société pour la mettre en ordre? Comment et par quelle moralité se constituent la verticalité, la hiérarchie, la séparation des classes? Quelle est la légitimité de l'État, et sur quelle nécessité transcendante repose donc la répression qu'il ne manque pas d'exercer? Le vaste problème de la temporalisation et de la spatialisation de la vie politique, la matérialité de la mise en commun du « monde¹⁵ » constitue en somme le chantier privilégié de la tendance anarchisante de la pensée politique nihiliste moderne. Qu'est-ce qui fonde, alors que seule la contrainte arrive historiquement à créer du commun sous la forme d'État? On peut sans doute affirmer, sans trop risquer de trahir les auteurs que j'ai invoqués, qu'au fondement il y a un mal – un mal irrécupérable, sur lequel repose toute politique, et qui fait de toute politique un champ de ruine, une vallée de larmes, un cimetière des innocents, une politique de la gestion du sacrifice, c'est-à-dire que le fondement contient un élément non rédimable.

La littérature en philosophie politique et en critique littéraire évoque parfois, en particulier à propos de Nietzsche et de son « Vérité et mensonge au sens extra-moral », l'idée d'un anti-fondationalisme à propos de la position qui récuse toute validité possible au fondé, à l'institué, à l'ordre – qui récuse la métaphysique de l'ordre et la cité

15. Voir Giroux, 2008b pour une discussion des paramètres de cette matérialité du « monde » commun.

des pères en dévoilant le caractère bancal, accidentel, arbitraire, forcé, vicieux, sexué ou racisé de la fondation. Or, l'expression me semble inadéquate, dans la mesure où il ne s'agit pas dans cette position d'un refus de la fondation, mais plutôt d'un refus de la légitimité métaphysique, morale, logique et éthique de la fondation, qui prend la forme générale d'une réserve active relativement à l'élément de transcendance dans la chose politique. Il s'agit certainement d'un anti-hégélianisme à cet égard, mais, pour ce qui est de la fondation, il y va plutôt d'une fidélité au fait de son impureté, qui exprime, si l'on veut, une variété de la mécréance, un souci de garder le mal en joue – que Hegel associe ni plus ni moins, nous l'avons vu dans la note plus haut, à une «incapacité de penser».

À cet égard, il est exact de dire que cette posture de connaissance qu'est celle du nihilisme politique contient un élément de résistance à un type particulier de rationalité, celui que contient précisément la dialectique hégélienne. Selon celle-ci, ce qu'il convient ici d'appeler négativité, l'élément néfaste, est destiné à une subsomption nécessaire dans un mouvement réel du progrès de l'esprit. L'histoire, à ce titre, y incluant ses contradictions, ses forçages, ses esclavages, ses sacrifiés et ses souffrances, est le théâtre d'un progrès de la raison, où les choses croissent en fonction d'une autocompréhension du réel dont la conscience humaine est le réceptacle élastique et destiné¹⁶. La négativité est dès lors une part insécable d'une logique positive et croissante qui la dépasse, la composte ; cette logique de la raison dans l'histoire, qui, si l'on veut bien faire ce parallèle rapide, est analogue à ce que conçoit Freud comme étant la logique de l'adaptation de la psyché à la civilisation – une boucle rétroactive

16. On pense en particulier ici à la dialectique maître/esclave, dont la logique est déployée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

de maturation nécessaire et inéluctable, dont la dynamique repose sur l'opposition créatrice entre les puissances morbides et vitales¹⁷.

Leo Strauss est plus dur encore dans sa critique du nihilisme que l'est Hegel lorsqu'il parle de l'obsession des origines chez les penseurs du droit et de l'État, ou encore Freud lorsque, dans cet esprit, il qualifie d'hystérique la femme qui refuse d'admettre l'évidence de l'autorité du père et qui au fond, suppose-t-il, voudrait remplacer le père (puisque le désir de liberté n'existe pas hors des catégories patriarcales). Père parmi les pères, mature parmi les matures, Strauss oppose tout simplement et d'un seul bloc nihilisme et civilisation. Dans *Nihilisme et politique*, il écrit : « Le nihilisme est le rejet des principes de la civilisation en tant que telle. Un nihiliste est donc un homme qui connaît les principes de la civilisation, ne serait-ce que d'une manière superficielle¹⁸. » Le nihilisme serait plus précisément le refus des deux piliers de la civilisation occidentale que sont la science (ou la raison) et la morale (entendre la religion) – le refus, pour placer ces notions sur une carte du monde et sur une flèche du temps, comme le fait Strauss lui-même, d'Athènes et de Jérusalem. Il s'agit, comme dans le cas de l'incapacité de penser de Hegel et de l'hystérie de Freud, non pas d'une position de connaissance, mais d'une pathologie de la civilisation occidentale, ou pathologie politique – un rejet pur et simple de l'institution qui peut concrètement mener à la destruction de la démocratie moderne, au terrorisme, au fascisme et au nazisme.

Est-ce que le nihilisme, et sa tendance anarchisante y incluse, est une maladie ? Un défaut d'autorité transformé en obsession ? Une structure d'envie ? Une incapacité d'assumer la responsabilité

17. Jusqu'à la déception de la gauche révolutionnaire et le manque à s'identifier au communisme qui fait aujourd'hui l'objet d'un discours psychanalytique, par exemple chez Wendy Brown, Jodi Dean, Peter Sloterdijk ou Slavoj Žižek.

18. Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, Paris, Payot-Rivages, 2004, p. 55.

de l'histoire ? Une difficulté de s'identifier à la puissance ? Qu'est-ce qui peut pousser un penseur à entretenir une méfiance chronique envers la rationalité et la légitimité de la puissance instituée et à se complaire dans l'imaginaire politique d'un monde en ruine, voire à en susciter la ruine par son insistance gênante à la pointer du doigt, à la dévoiler et à l'expliciter ? La colère d'un Strauss contre les Machiavel, Hobbes et Nietzsche de la tradition occidentale se situe à ce plan d'interrogation : pourquoi diable s'entêter à ruiner les fondements *nécessaires* du pouvoir ? Pourquoi sacrifier *cette* fable-là, celle du noble mensonge, et contribuer à la destruction de l'ordre occidental millénaire ?

Je pense pour ma part que l'existence des deux dispositions que l'on retrouve dans le débat autour de la philosophie de la fondation politique, celle d'une part dite nihiliste, qui veut rester au plus près de l'affect, qui montre un certain scepticisme, qui cultive un sens tragique et souvent une tendance anarchisante, et, d'autre part, celle, hégélienne ou freudienne ou straussienne, qui consiste à rendre intelligibles la durée et la rationalité de l'histoire, et qui cultive la foi dans l'institution, dans l'ordre historique établi, l'existence donc de ces deux dispositions est avant tout une question de tempérament, de sensibilité, autant que d'intérêts objectifs, et un effet de la contingence historique qui aura marqué le développement d'une pensée.

On ne peut pas dès lors trancher définitivement le débat, comme voudrait le faire Leo Strauss, en opposant nihilisme et civilisation, en en faisant un enjeu de patriotisme occidental et en rejetant le nihilisme dans le camp de la barbarie ou, comme le font Hegel et Freud, en rejetant l'attachement aux origines corrompues comme un défaut de pensée, ou comme une psychopathologie. Dans tous les cas de figure, l'argument sombre dans l'incitation dogmatique, voire dans une forme d'intimidation impatiente devant les pulsions de dévoilement qui menacent un certain sens de la réalité – certes le

plus pragmatique, mais certainement pas le plus stimulant ni le plus émancipateur, qui affirme : « You are either with us, or against us. »

Une pratique savante et une éthique de la pensée

Ce nihilisme de la pensée politique dont il est ici question, nous l'avons dit, ne peut être que moderne. L'objet de cette pensée est ainsi toujours une histoire faite par les hommes, et non pas une histoire faite par les dieux. Si elle comporte des éléments théologiques, ce qui est le cas du troisième courant décrit plus haut, ceux-ci sont de type messianique et se passent somme toute de métaphysique. Les origines des choses communes, des artefacts politiques, des pratiques du pouvoir sont de ce point de vue envisagées dans leur émergence matérielle, concrète, historique, phénoménale – ce qui ne signifie pas nécessairement, même si cela n'est pas exclu, qu'elles le soient de manière empirique, mais, toujours, *dans une solidarité avec leur caractère terrestre*. En particulier, et cela me semble être la caractéristique la plus durable de toute épistémologie nihiliste de la vie politique, les faits de langage y sont envisagés dans leur matérialité.

Dans « Critique de la violence », Walter Benjamin propose par exemple de lire la violence nécessaire comme le fait d'une fable – celle que l'État raconte à propos de lui-même pour arriver à légitimer la violence du droit, ladite « force de loi » inhérente à son expression. L'idée qu'il faut tuer pour vivre, que le sang doit couler pour que la justice advienne, est, selon Benjamin, un fait mythologique, et ce mythe devra par tous les moyens, y compris ceux de l'histoire, de la logique de la morale et de l'art, être démasqué. La conceptualisation de la double activité de la puissance en une violence fondatrice de droit, d'une part, et en une violence conservatrice de droit, d'autre part, permet ce travail.

Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce, certes par

le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit.

Ce dernier principe connaît dans le droit étatique une application dont les conséquences sont énormes. Dans son domaine, en effet, la définition des frontières, objet de la « paix » au terme de toutes les guerres de l'époque mythique, est le phénomène originaire de toute violence fondatrice de droit¹⁹.

Marx ne fait rien d'autre que de remettre en question les croyances concernant les fondements de la puissance dans sa section du *Capital* portant sur l'accumulation primitive : prenant pour point de départ la conception libérale selon laquelle l'inégalité de richesse s'explique par un différentiel productif entre les individus (les pauvres étant paresseux et les riches industriels), il démontre que celle-ci est un mythe dont la fausseté autant que l'utilité sont expliquées par l'histoire étatique anglaise, où les traces des actes de dépossession sont repérables et interprétables. Ainsi présente-t-il cette fiction fondatrice de la justice libérale :

Cette accumulation primitive [selon la théorie qu'en fait Adam Smith] joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde. On nous en

19. Walter Benjamin, *op. cit.*, 2000, p. 235-236.

explique l'origine par une aventure qui se serait passée quelques jours après la création du monde. De même, il y avait autrefois, mais il y a bien longtemps de cela, un temps où la société se divisait en deux camps : là des gens d'élite, laborieux, intelligents, et surtout doués d'habitudes ménagères ; ici un tas de coquins faisant gogaille du matin au soir et du soir au matin. Il va sans dire que les uns entassèrent trésor sur trésor, tandis que les autres se trouvèrent bientôt dénués de tout. De là la pauvreté de la grande masse qui, en dépit d'un travail sans fin ni trêve, doit toujours payer de sa propre personne, et la richesse du petit nombre, qui récolte tous les fruits du travail sans avoir à faire œuvre de ses dix doigts²⁰.

De la même façon, dans sa reprise de la « Critique de la violence », Jacques Derrida propose une définition performative du paradoxe de la « force de loi », en montrant que l'État se constitue en tant que réalité, tant dans la violence fondatrice que dans la violence conservatrice, sous le mode de la répétition. La violence en acte qui maintient l'État en place (qui donne force à la loi) est la répétition infinie et indéfinie de la violence fondatrice. L'État se présente dès lors comme un stroboscope existentiel qui tient sur sa propre expressivité obsessive – ce que Derrida appelle la « mystique ».

Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative, donc interprétative, qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. Aucun discours justificateur ne peut ni ne doit assurer le rôle du métalangage par rapport à la performativité du langage instituant ou à son interprétation dominante.

20. Karl Marx, *op. cit.*, 1965, [1867], p. 1168.

Le discours rencontre là sa limite : en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le *mystique*. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage. Voilà en quel sens je serais tenté d'interpréter, au-delà du simple commentaire, ce que Montaigne et Pascal appellent le *fondement mystique de l'autorité*²¹.

Nous pourrions allonger indéfiniment cette liste d'exemples de travaux portant sur les fondements ruineux, essentiellement fictionnels, de l'État moderne. Ce qui par l'exemple est proposé dans ces travaux n'est certes pas une théorie du pouvoir, une métaphysique de la puissance, ou même quelque programme particulier d'émancipation. Sont plutôt à l'œuvre, dans ces travaux généralement fastidieux – Nietzsche dit préférer le gris des archives à l'azur du ciel –, une série « d'exercices²² » de contemplation, d'analyse et de critique des expressions phénoménales de la violence inhérente à la fondation politique moderne. Il s'agit de remettre sur le métier, inlassablement, la démonstration de l'échec de l'institution, sa désérence, son pourrissement inéluctable, sa corruption fondamentale, surtout son incapacité à la justice et le caractère fictif, voire nocif, de sa prétention à celle-ci²³.

Ce désir de faire l'anthropologie existentielle de la puissance qui me semble être celui des penseurs de la ruine part de l'idée que les sociétés produisent constamment des explications de la violence et, partant, de la souffrance, pour donner des raisons à

21. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 32-33.

22. Au sens que donne Sloterdijk à ce terme dans *Tu dois changer ta vie* (2015).

23. Je renvoie le lecteur à mes travaux spécifiques, sur la territorialité du politique (2007b ; 2008b), sur la fondation américaine (2003 ; 2008a ; 2015a), sur le colonialisme (2009a ; 2015c) et sur l'imaginaire populaire de la violence (2015b ; 2016).

celle-ci, et la rendre ainsi acceptable, productive, pour lui trouver des débouchés : le patriotisme, la révolution, le progrès, le darwinisme social, la rééducation, la création de richesse – autant de spiritismes séculaires, qui impliquent des pratiques magiques, des diableries, des exorcismes, des personnages fantastiques, des légendes, c'est-à-dire autant de pratiques symboliques qui permettent de créer des rapports constitutifs avec le mal.

Dans les exercices de proximité du mal réalisés sur la « scène » des penseurs de la ruine, il s'agit de rappeler sans fatiguer cette ruine du pouvoir à la vue, de manière à ne jamais s'en séparer, de manière à la garder au plus près, de manière surtout à toujours connaître les codes de son oblitération, de son refoulement, de ses mythologies, le chiffre de son kitsch²⁴. De manière à toujours localiser les sites de production de signification de la violence, à les garder à vue et à leur tenir tête.

Ainsi, la pratique savante à laquelle donne lieu la pensée de la ruine, qu'elle soit généalogique ou matérialiste historique, débouche sur une conception performative de la réalité politique, qui permet de faire l'histoire de la vie politique comme celle de la performance matérielle-symbolique de l'être des choses – ce processus anthropologique selon lequel une violence réelle et figurée, intriquée, opère de manière continue sur la base du mythe de sa nécessité. Elle est dédiée à la mise au jour et au raffinement d'une grille de lecture culturelle – celle qui permet de lire les mythes de la puissance qui animent notre époque et les formes de cette autoproduction²⁵. C'est en ce sens également, dans sa sensibilité discursive et historique, que ce courant de pensée ne relève pas du pessimisme anthropologique des Machiavel et Hobbes ni ne contient le moindre affect de réaction.

24. Voir pour un développement précis sur la question du kitsch, Giroux, 2013b.

25. Voir sur la question théorique de la performance politique comme autoproduction matérielle et symbolique, Giroux, 2008b.

Quant à l'éthique qui informe cette pratique, je dirais qu'elle est d'abord le fait d'une décision, d'un coup de force existentiel, qui consiste justement à ne pas prendre de décision (« I prefer not to », comme le dit le personnage de Melville qui a tant séduit Gilles Deleuze). C'est cet élément apodictique, le fait d'assumer cet élément, en tant que siège d'une pensée vivante, située, qui forme le milieu à partir duquel peut s'élaborer la parole. Non pas, comme le baron de Münchhausen, se tirer soi-même par les cheveux (et ainsi, se voir demander : « si tout est relatif, l'énoncé selon lequel tout est relatif n'est-il pas relatif ? »). Plutôt, développer une ascèse de la suspension, qui diffère, qui reporte indéfiniment le jugement, la décision, l'application de la loi et, dans cette suspension, faire exister quelque chose comme la justice – rendre visible l'impossible, suivant Derrida. C'est justement cet élément apodictique, cette décision de la suspension, cet entêtement messianique qui permet ainsi à Marx de dire qu'un monde vrai est un monde juste²⁶. C'est également cette stratégie prophétique qui amène Gilles Deleuze à fouiller dans les glissements de la répétition, à faire du différent le moment premier et à choisir le schizophrène contre son psychanalyste. Dans tous les cas, l'éthique de la ruine est une participation au « monde » en désespoir de cause, « à fonds perdu ».

S'exprime dans cette éthique un désir de rapport avec la part sombre de la mondanité, une forme d'accompagnement, une forme de sobriété. Cette ascèse consiste dans sa pratique à rester au plus près de la violence, de la douleur que cause cette violence, sans en opérer de symbolisation, sans la justifier, sans non plus s'en détourner, l'ignorer, ou la ressentir – au sens du ressentiment de gauche qu'a correctement diagnostiqué Sloterdijk dans *Colère et temps*. Simplement résonner à l'aide de l'œuvre, et à l'aide de l'histoire comme *à-présent* – sans reste. Rester sobre auprès de l'actualisation du mythe selon lequel il faut tuer pour vivre : en

26. Voir Aron, 2004.

témoigner et, ainsi, être ou rester humain – s’introjecter un futur valable. C’est-à-dire : sur/vivre, vivre dans l’écart à sa propre animalité. Position difficile, position d’équilibriste – soumise à toutes les chutes, et faisant le serment de ne s’en permettre aucune. C’est le maintien du rapport même qui est éthique.

Ainsi que l’écrit encore Benjamin : « C’est sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la destitution du droit, y compris les pouvoirs dont il dépend, et qui dépendent de lui, finalement donc du pouvoir de l’État, que se fondera une nouvelle ère historique²⁷. » Cette garde à vue de la ruine de la puissance terrestre n’est pas sans pressentir une porte de sortie vers d’autres systèmes de réalité – qui seraient à saisir, toujours, dans le présent. Et c’est vers une temporalité particulière de cette pensée que cette dernière idée pointe, et qui annonce un travail qui ne peut pas être amorcé ici.

Bibliographie

- Aron, Raymond, *Le marxisme de Marx*, Paris, Le Livre de poche, 2004.
- Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- , « Sur le concept d’histoire », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- Bensaïd, Daniel, *Discordance des temps : essais sur les crises, les classes, l’histoire*, Paris, Éditions de la Passion, 1995.
- Bloch, Ernst, *L’esprit de l’utopie*, Paris, Gallimard, 1977, [1964].
- Couture, Jean-Pierre, et Dalie Giroux, « Pour une épistémologie idiote », dans Bertrand Gervais et Marie Scarpa (dir.), *Idiots, figures et personnages liminaires*, coll. « Ethnocritiques », Nancy et Montréal, Presses universitaires de Nancy et Éditions universitaires de Lorraine, 2012.

27. Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 242.

- Derrida, Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
- Giroux, Dalie, « Des passions tristes », *Liberté*, n° 313, 2016.
- , « 24. Traité d'hantologie techno-républicaine », *Sociétés, revue des sciences humaines et sociales*, vol. 128, 2015a.
- , « Comment fabriquer un État en Amérique, ou : la Vierge, le Diable, le Boucher et Carcajou », *Les Cahiers de l'imaginaire*, vol. 12, 2015b.
- . « L'interruption mohawk et la colonisation infinie », *Spirale*, vol. 252, 2015c.
- , « Anarchie et méthode chez Marx et Nietzsche », dans Dalie Giroux et Dimitros Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique : réflexion sur les approches en étude des idées politiques*, Québec, PUL, 2013a.
- . « Critique de la marde : essai de pensée politique archaïque », *Les Cahiers de l'idiotie*, 5, 2013b.
- , « Éléments pour une politique de l'espace-corps autochtone », *Magma*, vol. 7, n° 3, 2009a, [En ligne], http://www.analisiqualitativa.com/magma/0703/article_02.htm.
- , « Le corps et les signes : sur la relation entre le langage européen et l'espace américain », *Les Cahiers de l'idiotie*, vol. 1, n° 1, 2008a.
- , « L'espace et le temps de l'émancipation : essai sur la parole », *Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n° 3, 2008b.
- , « Barrage sur la ligne de fuite : considérations sur Nietzsche et la prudence philosophique », *PheanEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, vol. 2, n° 1, 2007a.
- , « La République de Weimar et l'espace : chemins vers une nomotique du monde contemporain », *Géographie et cultures*, n° 63, 2007b.
- , « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance », *Horizons philosophiques*, vol. 17, n° 2, 2007c.
- . « Dieu est-il mort en étude des idées politiques ? Sur l'aporie de l'opposition entre les idées et le monde », *Revue canadienne de science politique*, vol. 37, n° 2, 2004.

- , *Fascisme et magie en Amérique: lectures politiques contemporaines de Nietzsche*. Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2003.
- Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, [1821].
- Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Flammarion, 2008. [1807].
- Marx, Karl, *Économie I*, Paris, La Période, 1965, [1867].
- Morar, Cristina, *Le corps de l'hospitalité: éthique et matérialité, d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université d'Ottawa, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, Le Livre de poche, 2000.
- , « Vérité et mensonge au sens extra-moral », dans *Œuvres I*, Paris, La Pléiade, 2000.
- Olivier, Lawrence, *Le savoir vain: relativisme et désespérance politique*, Montréal, Liber, 1998.
- , *Contre l'espoir comme tâche politique*. Suivi de *Critique radicale: essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004.
- , *Détruire: la logique de l'existence*, Montréal, Liber, 2008.
- , *Suicide et politique: la révolte est-elle honorable?*, Montréal, Liber, 2014.
- Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Westport, Conn. et London, Greenwood Press, 1996.
- Sloterdijk, Peter, *Tu dois changer ta vie*, Paris, Pluriel, 2015.
- , *Colère et temps*, Paris, Fayard/Pluriel, 2011.
- Strauss, Leo, *Nihilisme et politique*, Paris, Payot-Rivages, 2004.
- Strauss, Leo, et Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Taussig, Michael, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- , *The Magic of the State*, New York, Routledge, 1997.

CHAPITRE 9

LA POLITIQUE PARTICIPE-T-ELLE AU DÉSÉQUILIBRE DU MONDE ?

L'APOLITISME CIORANIEN ET LA CRITIQUE DE LA DÉMESURE

CATHERINE SYLVESTRE

*Que Faire ? Où aller ?
Ne faisons rien et n'allons nulle part,
tout simplement.*
Emil Cioran

L'œuvre d'Emil Cioran actualise la pensée nietzschéenne en témoignant de l'expérience de la mort de Dieu au xx^e siècle. S'y intéresser permet d'entrer dans les questionnements existentiels fondamentaux de l'époque moderne. Avec Cioran, on se demande : comment vivre lorsque nous avons perdu tout repère, tout absolu ? Une telle existence sceptique est-elle possible ?

Pour comprendre le rapport au monde de ce penseur apolitique¹, je crois que, paradoxalement, il faut se concentrer sur sa

1. Nous verrons plus loin qu'après un épisode politique Cioran refuse le politique et en sort complètement, de peur de reproduire ses erreurs totalisantes du passé. À partir de là, il formule sa lecture du monde en dehors de toute réflexion politique.

pensée politique. Elle est le lieu où se révèlent les constantes qui déterminent sa pensée existentielle.

Pour suivre cette intuition, je présenterai l'évolution de la relation qu'entretient Cioran avec le politique. Puis, je montrerai comment il aboutit au rejet du politique en tant que manifestation de la démesure humaine. Nous verrons alors comment cette position émane de constantes centrales de la pensée cioranienne. Je terminerai en proposant une hypothèse : les êtres humains peuvent rejeter leur démesure pour retrouver un rapport direct au monde, jusqu'à retourner vers la vie. Une telle pensée représente une tendance qui se dessine pour répondre à la mort de Dieu.

Avant d'étudier comment Cioran en vient à ce rejet de la démesure, il faut rappeler que le scepticisme est le point de départ de sa pensée. C'est dans son œuvre *Sur les cimes du désespoir*, qu'il établit cette position à travers son idée centrale de « passion de l'absurde ». Cette passion est celle vers laquelle les sceptiques se tournent afin d'arriver à vivre sans certitudes. Cioran explique ainsi la logique de cette passion : « Peut-on encore, étant allé au bout de soi-même, invoquer des arguments, des causes, des effets ou des considérations morales ? Certes, non : il ne reste alors pour vivre que des raisons dénuées de fondement². » C'est pourquoi, ravagé par les pires doutes, le jeune Cioran tente cette passion de l'absurde en se faisant actuel. Il adhère à l'absolu de son époque : le politique et, plus particulièrement, la conviction que la réalisation de soi passe par l'accomplissement de sa nation.

Cette tentative s'exprime dans son écriture par l'adoption d'un style lyrique sans limites. Il y formule graduellement un enthousiasme ambigu envers le fascisme allemand. Il est séduit par son énergie et sa vitalité tout en étant conscient que les thèses qu'il

2. Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, Cioran, dans *Œuvres*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 1995, p. 23-24.

défend sont indéfendables³. Il y adhère tout de même en espérant que cette barbarie accélérera la chute de la civilisation occidentale. Il préfère la perspective de ce mouvement à l'inertie angoissante de son désespoir incroyant. Il souhaite que cet effondrement crée un moment propice à la renaissance de valeurs favorisant la vie. C'est cet espoir qui le pousse à suivre les thèses hitlériennes. Il espère que leur démesure saura contenir la force destructrice nécessaire à l'achèvement de la décadence occidentale.

À partir de 1945, Cioran rejette cet engagement politique à la lumière des conséquences humaines du fascisme allemand. Cette variante de la passion de l'absurde lui apparaît pour ce qu'elle est : une terrible erreur. Afin de l'expier, il se fait troglodyte et se tapit dans l'indifférence et l'inaction. Au départ, cette position peut sembler politique : il veut éviter de nouveaux désastres humains et considère que l'inaction est toujours moins risquée que l'action. Son indifférence exprime plutôt le danger des absolus et des idéologies politiques. Par exemple, dans *Syllogismes de l'amertume*, il dit : « Qui provoque les catastrophes ? Les possédés de la bougeotte, les impuissants, les insomniaques, les artistes ratés qui ont porté couronne, sabre ou uniforme, et, plus qu'eux tous, les optimistes, ceux qui espèrent sur le dos des autres⁴. » Il développe peu à peu une position où le désespoir offre, paradoxalement, l'espoir d'un monde moins désastreux. Il se méfie de toute certitude et regagne son scepticisme initial. Il tue le prophète en lui.

En approfondissant l'analyse de ce refus du politique, on s'aperçoit ainsi qu'il révèle une tendance bien plus profonde de la pensée cioranienne. Ce déplacement de l'analyse permet de préciser le rapport au politique de Cioran. Pour y arriver, il faut se référer aux œuvres tardives de Cioran (à partir de *Précis de décomposition*), où

3. *Idem.*, *Apologie de la barbarie*, p. 126-137.

4. *Idem.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 772.

il ne définit plus son indifférence comme une position politique. Au contraire, il y prône une négation complète du politique en le dénonçant en tant qu'une forme de démesure néfaste. Sous cet angle, on peut voir comment l'indifférence et l'apolitisme de Cioran expriment son mode d'être au monde et la façon dont il répond à la mort de Dieu.

Il est possible de rassembler ces éléments essentiels de la pensée cioranienne autour de l'axe central de la démesure. Cioran la définit en s'appuyant sur ce qu'il considère être sa plus grande manifestation : la démesure humaine. Celle-ci se définit par la volonté des êtres humains de dépasser leur position dans l'équilibre du monde. Souhaitant être toujours plus et jamais moins, ils enflent artificiellement le rôle qu'ils ont, jusqu'à occuper une place disproportionnée par rapport à leur insignifiance. Par leur incapacité à se maintenir dans leur vanité première, ils se détachent de la nature et nient la vie : « L'homme, ayant violé toutes les lois non écrites, les seules qui comptent, et franchi les frontières qui lui étaient assignées, s'est élevé trop haut pour ne pas exciter la jalousie des dieux, qui, décidés à le frapper, l'attendent maintenant au tournant⁵. » N'ayant pas su respecter la place qui lui était assignée dans l'univers, l'être humain crée sa perte. Il détruit l'équilibre de la vie en envahissant le monde avec son œuvre destructrice.

La démesure occidentale en est le meilleur exemple. Cioran décrit les Occidentaux comme des agités obsédés par leur identité personnelle. La démesure est leur mode d'être : ils veulent en tout dépasser leur statut originel pour se démarquer. Cette obsession du sujet pour lui-même correspond à ce que Schopenhauer nomme le « principe individuel⁶ ». L'être occidental en est empreint : il est incapable de comprendre son insertion dans le Tout du monde tant

5. *Idem, Écartèlement*, p. 1429.

6. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* : tome I, Paris, Gallimard, 2009, p. 743.

son attention est accaparée par l'illusion de l'unité de son être. En se définissant uniquement comme une unité indépendante, il nie la nature en cessant d'entretenir des relations saines avec elle. Il devient peu à peu incapable d'avoir un rapport direct et équilibré avec le monde. Il s'emprisonne dans son obsession du « moi » et la vie ne lui apparaît plus que comme un problème qu'il doit résoudre en accroissant le rôle qu'il y joue⁷.

Cioran applique ce raisonnement au politique et y reconnaît une action démesurée du « moi ». Pour entrer dans le politique, l'être humain doit accroître son rôle dans le monde en tentant d'en changer le cours. Cioran y voit une agitation nuisible. Les êtres politiques sont aveuglés par l'espoir et les idéologies jusqu'à ne plus comprendre qu'ils ne sont qu'une part infime d'un tout beaucoup plus grand. Ils perdent toute perspective et se rendent malheureux par leur mécontentement constant. Le politique pousse au ressentiment envers le monde, parce qu'on y souhaite constamment que le monde soit autre chose que ce qu'il est. Cela se produit notamment parce que le politique impose au monde des critères moraux qui lui sont impossibles à respecter, tant ils sont extérieurs à lui. C'est par de telles tendances que la vie politique détruit toute possibilité de trouver notre consolation dans le monde, car on s'y convainc que le monde n'est pas ce qu'il devrait être. À partir de là, on ne peut que le nier et se détacher de la vie. On se construit sous la forme d'un « animal indirect⁸ » incapable d'agir spontanément. C'est pourquoi Cioran considère que, pour regagner la vie, il faut éliminer le politique. Pour y arriver, l'être humain doit renoncer à la naïveté et à l'orgueil qui lui ont permis de se croire important. S'il y arrive, il

7. Cioran, *La tentation d'exister*, p. 828.

8. *Idem*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 94. Cioran définit les êtres humains comme « animaux indirects », parce qu'il considère qu'ils sont incapables de participer spontanément au monde tant ils s'en sont détachés par leur démesure.

créera la possibilité d'un monde posthistoire et apolitique où il aura l'occasion de se réintégrer au monde.

Cioran espère que cette négation du politique favorisera la fin de l'être humain⁹. Pour l'atteindre, il explique qu'il faut s'attaquer en priorité à la démesure qui lui a donné naissance. C'est sur cette voie que l'être humain regagnera le règne du vivant et cessera d'en être une part distincte. Cioran souhaite qu'il saura abandonner à temps tout ce qu'il est, jusqu'à ce qu'il réapprenne à se contenter du prélassement dans l'être¹⁰. S'il atteint ce stade, l'être humain aura perdu sa conscience et son esprit : il fera partie du monde inconscient où la vie va de soi.

En s'attaquant à la démesure, Cioran révèle deux constantes qui guident sa pensée : sa proximité avec le récit de la Genèse et sa volonté de respecter ce qu'est le monde (probité). L'étude de son rapport au politique a permis de les révéler et d'illustrer sa lecture particulière du monde.

Genèse

Cioran appuie sa critique de la démesure sur la Genèse en tant que « vision complète de l'homme et du monde¹¹ ». La force de ce récit est d'avoir défini avec la plus grande clairvoyance les étapes du développement humain. On y apprend que le monde a commencé avec une période d'inconscience où les humains étaient parfaitement intégrés à un univers en équilibre. Ils respectaient leur rôle assigné, ce qui leur donnait accès à un éternel présent. Inconscients, ils n'interrogeaient pas leur présence au monde et n'étaient pas encore tourmentés par leur finitude. Or, cette période ne dura pas. Le

9. « Être humain » étant compris ici en tant qu'être s'étant sorti du monde par sa démesure.

10. Cioran, *La tentation d'exister*, p. 821.

11. *Idem*, *Entretiens*, p. 204.

drame de l'humain commence avec le péché originel, c'est-à-dire avec le moment où il a renoncé à son paradis pour goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. À partir de là, sa conscience apparaît et il tombe en chute dans le temps. Il interroge le monde et exige de lui des réponses. Schopenhauer traduit ce passage vers le déséquilibre en décrivant comment les humains sont devenus des animaux métaphysiques :

Hormis l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence ; c'est pour tous une chose qui se comprend tellement bien d'elle-même qu'ils ne la remarquent pas. Dans la quiétude du regard de l'animal s'exprime encore la sagesse de la nature, parce qu'en l'animal la distance qui sépare la volonté de l'intellect n'est pas encore suffisamment importante pour que tous deux puissent s'étonner l'un de l'autre lorsqu'ils se rencontrent. Ainsi, le monde phénoménal tout entier se trouve ici encore fermement attaché au tronc de la nature dont il est issu ; il participe encore de l'omniscience inconsciente de la mère de toutes les mères. Ce n'est qu'une fois que l'essence intime de la nature (la volonté de vivre dans son objectivation) a traversé les deux règnes des êtres dépourvus de conscience, puis a remonté d'un pas assuré et hardi la vaste série des animaux, ce n'est qu'au moment où elle arrive enfin au seuil de la raison, dans l'homme, donc, qu'elle accède pour la première fois à la réflexion « *Besinnung* » : et là, elle se prend à s'étonner de sa propre œuvre et se demande ce qu'elle est elle-même. Son étonnement est d'autant plus sérieux qu'elle se retrouve pour la première fois et en toute conscience face à la MORT et, avec la finitude de toute existence, s'impose à elle plus ou moins clairement la vanité qu'il y a dans toute aspiration. Avec cette réflexion et cet étonnement naît, par suite, le BESOIN MÉTAPHYSIQUE propre à l'homme seul ; aussi l'homme est-il un *animal metaphysicum*¹².

12. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* : tome II, p. 1395.

C'est avec l'émergence de sa conscience que l'humain s'est distingué de la nature. Pour Cioran, il s'agit du point de départ de la souffrance permanente qui caractérise désormais son existence. La conscience entraîne l'être humain dans une quête de sens qui le pousse vers la démesure ; vers la conviction que son existence est plus grande que ce qu'elle semble être *a priori*. Ce refus de sa condition première, mortelle et insignifiante, le transforme en une épave détruite par la quête de grandeur¹³.

Voilà pourquoi Cioran est nostalgique du moment précédant le péché originel. Il aimerait l'expier et retrouver la mesure des origines humaines où l'existence n'était pas encore soumise aux exigences destructives de la conscience. Cette volonté naît de la proximité qu'entretient Cioran avec le récit de la Genèse et marque l'ensemble de son œuvre.

Probité

La deuxième constante qui définit le rejet de la démesure chez Cioran est sa volonté de probité, c'est-à-dire de vivre le monde tel qu'il est¹⁴. Cette volonté découle directement de sa compréhension de la Genèse, parce qu'on y lit que la connaissance et la conscience nous ont détournés du monde originaire et nous ont entraînés dans la démesure. Le rejet de la démesure correspond en ce sens à la volonté de vivre le monde en dehors de toute distorsion causée par l'action humaine. Cioran exprime cet espoir de probité en observant comment :

13. Cioran, *Écartèlement*, p. 1431.

14. Bien sûr, la définition du « monde tel qu'il est » est extrêmement subjective. Chez Cioran, la vision du monde intact se forme à partir du récit de la Genèse. Le monde intact correspondant à l'image qu'il se fait du monde précédant l'entrée des êtres humains dans la conscience et la démesure.

On voudrait malgré tout connaître cette réussite crépusculaire où l'on échappera à la succession des générations et au déferlement des lendemains, et où, sur la ruine du temps historique, l'existence, enfin identique à elle-même, sera redevenue ce qu'elle était avant d'avoir tourné en histoire¹⁵.

Suivant cette lecture particulière, tout ce qui participe au péché originel de la connaissance est considéré comme néfaste, car cela favorise l'enflure de l'être humain et l'approfondissement du gouffre qui l'oppose au monde. Pour regagner la vie et la favoriser, il nous faut renoncer à notre conscience et à tout ce qui nous distingue de la nature. Cioran croit que seul ce processus, bien qu'il soit quasi impossible, peut rendre à nouveau la vie possible.

En résumé, lorsque Cioran se réfère à la Genèse et quand il appelle au respect de ce qu'est le monde, il cherche surtout à rejeter la conscience humaine définie comme responsable de notre démesure et de notre souffrance. La conscience empêche les êtres humains d'avoir un rapport direct au monde. Elle les fait souffrir en les forçant à poser des questions auxquelles le monde n'a pas de réponse. Afin de trouver un état de préconscience, l'être humain doit renoncer aux idées de progrès, de devenir, de sujet, d'histoire, etc. Il doit abandonner tout ce qui l'éloigne de son paradis perdu.

Cependant, il faut s'arrêter ici pour rappeler le désespoir permanent de Cioran : il ne croit pas que les êtres humains réussiront à retrouver leur mesure inconsciente. Il formule cette issue, tout en étant convaincu de son impossibilité. Il entretient une déception profonde envers l'espèce humaine. Il est incapable d'envisager sa capacité à s'arrêter sur la voie de son autodestruction. Tant absorbé par sa quête de démesure, l'humain est incapable de réaliser la nécessité de la régression pour sa survie. Cioran résume cette tendance dans *La tentation d'exister* :

15. Cioran, *Écartèlement*, p. 1426.

Et nous sommes tous des violents, des enragés qui, ayant égaré la clef de la quiétude, n'ont plus accès qu'aux secrets du déchirement.

Au lieu de laisser le temps nous broyer lentement, nous avons cru bon de renchérir sur lui, d'ajouter à ses instants les nôtres¹⁶.

L'être humain ne sait pas se satisfaire de la quiétude de l'effacement, ce qui est la preuve que rien ne peut plus l'arrêter dans sa chute. La fin de l'humanité ne pourra pas être évitée : ses forces se sont épuisées dans l'histoire, plus rien ne peut lui permettre de continuer¹⁷. Bien qu'il soit possible d'imaginer un monde posthistoire utopique, il est plus vraisemblable que, si notre chute laisse des survivants, ce ne sera que pour les voir reproduire les mêmes erreurs du passé et tout recommencera en suivant le même chemin, car :

L'ennui au milieu du paradis fit naître chez notre premier ancêtre un appétit d'abîme qui nous a valu ce défilé de siècles dont nous entrevoyons maintenant le terme. Cet appétit, véritable nostalgie de l'enfer, ne manquerait pas de ravager la race qui nous succéderait et d'en faire la digne héritière de nos travers¹⁸.

À cela, Cioran ajoute que la vie telle qu'elle est, si seulement nous pouvions l'atteindre, ne serait probablement rien de plus qu'« un mal sans prestiges, une fatalité sans éclat » et une « immensité stérile¹⁹ ».

Finalement, rien ne sert d'espérer un avenir meilleur pour une espèce qui, en pervertissant la nature, a trahi l'équilibre du monde. Interrogé par Jean-François Duval dans ses *Entretiens*, Cioran résume sa pensée :

J.-F. D. : Pourquoi cette fatalité ?

16. *Idem*, *La tentation d'exister*, p. 821.

17. *Idem*, *Précis de décomposition*, p. 685.

18. *Idem*, *Écartèlement*, p. 1441-1442.

19. *Idem*, *Précis de décomposition*, p. 663.

C[ioran]: Dès que quelqu'un sort de son assiette originelle... L'homme étant né pour vivre comme les animaux – et il s'est lancé dans une aventure qui n'est pas naturelle, qui est étrange. Et donc il n'a plus un cadre d'existence définitivement fixé. Mais cette aventure de l'homme est anormale, elle se retourne nécessairement contre lui. L'homme, qui est tout de même un animal génial, a le destin du type qui se lance dans un truc fantastique, mais qui en paie les conséquences. Parce qu'il est trop exceptionnel pour que ça finisse bien. Il suit une route qui ne peut le mener qu'à sa ruine... Ce n'est pas du pessimisme. Je n'ai jamais affirmé la nullité de l'homme. Seulement je considère que l'homme a pris un mauvais chemin, et qu'il ne pouvait pas ne pas le prendre²⁰.

On peut reconnaître, dans cette certitude envers la fin à venir, la reprise de cette intuition qui revient périodiquement dans l'histoire où une civilisation se croit la dernière. Il restera à voir si l'avenir donnera raison à Cioran ou si, par un mécanisme qu'il n'aura pas été capable de prévoir, l'humanité se renouvèlera comme elle en a été capable depuis les derniers siècles. Devrons-nous faire face à notre fin annoncée ou sommes-nous seulement au bout d'une époque tellement épuisée qu'elle n'est pas capable de croire à sa propre survie ?

La mesure chez Nietzsche

Une comparaison entre Cioran et Nietzsche sur la question de la mesure permet de continuer cette réflexion. On y cerne une tendance que prend la pensée philosophique pour répondre à la mort de Dieu. Cette tendance se définit par un refus de la démesure dans l'objectif de retourner vers la vie et le monde. Elle s'ancre dans le spectre de la pensée antique grecque : le critère éthique de cette pensée est le rejet de l'*hubris*, c'est-à-dire de la démesure.

20. *Idem, Entretiens*, p. 58-59.

À cette époque, la démesure était la faute de celui ou celle qui ne respectait pas la place que les dieux lui ont donnée dans le monde. Afin d'éviter ce péché, il fallait prendre acte du peu d'importance que l'on a et agir en conséquence. On retrouve d'ailleurs cette idée dans le scepticisme antique de Pyrrhon où l'ataraxie est atteinte par l'acceptation de sa propre insignifiance et par la suspension de notre jugement.

Mon hypothèse est que Nietzsche s'inscrit en dialogue avec cette pensée, bien qu'aux premiers abords sa pensée puisse apparaître comme une pensée de la démesure. La volonté de puissance et l'idée du surhumain sont parfois interprétées comme une volonté de grandeur où on libère toutes les pulsions du monde. Je crois qu'il est plutôt intéressant de proposer l'hypothèse contraire et de penser Nietzsche comme un penseur de la mesure ou, du moins, de l'équilibre entre mesure et démesure. Il est possible d'esquisser cette hypothèse en l'appuyant sur deux aspects de la pensée nietzschéenne.

Premièrement, la définition même de l'hypothèse de la volonté de puissance abonde en ce sens. Nietzsche la définit comme étant la structure interne qui organise les pulsions qui constituent le monde²¹. Le monde est volonté de puissance. Il est organisation hiérarchique de pulsions. Cette mise en ordre du monde se construit grâce à un équilibre entre les forces dionysiaques et apolliniennes. Le monde n'est pas démesure. Il est un mystérieux équilibre entre ordre et désordre, entre mesure et démesure. La particularité de la pensée nietzschéenne se trouve ici, dans sa capacité à dépasser la dichotomie mesure/démesure. Afin de respecter ce qu'est le monde, il ne suffit pas de libérer toutes nos pulsions, il faut surtout chercher à les organiser hiérarchiquement afin d'accroître notre vitalité. Une désorganisation des pulsions mène, au contraire, à une incapacité

21. Voir note 210 de Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, GF Flammarion, 2000, aphorisme 36.

d'agir et à une très grande faiblesse. Nietzsche illustre cet idéal d'équilibre avec la figure de « Socrate musicien²² ». Socrate représente l'esprit et la musique représente la vie. Cet idéal réconcilie ces deux pans à l'intérieur d'une même personne. Nietzsche crée également la figure idéale de l'adulte-enfant : l'enfant représente la spontanéité de la vie et l'adulte, l'esprit. Ce faisant, Nietzsche s'éloigne de Cioran qui, au contraire, insistait davantage sur la nécessité de retrouver notre inconscience. La mesure de Cioran correspond à un monde originaire vers lequel nous devrions recommencer à tendre, alors que la mesure de Nietzsche correspond à un idéal – jusqu'ici jamais atteint – qui mène à la réconciliation entre la vie et l'esprit. Malgré cette différence, rappelons que leur réflexion respective se fonde sur la même idée : l'esprit et la vie sont actuellement en conflit, ce qui fragilise la vie humaine.

Deuxièmement, Nietzsche semble chercher un équilibre « mesuré » en tentant de convaincre les êtres humains de respecter ce qu'est le monde (volonté de puissance). Il formule la volonté de puissance afin de rendre intelligible ce qu'est le monde et espère que des philosophes sauront créer des valeurs à son image. Ces valeurs agiront comme guide pour les êtres humains et les ramèneront vers le monde. Cette recherche d'un accord entre soi et le monde apparaît alors comme une quête de mesure. Nietzsche espère que les êtres humains sauront retrouver la mesure du monde et qu'ils cesseront de nier la vie. L'objectif final est d'élever la vie et la seule façon d'y arriver est d'apprendre à agir à son image afin de la favoriser.

En conclusion, mon analyse permet de cibler une tendance que prend un pan de la pensée philosophique pour répondre à la mort de Dieu. J'ai constaté que Cioran et Nietzsche entretiennent un soupçon envers le savoir dans sa tendance à nous éloigner du monde. Pour y remédier, ils proposent quelque chose de très semblable. Ils

22. *Idem*, aphorismes 174 et 208.

tendent tous deux vers la probité en disant : puisque nous n'avons plus de croyance en cette époque sceptique, il faut répondre au vide qui nous guette en retrouvant l'équilibre du monde, que ce soit à travers la perte de notre conscience ou par la réconciliation entre notre esprit et la vie. Ce faisant, nous favoriserons la vie et nous serons peut-être capables d'y trouver du sens. C'est, en quelque sorte, notre dernier espoir et, surtout, notre ultime illusion de réalité. Il s'agit d'un retournement complet de ce qui permettait jusqu'à maintenant la vie. Ayant détruit ou affaibli tous les absolus transcendants, nous n'avons plus qu'une option : retourner vers l'immanence en espérant qu'elle nous suffise.

Chez Cioran et Nietzsche, la réponse à la mort de Dieu ne se situe pas sur un terrain politique. Ils en montrent l'insuffisance et le décrivent comme néfaste. Nietzsche résume cette conviction en disant :

Toute philosophie qui croit qu'un événement politique puisse écarter, ou qui plus est résoudre, le problème de l'existence est une plaisanterie de philosophie, une pseudo-philosophie. [...] Comment une innovation politique suffirait-elle à faire des hommes, une fois pour toutes, les heureux habitants de la terre²³ ?

Pour vivre, il faut sortir du cadre politique et s'accorder à des valeurs qui nous permettent de vivre. Une fois que l'on aura adopté cette intention, notre intuition nous permettra de départir les valeurs néfastes à la vie et celles qui, au contraire, lui permettent d'être ce qu'elle est.

Toutefois, je ne peux pas terminer sans rappeler que Cioran remettrait probablement en cause l'ensemble de ce raisonnement. Incapable de résoudre la tension qui le déchire entre sa volonté de vivre et son mécontentement envers ce qu'est le monde, Cioran se lasse de ces interrogations et désespère. Il ne croit plus en l'être

23. *Idem, Considérations inactuelles III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 41.

humain et en sa capacité de changer ce qu'il est. Dans ce passage de sa dernière œuvre, *Aveux et anathèmes*, il conclut son œuvre sur cette note pessimiste : « Peut-être faudrait-il rabaisser le débat, doter les choses d'une ombre de réalité, restreindre l'hégémonie de la clairvoyance, oser soutenir que tout ce qui a l'air d'exister existe à sa façon, las de divaguer, changer de sujet²⁴ [...] ». Cioran veut quitter son obsession métaphysique jusqu'à retrouver les rangs inconscients de ceux qui ne s'interrogent sur rien. Le silence de la normalité lui apparaît comme le dernier refuge de celui qui s'est lassé de tourmenter un monde qui ne lui répond jamais.

Bibliographie

- Cioran, Emil, *Œuvres*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, GF Flammarion, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles III*, Paris, Gallimard, 1990.
- Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation II*, Paris, Gallimard, 2009.

24. Cioran, *Aveux et anathèmes*, p. 1170.

CHAPITRE 10

NIHILISME ET CAPITALISME

THOMAS LABERGE

Pour Heidegger, la mort de Dieu annoncée par le forcené nietzschéen symbolise l'achèvement de la métaphysique entendu comme l'annihilation du monde suprasensible¹. L'époque qui s'ouvre alors à l'homme est celle du nihilisme, caractérisée par la dévaluation de toute valeur et le déploiement planétaire de la technique². Le philosophe Jean Vioulac arrime le constat de Heidegger avec l'analyse marxienne du capitalisme. Selon lui, le capitalisme est le système économique correspondant à l'ère de la technique décrite par Heidegger, donc du nihilisme accompli³. Le caractère nihiliste du capitalisme se comprendrait à la fois par le fait qu'il entraînerait «l'abolition progressive de toute morale⁴», mais également par sa logique d'expansion illimitée qui pousserait

-
1. Martin Heidegger, «Le mot de Nietzsche, "Dieu est mort"», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. «Tel», Gallimard, 1962, p. 253 et les suivantes.
 2. Jean Vioulac, *L'époque de la technique: Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, coll. «Épiméthée», Laval, PUF, p. 171-172.
 3. *Ibid.*, voir également Jean Vioulac, «Capitalisme et nihilisme. Marx et le problème du dépassement de la métaphysique», *Philosophie*, vol. 3, n° 102, 2009, p. 18-44.
 4. Jean Vioulac, «Les eaux glacées du calcul égoïste», *Esprit*, vol. 3, mars-avril, 2014, p. 136.

l'humanité vers sa destruction. Il serait donc, pour reprendre les mots de Vioulac, un « nihilisme annihilateur⁵ ».

Cela serait notamment confirmé par la mondialisation qui entraînerait « l'extension de la logique marchande [et] imposerait la destruction méthodique et systématique de toute morale susceptible de condamner l'égoïsme et la cupidité⁶ ». Il ajoute à cela

que l'avènement de la société de consommation [impose] la dissolution – par voie de ringardisation – de tout ce qui serait susceptible de freiner l'achat de marchandises, et donc l'abolition de toute loi morale réprimant la satisfaction immédiate du désir. Le libéralisme, en tant qu'il se définit par l'exigence de la dérégulation et de la désinstitutionnalisation de toutes les activités humaines, est le projet politique de démantèlement complet de l'ordre de la loi, et en cela un des plus puissants moteurs du nihilisme⁷.

Dans sa diatribe contre le capitalisme mondialisé et libéralisé, le philosophe écorche la romancière libertarienne Ayn Rand, affirmant qu'elle représente, avec son ouvrage *La vertu d'égoïsme*, « l'expression la plus caricaturale, mais particulièrement influente » de cette tendance nihiliste destructrice de morale⁸.

L'accusation de Vioulac affirme que la pensée randienne, en professant des formes radicales d'individualisme et d'égoïsme, empêcherait la structuration d'un système de valeurs morales ou encore d'une éthique et qu'elle serait, par conséquent, nihiliste. Nous croyons cependant qu'une lecture plus approfondie des textes de la romancière, notamment *La vertu d'égoïsme* ainsi que *La grève*, oblige à nuancer une telle accusation. Nous soutiendrons plutôt que, si Rand doit être associée au nihilisme, c'est davantage parce

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 135.

7. *Ibid.*, p. 136.

8. *Ibid.*, p. 135-136.

qu'elle s'est concentrée – à l'instar de Nietzsche – à fonder une philosophie cherchant à le dépasser. Nous tracerons tout d'abord un parallèle entre la pensée de Rand et celle de Nietzsche afin de voir comment leur compréhension du nihilisme s'insère dans un schéma similaire. Nous montrerons ensuite comment la romancière en arrive à proposer une nouvelle éthique et à justifier une utopie capitaliste.

Avant-propos

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il est nécessaire de préciser quelques éléments concernant Ayn Rand. Tout d'abord, nous sommes conscients que son statut de philosophe est contesté à la fois par plusieurs de ses adversaires et même par certains de ses adhérents, arguant un manque d'honnêteté intellectuelle et de reconnaissance à l'égard des philosophes dont l'influence est perceptible dans sa pensée. Le cas de Nietzsche est sans doute l'un des plus probants⁹. En effet, Rand rejette le philosophe allemand sous prétexte d'irrationalité dans un texte pourtant fortement teinté par son influence¹⁰.

Nous avons malgré tout décidé de traiter de Rand en raison de l'influence de ses idées aux États-Unis et sur le mouvement libertarien en général. Selon une étude de la bibliothèque du Congrès américain et du *Book of the Month Club* menée dans les années 1990, le roman de Rand, *La grève*, serait le livre le plus influent aux

9. À titre anecdotique, on dit que Rand recommandait à ses disciples la lecture de seulement trois philosophes : Aristote, Thomas d'Aquin et... elle-même ! Sébastien Caré, « Rand, Ayn », dans Vincent Bourdeau et Robert Merrill, *DicoPo, dictionnaire de théorie politique*, 2008.

10. Alain Laurent mentionne également un rapprochement entre Kant et Rand, bien qu'il admette qu'elle ne l'a sans doute « jamais lu de près ni bien interprété ». Voir la préface dans Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, coll. « Bibliothèque classique de la liberté », Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 12.

États-Unis après la bible¹¹. On retrouve également de nombreuses personnalités publiques américaines ayant été influencées par la philosophie. Nous pouvons notamment penser à Alan Greenspan, ancien président de la Réserve fédérale américaine¹², ou encore à Ron Paul et son fils Rand, deux figures importantes de la mouvance libertarienne aux États-Unis.

Il est finalement nécessaire de préciser qu'il n'est pas ici question d'affirmer que la perspective randienne permet de donner l'interprétation finale de la pensée nietzschéenne. Nous sommes conscients que Nietzsche est un penseur beaucoup plus complexe et que plusieurs de ses idées seraient certainement en contradiction avec celles de Rand. Nous souhaitons plutôt suggérer que la pensée de Rand se retrouve en cohérence avec une interprétation possible de la pensée de Nietzsche, notamment sur la question du nihilisme.

L'éthique objectiviste

Selon Rand, tout organisme vivant a tendance à agir afin de se maintenir en vie. Il en résulte, selon Sébastien Caré, « que le maintien de la vie constitue pour chaque être vivant non seulement sa fin ultime, mais aussi la norme à l'aune de laquelle son comportement pourra être évalué¹³. » Rand ajoute à cela que « [l]a vie d'un organisme est sa norme d'évaluation : ce qui la favorise est bon, ce qui la menace est mauvais¹⁴ ». La valorisation de la vie prend le sens de ce qui permet à un organisme vivant d'atteindre son plein potentiel. Elle doit donc être entendue ici comme quelque chose de dynamique. À cet effet, Rand dira : « [l]a vie ne peut être maintenue en existence que par un constant processus d'action qui

11. Sébastien Caré, « Rand, Ayn », *op. cit.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

s'auto-entretient». À cela elle ajoute que «l'immobilité est l'antithèse de la vie¹⁵». Ainsi – tout comme chez Nietzsche –, la vie doit être considérée comme la valeur suprême chez Rand. C'est sur cette idée qu'elle fait reposer son éthique ainsi que l'ensemble de son système philosophique.

La propriété privée et la liberté sont deux composantes essentielles découlant du postulat initial de la pensée randienne. L'homme est tout d'abord propriétaire de sa vie et cela signifie qu'il doit être libre de faire ce qu'il souhaite de celle-ci tant qu'il respecte celle des autres. La propriété s'étend à tout ce que l'homme acquiert par le travail ou encore par l'échange volontaire entre individus libres. Tout ce qui est acquis par la force ou la coercition est foncièrement immoral puisque cela implique nécessairement une atteinte à la propriété d'un individu et, par extension, à sa vie :

Introduire une menace de destruction physique entre un homme et sa perception de la réalité revient à lui dénier ses moyens de survie, à le paralyser. Le forcer à agir en se reniant lui-même revient à le forcer à agir contre ce qu'il voit de ses propres yeux. Qui que ce soit et pour quelque raison que ce soit, celui qui emploie la force est un tueur. Son geste, dans une démarche mortifère pire que le meurtre, revient à détruire la capacité de chacun de survivre. [...] Qu'une arme apparaisse et la morale disparaît¹⁶.

Rand affirme qu'il n'existe qu'un seul droit fondamental, celui du droit à la vie, et de ce droit découle celui d'être libre et de s'approprier des biens. Sans la liberté et la propriété, le droit à la vie ne signifie rien. Ce sont ses conditions nécessaires et essentielles. «Le droit à la vie est la source de tous les droits, le droit de propriété est le seul moyen qui en permette la réalisation. Sans droit de propriété,

15. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, *op. cit.*, p. 37.

16. Ayn Rand, *La grève*, Paris, Les Belles Lettres et Fondation Andrew-Lessman, 2011, p. 1020.

aucun droit n'est possible¹⁷. » Ces droits que Rand cherche à dégager de son éthique doivent être entendus dans leur sens négatif. Cela signifie, par exemple, que la société ne possède aucune obligation morale à ce qu'un individu possède quelque chose. Le droit à la propriété implique qu'un individu peut acquérir des biens, pas que la société se doit de lui en fournir¹⁸. Tous les autres droits impliquant l'idée que la société doit quelque chose à ses citoyens ne sont que fumisterie selon la philosophe. Si l'État donne à quelqu'un, c'est nécessairement parce qu'il a pris à un autre individu, c'est-à-dire qu'il a violé son droit le plus fondamental. Tous les droits dits collectifs, comme le droit au logement ou au travail, sont par essence contradictoires.

Poursuivant ce raisonnement, Rand formule une critique virulente à l'endroit de toutes les idéologies affirmant la nécessité du sacrifice individuel au nom d'une cause plus grande. Pour la romancière, des concepts comme Dieu, l'État, la société ou encore le bien commun sont simplement des illusions métaphysiques servant à faire de l'homme un esclave¹⁹. L'homme ne peut être libre qu'en agissant en fonction de son intérêt propre :

[L]e principe social fondamental de l'éthique objectiviste est que, tout comme la vie est une fin en soi, chaque être humain vivant est une fin en lui-même, non le moyen pour les fins ou le bien-être des autres. Ainsi, l'homme doit vivre pour son propre intérêt, ne sacrifiant ni lui-même aux autres, ni les autres à lui-même. Vivre

17. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, *op. cit.*, p. 109.

18. *Ibid.*, p. 108-109.

19. L'importance mise sur la nécessité de l'homme d'agir pour lui-même trouve sa source dans les atrocités commises au nom du bien commun lors de la révolution russe, dont la famille de Rand fut l'une des nombreuses victimes. Alain Laurent, *Ayn Rand ou la passion de l'égoïsme rationnel*, coll. « Penseurs de la liberté », Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 17 et suivantes.

pour son propre intérêt signifie que l'accomplissement de son propre bonheur est le plus haut but moral de l'homme²⁰.

C'est donc l'égoïsme qui doit conduire l'agir de l'homme. Il s'agit de la motivation la plus rationnelle puisqu'elle implique que l'homme cherche son bonheur par ses actions sans dépendre du sacrifice des autres, mais elle bénéficie également à l'ensemble des autres individus. Rand croit en effet en la possibilité d'une cohabitation harmonieuse entre les différents intérêts individuels. Pour la romancière, les grandes avancées de notre monde seraient dues à des individus fondamentalement égoïstes cherchant à satisfaire leurs ambitions. Bien que leur motivation première fut orientée vers eux-mêmes, les résultats de leurs travaux ont généralement été bénéfiques pour tous.

En résumé, l'éthique de Rand s'oppose à tous les systèmes moraux prônant le sacrifice de soi, l'entraide, la solidarité et l'altruisme puisqu'ils impliquent nécessairement une atteinte aux droits fondamentaux des individus. Ainsi, « [a]ucun homme – aucun groupe, aucune société, aucun gouvernement – n'a le droit d'agir en criminel et d'user de contrainte physique contre qui que ce soit²¹ ». Le seul sentiment qui doit conduire le comportement d'un homme est l'égoïsme. Il doit toujours agir en fonction de son propre intérêt, en fonction de sa propre vie. Cela ne signifie pas qu'un individu ne peut pas aider ou même en aimer un autre²², mais plutôt que ses motivations doivent provenir d'un désir égoïste et non pas d'un impératif induit par des valeurs altruistes ou encore par la coercition d'un État.

20. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, op. cit., p. 60.

21. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, op. cit., p. 72.

22. Sur ce dernier point, Rand dira : « Aimer, c'est valoriser. Seul un homme rationnellement égoïste, un homme qui a l'estime de soi, est capable d'amour, parce qu'il est le seul homme capable d'avoir des valeurs fermes et cohérentes, sans compromis et avec intégrité. L'homme qui ne se valorise pas lui-même ne peut valoriser personne ni quoi que ce soit. » *Ibid.*, p. 70.

Le nihilisme comme mouvement historique

Pour Heidegger, le nihilisme chez Nietzsche peut être entendu comme un mouvement historique se déclinant en deux phases²³. La première correspond à celle de la métaphysique ayant érigé des valeurs et des arrière-mondes allant à l'encontre de la vie. C'est le ciel des idées platonicien où les idées sont plus vraies que le monde sensible ou encore le christianisme faisant de la vie terrestre une souffrance nécessaire pour l'atteinte du paradis. Dans les deux cas, nous sommes face à des idéaux négateurs de la vie et du monde sensible au profit d'un monde intelligible ou transcendant. La seconde phase, amorcée avec la mort de Dieu, serait celle de la dévaluation des anciennes valeurs²⁴. Ce deuxième moment nihiliste peut être entendu comme positif, puisque le vide laissé par la disparition des anciennes valeurs ouvrira la possibilité d'en créer de nouvelles qui valoriseront la vie²⁵.

L'analyse historique de Rand s'inscrit, à peu de chose près, dans un schéma similaire à celui de l'analyse de Nietzsche. La romancière affirme que l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours fut sous l'égide de systèmes politiques ou religieux régis par des morales altruistes ou collectivistes. Cela signifie que tous les systèmes politiques traversant l'histoire auraient eu la même constante, soit celle de mettre au-dessus de l'homme des valeurs prônant le sacrifice pour autrui, au détriment des singularités individuelles et, par extension, de la vie²⁶. Ainsi, la théocratie de l'Égypte, avec le Pharaon comme Dieu incarné, la règle majoritaire ou démocratie illimitée d'Athènes, l'État-providence dirigé par les empereurs de Rome, l'inquisition du Moyen Âge, la monarchie absolue en France, l'État-providence de la Prusse de Bismarck, les chambres

23. Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche, "Dieu est mort" », *op. cit.*, p. 269.

24. *Ibidem.*

25. *Ibid.*

26. Ayn Rand, *op. cit.*, p. 106 et les suivantes.

à gaz de l'Allemagne nazie et les abattoirs de l'Union soviétique²⁷ ne sont, pour Rand, que des manifestations émanant d'une même cause ; celle qui érige un idéal métaphysique en autorité supérieure empêchant le plein déploiement de la vie.

Mais, tout comme chez Nietzsche, Rand croit que nous sommes aujourd'hui dans un moment de crise où les anciennes valeurs sont remises en question. C'est ce moment que la romancière met en scène dans son roman *La grève*. Le livre nous place dans une Amérique aux prises avec de plus en plus de régulation économique et dans laquelle des entrepreneurs à succès, des intellectuels et des artistes de renom, désespérés par ce qu'ils considèrent comme des entraves à leur volonté créatrice, décident de faire la « grève », en s'exilant dans un endroit inconnu. Cet exil a pour effet d'entraîner le pays, privé de ses plus importants créateurs, vers la dévastation²⁸. Le titre original du roman, *Atlas Shrugged* – qui pourrait se traduire littéralement par « Atlas haussa les épaules » –, est très évocateur : dans le récit randien, les entrepreneurs sont symbolisés par le titan Atlas qui supporte le monde sur son dos. La responsabilité d'Atlas est énorme, mais un simple haussement d'épaules produit des effets dévastateurs.

La grève cherche à montrer que la logique qui sous-tend l'altruisme ne peut conduire qu'à une impasse et qu'il est nécessaire de rejeter les anciennes valeurs pour en proposer de nouvelles. À la fin du roman, l'instigateur de la grève, John Galt, se lance dans un long monologue destiné aux politiciens.

Durant des siècles, votre code moral n'a engendré que des fléaux et des désastres. Vous vous êtes plaints qu'il avait été enfreint, que c'était pour cette raison que vous en avez été punis, que les hommes étaient trop faibles, trop égoïstes pour accepter de verser

27. *Ibid.*

28. Ayn Rand, *La grève*, *op. cit.*

le sang que ce code moral exigeait. Vous avez maudit l'homme, l'existence et jusqu'à cette terre, mais sans jamais le remettre en question. Vos victimes ont accepté d'en porter la responsabilité, continué d'accomplir leur mission envers et contre tout, et, pour le remercier, vous les avez stigmatisées, persistant à dire que votre code moral était noble, mais que la nature humaine ne l'était pas assez pour l'appliquer. Et personne ne s'est alors posé cette simple question : « Bon » ? Et selon quels critères ? [...] Oui nous vivions une crise morale. Et le fait est que vous êtes punis pour le mal que vous avez fait. Mais le responsable n'est ni l'homme ni la nature humaine, c'est votre code moral. Si vous voulez continuer à vivre, il ne faut pas *retourner* à la morale – vous qui n'en avez jamais eu –, mais en *découvrir* une nouvelle²⁹.

Nous sommes donc avec Rand dans une période analogue à celle qui a été décrite par Nietzsche lorsque celui-ci proclame la mort de Dieu. C'est un moment nihiliste où les valeurs suprêmes ayant gouverné notre monde jusqu'à aujourd'hui seraient en train de se fissurer³⁰. Pour la romancière, ce phénomène s'incarne par la remise en cause de valeurs ayant continuellement cherché à asservir l'homme au nom d'une cause supérieure. Il existerait une tension constante entre l'homme et les codes moraux ayant gouverné nos sociétés, tension qui ne pourrait être résorbée que par l'érection d'une morale conforme à sa nature et du système politique lui correspondant : le capitalisme.

29. *Ibid.*, p. 1008.

30. *La grève* permet d'ailleurs de tracer plusieurs parallèles avec Nietzsche. Alors que John Galt fait office de Zarathoustra radien, les grévistes du roman incarnent quant à eux la figure du nihiliste actif cherchant à accélérer la destruction des anciennes valeurs afin d'en faire advenir de nouvelles. On peut également voir Rand comme la philosophe-médecin qui doit porter le diagnostic, mais également prescrire le remède à un monde mourant. Voir notamment Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 1971.

L'utopie capitaliste

Pour Ayn Rand et le mouvement libertarien en général³¹, la dichotomie régissant la politique oppose les défenseurs de la liberté aux étatistes. Tout système politique n'est finalement qu'un mélange de ces deux tendances. Ainsi, la conception politique des libertariens peut être vue comme une droite dont les deux extrêmes seraient, d'un côté, un système dans lequel l'État contrôlerait l'entièreté de la vie et, de l'autre, une organisation laissant les individus dans une liberté quasi totale.

Ce deuxième extrême s'incarne dans ce que Rand appelle le capitalisme pur, c'est-à-dire libre de toute ingérence de la part d'une entité extérieure. On peut aussi le voir comme un système où il existe une séparation claire et étanche entre le politique et l'économique³². Cela signifie que le marché se régule de lui-même et que l'État doit agir uniquement pour protéger les individus³³. En s'appuyant sur ce schéma, Rand affirme que le capitalisme n'a jamais réellement existé de manière pure, puisqu'il a toujours subi des ingérences de la part d'entités externes. Encore aujourd'hui, nous serions dans un système mélangeant socialisme et capitalisme.

C'est dans *La grève* que Rand cherche à présenter son monde idéal. Elle soutient l'idée que la prospérité du monde dépend de la capacité des grands hommes de créer. L'idéal de Rand est l'entrepreneur, entendu au sens large, totalement indépendant et ne vivant que pour satisfaire ses intérêts égoïstes. Les entrepreneurs sont

31. Bien que Rand ait toujours rejeté cette étiquette, l'influence de sa philosophie sur le mouvement libertarien ne peut être contestée.

32. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, op. cit., p. 73.

33. Cette position est d'ailleurs celle des minarchistes qui sont considérés comme des libertariens un peu plus modérés que les anarcho-capitalistes. Ces derniers préconisent en effet la privation de tous les secteurs d'activité étatiques, incluant la police, l'armée et la justice. À ce sujet voir Sébastien Caré, *La pensée libertarienne : genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, PUF, 2009, p. 213 et suivantes.

vus comme étant des êtres moralement supérieurs puisqu'ils sont productifs. Ils produisent leurs propres moyens de subsistance. Les individus ne produisant pas sont considérés comme des parasites, car ils vivraient nécessairement aux dépens des autres³⁴.

Quant aux États qui ne cessent d'adopter des politiques de régulations économiques, ils sont vus comme des entraves au libre déploiement des volontés individuelles. Les politiques sociales, qui seraient implantées au nom de la solidarité ne seraient que pure hypocrisie, car elles obligerait le sacrifice non pas des politiciens qui les adoptent, mais bien des individus véritablement productifs. Elles entraîneraient également des effets pervers décourageant ces mêmes individus de créer et d'atteindre leur plein potentiel. Il est d'ailleurs difficile de ne pas voir l'influence de Nietzsche, et de son chapitre « De la nouvelle idole » dans la conception libertarienne de l'État. Le Léviathan y est décrit comme « le plus froid des monstres froids », comparable à un nouveau dieu ne possédant que ce qu'il a volé au peuple³⁵.

L'analyse de la pensée libertarienne nous permet de comprendre le caractère révolutionnaire de cette pensée. La rupture avec le monde actuel serait nécessaire afin de faire advenir un capitalisme pur. Rand soulignera le côté révolutionnaire de son mouvement en affirmant que « les objectivistes ne sont pas des conservateurs, mais bien des radicaux pour le capitalisme³⁶ ». Cela fera dire au sociologue Sébastien Caré que le libertarianisme est une version utopique du libéralisme classique³⁷. Cette idée est confirmée par de nombreux exemples.

34. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, op. cit., p. 53-54.

35. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 70-73.

36. Rand nommait sa philosophie « objectiviste ». Ses adhérents étaient donc des objectivistes. Ayn Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, Centennial, 1986, p. vii « Objectivists are not "conservatives". We are radical for capitalism » p. 2 [traduction libre].

37. Sébastien Caré, *La pensée libertarienne*, op. cit.

Dans son livre *La stratégie du choc*, Naomi Klein montre que l'économiste Milton Friedman n'avait pas de difficulté avec l'idée que des mesures libérales pouvaient être imposées à un pays comme le Chili à la manière d'une « thérapie de choc ». La journaliste explique qu'à la suite du coup d'État par Pinochet les Chicago Boys³⁸ ont eu une influence considérable sur les politiques du dictateur. Privatisation, dérégulation et déréglementation furent les piliers fondamentaux de la période post-Allende. Friedman lui-même se déplaça au Chili à cette époque afin de convaincre Pinochet de poursuivre dans cette voie et ainsi d'atteindre son idéal d'un capitalisme libéré de toute entrave étatique. Klein ajoute que « Friedman souligna à plusieurs occasions l'importance de la notion de "choc" ; il utilisa le mot trois fois et fit valoir que "le gradualisme était impensable"³⁹ ».

C'est également pour cette raison que certains qualifieront les libertariens de « marxistes de droite⁴⁰ ». Cette thèse est renforcée par les idées du mouvement agoriste. Associé à l'anarcho-capitalisme⁴¹, l'agorisme voit l'État comme une entité fondamentalement tyrannique cherchant toujours de nouveaux moyens d'extorquer davantage sa population. Dans un ton très proche de celui du *Manifeste du parti communiste*, le fondateur de ce mouvement, Samuel Edward Konkin III, incite les individus à se réfugier dans l'économie sou-

38. Les Chicago Boys sont des économistes formés à l'Université de Chicago sous la tutelle de Milton Friedman notamment.

39. Milton Friedman et Rose Friedman, *Two Lucky People*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 399, cités par Naomi Klein, *La stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, coll. « Nomade », Montréal, Leméac, 2008, p. 127.

40. Mathieu Bock-Côté, « Les libertariens : des marxistes de droite », *Journal de Montréal*, 15 février 2013, [En ligne], <<http://www.journaldemontreal.com/2013/02/15/les-libertariens--des-marxistes-de-droite>>.

41. L'anarcho-capitalisme peut être vu comme la tendance la plus radicale du libertarianisme prônant la disparition totale de l'État et une privatisation de tous les domaines publics : police, armée, route, etc. À ce sujet voir : Pierre Lemieux, *L'anarcho-capitalisme*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1988.

terrine, à transiger sur les marchés noirs et à opter pour l'évasion fiscale afin d'affaiblir le pouvoir de l'État⁴². La contre-économie est vue ici comme un moyen d'affamer un Léviathan toujours plus gourmand⁴³. Konkin affirme que cette stratégie aboutira inévitablement à une révolution opposant les agoristes aux forces étatiques.

Par ailleurs, le phénomène que constitue le néolibéralisme est souvent associé au lexical révolutionnaire. Ainsi, certains n'hésiteront pas à parler de la « Révolution thatchérienne » pour parler du règne de la dame de fer en Angleterre. Le politologue Maxime Ouellet souligne également le caractère révolutionnaire du capitalisme moderne. S'inspirant du slogan publicitaire d'Apple pour leur ordinateur Macintosh, *Il était temps que le capitalisme fasse une révolution*, il affirme qu'« à l'ère des nouvelles technologies de l'information et de la communication le capital instaure une *révolution culturelle permanente*⁴⁴ ». Le capitalisme actuel serait donc caractérisé par les constantes transformations qu'il opérerait sur le plan à la fois économique et politique, mais également individuel⁴⁵.

Pour les libertariens, les problèmes actuels ne proviennent pas du capitalisme, mais plutôt de l'État. Les ratés du système ne seraient plus liés au marché lui-même, ils seraient plutôt dus au fait qu'il ne serait pas encore assez libre. Il serait donc nécessaire de radicaliser le capitalisme. L'analyse libertarienne de la crise de 2008 illustre bien cette logique. En effet, alors que pour la majorité des analystes, ce krach résultait de la déréglementation du système

42. Samuel Edward Konkin III, *Le Manifeste néo-libertarien*, 1980, [En ligne], <http://agorism.info/docs/LeManifesteNeo-Libertarien.pdf>.

43. Le « Deep web » peut d'ailleurs être vu comme la manifestation idéale du marché libre et ouvert préconisé par les anarcho-capitalistes et les agoristes.

44. Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital: le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016, p. 11-13.

45. Sur ce dernier aspect, voir la question du sujet néolibéral dans Pierre Dardo et Christian Laval dans *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 402 et suivantes.

bancaire américain, des libertariens soutiennent au contraire que cette récession fut le résultat d'un interventionnisme étatique encore trop prononcé⁴⁶.

Conclusion

Si le nihilisme se caractérise par une position empêchant la création de valeur et comme étant opposé à toute forme d'espoir, nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser ainsi le capitalisme décrit par Ayn Rand. Nous avons tenté dans ce texte de montrer comment la philosophe cherche, dans un moment de crise morale, à proposer une nouvelle éthique qui permettrait de dépasser ce qu'elle considère comme étant un moment nihiliste. Nous avons également souligné que cette volonté ne se traduit pas uniquement par la formulation de nouvelles valeurs, mais également par la mise en place d'un système politique nouveau. Alors que Nietzsche reste plutôt flou sur la nature exacte de son idéal, Rand est beaucoup plus explicite. Pour elle, il serait nécessaire d'opérer une rupture avec notre monde encore trop dominé par les valeurs altruistes et l'étatisme afin de faire advenir le système le plus cohérent avec la nature humaine : le capitalisme de libre marché. Rand dira d'ailleurs que « [l]e capitalisme n'est pas le système du passé [, mais bien] le système de l'avenir⁴⁷ ». Le projet philosophique de Rand s'inscrit en cohérence avec cette volonté. Elle affirmera que l'objectif de son mouvement est de se « battre pour donner les assises philosophiques nécessaires au capitalisme pour sa survie⁴⁸ ».

46. Pierre Lemieux, *Une crise peut en cacher une autre*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

47. Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, *op. cit.*, p. 73.

48. Ayn Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York, Signet, 1967, p. vii : « We are fighting for that philosophical base which capitalism did not have and without which it was doomed to perish. »

Nous avons finalement exposé comment le caractère utopique et révolutionnaire du capitalisme que développe la pensée libertarienne se matérialise aujourd'hui au sein de la sphère discursive. Pour les libertariens, le capitalisme n'est en effet plus perçu comme le système qu'il faut remplacer ou du moins réformer ; il est plutôt l'utopie qu'il faut atteindre en le libérant du joug tyrannique de l'État et de l'altruisme.

Bibliographie

- Bock-Côté, Mathieu, « Les libertariens : des marxistes de droite », *Journal de Montréal*, 15 février 2013, [En ligne], <<http://www.journal-demontreal.com/2013/02/15/les-libertariens--des-marxistes-de-droite>>.
- Caré, Sébastien, « Rand, Ayn », dans Vincent Bourdeau et Robert Merrill, *DicoPo, dictionnaire de théorie politique*, 2008.
- , *La pensée libertarienne : genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, PUF, 2009.
- , *Les libertariens aux États-Unis : sociologie d'un mouvement asocial*, coll. « Res publica », Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Dardo, Pierre, et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde : essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010, [2009].
- Friedman, Milton, et Rose Friedman, *Two Lucky People*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Hayek, Friedrich A., *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985.
- Heidegger, Martin. « Le mot de Nietzsche, “Dieu est mort” », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1962.
- Klein, Naomi, *La stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, coll. « Nomade », Montréal, Leméac, 2008.

- Konkin III, Samuel Edward, *Le Manifeste néo-libertarien*, 1980, [En ligne], <http://agorism.info/docs/LeManifesteNeo-Libertarien.pdf>.
- Laurent, Alain, *Ayn Rand ou la passion de l'égoïsme rationnel*, coll. «Penseurs de la liberté», Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- Lemieux, Pierre, *L'anarcho-capitalisme*, coll. «Que sais-je?», Paris, PUF, 1988.
- , *Une crise peut en cacher une autre*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, coll. «Folio essais», Paris, Gallimard, 1971.
- Ouellet, Maxime, *La révolution culturelle du capital: le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.
- Rand, Ayn, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York, Signet, 1967.
- , *La vertu d'égoïsme*, «Bibliothèque classique de la liberté», Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Vioulac, Jean, *L'époque de la technique: Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, coll. «Épiméthée», Paris, PUF, 2009.
- , «Capitalisme et nihilisme. Marx et le problème du dépassement de la métaphysique», *Philosophie*, vol. 3, n° 102, 2009.
- , «Les eaux glacées du calcul égoïste», *Esprit*, vol. 3, mars-avril, 2014.

CHAPITRE 11

FUCK TOUTE! RELECTURE DE FOUCAULT ET DE HEIDEGGER SUR LA QUESTION DU NIHILISME

IZABEAU LEGENDRE

Il sera question dans ce texte des rapports entre vérité et rapports politiques, à partir de deux commentaires de l'œuvre de Nietzsche. Le premier, proposé par Heidegger, pourrait être qualifié de tentative de sauvetage de la philosophie et de la définition du concept de vérité qu'elle demande. Le deuxième, de Foucault, propose au contraire de suivre la remise en question radicale de la philosophie par la pensée nietzschéenne et introduit la vérité dans un ensemble de rapports de pouvoir ayant pour objet la connaissance et le discours. Il ne s'agira pas d'opposer une lecture à une autre, mais de souligner comment la première referme le domaine du politique, alors que la deuxième l'ouvre tout grand, étendant considérablement la portée des réflexions sur les rapports de pouvoir à un ensemble d'objets ignorés par la pensée politique classique.

Ce développement sur la vérité, en particulier sur la tentative foucauldienne d'extirper la vérité de la philosophie et des connaissances pour lui faire rejoindre les rangs de la politique, semble nécessaire pour comprendre une part importante des phénomènes politiques contemporains. À droite comme à gauche, une vérité strictement politique semble en effet être mobilisée pour servir des discours et des pratiques du pouvoir : le trumpisme nie les vérités

des scientifiques et des journalistes au même rythme que les mouvements d'extrême gauche contestent le sens même que l'on donne au politique, à l'économie. Les exemples d'articulations politiques de la vérité abondent dans les études contemporaines, qui, de la pensée queer au postcolonialisme, élaborent de nouvelles épistémologies sur la base d'expériences politiques – de marginalisation, d'aliénation, d'oppression.

Les lectures de l'œuvre de Nietzsche que je tenterai de suivre ici me semblent pouvoir dégager un certain rapport politique à la vérité, selon moi inhérent à ces tendances politiques actuelles. Après avoir parcouru rapidement les argumentaires de Heidegger et de Foucault sur les rapports entre vérité, philosophie et politique, je tenterai donc de relever le statut politique de la vérité pour un mouvement politique québécois récent : la grève étudiante du printemps 2015. Ayant rassemblé un nombre considérable d'étudiants et étudiantes, de groupuscules politiques et d'associations étudiantes pendant de longues semaines sous la bannière du *Fuck toute!*, ce mouvement surprend par son nihilisme et sa fulgurance. Il me semble, par là, que se cache, derrière cet énigmatique refus radical, une volonté tout aussi radicale d'ouvrir le domaine politique en remettant en question le statut de certaines vérités.

Heidegger et la vérité de l'être

Dans la pensée de Heidegger, la critique de l'œuvre de Nietzsche permet de revenir au développement historique de la métaphysique et de l'y inscrire en tant qu'aboutissement. En rassemblant une œuvre bigarrée en un système, Heidegger montre ainsi comment la volonté de puissance joue en fait un rôle central : lié à l'établissement des valeurs et au développement de l'existence dans le temps, le système nietzschéen ferait de la vérité un vulgaire instrument. C'est contre cette disparition de la vérité, comprise par Heidegger comme conséquence du développement historique de la métaphysique, qu'il

propose de définir la vérité comme dévoilement de l'être. C'est cette définition de la vérité comme sauvegarde de la philosophie contre la métaphysique que j'essaierai d'abord de déployer.

Pour comprendre la notion de vérité chez Heidegger, il faut comprendre le couple notionnel être et étant et, de là, la critique qu'il propose de la tradition philosophique menant jusqu'à Nietzsche. Dès les premières pages d'*Être et temps*, Heidegger propose une définition de travail de l'être : « Ce qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à qui l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris¹. » En définissant ainsi l'être, Heidegger englobe toute la tradition métaphysique, qui devient un questionnement sur l'étant. L'être, c'est la condition de possibilité de l'étant. Pour Heidegger, l'être c'est également ce qui se cache derrière toute l'histoire de la philosophie, ce qui partout fait défaut, échappe à la pensée, mais qui pourtant partout se laisse deviner. L'ensemble de la métaphysique occidentale est alors assimilé à un oubli progressif de l'être : « la question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli² ».

En rapport avec cet oubli de l'être, Heidegger définira la vérité en tant que dévoilement :

- [1] La métaphysique est la vérité de l'étant en tant qu'un tel dans sa totalité. [2] La vérité apporte ce que l'étant *est* [...], le *fait* qu'il est, et *comment* il est dans sa totalité, dans le non-occulté de l'*idea*, de la perception, du représenter, de la conscience, de l'être conscient. [...] [3] La vérité se détermine en tant que semblable non-occultation dans son essence, qui consiste [4] dans le dévoilement, à partir

1. Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, disponible au www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf, 1985, p. 27, consulté le 16 avril 2017.
2. *Ibid.*, p. 25.

de l'étant même qu'elle admet, [5] et selon l'Être ainsi déterminé elle façonne la structure, à chaque fois donnée, de son essence³.

Ce passage me semble d'une importance particulière pour cerner le rapport à la vérité chez le Heidegger du *Kebrre*. On y lit d'abord que [1] la métaphysique consiste en un rapport entre la vérité et l'étant dans sa totalité. L'oubli de l'être par la métaphysique n'en fait pas moins une réflexion intégrale sur l'étant. Au contraire, la métaphysique entretient un rapport de vérité avec l'étant dans sa totalité, bien qu'elle omette la différence ontologique et la question de l'être. Ensuite, que [2] la vérité est ce qui apporte à l'étant autant son être que le fait qu'il soit et sa manière d'être. En d'autres mots, que l'étant est, de manière générale et dans sa totalité, déterminé par la vérité. Puis, que [3] la vérité doit être comprise comme une « non-occultation dans son essence », c'est-à-dire que la vérité est accessible à la pensée. Finalement [4], que l'essence de la vérité est un dévoilement de son essence par la pensée. Plus encore, [5] que c'est en rapport avec l'être que la vérité détermine la structure de son essence.

Par ce développement sur la vérité, on peut voir comment Heidegger lie la vérité à l'être, et comment il pense la métaphysique comme une potentielle accession à la vérité. Puisque la métaphysique est liée à la vérité de l'étant, et puisqu'il est possible d'y dégager la vérité de l'être en ce qu'elle se présente comme non-occultation, il est possible, par un retour critique sur son développement historique, d'y dégager une pensée de l'être. C'est dans cette perspective que Heidegger reprendra la pensée de Nietzsche en tant que métaphysique et qu'il réfutera sa conception de la vérité comme valeur fondée sur la volonté de puissance.

3. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 207.

À cette fin, Heidegger rassemblera dans la pensée de Nietzsche cinq grands concepts fondamentaux : la volonté de puissance, le nihilisme, l'éternel retour du même, le surhomme et la justice⁴. De ces cinq, la volonté de puissance est fondamentale : « l'expression volonté de puissance nomme une parole fondamentale de la philosophie définitive de Nietzsche. C'est pourquoi on peut la qualifier de métaphysique de la volonté de puissance⁵ ». Ce qui la distingue, c'est le rapport qu'elle entretient avec la valeur : « en son essence, la volonté de puissance est la volonté qui pose les valeurs⁶ ».

Cette place privilégiée de la volonté de puissance en tant que volonté posant les valeurs sera le point à partir duquel la pensée de l'être comme vérité sera développée ici. En réintégrant son œuvre dans l'histoire de la métaphysique en tant que point culminant, Heidegger formule ainsi une critique de Nietzsche qui met en lumière l'occultation de la vérité de l'être dans l'histoire de la philosophie occidentale.

On retrouve, au cœur de cette inscription de la pensée dans la tradition métaphysique, un commentaire proposé par Heidegger d'une définition de la notion de valeur par Nietzsche, retrouvée dans une note posthume de *La volonté de puissance* (aphorisme 715) : « Le point de vue de la "valeur" est le point de vue de *conditions de conservation et d'accroissement* portant sur des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir⁷. » De cette définition complexe, je ne cherche qu'à souligner le rapport entre valeur et volonté de puissance. Pour ce faire, je rapporterai la relation entre « devenir » et volonté de puissance proposée par Heidegger. Selon

4. *Ibid.*, p. 209.

5. Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 285.

6. *Ibid.*, p. 287.

7. Aphorisme 715, cité intégralement dans Heidegger, 1962, p. 287.

lui, il y aurait une identité à établir entre l'étant et le devenir, en ce sens que ce qui se déploie dans le devenir « Nietzsche le pense comme le trait fondamental de tout ce qui est effectif, c'est-à-dire, en un sens plus large, de l'étant⁸ ». Le devenir, le déploiement de ce qui est dans le temps, correspond à la notion heideggérienne d'étant dans sa totalité. L'essence de la valeur, en tant que notion fondamentale de la pensée nietzschéenne, est liée au devenir, c'est-à-dire à l'*étant*. Et puisque la valeur, se déployant dans le devenir, est d'abord et avant tout « point de vue », elle est intrinsèquement liée à la volonté, donc à la volonté de puissance. Ainsi Heidegger ajoute : le « devenir », c'est, pour Nietzsche, la « volonté de puissance⁹ ». En localisant la notion de valeur dans la pensée nietzschéenne, Heidegger montre ainsi une équivalence entre volonté de puissance, devenir et étant, soulignant du même coup la centralité du concept de valeur tant pour la volonté de puissance que pour la métaphysique dans son intégralité, Nietzsche accomplissant le stade final de la métaphysique en tant qu'effacement de l'être.

L'institution des valeurs a, de ce point de vue, la volonté de puissance comme fondement. C'est dans cette relation entre les notions de valeur, de métaphysique entendue comme pensée de l'étant et volonté de puissance que la pensée de Nietzsche est conçue par Heidegger comme métaphysique de la volonté de puissance. Achèvement de la métaphysique, en même temps de dévoilement de ses fondements, la métaphysique de la volonté de puissance aboutit, selon Heidegger, à une négation de la vérité, assimilée à un effet de la volonté de puissance, coupant l'herbe sous le pied de tout effort de pensée de la vérité de l'être. Suivant Nietzsche, la vérité ne devient ainsi qu'un outil à la volonté de puissance, qui

8. Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 277.

9. *Ibid.*, p. 278.

s'approprie l'ensemble de la pensée métaphysique: «vérité, c'est maintenant [...] l'assurance stabilisante d'un stock de présence qui constitue le champ à partir duquel la volonté de puissance se veut elle-même¹⁰.»

C'est à ce point précis que Heidegger retourne sa lecture contre Nietzsche. Contrairement à Nietzsche, qui évacue la vérité en l'assimilant à la volonté de puissance avec les autres valeurs, Heidegger opposera la vérité philosophique du dévoilement de l'être à la métaphysique telle qu'elle a été poussée à son aboutissement. Redéfinie comme voilement de la vérité de l'être, la métaphysique, dont Nietzsche couronnerait l'histoire en en dévoilant l'essence, est abandonnée au profit d'une ontologie définie comme dévoilement de l'être.

En suivant le rôle central de la volonté de puissance, son rapport à l'étant et au devenir et, surtout, la notion de valeur, Heidegger voit dans l'œuvre de Nietzsche une indexation de la vérité à la volonté de savoir, achevant la trame historique de la métaphysique comme mise à l'écart de l'être.

On verra que pour Foucault, au contraire, il faut plutôt plonger dans cette définition de la vérité comme valeur produite par la volonté de puissance, afin d'y découvrir une vérité comme effet de pouvoir, une vérité politique, plutôt qu'une vérité philosophique à opposer à l'histoire de la philosophie occidentale, une vérité politique qui dévoile le lien intrinsèque de la vérité aux rapports de pouvoir. Il retournera, pour se faire, aux origines de la philosophie occidentale relever les rapports de pouvoir opposant Platon puis Aristote aux sophistes et à leur conception si particulière de la vérité.

10. *Ibid.*, p. 284.

Foucault et l'invention de la vérité

Remonter aux sophistes du point de vue de la philosophie, c'est remonter jusqu'à leur première grande défaite. C'est par Platon que sera exclu vraisemblablement tout un ensemble de pratiques jusque-là assez liées à la philosophie pour y être difficilement distinguées. Selon Foucault,

cette victoire [de la philosophie sur les sophistes] prend un double point d'appui : dans l'affirmation qu'on accède à la vérité dans une discussion que l'on mène avec soi-même dans son propre esprit ; quant à l'autre point d'appui qui lui est lié, c'est l'affirmation que dire faux, c'est dire que ce qui est n'est pas¹¹.

La vérité, pour la philosophie occidentale naissante, ne s'acquerra que dans une discussion avec soi, et elle consistera en une adéquation avec la réalité, avec ce qui est. Inversement, c'est la discussion avec les autres et la cohérence interne du discours sans regard à l'être des choses qui seront considérées comme fautives et exclues d'une recherche de vérité.

Cette définition doublement restrictive de la philosophie est, selon l'argumentaire de Foucault, une exclusion terme à terme de la pratique sophistique du domaine de la philosophie. En effet, les sophistes portent les discours dans l'arène de la joute rhétorique autant qu'ils ne considèrent la vérité que comme un effet du discours. Ils se refusent ainsi à la discussion intérieure et ne s'intéressent que peu à la vérité de l'être. Pour Foucault se cache, derrière cette définition fondamentale de la philosophie comme recherche de la vérité, une exclusion du discours des sophistes.

Et s'ils n'en font pas, c'est qu'ils ne discutent qu'avec les autres ; c'est qu'ils se refusent à la discussion intérieure, seule véritable

11. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, 2011, p. 66.

discussion philosophique. Ou plutôt : ils ne pourront jamais arriver à nous faire croire que ce qu'ils font c'est de la philosophie tant qu'ils n'auront pas accepté que la discussion avec les autres n'est qu'une version affadie et corrompue de la discussion philosophique intérieure. Ces deux points d'appui servent effectivement de fondement à la philosophie comme envers de la sophistique. Ils définissent la philosophie en l'opposant à la sophistique, définie du même coup comme discipline incapable d'atteindre la vérité.

Cette exclusion systématique, entamée par Platon et reprise par Aristote, s'articule en quatre éléments fondamentaux qui prennent tous appui tant sur la primauté du dialogue intérieur que sur le couplage de la vérité à l'être :

[1] L'exclusion de la matérialité du discours, [2] l'émergence d'une apophantique donnant les conditions auxquelles une proposition peut être vraie ou fausse, [3] la souveraineté du rapport signifiant-signifié, et [4] le privilège accordé à la pensée comme lieu d'apparition de la vérité, ces quatre phénomènes sont liés les uns aux autres et ils ont donné fondement à la science et à la philosophie occidentales dans leur développement historique¹².

Ces points d'appui servent premièrement à exclure la matérialité du discours du domaine de la philosophie. La disqualification de la discussion avec les autres au profit de la discussion intérieure avec soi participe de cette exclusion. Contrairement aux philosophes, les sophistes usent de la matérialité du langage sur trois plans : en jouant avec les mots, en considérant le discours comme un événement et en inscrivant le sujet comme donnée essentielle du langage¹³. En excluant la matérialité du langage, la philosophie exclut ce sur quoi s'appuie le discours des sophistes.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 58-59.

La philosophie définit deuxièmement la forme de son langage comme apophantique, entendue ici à la fois comme déclaration et partage du vrai et du faux – déduisant ses vérités les unes à partir des autres par la logique. Si la sophistique est l'art du langage dans sa matérialité, la philosophie sera l'art du langage déclaratif et du partage de la proposition vraie de la fausse. Le domaine de la philosophie ne saurait être celui de la polémique ou du débat : le débat lui est subordonné, n'est rendu possible que parce que les énoncés peuvent d'abord en eux-mêmes être vrais ou faux, puisqu'ils déclarent un état du monde vérifié ou non.

La souveraineté du rapport signifiant/signifié est, troisièmement, un élément fondamental de la philosophie prenant appui sur l'exclusion de la sophistique. Si la sophistique est affaire de discussion et de polémique, si elle conçoit la vérité comme ce qui peut être soutiré de force d'un adversaire s'empêtrant dans ses mots, c'est parce qu'elle porte en elle, comme opposition structurante du langage, le conflit entre ce qui a été énoncé par un adversaire et ce qu'il est possible d'en tirer contre lui. En recadrant cette opposition structurante sur un rapport entre signifiant et signifié, la philosophie rabat sa pratique discursive sur le monologue intérieur et le couple vérité-être.

La philosophie a quatrièmement défini la pensée comme seul accès à la vérité, et exclu du même coup définitivement la sophistique de son empire. Si c'est la pensée – et non plus les paroles échangées entre opposants – qui est garante de la vérité, sur quelles bases pourrait-elle prétendre à la vérité ?

À partir des deux points d'appui – le privilège accordé à la discussion avec soi et le couplage de la vérité à l'être –, Foucault revisite le fondement de la philosophie occidentale et la mise à l'écart de la sophistique. Exclusion de la matérialité du langage, apophantique comme partage du vrai et du faux, souveraineté du couple signifiant-signifié et privilège accordé à la pensée : autant

d'éléments fondamentaux de la philosophie, de Platon jusqu'à Nietzsche et Heidegger.

Cette lecture de la philosophie comme étant fondée sur l'exclusion de la sophistique est à la base d'un rapport paradoxal à la philosophie. Foucault définira ainsi à plusieurs reprises la philosophie comme « politique de la vérité¹⁴ ». Cette définition de la philosophie, on le voit, est à rapprocher de la sophistique, qui concevait la vérité comme un effet de discours et situait le terrain privilégié de la philosophie dans l'opposition rhétorique entre adversaires.

C'est dans ce contexte de relecture de Platon, d'Aristote et de leur combat contre les sophistes que Foucault propose une lecture de l'œuvre de Nietzsche, y cherchant un chemin qui aurait été bloqué par l'exclusion des sophistes et de la sophistique du domaine de la philosophie. Cette analyse se fait en deux temps, identifiant d'abord la connaissance puis la vérité comme des inventions humaines.

À partir de l'*Introduction théorétique sur la vérité au sens extra-moral*, Foucault relève que la connaissance est, pour Nietzsche, une invention, et ce, en trois points¹⁵. La connaissance est premièrement une invention en ce qu'elle est fondée sur des instincts qui lui sont étrangers. En postulant que le monde est par essence chaotique et que la connaissance est, elle, claire et ordonnée, Nietzsche souligne une différence fondamentale entre le monde et la connaissance. Deuxièmement, la connaissance n'aurait pas un prototype, un modèle à suivre dans le monde naturel, et qui infuserait une forme à l'ensemble des connaissances. Au contraire, le monde naturellement chaotique, la connaissance est une mise en forme du monde qui le trahit, en quelque sorte, en lui donnant une forme claire et intelligible. C'est en ce troisième sens que la connaissance est

14. Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004, p. 5, notamment.

15. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, 2011, p. 195-196.

une invention : non seulement est-elle étrangère au monde et ne dispose-t-elle pas d'une forme prototypique naturelle qui appellerait au déchiffrement du monde, mais elle consiste en une mise en forme d'un monde de prime abord chaotique pour lui donner une clarté et une intelligibilité qui en trahissent la nature. La connaissance est « le résultat d'une opération complexe », opération consistant en une imposition sur le monde pour le mettre en forme.

De ce développement sur la connaissance en tant qu'invention humaine, Nietzsche proposera que la vérité soit, à son tour, une invention humaine – une invention postérieure à celle de la connaissance : « la connaissance a été inventée, mais la vérité l'a été plus tard encore¹⁶ ». Cette conception de la vérité comme invention postérieure à la connaissance, plutôt qu'en tant que notion fondamentale à la connaissance, indique, il va sans dire, des liens différents de ceux qui ont été avancés par la philosophie entre vérité et connaissance. C'est que, suivant la lecture de Nietzsche proposée par Foucault, la vérité est un effet produit sur les connaissances, conçues comme des façons d'infléchir le réel. On retrouve ainsi, dans ce développement, une réfutation du rapport fondamental rassemblant l'être et la vérité, tel qu'il a été avancé par Heidegger. En suivant plutôt le développement de Nietzsche jusqu'au bout, Foucault arrive à la conclusion que la vérité est un effet de discours et un effet de pouvoir qui infléchit les connaissances et les figent. En tant qu'« invention » la vérité peut ainsi être pleinement intégrée à un ensemble plus large de rapports de pouvoir. C'est, à mon sens, l'intérêt que trouve Foucault à retourner à la vieille querelle entre le platonisme et les sophistes : dans les luttes de savoir prenant place à l'intérieur du domaine de la connaissance établi par ces rapports de pouvoir émergent des vérités. En attirant comme il le fait notre

16. Friedrich Nietzsche, *La vérité au sens extra-moral*, cité dans Foucault, 2011, p. 199.

attention sur la vérité comme invention, il ouvre la porte à une analyse politique de la vérité.

Fuck toute! : soulever la vérité pour voir la politique qui grouille

Le cas du mouvement Printemps 2015 me semble soulever des questions auxquelles pourrait répondre l'idée, avancée par Nietzsche et Foucault, que derrière la vérité se cache la politique. J'espère, pour conclure ces développements sur le statut, philosophique ou politique, de la vérité, mettre en lumière comment une mobilisation comme celle-ci a tiré un avantage politique d'un questionnement systématique de la vérité.

Bien qu'elle ait été initialement rassemblée autour de revendications économiques, environnementales et politiques plutôt traditionnelles – les mesures d'austérité, l'industrie des hydrocarbures et l'extractivisme au Québec –, la mobilisation du printemps 2015 a rapidement débordé le cadre des mouvements politiques au sens traditionnel. Rassemblés sous des bannières affichant fièrement *Fuck toute!* et refusant de préciser leurs revendications, des étudiantes et des étudiants militants ont ainsi débrayé pendant de longues semaines, envahissant les rues de Montréal et d'autres villes au Québec. Les refus de se doter de représentants, de présenter au gouvernement des revendications claires ou encore de diriger le mouvement vers une pérennisation sont autant de marqueurs le distinguant des mouvements sociaux précédents.

Malgré tout, on reconnaît aisément dans la grève étudiante du printemps 2015 les traces laissées par la grève étudiante de 2012 et le « printemps érable » qui l'accompagna, la plus longue grève étudiante de l'histoire du Québec et du Canada¹⁷. Pour beaucoup,

17. Maude-Emmanuelle Lambert, « Grève étudiante québécoise de 2012 » dans *L'Encyclopédie canadienne*, 2014, [En ligne], <https://www.>

l'ampleur et la fulgurance du mouvement sont indissociables de l'expérience politique de 2012 et la politisation de la vie quotidienne qu'implique l'état de grève. Il s'agit alors de retourner à la vie politique intégrale, où chaque partie du quotidien et de la vie est vécue politiquement : plonger « dans l'expérience vive, prenant le mouvement au pied de la lettre : comme rupture de la fixité¹⁸ ». Rapidement, ce n'est donc pas d'hydrocarbures ou d'austérité qu'il est question, mais d'un « refus total d'une vision d'un monde à mourir¹⁹ » : *Fuck toute!*

Nihiliste, l'intuition menant à ce refus indolent et total l'est sans doute. Mais j'aimerais relever que c'est précisément par ce nihilisme que le mouvement soulève des questions essentielles à une compréhension des rapports entre vérité et politique. En effet, il semble y avoir, dans l'expérience même de la grève prônée par le Printemps 2015, une volonté d'élargissement du politique par une mise en cause des vérités du monde social et de la gestion du politique qui est son corollaire. Derrière l'absence de revendications claires ou d'une organisation politique efficace – les comités Printemps 2015 ayant très tôt refusé de reprendre les modes d'organisation laissés par la mobilisation de 2012 – se cache en effet une volonté d'étendre au maximum le rejet et, en retour, d'étendre au maximum l'expérience politique : « Le Printemps 2015 n'était pas pour tout et rien, mais *contre le rien du Tout*. Contre l'hégémonie du néant, pour tous ces mondes mort-nés dans ses très libérales entrailles²⁰. » Le refus de tout n'est ici pas à comprendre comme un flottement dans l'objet de la revendication. Être pour tout et rien aurait encore voulu dire revendiquer, même vaguement. Au

thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-greve-etudiante-quebecoise-de-2012-et-la-loi-78, consulté le 12 février 2019.

18. Collectif de débrayage & consorts, *Fuck toute! Quelques flèches tirées du printemps 2015*, Montréal, Sabotart, 2016, p. 8.

19. *Ibid.*, p. 4-5.

20. *Ibid.*, p. 9.

contraire, il se cache un refus du « néant » capitaliste libéral derrière le refus. *Fuck toute!*, c'est avant tout créer; créer un espace de vie politique derrière les prétendues vérités de l'ordre social, politique et économique. En faisant sauter le consensus, Printemps 2015 a su revendiquer une autre politique, qui se vit pleinement et qui recouvre intégralement l'existence.

On retrouve cette extension du politique dans les zines de *L'Antécrise*, témoin privilégié du mouvement à qui certains attribuent d'ailleurs le slogan *Fuck toute!* On retrouve dans le texte « Le virulent effort de détruire », tiré d'une édition datée de 2015, ce rapport au nihilisme qui fait de la remise en question des vérités et des conventions politiques le principe d'un débordement ouvrant la porte d'une politisation du quotidien :

Considérant la grogne populaire actuelle et les efforts de mobilisation, l'équipe de *L'Antécrise* s'est réunie en assemblée générale extraordinaire pour ingurgiter une quantité loufoque d'alcool et finalement prendre la décision unanime de tomber en grève, en général et de façon illimitée, dès ce printemps. / En solidarité avec les autres mouvements populaires, nous prenons fermement position contre les mesures d'austérité, les hydrocarbures ainsi que le capitalisme en général, mais nous ne nous arrêtons pas à ces simples revendications. Nous sommes contre tout et en faveur de rien du tout. Nous nous opposons au monde dans son entièreté et exigeons la fin de celui-ci. [...] / Nous nous appliquerons à détruire systématiquement et à créer l'instabilité partout. Nous serons saoul-es lors des moments les plus inappropriés, pisserons en public et traverserons la rue n'importe où. / Fuck toute, fuck y'all²¹.

Derrière le couvert de l'humour, c'est la logique même de la grève qui se décolle de ses institutions, les associations étudiantes

21. L'Antécrise, « Le virulent effort de détruire » dans *L'Antécrise*, saison 3, vol. 3, février 2015, p. 32, [En ligne], <https://antecrise.wordpress.com/2015/03/15/en-greve/>. Consulté le 12 février 2019.

et les assemblées générales, pour englober la vie quotidienne. La logique de la grève se développe et se radicalise, ouvrant des domaines autrement exclus de l'activité politique : éthique personnelle et étiquette, code de la route – l'ensemble de la vie concrète. C'est en ce sens précis qu'abordait le Collectif de débrayage l'idée même d'une grève « contre le rien du Tout », c'est-à-dire contre le vide laissé par une organisation stricte, renforcée de rapports de pouvoir figés sous forme de vérités.

En suivant la voie tracée par Foucault plutôt que celle d'Heidegger, c'est à une inscription de la philosophie dans le politique que l'on semble ainsi aboutir. Ou plutôt à une inscription du politique au cœur même de la philosophie, derrière le statut même de la vérité, pilier fondamental de la philosophie depuis l'exclusion platonicienne des sophistes de son domaine. L'analyse de la vérité telle qu'elle a été soulevée et mise en cause par le mouvement Printemps 2015 montre qu'une expérience nouvelle de la politique peut en effet se cacher derrière ce qui tient lieu de vérités. Cette expérience montre bien comment il y a en fait continuité entre vérité et politique, la première se révélant comme une fixation de la deuxième. C'est, à mon sens, ce qui se tramait derrière le nihilisme politique du *Fuck toute !* : une mobilisation pour que *toute* soit politique.

Bibliographie

- Boutot, Alain, *Heidegger*, coll. « Que sais-je », Paris, PUF, 1989.
- Collectif de débrayage & consorts, *Fuck toute ! Quelques flèches tirées du printemps 2015*, Montréal, Sabotart, 2016.
- Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, 2011.
- , *Sécurité, territoire et population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 2011.

- Heidegger, Martin, *Être et temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, 1985, [En ligne], <www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf>, consulté le 12 février 2019.
- , « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.
- Lambert, Maude-Emmanuelle, « Grève étudiante québécoise de 2012 » dans *L'Encyclopédie canadienne*, 2014, [En ligne], <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-greve-etudiante-quebe-coise-de-2012-et-la-loi-78>>. Consulté le 12 février 2019.
- L'Antécrise, « Le virulent effort de détruire » dans *L'Antécrise*, saison 3, vol. 3, février 2015, [En ligne], <https://antecrise.wordpress.com/2015/03/15/en-greve/>. Consulté le 12 février 2019.

CHAPITRE 12

NIHILISME, RÉSISTANCE ET ABANDON CHEZ NELLY ARCAN

SABRINA CLERMONT-LETENDRE

*La somme des instants n'aboutit à rien
Inutile survie – la mort est très surfaite
Il n'y avait rien avant et rien non plus après.*
Ananda Devi

*De ce qui est réel, on ne peut donner aucune explication claire
si ce n'est à l'aide de quelque chose de fictif.*
Jeremy Bentham

Et si, tel un funambule perdant pied, la société postmoderne occidentale était tombée dans des limbes éternels ? Et si elle était prise dans une nuit noire, elle aussi éternelle ? À partir du moment où son Dieu meurt, qu'advient-il de la civilisation occidentale ? Elle plonge, sans doute dans une *ère du vide*, où aucun filet ne l'attend pour arrêter sa statique chute. Si la nuit semble vouloir s'étendre sur l'Occident, il semble qu'elle soit plutôt révélée, comme si, avant la mort de la métaphysique et du religieux, le monde ne pouvait voir la réalité telle qu'elle est : instable et en constante mutation. Cette perte de sens qui suit la disparition de Dieu, parce qu'il entraîne avec lui ses faux absolus, plonge le monde dans l'angoisse de l'inconnu. Les catégories stables et les valeurs dites universelles qui caractérisaient la modernité sont remises en

question et laissent un vide à remplir. L'ère postmoderne occidentale est donc aussi ce lieu d'un important potentiel subversif. Cette société qui était édifiée sur de fausses vérités est profondément marquée de nihilisme. Le nihilisme, en ce qu'il est un mouvement historique de la négation de la multitude des valeurs, des vérités, et de manière plus contemporaine qui nie l'altérité, constitue le fondement de la philosophie occidentale de « l'universel¹ ».

Parce que la postmodernité se place en faux de la mondialisation, elle pourrait être qualifiée de nihiliste. En admettant le nihilisme de la société occidentale, les nihilistes deviennent donc les vecteurs par lesquels des tentatives alternatives de création du sens sont proposées. Si le système-monde actuel est régi par les idéologies de la mondialisation néolibérale voulant l'uniformisation du monde, la postmodernité et ses autrices² participent à la remise en question de celle-ci³. Les autrices de la postmodernité peuvent être définies comme nihilistes dans la mesure où elles résistent à l'aliénation. Qui plus est, l'ère postmoderne est particulièrement prolifère à la réflexion nihiliste au féminin, domaine qui semblait autrefois restreint aux hommes. Plusieurs femmes autrices telles que Sarah Kane, Christine Angot ou encore Virginie Despentes participent à la critique nihiliste de la société de consommation. Au Québec,

-
1. Antony Vigneault, « Albert Camus : appauvrir l'existence », *Mémoire de maîtrise*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2018, p. 30.
 2. L'épicène est le féminin dans le présent texte.
 3. Il faut noter que la mondialisation provoque aussi des réactions postcoloniales qui réfutent/redéfinissent ces dualismes. Les restrictions spéciales empêchent ici d'intégrer ces nouvelles propositions de catégories conceptuelles. Voir Homi Bhabha, *The location of culture*, London et New York, Routledge, 2004. C'est justement dans la postmodernité que ces voix postcoloniales circulent et s'opposent à une mondialisation néocolonisante. À mon sens, la transition actuelle vers la postmodernité est caractérisée par une tentative de cosmopolitisation. Cosmopolitisme qui est trop souvent – et à tort associé – à la mondialisation. Au contraire d'une tendance à l'homogénéité, le cosmopolitisme exprime la possibilité de naître quelque part et de toucher l'universalité, sans pour autant nier sa particularité.

Nelly Arcan s'inscrit comme une voix nihiliste troublante face à la société contemporaine et lègue une œuvre et une pensée particulièrement critique sur la société de consommation. Si l'on pouvait être tenté de penser le nihilisme de Nelly Arcan comme celui se laissant sombrer devant la noirceur du monde révélé, sa pensée devient plus complexe au fil des lectures, des entrevues accordées et de ses sorties publiques. Il faut donc se demander si elle aborde une pensée nihiliste active ou passive⁴. Se laisse-t-elle dépasser par un pessimisme profond ou prend-elle acte pour remettre en question la société mondialisée ?

Cette société mondialisée sur laquelle Arcan pose un regard nihiliste est édifiée à partir de l'idéologie de consommation et de possession portée par la mondialisation. Cette dernière, en tendant à l'assimilation du monde plutôt qu'à une réelle intégration économique et juridique, apparaît comme une tentative d'absolutisation du sens. Le sens, la recherche de celui-ci est ce qui caractérise réellement l'humain. Cette recherche du sens et cette tentative de compréhension du monde le poussent à articuler un ensemble de fictions et de récits constituant le propre de l'humain. Comme l'humain ne supporte pas le vide, il tente d'élaborer des catégories stables d'analyse pour fixer un réel qui lui échappe. Plus encore, cette recherche du sens de la vie tient aussi à la tentative de survivre à la mort et l'écriture est le moyen le plus utilisé pour ce faire. En fait, l'angoisse qui caractérise l'âme humaine tient surtout à ce que lorsque

nous aurons disparu, même si notre soleil continue d'émettre lumière et chaleur, il n'y aura plus de Sens nulle part. Aucune larme ne sera versée sur notre absence, aucune conclusion tirée

4. Friedrich Nietzsche, « Fragment posthumes, automne 1887-mars 1888 », dans *Œuvres philosophiques complètes*, coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1976, p. 28.

quant à la signification de notre bref passage sur la planète Terre ; cette signification prendra fin avec nous⁵.

Alors, lorsque Dieu meurt et que l'Occident replonge dans le vide, elle tentera nécessairement de réédifier du sens. Donc, parce que le sens que propose la mondialisation paraît plus stable, il peut s'avérer particulièrement tentant d'y adhérer. Or, ce que propose finalement celle-ci, c'est que l'être passe désormais par l'avoir. Cette proposition où l'être passe par l'avoir a pour effet la dissolution de la différence au profit de la vérité du marché qui pourrait pourvoir à l'égalité de tous et de toutes. Qui plus est, cette « vérité » du marché signifie qu'il existerait une seule vérité pour l'ensemble de l'humanité, une vérité absolue. Nelly Arcan et son nihilisme participent à cette remise en question de la société de consommation. Contrairement à ce que laisse croire son œuvre qui semble s'articuler autour de l'immobilité, la « pensée arcanienne » apparaît beaucoup plus comme une pensée fluide qui se laisse parfois tenter par un pessimisme profond, mais qui a souvent des envolées résistantes. Par l'édification d'un univers mortifère, elle reproduit par l'écriture le vertige que peut porter l'ère postmoderne face au défi de reconstruction de sens. C'est à corps ouvert qu'elle semble glisser dans le néant, mais c'est à corps fermé qu'elle résiste. Avec une prose hermétique, elle valse entre la déchéance et la résistance.

À corps ouvert

Il y a dans l'écriture nihiliste au féminin une utilité confondante au déploiement d'un « je » prostitué. Le *parler pute* est utile parce qu'il relève d'une grande violence et d'une des oppositions les plus fortes du système occidental : Ève et Marie. Marie s'impose comme l'archétype de la féminité virginale, maternelle et

5. Nancy Huston, *L'espèce fabulatrice*, coll. « Babel », Arles, Actes Sud, 2010, p. 15.

immaculée alors qu'Ève est l'archétype d'une féminité désirante, dévorante et menaçante. Ève et Marie – représentations dualistes de la féminité – sont en fait deux visages d'une seule entité. Ainsi, lorsque c'est Ève – la prostituée – qui parle, le modèle de l'Éternel féminin incarné par Marie est en danger. Alors, lorsque Nancy Huston avance que les femmes nihilistes détestent « ce qui, dans le corps de la femme, est maternel, fécond, changeant [...] [et que] souvent, [elles auront] tendance à être anorexiques, à martyriser [leur] corps [...] pour le forcer à devenir “chose” [...] »⁶, la figure de la prostituée devient particulièrement subversive parce qu'elle s'inscrit nécessairement dans ce féminin nihiliste. Si les hommes pouvaient décharger leur haine du féminin sur les femmes, cette haine ne peut que se tourner vers elles-mêmes. Ainsi, la *pute*, parce qu'elle incarne l'un des archétypes les plus permanents de la féminité, devient un objet de choix pour poser un regard nihiliste sur la société : elle est intrinsèquement transgressive. Chez Nelly Arcan, la pute est particulièrement violente parce qu'elle incarne à la fois le rejet de la reproduction et la haine d'elle-même : elle se charcute, se gonfle les seins et les lèvres, elle mange trop peu, elle se frappe et se laisse frapper et elle est une chose à consommer. Si l'impératif de la putain est aussi qu'elle doive plaire à tous les hommes, et que de ce fait elle se fragilise et se morcelle sous chaque corps, elle est encore plus autodestructrice. Cette nécessité de l'*être putain* de plaire à tous confronte l'individu au réel mercantile : tous les corps se consomment et ils sont tous interchangeables. En fait, comme l'avance ironiquement Virginie Despentes, pour être une femme fatale, il faut seulement savoir jouer le jeu de la féminité⁷. Ainsi, entre les performances de son genre à la télévision et à la radio, ses clients et ses livres, tant la vie que l'œuvre de l'autrice québécoise

6. *Idem*, *Professeurs de désespoir*, coll. « Babel », Arles, Actes Sud, 2005, p. 305.

7. Virginie Despentes, *King Kong théorie*, Paris, Le Livre de poche, 2006, p. 64.

sont un théâtre où les actes se succèdent, s'enfonçant de plus en plus dans un pessimisme insurmontable. Théâtre de vie et poétique du détour lui permettent de regarder et de critiquer la société, passive face à sa décadence. La *pute* narre les ombres de la société et les critiques qu'elle lance sur ce système qui nous surplombent tous deviennent le motif littéraire de l'autrice. Pour elle, écrire c'est

ouvrir la faille [...] trahir [...] écrire ce qui rate, l'histoire des cicatrices, le sort du monde quand le monde est détruit. Écrire [c'est] montrer l'envers de la face des gens et ça [demande] d'être sadique [...] ⁸ et écrire ne sert à rien, qu'à épuiser sur de la roche ; écrire c'est perdre des morceaux, c'est comprendre de trop près qu'on va mourir ⁹.

Si écrire, pour elle, requiert d'être sadique, c'est parce qu'elle fut confrontée à son aliénation alors que tous ne s'y sont pas exposés. Écrire devient dans cette mesure un acte corrompu puisque qui-conque se butera à ces lignes verra la réalité se révéler telle qu'elle est : les hommes consomment, vautours, pédophiles et masochistes à soif de pouvoir, les femmes sont consommées qu'elles soient des « schtroumpfettes ¹⁰ » ou des larves. Tout comme être *pute* revient à dissocier son esprit de son corps et à mourir lentement, l'écriture est aussi un acte mortifère. Ce que le *parler pute* révèle en fait, c'est que la société occidentale, portée par un néolibéralisme économique abrutissant, configure les individus à la consommation de tous : les corps aussi, et plus encore les corps féminins. Mais le corps putain devient aussi le microcosme d'une société moloch où l'utérus carnivore ¹¹ aspire les phallus.

8. Nelly Arcan, *Folle*, coll. « Points », Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 168.

9. *Ibid.*, p. 205.

10. *Ibid.*, p. 25.

11. *Ibid.*, p. 68.

Les thématiques abordées par l'autrice québécoise concernent surtout les relations entre les hommes et les femmes, l'absurdité du désir et l'argent dans la société. Ces thématiques sont abordées de manière particulièrement pessimiste et donnent au lecteur l'impression d'une absence d'issues. Les hommes n'ont d'autres choix que de consommer du porno et de décharger sur des corps plastiques ; les femmes sont quant à elles des « femmes-vulves¹² ». Mais si elles sont encore plus réduites à leur sexe et que les hommes sont réduits à des phallus-cerveaux, l'univers qu'Arcan construit est purement stérile. Les femmes-vulves sont des femmes-enfants, qui restent dans la jeunesse en se charcutant le corps, et ces corps-enfants sont stériles par essence. Les hommes-phallus déchargent sur des corps plastiques qui sont donc eux aussi stériles. Cette conception des relations entre les hommes et les femmes comme impossibilité de création est particulièrement empreinte de nihilisme. Nelly Arcan lance dans l'incipit de *Folle* qu'ils (elle et son amant) « ne [pouvaient] rien au désastre de [leur] rencontre¹³ » ; ce désastre que sont les relations *amoureuses* tiendra dans cette autofiction à ce que Nelly a programmé sa fin inéluctable. Il tiendra aussi à ce que l'union répétée de leurs deux corps ne peut mener à aucune fécondité, fécondité qui ici tient tant à la reproduction corporelle qu'à la création de liens durables. Plus encore, cette fin programmée, elle l'annonce à plusieurs endroits :

Je t'ai aimé tout de suite sans réfléchir à ma fin programmée depuis le jour de mes quinze ans [...] [ce] jour de mes quinze ans [où] j'ai pris la décision de me tuer le jour de mes trente ans¹⁴ [...] [et] d'avoir prévu ma mort depuis l'âge de quinze ans ne m'a protégé de rien

12. Nelly Arcan, *À ciel ouvert*, Paris, Éditions Points, 2007, p. 247.

13. *Idem*, *Folle*, *op. cit.*, p. 7.

14. *Ibid.*, p. 13.

cet hiver-là¹⁵ [...] [parce que] le problème entre nous était de mon côté, c'était la date de mon suicide fixé le jour de mes trente ans¹⁶; [...] ne pas avoir peur de mourir c'est louche. C'est ce qu'on dit¹⁷. [...] [moi] j'ai voulu mourir souvent dans ma vie [...] mon corps s'est toujours dérobé à ma volonté et à mes plans. Il me glissait entre les doigts au dernier moment, comme si on était deux personnes différentes. Comme si mon corps avait des desseins propres, une vision autonome de la vie, en dehors de la mienne¹⁸. [...] [et] je ne sais toujours pas, encore aujourd'hui, si c'est possible pour quelqu'un de vouloir uniquement mourir, dans la vie, si c'est possible de n'avoir que ça comme but dans l'existence, disparaître à jamais et périr pour de bon. Pour de vrai¹⁹. [...] [mais] la mort j'y ai toujours pensé, d'aussi loin que je me souviens²⁰.

Les deux personnages du roman *Folle* sont présentés comme diamétralement opposés : lui est inscrit dans la vie et dans l'avenir, alors qu'elle est inscrite dans l'immobilité créée par la mort programmée²¹. Il écrit pour que ses lignes lui survivent et deviennent sa postérité, elle écrit pour être la plus morte possible au moment de son suicide. Ces deux personnages sont donc les deux visages de la société occidentale, ils représentent les tensions que cette société subit, entre activité et passivité. Mais la connaissance se révèle un lourd fardeau qui appesantit l'anti-héroïne. L'incarnation de l'antihéros sert la narration parce qu'il a pour fonction de ralentir le récit, il n'a pas de quête et il ne guide pas l'histoire. Ainsi, parce qu'il s'agit tant d'autofictions que de monologues intérieurs, les

15. *Ibid.*, p. 126.

16. *Ibid.*, p. 144.

17. Nelly Arcan, *Paradis clef en main*, Montréal, numéro de série, 2017, p. 137.

18. *Ibid.*, p. 141.

19. *Ibid.*, p. 142.

20. *Ibid.*, p. 149.

21. Nelly Arcan, *Folle*, *op. cit.*, p. 7.

romans *Putain* et *Folle* contribuent à renforcer le sentiment chez le lecteur d'une voie sans issue. Nancy Huston considère que la philosophie nihiliste est un discours de la solitude et de l'immobilité. À cet égard, les récits de Nelly Arcan tombent dans un nihilisme particulièrement pessimiste et passif. Elle avertit le lecteur dès les premières pages de *Putain*:

[c]e livre est tout entier construit par associations, d'où sa dimension scandaleusement intime. Les mots n'ont que l'espace de [sa] tête pour défiler et ils sont peu nombreux, que [son] père, [sa] mère et le fantôme de [sa] sœur, que la multitude de [ses] clients qu'il [lui] faut réduire à une seule queue pour ne pas [s'y] perdre. Mais s'il fait appel à ce qu'il y a en [elle] de plus intime, il y a aussi de l'universel, quelque chose d'archaïque et d'envahissant, ne sommes-nous pas tous piégés par deux ou trois figures, deux ou trois tyrannies se combinant, se répétant et surgissant partout, là où elles n'ont rien à faire, là où on n'en veut pas²²?

Qu'elle mette l'accent sur la construction par association de ses pensées est typique du monologue intérieur. Parce que ce mode narratif a la particularité de faire du personnage principal une locutrice et une auditrice du discours, l'immobilité de l'écriture arcanienne est renforcée et son nihilisme avec elle. Genre narratif où seules les pensées du personnage constituent le propos du texte, le récit devient particulièrement statique et analytique. De plus, le monologue intérieur a la particularité de rendre une pensée qui est antérieure à toute organisation logique, ce qui est représentatif de la réalité qu'elle tente de saisir. Le nihilisme apparaît comme une force qui structure et déstructure la narration²³ où tous les

22. *Idem*, *Putain*, coll. «Points», Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 17. Voir aussi p. 99: «Alors je parle de tout et de rien car la règle veut que j'associe librement ce qui me vient à l'esprit [...] personne ne sait rien sur rien [...]».

23. Julie Tremblay-Devirieux, «L'abjection dans les récits de Nelly Arcan», Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2012.

thèmes qu'elle traite sont systématiquement teintés d'une désillusion profonde. Tout, de la forme au fond, semble pris d'immobilité, d'incohérence et d'obsession de la fin. Mais cette obsession de la fin n'est en rien un désir de transcender le corps, c'est le désir d'une fin permanente pour échapper au corps qui tient les individus dans un réel brisé. Lorsque Nancy Huston affirme que les *mauvais* nihilistes ont tendance à dévaluer l'existence charnelle et qu'ils ne voient aucun intérêt à construire un sens à la vie parce que le corps est voué à la mort²⁴, Nelly Arcan peut ainsi être comprise comme une nihiliste passive²⁵ et c'est ce qu'en première analyse pourrait révéler son suicide.

Mais le nihilisme de Nelly Arcan n'est pas circonscrit qu'à une vision désenchantée du monde, à la désillusion face à la condition humaine et au pessimisme, il est aussi un nihilisme du rejet du féminin, de la *génophobie*, de la haine de la reproduction et d'un ressentiment envers ses géniteurs. Rose, un des personnages clés de son roman *À ciel ouvert*, vit une obsession profonde envers la quantité de femmes qui sont en chasse pour trouver un homme : l'espèce menacée. Ce personnage va même jusqu'à édifier des théories selon lesquelles il n'y aurait pas assez d'hommes sur terre pour toutes les femmes, donc celles-ci seraient dans une compétition constante où seules sont victorieuses celles qui parviennent à incarner la femme-vulve. Rose se dissimule sous la chirurgie esthétique et, au comble de sa folie, se fait retirer les petites lèvres pour que son sexe redevienne celui d'une petite fille. Les femmes de ces romans ne sont jamais alliées, elles s'opposent sans cesse. Ainsi, l'autrice inscrit le rejet du féminin tant dans les relations qu'il entretient avec les membres de son sexe, mais aussi en exacerbant la modification du corps qui finit par dissimuler l'*ethos* féminin : une burqa de chair.

24. Nelly Arcan, *Burqa de chair*, Paris, Édition du Seuil, 2011, p. 15.

25. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 28.

Julie O'Brien est l'incarnation de cette burqa de chair, personnage principal de son troisième roman *À ciel ouvert* :

L'acharnement esthétique, soutenait Julie, recouvrait le corps d'un voile de contraintes tissé par des dépenses extraordinaires d'argent et de temps, d'espoirs et de désillusions toujours surmontées par de nouveaux produits, de nouvelles techniques, retouches, interventions, qui se déposaient sur le corps en couches superposées, jusqu'à l'occulter. C'était un voile à la fois transparent et mensonger qui niait une vérité physique qu'il prétendait pourtant exposer à tout vent, qui mettait à la place de la vraie peau une peau sans failles, étanche, inaltérable, une cage²⁶.

Cette burqa de chair, elle l'associe à la femme occidentale, cette femme qui n'est qu'un sexe et dont le corps est entièrement travaillé dans le but de capter le désir des hommes. Plus encore, elle les appelle des femmes-vulves parce qu'elles recouvrent leurs corps de leurs sexes et ce sexe qui les recouvre devient comme une peau qui les cache. La burqa de chair est ce voile qui recouvre la femme occidentale, l'enferme dans des images stéréotypées qui la font disparaître²⁷. Plus encore, cette haine du féminin s'inscrit aussi dans sa relation à elle-même et à sa mère qu'elle décrit comme une larve, et c'est cette haine qui entraîne un profond dégoût pour la reproduction. Elle est une larve telle que sa mère fut une larve et qu'il est impossible d'être autre chose qu'une larve lorsqu'on a grandi dans le ventre d'une larve. Ce cycle de reproduction des larves est infini et parce qu'être une larve c'est ne servir à rien d'autre qu'à être piétiné, il vaut mieux être brûlée vive pour briser la répétition²⁸.

26. Nelly Arcan, *À ciel ouvert*, *op. cit.*, p. 7.

27. Melikah Abdelmoumen, « Liberté, féminité, fatalité : cyberentretien avec Nelly Arcan », *Spirale*, n° 2, 2007, p. 34.

28. Nelly Arcan, *Putain*, *op. cit.*, p. 98-99.

En plus de répondre aux caractéristiques du nihilisme généralement associées au masculin, Nelly Arcan répond aussi aux caractéristiques que Huston associe à la pensée nihiliste féminine, soit une plus grande tendance à l'autodestruction, la scission du corps et de l'esprit – qui entraîne éventuellement des inclinaisons suicidaires ainsi que l'auto-imposition de sévices corporels dont l'anorexie ou la chirurgie esthétique²⁹ – et, finalement, une tendance au retournement de la violence contre elles-mêmes. Ces caractéristiques féminines du nihilisme forment un écosystème particulièrement anxiogène. Cet écosystème préserve et reproduit l'obsession de la mort et traverse tous les stades d'un nihilisme au féminin. La scission du corps et de l'esprit apparaît à maintes reprises : « Oui, la vie [l] » a traversée, [elle n'a] pas rêvé, ces hommes, des milliers [...] des bouts de queue qui s'émeuvent pour je ne sais quoi, car ce n'est pas [elle]³⁰ », ou lorsqu'elle somme aux lectrices de ne

[...] pas attendre d'[elle] une histoire, un dénouement, parce qu'il y a trop à penser [qu'elle] n'arrive pas à dire, parce qu'en ce qui [la] concerne [elle ne peut] que tourner en rond sur l'idée d'une putain affalée sur le dos, offrant la possibilité d'un coït entre deux rendez-vous d'affaires, ouvrant les jambes jusqu'au Japon, jusqu'au point ultime du globe où le jour est la nuit et la nuit le jour, et cette putain peut être [elle], mais elle peut aussi ne pas être [elle] [...] ce n'est pas [elle] qu'on prend ni même [sa] fente, mais l'idée qu'on se fait de ce qu'est une femme [...]³¹.

Encore, lorsqu'elle informe que quelque chose en elle « n'a jamais été là »³², ou bien qu'elle se remémore vaguement que cette absence en elle-même est présente dès un jeune âge et dont elle

29. Nancy Huston, « Enseignement des putes : Nelly nihiliste », dans *Reflet dans un œil d'homme*, p. 213-229, Arles, Actes Sud, 2013, p. 225.

30. Nelly Arcan, *Putain*, op. cit., p. 19.

31. *Ibid.*, p. 45.

32. *Ibid.*, p. 12.

ne [se] souvient presque plus, mais [elle était] déjà une poupée susceptible d'être décoiffée, on commençait déjà à pointer du doigt ce qui faisait saillie [...], et déjà ce n'était pas tout à fait [elle] qu'on pointait ainsi, c'était le néant de ce qui n'empoussiérait [sa] personne, poussière de rien qui a fini par prendre toute la place³³.

Tous ces passages sont révélateurs d'une problématique quant à son corps et à son esprit. Le fait est que Nelly Arcan dit comprendre après son avortement que l'âme humaine n'existe pas et que les hommes, au fond, ne font que s'inventer des histoires pour rester debout devant la mort. Cette idée selon laquelle l'âme n'existe pas révèle la profondeur de son pessimisme. Les hommes ne s'émeuvent pas d'elle, ne la prennent pas *elle* et ce n'est pas *elle* que l'on pointe du doigt parce qu'*elle* n'existe pas. Chez Nelly Arcan, tout le soi est corps, seulement corps. La fatalité de l'éternel retour au même devient donc chez elle l'accumulation des phallus qui finissent par ne plus être qu'un seul phallus. Cet éternel retour, celui qui fait de chaque instant un absolu, est ce qui caractérise l'œuvre puisqu'elle retourne sans cesse à la fatalité du destin humain : la mort. Vaincue par le caractère éphémère du corps face au renouvellement constant de la vie, la position arcanienne serait probablement perçue par Nietzsche comme une apathie de l'esprit et comme une fatigue si lourde qu'elle écrase totalement l'écrivaine. Ainsi, Nelly Arcan semble éprouver une détresse passive : elle larve sans cesse et attend l'aube de ses trente ans pour s'autodétruire.

Dans *Folle*, elle abdique finalement et elle concède à son amant de se tuer en lui donnant raison, en se soumettant à sa force :

[En effet,] [s]ur un mur de [son] appartement, [elle a] planté un énorme clou pour [se] pendre. Pour [se] pendre, [elle a] mélang[é] de l'alcool et des calmants et pour être certaine de ne pas [s]'endormir avant de [se] pendre, [elle se soulève] debout sur une chaise,

33. Arcan, Nelly, *Burqa de Chair*, *Op. cit.*, p.10.

[elle se soulève] la corde au cou, jusqu'à la perte de conscience. Quand la mort viendra, [elle] ne [veut] pas être là³⁴.

Dans cette autofiction, l'autrice laisse au lecteur une lettre d'adieu qu'elle termine d'écrire la veille de ses trente ans. Par l'accumulation des visions de son suicide, le lecteur comprend à ce moment que sa vie se termine avec les pages du livre. Si Nelly l'autrice ne meurt pas dans la *réalité*, sa vie prendra tout de même fin quelques années plus tard. Nancy Huston raconte que, peu avant son suicide, l'autrice québécoise poste une photo sur son site Internet : une Barbie, blonde, étalée au sol, entourée de téléphones et d'ordinateurs, d'escarpins roses et d'une marionnette, avec un tutu blanc relevé sur ses cuisses. L'essayiste et romancière canadienne baptise cette photo : Mort d'une philosophe³⁵.

La lecture des dernières pages de son deuxième roman et de la préface de *Burqa de chair* a de quoi laisser perplexe. Affirmer que l'âme n'existe pas et appréhender d'être présente au moment de sa propre mort est pour le moins paradoxal. Et puis, comment réellement interpréter l'image qu'elle laisse au public avant sa mort ?

Burqa de chair est un recueil de textes épars, non terminés, qui ont été rassemblés pour être publiés à titre posthume. Dans ces textes, elle parle de sa vie comme d'un théâtre. Une vie de dédoublement identitaire, de duplicité, de masque et de mensonge. Mais le propre du théâtre est aussi le déguisement. Et si, derrière le costume, derrière une pensée nihiliste passive, Nelly Arcan était une nihiliste active³⁶ ?

34. Nelly Arcan, *Folle*, *op. cit.* p. 93.

35. *Idem*, *Burqa de chair*, *op. cit.* p. 28.

36. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance II*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1995, p. 28.

À *corps* fermé

Virginia Woolf disait que, si les femmes n'avaient que l'espace de la fiction écrite par les hommes, elles seraient des créatures dignes de la plus haute importance. Mais ces femmes n'ont que l'espace de la fiction pour exister. Dans leur réalité, elles sont traînées dans leurs chambres pour être battues et enfermées³⁷. Ainsi traînés et battus, les corps des femmes deviennent des cages et au fond de ces cages se retrouvent leurs *êtres femmes*. Comment casser le corps pour permettre à l'*être femme* de se révéler? Comment Nelly Arcan peut-elle trouver la femme dans «son manque de fond³⁸»? Comment déconstruire l'idée selon laquelle le soi peut se passer d'un corps? N'est-il pas absurde de penser que l'esprit est plus le *soi* que le corps? Penser que l'esprit ne vient pas nécessairement avec le corps, c'est en revenir à l'idée que l'âme survit au corps et qu'elle continue d'exister après la mort charnelle, c'est en retourner aux absolus, en retourner à des réflexions métaphysiques. La scission du corps et de l'esprit convient à une philosophie dualiste tenace. Mais si Nelly Arcan semble investir la position selon laquelle l'âme et le corps sont séparés lorsqu'elle dit que l'âme n'existe pas, il apparaît plutôt que, si l'âme existe, elle n'est pas détachable du corps. Ces carcans dualistes qui codent notre perception et notre compréhension de la réalité sont bien intégrés dans nos psychés. Quel réel pouvoir ont les individus pour faire éclater ces carcans?

Pour l'autrice québécoise, ce pouvoir semble consister en la possibilité de décider de sa mort. Pour Nelly Arcan, mourir était la seule façon de briser l'image, un acte pour la mort de toutes les femmes. En fait, le dualisme fonctionne sous une logique où, s'il y a toujours opposition entre deux concepts et que l'un est plus souhaitable que l'autre, ils ne peuvent pourtant pas être séparés,

37. Virginia Woolf, dans Virginie Despentes, *King Kong théorie*, *op. cit.*, p. 15.

38. Nelly Arcan, *Folle*, *op. cit.*, p. 39.

sinon le système s'effondre. C'est à ce titre que la seule manière de détruire le système c'est de détruire la dichotomie et ce que l'autrice québécoise choisit de mettre à mort c'est l'Éternel féminin. La pensée nihiliste arcanienne peut donc aussi être envisagée comme une arme de destruction du discours opprimant/dominant. C'est en ce sens que la pensée nihiliste de l'autrice tanguée dangereusement vers l'actif et que sa mort devient un acte de résistance.

Le corps de la *putain* s'oppose au corps de la vierge parce que l'un est sale et stérile, l'autre pur et fécond. Le corps des femmes est sujet à l'obsession malade des hommes parce qu'il peut créer; ainsi est-il nécessaire de le posséder pour mieux préserver la reproduction de l'humanité. Si le ventre de la *putain* est stérile, en quoi le mettre à mort devient-il un danger pour quiconque? Dans le christianisme, Ève est diabolisée parce qu'elle se complaît dans son sexe, parce qu'elle recherche le plaisir sans que de celui-ci en résulte un tiers parti. Elle est pourtant, aussi, un objet de désir que l'on s'efforce de posséder et de dominer, parce que réside en elle un potentiel de création. Ève incarne donc l'ombre de l'*être* Marie. L'envers de ce que l'on qualifie de «vrai» est toujours plausible. Le vrai et le plausible ne sont pas détachables l'un de l'autre. Ainsi, Ève et Marie ne sont que deux faces d'une seule et même femme. Dans la logique dualiste, Ève n'existe pas sans Marie et vice versa. Ce qui veut dire que, si la *putain* est mise à mort, c'est l'Éternel féminin qui sombre avec elle. Parce que ce qui est finalement à faire pour libérer les femmes, ce n'est pas de tenter de rétablir les avantages des femmes à ceux des hommes, «mais bien de tout foutre en l'air³⁹» et c'est exactement là que s'incarne la résistance de Nelly Arcan.

La difficulté dans l'analyse de la pensée arcanienne tient à ce que son *ethos* est particulièrement complexe. Le type de narratrice en analyse littéraire est particulièrement important pour saisir les

39. Virginie Despentes, *King Kong théorie*, op. cit., p. 145.

effets du texte. De manière traditionnelle, le «je» de la fiction est un «je» vide et, s'il permet une position subjective, il n'est pas à confondre avec l'autrice. Sinon, le «je» de l'autobiographie tient à la parole de l'autrice même et s'en tient aux faits de vie. Or, Nelly Arcan s'inscrit dans l'autofiction, impliquant que le «je» est celui de l'autrice, même s'il reconnaît une part de fiction. À la fois exhibitionniste et totalisant, le «je» de Nelly Arcan joue sur plusieurs plans, il sature la narration. Le «je» doit être regardé par son *ethos* parce qu'il concerne l'effet de discours. Ce dernier concerne ce qui a trait à la présentation de soi. Si cette présentation/image de soi paraît singulière, elle est toutefois prise sur des modèles culturels et sur un imaginaire social changeant – celui-ci dont elle s'alimente et qu'elle nourrit en même temps⁴⁰. De plus, le type de narratrice *je/nous/il* révèle des fonctions d'*ethos* différentes. Plus encore, la présentation de soi se déploie dans une scénographie qui dépend du scénario que la locutrice choisit à l'intérieur du genre dans lequel elle écrit, ce qui module l'image qu'elle envoie. Cette image de soi est aussi conditionnée par des cadres sociaux et institutionnels, ce qui impose une distribution préalable des rôles et qui détermine les possibles⁴¹. Alors, lorsque Nelly Arcan emploie une narratrice autodiégétique, il faut s'interroger sur ce que fait le «je/*ethos*» arcanien. La notion d'*ethos* est particulièrement complexe parce qu'elle est mouvante et parce qu'elle est nécessairement attachée à la parole et au rôle qui correspond à son discours. La pensée de Nelly Arcan ne peut être abordée sans examiner son *ethos*. La décision de l'écriture à la première personne du singulier révèle entre autres que la gestion de l'*ethos* (l'image de soi) est toujours collective et la performance de ce soi dépend et change selon l'environnement. Ainsi, trois dimensions doivent être envisagées

40. Ruth Amossy, «Introduction», dans Ruth Amossy (dir.), *La présentation de soi*, Paris, PUF, 2010, p. 5-10.

41. *Idem*, «Ethos et présentation de soi. Une traversée des disciplines», dans Ruth Amossy (dir.), *La présentation de soi*, Paris, PUF, 2010, p. 13-43.

pour articuler l'*ethos*: catégorielle, expérientielle et idéologique⁴². La dimension catégorielle est celle qui relève de l'activité de parole et est constituée ici de l'autrice qui est une putain. La dimension expérientielle se caractérise quant à elle par les caractéristiques sociopsychologiques stéréotypiques associées à l'autrice – légèreté des mœurs chez Nelly Arcan. Finalement, la dimension idéologique consiste au positionnement dans un champ – littéraire, féministe, nihiliste. À partir de ces caractéristiques, nous pouvons parler d'un *ethos discursif*.

De manière générale, l'*ethos* discursif comprend un *ethos montré* et – s'il n'est pas nécessairement là – un *ethos dit*. De manière moins habituelle peut aussi exister un *ethos verbal*. C'est dans cette équation que l'*ethos* arcanien est totalisant, parce qu'il investit les trois à la fois. Il doit être entendu que l'*ethos discursif* (montré) ne fait pas l'objet du discours, il agit plutôt de manière latérale et il est *perçu*. L'énoncé de l'autrice peut être perçu comme un positionnement nihiliste passif parce qu'elle semble effectivement ne vouloir en rien faire face au néant contemporain. Mais, même si les passages cités plus haut semblent le laisser croire, l'énonciation semble porter un double message.

L'*ethos dit*, quant à lui, peut se matérialiser comme un fragment de texte où l'énonciatrice (autrice) dit quelque chose sur elle-même ou sur l'énonciation. Nelly Arcan avertit la lectrice qu'elle n'a pas l'habitude de s'adresser aux autres lorsqu'elle parle, ce qui amorce sa narration comme une tentative de formation de sens, une tentative de rendre intelligible son propos par autrui. Cette pensée qui déboule projette la lectrice dans tous les sens et la lance sur plusieurs pistes. Mais le «je» de la narration arcanienne est particulièrement rempli et, si l'*ethos montré* n'est habituellement pas l'objet du discours, par l'autofiction elle devient l'objet du discours. Mais

42. Dominique Maingueneau, « L'*ethos* discursif et le défi du Web », *Itinéraire : littérature, textes et cultures*, n° 3, 2015, p. 2.

cet objet du discours, qui passe par le stéréotype qu'elle a choisi d'incarner, a aussi quelque chose d'universel⁴³. Et si, comme elle l'affirme, ce qu'elle discute d'elle-même est intime, mais universel, c'est qu'elle n'écrit pas strictement pour mourir à petit feu, sans objectif précis. Tout le « problème Arcan » tient à la raison pour laquelle elle s'enlève la vie. Qu'elle se suicide signifie-t-il qu'elle se laisse vaincre par le nihilisme occidental ou s'agit-il d'autre chose, comme un pied de nez au système néolibéral de consommation ?

Finalement, l'*ethos verbal* porte sur les propriétés de l'énonciation. Cet *ethos* semble également contribuer à la construction d'un espace discursif qui étouffe l'espoir. C'est ce qu'elle paraît mettre en place lorsqu'elle avertit le lecteur que les mots du texte n'ont que l'espace de sa tête pour exister⁴⁴. Mais faire de son œuvre un espace étouffant peut aussi être une représentation du système-monde dans lequel nous évoluons. Un système qui semble fermer toutes les portes autour de nous pour nous confiner dans un espace homogène dont il est difficile de s'extraire. Construire un espace discursif et narratif fermé rend compte de ce système qui fonctionne sous une forme d'autoritarisme où tout éloignement du modèle promu peut être perçu comme des intrusions. Pour lutter contre cette négation de la multiplicité, Nelly Arcan choisit donc d'investir un des stéréotypes les plus dérangeants : la *putain*. En ce sens, elle s'inscrit bien dans la condition postmoderne puisque celui-ci est caractéristique de la remise en question des catégories stables de définition. Elle est à la fois agente et produit d'un système qui revendique la consommation et d'une société postmoderne qui remet en question ce système. La *putain* incarne cette subversion parce qu'elle investit l'une des postures de la féminité qui est sujette à une consommation massive et qui nécessite qu'elle incarne l'idéal de beauté occidental, mais c'est aussi en investissant ce personnage qu'elle devient une agente

43. *Ibid.*, p. 7.

44. Nelly Arcan, *Putain*, *op. cit.*, p. 17.

qui se sert de sa position pour mieux comprendre, donc mieux critiquer ce système. Comme elle sait que nous évoluons dans une société qui avale tout – de consommation massive –, elle décide à un moment de sa vie de devenir cela, de jouer avec le système et les mots de celui-ci. En jouant la fille commerciale, la prostituée, la fille en série, elle révèle la décadence de la philosophie occidentale. Alors, son suicide permet de révéler plusieurs problématiques. Par cet acte d'*autoannihilation*, elle met à jour la souffrance engendrée par une société qui s'acharne à formater des individus robots, une société qui aspire les êtres et s'acharne à repousser les problèmes qu'elle génère. Cette fixation de la mort, de sa fin programmée, sert à lever le voile sur l'un des problèmes de cette société – mettre en place la thématique du suicide. Dans *Burqa de chair*, aux dernières pages, c'est de cet acte d'autodestruction qu'elle discute. Elle affirme que la question du suicide est d'une grande complexité et d'une grande gravité, et qu'elle mériterait beaucoup plus d'attention. Ce qu'elle tente

de dire aussi, c'est que le suicide n'est pas une tumeur, ce n'est pas une tache ou un furoncle, ce n'est pas une vie en moins d'un consommateur ou d'un payeur de taxes, mais un acte, peut-être le plus radical en dehors du meurtre, par lequel un individu indique qu'il est possible de choisir de mourir. Si les gens se suicident en grand nombre dans nos sociétés industrialisées, ce n'est sûrement pas parce qu'elles n'ont pas prévu pour eux des barrières, ce n'est pas non plus parce qu'elles auront représenté des suicidés dans les médias... C'est peut-être parce que (entre mille autres choses) le maternage de l'État qui organise tout à distance de la réalité quotidienne de ses citoyens va de pair avec la déresponsabilisation de ces mêmes citoyens face à la misère de leurs proches. Il ne faut pas oublier que les barrières les plus solides contre la détresse des gens qui nous sont chères c'est encore vous et moi⁴⁵.

45. Nelly Arcan, *Burqa de chair*, *op. cit.*, p. 163-164.

En ce sens, le suicide est révélateur d'une sclérose redoutable de la société mondialisée, il révèle quelque chose de fondamental : la perte de liens sociaux divers durables, l'isolement individuel et identitaire.

Plus encore, parce qu'elle décide d'investir le rôle de prostituée dans cette société, son suicide devient un acte de résistance important, un acte de sacrifice. Pour elle, devenir une *escorte*, c'était se « sacrifier comme l'ont si bien fait les sœurs de [son] école primaire pour servir leur congrégation⁴⁶ ». Force est de constater la troublante stérilité qui découle des corps des sœurs qui font vœu de chasteté et du corps de la fille de joie. La stérilité cause toujours un trouble dans une société codée par un régime patriarcal parce qu'elle implique que la filiation est impossible, que la pérennité de la civilisation est menacée. La pute et les sœurs ont des corps fermés, refusant à la fois la reproduction en termes biologiques, mais aussi la reproduction du système. Le corps de la prostituée est un impossible, l'homme y jouit partout, jamais dedans. L'ovule n'y existe pas, l'utérus⁴⁷ non plus. Même à force de retournement, de secouages et de pénétration, il restera un. Ce corps jeune, donc fécond par essence, reste pourtant fermé⁴⁸. Qui plus est, un corps mort est aussi un corps fermé, un corps qui ne peut se reproduire. En un sens, tout l'espace narratif arcanien incarne le refus de reproduction, qu'il s'agisse des relations amoureuses qui tournent toujours aux désastres, de l'avortement de Nelly ou de la mort. Finalement, son suicide est un acte de résistance parce qu'elle finit par comprendre qu'il lui fallait « mourir de [sa] propre main et non écrasée par [sa] force trop grande⁴⁹ ». Si, ici, le « sa » fait référence au premier degré à son ancien amant, il

46. *Idem, Putain, op. cit.*, p. 7.

47. Son utérus qui est pour elle une plante carnivore : Nelly Arcan, *Folle, op. cit.*, p. 68.

48. Nelly Arcan, *Burqa de chair, op. cit.* p. 24.

49. Nelly Arcan, *Folle, op. cit.*, p. 23.

peut aussi être entendu comme la force trop grande d'un système surplombant tout. La seule chose qu'il lui reste devant celui-ci, la seule souveraineté qui reste à l'humain est de s'enlever la vie. Ainsi, son suicide est une critique du système, une révélation du néant dans lequel les individus peinent à sortir, il est la complète destruction de la femme en tant qu'objet de désir et c'est une mise et un appel à la mort de l'Éternel féminin. Ce ventre refusé est le refus d'une société qui ne veut pas sortir de la grande nuit⁵⁰.

Conclusion

S'il fut un temps où l'on envisageait mal les femmes s'enticher d'une pensée nihiliste, force est de constater qu'elles ont actuellement investi cet espace jadis « réservé aux hommes ». Martine Delvaux nous dit que les lucioles existent, il faut seulement chercher à les voir. Ces femmes *sont* les lucioles, elles sont les éclats de ce que nous croyons inexistant. Ensemble, elles résistent aux discours dominants parce que, si elles sont des filles en série – produit d'une société de consommation –, elles sont aussi des tueuses en série. À la fois produit et agente, « elles libèrent la poupée et se mettent à courir⁵¹ ». Madeleine dans *Les fées ont soif* qui « avait essayé dans [son] corps toutes absences⁵² », Ève dans *Ève de ses décombres* qui « les laisse croire [qu'elle est] à prendre et à laisser⁵³ », Nelly Arcan et bien d'autres sont les ingouvernables. En affaiblissant chacune à leur manière le mur qui les opprime, elles arriveront à le faire tomber. Nelly Arcan pose une plume critique sur le système qui nous surplombe, celui qui s'enracine dans le nihilisme et qui tente

-
50. Référence à l'ouvrage d'Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris, La Découverte, 2013, 252 p.
51. Martine Delvaux, *Les filles en série: des Barbies aux Pussy Riot*, Montréal, Remue-ménage, 2015, 4^e de couverture.
52. Denise Boucher, *Les fées ont soif*, Montréal, Éditions Typo, 2008, p. 33.
53. Ananda Devi, *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 61.

de construire de nouvel absolu. Mais la postmodernité – nihiliste d'une certaine manière – s'inscrit à contre-courant de ce système et elle rejette les présomptions d'absolue vérité pour tous. Nous sommes à l'ère du vide, mais la postmodernité fait présentement son chemin et il n'est donc plus question d'utopie. La particularité postmoderne tient à ce que les mouvements sociaux tendent à se définir comme des mouvements plutôt que comme des finalités⁵⁴. S'il y a une absence de projet social chez Nelly Arcan, c'est entre autres parce qu'elle est aussi un produit de cette postmodernité et que l'action doit se faire dans le présent, la mise à mort de son corps en est caractéristique.

L'écrivaine québécoise se porte, sa vie durant, en oscillation constante entre passivité et combativité. À terme, la seule chose qu'il lui restait était de mourir de ses propres mains, mais elle sait aussi que ces années à scruter la société du paraître, s'y frotter jusqu'en atteindre le noyau, l'auront fragilisée lentement⁵⁵. C'est dans la complexité de l'*ethos*, qu'elle construit au fil de ses fictions, qu'elle immerge le lecteur dans le *monde éthique* dont elle fait partie, elle offre un accès à ce monde (stéréotypé), ce qui a pour effet de permettre aux lectrices d'identifier l'autrice à certaines représentations sociales que son énonciation tente de conforter ou de transformer. Dominique Maingueneau affirme qu'en fait «un écrivain véritable ne se contente pas d'incorporer son lecteur en le projetant en quelque sorte sur des stéréotypes massifs, il joue de ces stéréotypes». C'est ainsi que l'œuvre de Nelly Arcan ne peut être saisie qu'à la lecture, à l'entrée progressive dans l'univers qu'elle articule⁵⁶. C'est à la lecture de son œuvre dans son ensemble

54. Anne Thériault, «Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain, entre modernité et postmodernité», *Politique et société*, vol. 28, n° 2, 2009, p. 60.

55. Nelly Arcan, *Folle, op. cit.*, p. 205.

56. Dominique Maingueneau, «Problèmes d'ethos», *Pratiques*, vol. 113, n° 1, 2002.

que se dessine une tension nihiliste constante. Entre l'absence de projet social – de volonté d'émancipation pour la minorité des femmes – et la création de soi en tant que résistance au discours dominant, Nelly Arcan fait de sa vie et de son œuvre un théâtre où se joue la condition humaine. Cette tension qui caractérise son écriture apparaît justement comme le potentiel de résistance. Elle embrasse une fluidité de pensée et elle ne se laisse saisir par rien, pas même son corps. Il semble ultimement que ce soit cette fluidité la caractérisant qui la rend encore plus nihiliste. Finalement, « [elle] a choisi de juger, comme [elle] a choisi de mourir⁵⁷ ».

Bibliographie

- Abdelmoumen, Melikah, « Liberté, féminité, fatalité : cyberentretien avec Nelly Arcan », *Spirale*, n° 2, 2007.
- Amossy, Ruth, *La présentation de soi*, Paris, PUF, 2010.
- Arcan, Nelly, *Putain*, coll. « Points », Paris, Éditions du seuil, 2001.
- , *Folle*, coll. « Points », Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- , *À ciel ouvert*, Paris, Éditions Points, 2007.
- , *Paradis clef en main*, Montréal, numéro de série, 2017.
- , *Burqa de chair*, Paris, Édition du Seuil, 2011, [inédit].
- Bhabha, Homi, *The location of culture*, London et New York, Routledge, 2004.
- Boucher, Denise, *Les fées ont soif*, Montréal, Éditions Typo, 2008.
- Devi, Ananda, *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006.
- , *Quand la nuit consent à me parler*, Paris, Éditions Bruno Doucey, 2011.
- Deleuze, Gilles, « Deuxième aspect de l'éternel retour : comme pensée éthique et sélective », dans *Nietzsche et la philosophie*, p. 77-80, coll. « Quadrigue », Paris, PUF, 2014.

57. Nelly Arcan, *Burqa de chair*, op. cit. p. 42.

- Despentes, Virginie, *King Kong théorie*, Paris, Le Livre de poche, 2006.
- Dujardin, Édouard, *Le monologue intérieur*, Paris, Albert Messein, 1931.
- Hottois, Gilbert, « Nietzsche : herméneutique et nihilisme », dans *De la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p. 233-246, Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur, 2005.
- Huston, Nancy, « Enseignement des putes : Nelly nihiliste », dans *Reffet dans un œil d'homme*, p. 213-229, coll. « Babel », Arles, Actes Sud, 2013.
- , *Professeurs de désespoir*, coll. « Babel », Arles, Actes Sud, 2005.
- , *L'espèce fabulatrice*, coll. « Babel », Arles, Actes Sud, 2010.
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide : essai sur l'individualisme contemporain*, coll. « Folio/Essais », Paris, Gallimard, 1983.
- Maingueneau, Dominique, « L'ethos discursif et le défi du Web », *Itinéraire : littérature, textes et cultures*, n° 3, 2015.
- , « Problèmes d'ethos », *Pratiques*, vol. 113, n° 1, 2002.
- , « Retour critique sur l'ethos », *Langage et société*, vol. 3, n° 149, 2014.
- Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1995.
- , « Fragments posthumes, automne 1887-mars 1888 », dans *Œuvres philosophiques complètes*, coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1976.
- Olivier, Lawrence, *Michel Foucault : penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995.
- Paul, Jean-Nicolas, « L'image de la pensée dans le monologue intérieur », *Forum interuniversitaire des étudiants et étudiantes en création littéraire*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2017.
- Raymond-Dufour, Marie-France, « Prolégomènes à l'autofiction au féminin : une lecture transpersonnelle de *Putain* de Nelly Arcan

- et *La brèche* de Marie-Sissi Labrèche», Mémoire de maîtrise, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 2005.
- Rosso, Karine, «Sacrifice et autofiction au féminin : dialogues autour de l'œuvre de Nelly Arcan, suivi de Mon ennemie Nelly», Thèse de doctorat, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2018.
- Thériault, Anne, «Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain, entre modernité et postmodernité», *Politique et société*, vol. 28, n° 2, 2009.
- Tremblay-Devirieux, Julie, «L'abjection dans les récits de Nelly Arcan», Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2012.
- Vigneault, Antony, «Albert Camus : appauvrir l'existence», Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2018.
- Woolf, Virginia, *A Room of One's Own*, London, Arcturus Holdings Limited, 2018.

CONCLUSION

DIALOGUE : L'ÉVÉNEMENT DU NIHILISME¹

*Ce qu'ils disent est fort : impossible de le contester.
Mais ce qu'ils disent n'est pas vrai.*

Nancy Huston

Lao-Tseu : Le nihil, est-il possible de le saisir, de le traiter ? Le nihilisme s'entend-il comme un mouvement occidental de contestation politique ou un problème existentiel ? L'un ou l'autre, l'un et l'autre ? Au risque de se brûler, il faut pourtant en discuter.

Freyja : Nancy Huston affirme que sa maternité l'empêche d'être nihiliste. Peut-être que l'ethos féminin se trouve alors plutôt dans une problématique existentielle.

Albert : C'est somme toute paradoxal. Comme si coexistaient *un* nihilisme et l'existence, l'un séparé de l'autre. Nécessairement prise dans l'existence, la mère ne pourrait être nihiliste si l'on entend par là de désespérer complètement de la vie. Le nihilisme serait alors extérieur à l'être – une sorte de parenthèse où toute ambivalence semble oubliée.

Klima : Or, si le nihilisme était plutôt un mouvement politique, le paradoxe tombe. Une mère peut lutter et combattre contre les injustices, les inégalités. Si un mouvement politique peut être porté

1. Le dialogue se fait entre 5 personnages conceptuels qui échangent sur le nihilisme sans organisation ni structure préalable. Le chemin, les détours, les arrêts ont pris forme dans l'entretien. Il y a Lao-Tseu, Aristophane, Freyja, Albert et Klima. Sans reprendre l'intégralité des discussions ni le verbatim, seul nous a intéressé l'esprit des interventions. Comme c'est souvent le cas, l'esprit ne se laisse jamais saisir, seules les traces nous sont accessibles.

par une idée, c'est autre chose ; des actions, des comportements peuvent en découler. Quelles actions, quels comportements peut-on inférer du rien ?

Freyja : À mon sens, il n'y a pas de réelle impossibilité du nihilisme – même existentiel – pour la mère. Même s'il concerne le désarroi de l'existence, il n'oblige ni la haine du féminin, ni l'autodestruction, ni l'abandon. Or, c'est en ces termes que Huston affirme l'impossibilité d'un trope maternité-nihilité. Cette ligne argumentaire ne fait que remobiliser de très vieux schémas où le féminin est du côté de la vie et de l'incarnation, alors que le masculin est destiné à l'abstraction et au combat guerrier.

Aristophane : Peut-être est-ce que la difficulté tient à ce qu'autorise le mot. Le mot nihilisme se donne comme entièrement réversible. Par exemple, il peut désigner celui ou celle qui, sur la base que rien ne vaut, d'un grand Rien, décide d'acquiescer et d'exercer tout le pouvoir sans autre considération que sa propre volonté. Mais on peut aussi appeler nihiliste celui ou celle qui critique tout, remet en cause radicalement toutes les valeurs, soit au nom d'un principe supérieur, soit du fait d'une insatisfaction fondamentale qui n'aboutit pourtant à aucune intention de proposer autre chose. Pour ce type de nihilisme, rien ne vaut, rien n'a de valeur. Qu'à nous dire cette réversibilité sur le mot qu'elle désigne ?

Lao-Tseu : Ces derniers n'apparaissent pas très sages. Comment une chose pourrait-elle n'avoir aucune valeur ? Le seul fait d'en parler y accorde déjà une valeur. Quelle est cette non-valeur dont on parle ? Le non-être ne suppose-t-il pas nécessairement l'être ? Que serait : *Être nihiliste* ?

Albert : Donner une réponse à cette question est une tâche laborieuse. Il existe dans la littérature des personnages représentant des figures nihilistes qui affirment que la valeur de toute chose est équiprimordiale – qu'il n'y a pas de sens qui a plus de dignité qu'un autre. À moins que le nihilisme ne conduise qu'à l'indifférence ; au

constat qu'il n'y aurait rien à faire devant la nullité ou l'absurdité du monde. Le fait est que l'indifférence rend caduque toute forme d'action politique. Pourquoi les indifférents ne se taisent-ils pas ?

Freyja : Ces personnages ne sont-ils pas les plus lucides ? Ne comprennent-ils pas le monde – les problématiques liées à la philosophie occidentale – avec perspicacité et profondeur, sans illusion aucune sur sa nature ? C'est cela être lucide : échapper aux mirages du monde où tout n'est que contingence, apparence et mensonge. Ces lucidités *nihilistes* ne sont-elles pas ce à quoi aspirent sages et philosophes contrairement aux militants et militantes politiques ?

Albert : En décider n'est pas chose si facile. Comment se sait-on lucide ? Toute autoproclamation de lucidité est suspecte. Pourquoi le monde serait-il nécessairement nullité et mensonge ? Pourquoi ne serait-il que tromperie, fable et illusion ? L'envers est-il obligatoirement plus vrai que l'endroit ? L'enfer plus réel que le paradis ? En vertu de quel principe le sombre est-il mieux ou plus vrai que la lumière ?

Freyja : Répondre à ces interrogations ne tient nullement à la délimitation du noir et du blanc. Sans être mensonges et tromperies, le monde est pourtant ce que nous entendons ainsi : fiction. La fiction est au leurre et au mensonge ce que le réel ou la réalité est à la vérité. L'envers et l'endroit, le paradis et l'enfer, la lumière et la pénombre ne sont que des reprises de l'éternel dualisme qui teinte la philosophie occidentale. L'un ne peut être plus réel que l'autre puisque l'un n'existe pas sans l'autre. Or, s'ils n'existent pas les uns sans les autres, ils n'en sont pas moins que des fictions que nos psychés créent pour rendre intelligible ce monde qui nous échappe. C'est là que l'existence humaine tire son essence : la recherche et la création du sens. La lucidité alors apparaît peut-être comme un appel à la fluidité...

Aristophane : Aucun doute, le principe qui donnerait un fondement objectif et définitif à la lucidité n'existe pas. Comment alors

proclamer que tout se vaut, que rien n'a de sens? En quoi, pour reprendre la question, une telle proclamation serait-elle la preuve d'une plus grande clairvoyance?

Freyja : On ne peut tout de même pas ignorer le monde dans lequel nous vivons – le fait que la mondialisation, à l'image de la philosophie qui la sous-tend, installe et fait fonctionner des mécanismes de domination, d'exploitation et de pouvoir sans précédent dans l'histoire. Il est possible qu'en ces temps actuels de troubles seul le nihilisme entendu comme distance à l'égard du mode de vie moderne soit en mesure non seulement de critiquer le capitalisme, mais de le transformer significativement. Pour cette raison, il est possible, et probablement certain, qu'une vision sombre, qu'un regard sans complaisance et sans générosité soit obligé.

Aristophane : Le nihilisme semble compris ici comme une sorte d'anticapitalisme... Dans la mesure où le capitalisme lui-même est parfois vu comme nihiliste, on retrouve l'enjeu de la réversibilité du terme.

Lao-Tseu : Ce ne serait rien d'autre qu'un autre mouvement politique, une sorte de secte qui sert d'épouvantail aux gens de bonnes familles. Il y a de nombreux mouvements politiques qui critiquent, même radicalement, le capitalisme. Quel est alors l'intérêt de ce nom, de se qualifier de nihiliste?

Albert : On ne peut pas limiter ainsi le nihilisme.

Aristophane : En effet...

Freyja : Sans être nécessairement anticapitaliste, le nihilisme peut être antidomination et anticatégorisation stable. Il révèle l'absurdité du monde dans lequel nous nous mouvons. Le mot recouvre le désarroi et la volonté de se dégager de l'emprise du sens reçu et souvent imposé. Il permet au moins de se demander si nous ne sommes pas formés pour devenir des rouages de l'appareil capitaliste. Il permet aussi d'envisager que certains pourraient aller

particulièrement loin dans cette idée que ça n'a pas de sens, donc finiraient par accepter l'ordre établi et le reproduire. Se qualifier de nihiliste, c'est peut-être seulement en arriver à percevoir et à affronter l'aliénation existentielle fondamentale que nous vivons.

Albert : Il y a des figures intéressantes du nihilisme. Nelly Arcan, par exemple, dont la fin tragique est la conséquence d'une vie de désespoir ou de désarroi. Le nihilisme porte avec lui une dimension existentielle qui conduit certaines personnes à utiliser des moyens radicaux pour surmonter un mal de vivre. Il y a aussi lord Henry dans *Le portrait de Dorian Grey*, un aristocrate qui pose ses morales comme des bombes au-dessus des individus aux idées farfelues. D'une certaine manière, il est un nihiliste détenteur d'une vérité-lucidité destructrice.

Klima : Est-ce que cette *lucidité* est nécessairement *au-dessus* ? Il n'est ultimement pas question d'être dessous ou dessus, la lucidité ne présuppose pas d'être au-dessus. Elle s'approche sans doute plus d'une altérité de l'intérieur.

Aristophane : Mais en vue de quoi devient-on lucide ? Le nihilisme se veut peut-être une forme de lucidité, mais il ne s'agit pas d'une lucidité qui se double d'un projet de dépassement, alors que, par exemple, la négativité telle qu'elle a été conçue par Hegel, et surtout par ses héritiers marxistes, se voit comme une critique d'une réalité ou d'une situation à dépasser. La négativité incarne ce moment qui sert une fin plus grande qu'elle-même, animée par une lucidité éthique et critique qui espère encore. Le nihilisme semble être autre chose. Si le nihilisme est une lucidité, à quoi cette lucidité sert-elle ? À contempler qu'il n'y a rien d'autre ?

Freyja : Cette absence d'un projet de dépassement apparaît comme une attitude assez passive face à la noirceur du monde. N'est-ce pas au moment où l'on s'arrête, au moment de la contemplation du rien qu'une angoisse profonde se dessine ? Est-il possible qu'il réside dans le nihilisme un infime potentiel subversif pouvant pousser

au dépassement? Un nihiliste peut-il détenir une certaine forme d'agentivité ou est-ce que l'angoisse est destinée à submerger l'être et à mener à l'abandon? Prenons une fois de plus Nelly Arcan. Si son projet d'écriture ne s'articulait autour d'aucune volonté de dépassement ou de libération du trope de l'Éternel féminin et qu'en ce sens ses textes apparaissent comme un vase clos, son suicide n'apparaît-il pas comme une dernière volonté, un ultime refus d'être submergée par la puissance intrinsèque de la vie? Schopenhauer ne considérerait-il pas que le suicide était une très forte affirmation du vouloir-vivre?

Aristophane: Une question flotte au-dessus de notre échange. Si le nihilisme révèle le néant et que tout se vaut, la vie vaut-elle la peine d'être vécue?

Lao-Tseu: On n'en sait rien, sauf au moment de notre mort. Même à ce moment, on ne peut pas juger. Le jugement a ses exigences que la venue de la mort trouble. Si la vie ne vaut pas la peine qu'on lui accorde, qu'elle s'abaisse au niveau de la mort: que reste-t-il à l'existence?

Klima: Une forme de pauvreté de l'existence!

Freyja: L'expression fait peur. Ne cherchons-nous pas depuis toujours à enrichir l'existence plutôt qu'à l'appauvrir? Redonner à chacun et chacune la force et la volonté de vivre... de vivre pleinement. Appauvrir l'existence est pour le moins... déstabilisant.

Aristophane: Comprenons-nous bien ce que veut dire l'expression *appauvrissement de l'existence*? Lorsqu'elle signifie échapper à la force de la volonté, elle semble désigner une sorte de neutralité.

Albert: Je proposerais plutôt indifférence. Une indifférence non coupable et clairvoyante, non réactive à la toute-puissance de la volonté. Un état qui se dispose à tout recevoir, une sorte de vide qui accueille tout, un réceptacle.

Freyja : N'y a-t-il pas un certain danger dans un vide qui accueille tout ?

Lao-Tseu :

« Tout le monde tient le beau pour le beau,
c'est en cela que réside sa laideur.
Tout le monde tient le bien pour le bien,
c'est en cela que réside son mal.

Car l'être et le néant s'engendrent.
Le facile et le difficile se parfont.
Le long et le court se forment l'un par l'autre.

Le haut et le bas se touchent.
La voix et le son s'harmonisent.
L'avant et l'après se suivent.

C'est pourquoi le saint adopte
La tactique du non-agir,
et pratique l'enseignement sans parole.
Toutes les choses du monde surgissent
Sans qu'il en soit l'auteur.

Il produit sans s'approprier,
il agit sans rien attendre,
son œuvre accomplie, il ne s'y attache pas,
son œuvre restera². »

Freyja : « L'être et le néant », « le facile et le difficile », « le long et le court », « le haut et le bas », « la voix et le son », « l'avant et l'après » ramènent d'une certaine manière à la lucidité comme appel de fluidité. Cette dernière nous oblige à penser l'existence en termes de lignes souples qui nous conduisent vers des *de-venirs*, des lignes de fuites qui échappent à tout, qui s'ouvrent à toutes les formes de

2. Lao-Tseu, *Tao-tō-king*, Paris, Gallimard, 1967, n^{os} 11 et 12.

poësis. Il n'y a pas de sens ultime dans la fluidité, que des bribes qui se dispersent et se disséminent partout et nulle part. C'est le propre du fluide : l'écoulement continu que rien n'arrête, qui ne se laisse jamais enfermer dans quoi que ce soit. Une errance où il n'est pas question de se fourvoyer, de se tromper. Le terme *errance* doit être entendu au sens plein : laisser l'existence aller à l'encontre de tout, effervesce.

Aristophane : Je reviens sur le danger d'un vide qui accueille tout ; l'existence comme fluidité, n'est-elle pas plus vulnérable à tout, ne se plie-t-elle pas à toutes les volontés ? Et qui en l'absence de sens ou de direction peut et va nous interdire des formes non souhaitables d'existence : autoritaires, fascistes, colonialistes, etc. Le fascisme n'est-il pas l'une des formes du nihilisme dans l'histoire ? Ne faudrait-il pas s'en inquiéter ?

Un long silence s'installe

Klima : Si le nihilisme est l'acceptation du rien, il faut faire attention, le nazisme n'est pas l'acceptation d'un rien, c'est au contraire l'éloge de la volonté. Les individus sont vidés de leur existence à la suite de l'industrialisation trop rapide et sont donc rendus malléables et disponibles et, face à ce vide, quelqu'un a proposé des choses détestables, idéologiques et manipulatrices.

Albert : Voyons le problème d'un autre œil. Le danger ou la menace n'est pas ce qui surgit sans raison. Ils ne sont pas liés à une idée ou à un événement. Le danger est directement lié à l'existence. Elle n'est rien sans lui et lui sans elle. *L'appauvrissement existentiel* a et n'a pas de lien singulier avec le fascisme/nazisme. Ce dernier a voulu soumettre toute existence à la puissance de la volonté ; *l'appauvrissement existentiel* n'est pas une sorte de faiblesse de l'existence. C'est la reconnaissance de sa richesse intrinsèque. Le fascisme a détruit l'existence, l'a broyé en la soumettant à la volonté ; *l'appauvrissement existentiel* lui permet une richesse incroyable par ses lignes souples et ses lignes de fuites.

Aristophane : J'entends bien ces considérations théoriques – romantiques –, mais que faire, justement, lorsqu'on voit aujourd'hui des gens se réjouir de la mort d'enfants dans un incendie, comme cela vient d'arriver lorsqu'a péri une famille de réfugiés syriens en Nouvelle-Écosse ? En quoi le nihilisme peut-il nous secourir face à la haine mimétique qui se répand sur les médias sociaux ?

Freyja : On peut essayer d'éteindre le feu ; briser les existences pour leur redonner la fluidité qu'elles ont toujours eue, que le ou la politique s'évertue à enfermer dans des identités figées.

Albert : Que peut bien signifier *briser des existences* ? L'expression rappelle de très mauvais souvenirs, pas si anciens d'ailleurs. Qui peut décider qu'une existence vaut ou ne vaut la peine ; quelles valeurs peut fonder une telle décision ? N'est-ce pas le plus grand danger d'une maxime comme « tout se vaut », « il n'y a pas de valeur supérieure » ?

Freyja : Je ramènerais, pour répondre à ce questionnement justement, à l'*appauvrissement existentiel*. Ne signifie-t-il pas finalement une volonté d'arrêter de survaloriser sa propre existence, d'arrêter de se placer dans une bulle de suprématie identitaire ? *Briser des existences* n'appelle en rien à leur élimination, n'appelle pas non plus à déterminer sous quelle vérité il serait possible de le faire. Non. Il s'agit de briser l'orgueil d'une existence idéale et univoque.

Lao-Tseu :

« Le dur et le rigide conduisent à la mort
Le souple et le faible conduisent à la vie³. »

Albert : Les proverbes tirent leur puissance de l'évocation. Évoquer : rappeler ou faire penser à quelque chose sans jamais savoir ce quelque chose. Alors en quoi le nihilisme est-il la réponse à la dérive

3. *Ibid.*, LXXVI, n° 104.

possible vers le fascisme ? Le souple et le fragile offrent-ils toujours une résistance efficace à ces idéologies meurtrières ?

Freyja : Entendre faible et malléable lorsqu'on parle de souplesse et de fragilité est une erreur. La souplesse est une ouverture d'esprit, une capacité de mouvement, et la fragilité est la reconnaissance de la non-permanence du soi. En fait, si le souple et le faible conduisent à la vie, c'est qu'ils envisagent l'adaptation, la transmutation, la fluidité : la survie. Reprenons donc. L'identité aryenne instituée comme la seule valable a tué. Les idéologies sont peut-être meurtrières parce qu'elles sont sous-tendues par des représentations rigides de l'identité. La fluidité s'oppose à tout ce qui rend rigide. On doit considérer le fascisme en ce sens comme ce qui fige. Pour l'idéologie, aussi longtemps qu'une chose n'est pas bien fixée, l'inquiétude règne et se répand, alimentant de cette façon l'obsession du rigide. L'errance ne s'appuie sur rien, elle erre sans jamais se fixer quelque part, elle ne s'attarde pas à un narcissisme des petites différences.

Lao-Tseu :

« Chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et cet instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre. Pour tous ceux, notamment, dont la culture originelle ne coïncide pas avec celle de la société où ils vivent, il faut qu'ils puissent assumer sans trop de déchirement cette double appartenance, maintenir leur adhésion à la culture d'origine, ne pas se sentir obligés de la dissimuler comme une maladie honteuse, et s'ouvrir parallèlement à la culture du pays d'accueil⁴. »

Albert : Errer, comment y arrive-t-on concrètement ? Le danger est de donner des réponses abstraites à ces réalités funestes. Je ne

4. Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998, p. 205-206.

vois pas comment la fluidité et l'errance sont acceptables quand des hommes sont assassinés à Québec, quand on se réjouit de la mort d'enfants. N'y a-t-il pas un moment où il faut répondre au feu par le feu, un moment où seule la mort peut mettre fin à la mort ?

Klima : Qu'est-ce que le pardon sans la justice ? Ne nous méprenons pas sur la justice. La justice des hommes n'a de sens que si des hommes meurent sur l'échafaud, souffrent dans une prison, subissent la calomnie et s'éteignent sans nom. L'homme est ainsi fait que pour lui le sang appelle le sang. Rien d'autre ne l'apaise. Le contraire n'est qu'illusion et mensonge.

Lao-Tseu : Ne pardonne pas ! Le sage n'agit pas.

Aristophane : Ne pourrait-on pas imaginer le pardon comme un non-agir ; celui qui pardonne se réconcilie avec l'existence.

Albert : L'appauvrissement de l'existence a ceci de singulier que son agir est exemplaire de ce que l'existence est : une forme faible, appauvrie, qui n'a pas de visée morale autre que son ouverture à la vie. Nos frères et nos sœurs autochtones l'avaient bien compris : il faut chasser pour se nourrir sans plus de gloire et demander pardon à celui qui est tué. Il n'y a pas de volonté autre que le besoin élémentaire de se nourrir. L'équilibre et l'harmonie entre toutes choses sont ce qui importe en premier. La bienveillance envers le monde.

Freyja : Cette bienveillance envers le monde est le tournant pour réfléchir à ce qui peut être opposé à la haine et la rage qui infusent l'ère contemporaine. Jacqueline Kelen évoque finalement ce qui est l'angoisse de l'époque – la fixation du semblable mène à craindre le dissemblable. Qu'opposer à la rage et à la haine, comment pardonner, mais comment, surtout, penser la justice autrement qu'à sang et à feu ? Pourquoi ne pas s'y attaquer d'un amour révolutionnaire, faire le choix « d'œuvrer pour ceux et celles qui ne nous ressemblent pas, pour nos adversaires qui nous blessent et pour nous-mêmes. À cette ère de rage immense, alors que les feux

brûlent tout autour de nous, je crois que l'amour révolutionnaire est l'appel de notre époque⁵ ».

Albert : Comment faire cela quand nos propres existences sont tourmentées quotidiennement par le souci. Souci qui s'exprime de mille manières ; souci qui marque, plie, détourne nos existences vers les préoccupations plus banales : manger, travailler, dormir, avoir du plaisir, aimer, etc. Seuls les saints et les saintes et les sages peuvent échapper au souci. Les êtres humains ne le peuvent pas.

Klima : Peut-être faut-il faire périr l'être humain, c'est certainement la seule solution. L'errance, c'est l'oubli de l'être, c'est la société actuelle qui déjà détruit tout pour ne laisser que des semblances, que des existences qui se maintiennent par procuration. Notre monde, c'est l'immondation de ce tout ce qui existe.

Freyja : Pour arriver à l'amour révolutionnaire il faut d'abord aimer les autres, ce qui implique de ne pas voir des étrangers, mais de s'entraîner à voir tous et chacun comme des frères et des sœurs : ils sont des parties de nous-mêmes que nous ne connaissons pas toujours, il faudra les défendre lorsqu'ils seront en danger. Ensuite, aimer nos adversaires c'est panser leurs blessures. Mais, aussi, pour aimer l'autre, il faut s'aimer soi-même. Cela, nous le faisons lorsque nous respirons à travers le feu de la douleur et la peine et que nous refusons de la laisser se transformer en haine. N'oublions pas qu'il a été longtemps demandé aux femmes de réprimer leur rage pour l'amour et le pardon, mais, en ne faisant que cela, on consolide la rage en une haine, certes dirigée vers l'extérieur, mais souvent vers l'intérieur. Il est donc impératif de pratiquer les trois formes d'amour en même temps. N'aimer que soi-même est narcissique. N'aimer

5. Valéry Kaur, « 3 Lessons of Revolutionary Love in a Time of Rage », TEDWomen 2017, [En ligne], https://www.ted.com/talks/valarie_kaur_3_lessons_of_revolutionary_love_in_a_time_of_rage

que notre adversaire n'est que se diminuer soi-même. N'aimer que les autres est inefficace⁶.

Lao-Tseu :

«Je ne vois pas d'étranger, a dit Nānak. Je ne vois pas d'ennemi.»

«Panser les blessures de nos adversaires ne signifie pas les guérir, seuls eux peuvent le faire. Toutefois, ça nous permet de voir nos adversaires : le terroriste, le fanatique, le démagogue. Ils ont été radicalisés par des cultures et des politiques que nous pouvons changer ensemble. Les individus ne sont pas à combattre, mais bien les systèmes. Le choix d'aimer les adversaires est un choix moral et entraîne la possibilité de réconciliation⁷.»

Bibliographie

Kaur, Valery, «3 Lessons of Revolutionary Love in a Time of Rage», TEDWomen 2017, [En ligne], https://www.ted.com/talks/valarie_kaur_3_lessons_of_revolutionary_love_in_a_time_of_rage

Lao-Tseu, *Tao-tö-king*, Paris, Gallimard, 1967.

Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998.

6. *Ibid.* [interprétation libre].

7. *Ibid.*

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Sabrina Clermont-Letendre est détentrice d'une maîtrise en science politique à l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur les malaises identitaires en ère mondialisée. Convaincue que les sciences dites « molles » ne sont en fait pas des sciences, mais des études, elle articule la littérature, la philosophie politique et l'étude des relations internationales pour interroger les soubassements de la fragmentation identitaire contemporaine.

Yves Couture est professeur de pensée politique au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il a codirigé ces dernières années, avec M. Chevrier et S. Vibert, *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*, paru aux Presses de l'Université de Rennes en 2015 et, avec L. Olivier, *Vers Deleuze: nature, pensée, politique*, paru en 2018 aux Presses de l'Université Laval et chez Hermann, à Paris. Ses travaux actuels portent sur les liens et les tensions entre la démocratie et le principe d'identité.

Dalie Giroux est auteure et syndicaliste. Elle enseigne la théorie politique à l'Université d'Ottawa depuis 2003. Elle a publié récemment *Le Québec brûle en enfer* chez M éditeur (2017), *La Généalogie du déracinement* aux Presses de l'Université de Montréal (2019) et *Parler en Amérique: oralité, colonialisme, territoire*, chez Mémoire d'encrier (2019).

Thomas Laberge est journaliste pour Radio-Canada à Saguenay et il publie des articles dans différents médias québécois. Titulaire d'une maîtrise en science politique de l'UQAM, ses recherches portaient sur le rapport qu'entretiennent le libertarianisme québécois et le conservatisme. Son mémoire a été publié à l'Assemblée nationale du Québec en 2018.

Izabeau Legendre est étudiant au doctorat en Cultural Studies à l'Université Queen's, sous la direction de Julien Lefort-Favreau. Ses recherches portent sur les zines et l'autoédition, dans la perspective d'une sociologie et d'une politique des productions culturelles marginales.

Lawrence Olivier est professeur de pensée politique et d'épistémologie au Département de science politique de l'UQAM.

Sonia Palato est militante féministe active, intervenante, étudiante à la maîtrise en science politique et à la majeure en danse contemporaine. Ses recherches, sa pratique artistique et son militantisme tournent autour de la même question : le développement d'un savoir créatif ancré dans le corps comme outil pour se soigner de l'oppression.

Maxime Plante est docteur en sémiologie de l'UQAM (2017), où il a soutenu une thèse sur la question de l'écriture dans l'œuvre du philosophe Jacques Derrida. Ses recherches postdoctorales menées à l'Université de Montréal (2017-2019) ont porté sur l'apport heideggérien à la pensée de Derrida à la lumière des archives inédites de ce dernier.

Alexis Ross est détenteur d'une maîtrise en études littéraires à l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur le fonctionnement et les fonctions du discours, de la littérature et des pratiques culturelles dans la vie politique, sur les revues d'idées ainsi que sur la polémique.

Hubert Salvail détient un baccalauréat en science politique et il porte un intérêt particulier aux questions de rapports de pouvoir se retrouvant dans les choix didactiques que nous pouvons prendre individuellement et collectivement.

Catherine Sylvestre s'intéresse aux systèmes de sens modernes et aux représentations de la fin du monde. Son mémoire de maîtrise compare le rapport au monde d'Emil Cioran à celui de Nietzsche et de Schopenhauer.

Antony Vigneault est titulaire d'une maîtrise en science politique à l'UQAM. Son mémoire, intitulé *Albert Camus : appauvrir l'existence*, entremêle la littérature, la philosophie et la politique. Ses recherches actuelles portent sur les relations entre la métaphysique et l'anthropocène.



Titres parus

Rousseau Anticipateur-retardataire.

Les grandes figures du monde moderne. L'autre de la technique.

Comment l'esprit vint à l'homme ou l'aventure de la liberté.

L'éclatement de la Yougoslavie de Tito. Désintégration d'une fédération et guerres interethniques.

Kosovo : les Mémoires qui tuent. La guerre vue sur Internet.

Charles Taylor, penseur de la pluralité. Mondialisation : perspectives philosophiques. La Renaissance, hier et aujourd'hui.

La philosophie morale et politique de Charles Taylor. Analyse et dynamique. Études sur l'œuvre de d'Alembert.

Le discours antireligieux au XVIII^e siècle Du curé Meslier au Marquis de Sade. Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme.

Souverainetés en crise.

Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams. L'antimilitarisme : idéologie et utopie.

La démocratie, c'est le mal.

Michel Foucault et le contrôle social.

Tableaux de Kyoto. Images du Japon 1994-2004. La révolution cartésienne.

Aux fondements théoriques de la représentation politique. John Rawls. Droits de l'homme et justice politique.

Les signes de la justice et de la loi dans les arts. Matérialismes des Modernes. Nature et mœurs. Philosophies de la connaissance.

*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume I
Jurisprudence.*

*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume II
Assemblée constituante.*

*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume III
Économie politique. Suivi des Observations de Jefferson sur la Virginie.*

L'homme est né libre... Raison, Politique, Droit. Mélanges en l'honneur de P.-M Vernes.

L'art de lire des philosophes modernes.

Progrès et action collective. Portrait du méliorisme aux États-Unis.

Vers Deleuze. Nature, pensée, politique.

Le peuple dans la pensée du jeune Gramsci.

La question du nihilisme a une longue histoire. Elle émerge au sein de l'idéalisme allemand, se déploie ensuite dans l'intelligentsia et la littérature russes, puis trouve chez Nietzsche et Heidegger ses explorations les plus influentes. Si le mot semble moins courant depuis un demi-siècle – comme d'autres termes aussi chargés, pensons à celui d'aliénation – les enjeux qu'il soulève demeurent toutefois au cœur de la pensée contemporaine. Les risques environnementaux nourrissent d'ailleurs plus que jamais l'inquiétante intuition que de puissantes dynamiques de dévalorisation du réel sont à l'œuvre dans les sociétés modernes.

Ces douze essais, qui font largement entendre la voix d'une nouvelle génération, n'ont pourtant pas pour but de défendre une thèse commune. Ils explorent plutôt les multiples aspects du nihilisme et se confrontent à ses grandes interprétations. Sont ainsi proposées autant de pistes pour rejoindre les débats sur le capitalisme, la technique, l'éducation, le patriarcat, le roman ou la démocratie. Pluralité revendiquée, qui illustre néanmoins un même ancrage dans les défis du monde actuel.

ANTONY VIGNEAULT est titulaire d'une maîtrise en science politique à l'UQAM. Son mémoire, intitulé *Albert Camus. Appauvrir l'existence*, entremêle la littérature, la philosophie et la politique. Ses recherches actuelles portent sur les relations entre la métaphysique et l'anthropocène.

YVES COUTURE est professeur de pensée politique au département de science politique de l'UQAM.

LAWRENCE OLIVIER est professeur en pensée politique et d'épistémologie au département de science politique de l'UQAM.



Collection dirigée par
Josiane Boulad-Ayoub

Photographie de couverture : Large detail map of Berlin at night,
Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0 Licence.

Philosophie

ISBN 978-2-7637-4713-2



9 782763 747132

Presses de l'Université Laval
pulaval.com