



Texto enviado em
06.12.2023
Aprovado em
12.12.2023

V. 13 - N. 31 - 2023

*Professor emérito da
Faculdade de Filosofia da
Universidade de Strasburg
- França Contato:
gerard.bensussan@sfr.fr

La philosophie est un nihilisme

A filosofia é um niilismo

**Gérard Bensussan*

C'est une manie commune aux philosophes de tous les âges de nier ce qui est et d'expliquer ce qui n'est pas (Rousseau, la Nouvelle Héloïse)

Résumé

En disposant inauguralement l'opposition du sensible et de l'intelligible, de l'apparaître et de l'être, la métaphysique idéaliste a imposé un coup de force ontologique qui est au fondement de la détermination de la philosophie comme nihilisme, prométhéisme de la volonté et narcissisme de l'intériorité. Il faut substituer à l'être le disparaître pour faire entrer le questionnement dans des contenus positifs et existentiels, entre naître et mourir, vivre et éprouver, venir au monde et exister. La philosophie est un nihilisme mais, dans sa dynamique de *pharmakon*, elle peut aussi offrir le remède à ses propres démons. La "relâche" cartésienne, le "willing suspension of disbelief" (Coleridge), le *conatus interruptus*, le "dépouillement" de "l'intelligence", la probité ou encore les poétiques de l'involontaire sont autant de brèches dans son édifice imprenable.

Mots clés : Philosophie ; nihilisme ; idéalisme ; poétiques de l'involontaire

Resumo

Ao inaugurar a oposição entre o sensível e o inteligível, entre o ser e o aparecer, a metafísica idealista impôs um golpe de força ontológico que está na origem da determinação da filosofia como niilismo, como um prometeísmo da vontade e narcisismo da interioridade. É necessário substituir o ser pelo desaparecer a fim de imprimir um questionamento no interior dos conteúdos positivos e existenciais, o nascer e o morrer, o viver e o experimentar, o vir ao mundo e o existir. A filosofia é um niilismo, mas, na sua condição de *Pharmakon*, ela também pode oferecer um remédio para os seus próprios demônios. O “despreendimento” cartesiano, a “suspensão voluntária da descrença” (Coleridge), o *conatus interruptus*, o despojamento da inteligência, a proibidade ou, ainda, as poéticas do involuntário são todos brechas no interior do seu edifício inexpugnável.

Palavras-chave: Filosofia; niilismo; idealismo; poética do involuntário

Pour expliciter la question du nihilisme telle qu'elle se pose à l'intérieur même de la philosophie dans sa tradition la plus assurée, l'idéalisme, de Platon à Hegel, “de l'Ionie à Léna” (Rosenzweig) - je voudrais partir d'un paradoxe, d'un coup de force, d'un coup de théâtre, d'un coup en tout cas que la philosophie a réussi.

Quel est-il, ce coup spéculatif qui est aussi une réussite civilisationnelle puisque le christianisme, au sens religieux et extra-religieux, en a savamment relayé l'opération? Et, question subsidiaire, quel est le coût de ce coup pour nous aujourd'hui?

Le coup philosophique du nihilisme (je laisse ouverte l'immense polysémie des usages de ce mot de *coup*), c'est de nous avoir installés dans la certitude, assise sur la constitution d'une croyance, que le monde dans lequel nous naissons, vivons, éprouvons et mourons, est un phénomène, voire un épiphénomène : il n'est qu'apparaissant, autant dire *rien*. L'être, le vrai, le réel, l'être de ce monde serait le contraire de cet apparaître et logerait dans son épaisseur ontologique intime et invisible.

Je parlais de l'idéalisme, je veux dire par là le platonisme, quitte à m'exposer à la critique d'une réduction qu'on jugera trop grossière, comme l'est l'implacable lecture du platonisme par Nietzsche : un platonisme

pour les philosophes, la “métaphysique”, et un platonisme pour le peuple, le “christianisme”. Ce platonisme, je le précise, n’est pas forcément congruent avec l’ontologie de Platon au sens strict. Il consiste matriciellement à opposer deux mondes, le sensible et l’intelligible, soit le paraître et l’être, l’être se dissimulant derrière les apparences sensibles du monde phénoménal. La tâche du philosophe s’en déduit directement. La métaphysique vient *après*, la physique, *le* physique, le monde sensible, pour mieux en révéler les “arrières”. Sa visée : débusquer ce qui se tient derrière, caché et invisible, c’est-à-dire l’être vrai des choses. Active, dynamique, elle traque l’être. La philosophie est tout autant un anti-paraître qu’une anti-paresse, elle ne saurait laisser le paraissant à lui-même¹, à sa nonchalance sans pensée.

Paraître ou bien être - tel serait en tout cas le dilemme philosophique par excellence, ham létien. Le philosophe s’en fait souvent le coryphée. Être ou paraître, l’alternative se déploie dans l’histoire longue de la philosophie, depuis ses fondations ontologico-métaphysiques; elle s’illustre dans les systèmes philosophiques les plus sophistiqués aussi bien que dans les croyances les plus quotidiennes ou les catéchismes de pensée les plus divers.

C’est ce qu’ont très bien vu, parmi d’autres, des penseurs comme Rosenzweig ou Heidegger. Le premier affirmait que le jour où l’on comprendra que cette différence être/paraître n’existe pas, c’en serait fini de la philosophie, *finis philosophiae* ; le second posait que *soviel Schein, soviel Sein* : il n’y a d’être qu’autant qu’il y a de paraître. Cette trivialisation de la philosophie dans ses pratiques et ses constructions traverse également les cultures populaires. Je songe à une réplique entendue dans un film français dialogué par Audiard : “si tu crois un homme qui a un bec de canard, des pattes de canard, des ailes

1. Je me fie ici et je suis la suggestion mallarméenne : le paraître comme l’imparfait du paresser: « tant d’immobilité paressait que frôlé d’un bruit inerte où fila jusqu’à moitié la yole, je ne vérifiai l’arrêt qu’à l’étincellement stable d’initiales sur les avirons mis à nu... » (*Le nénuphar blanc*, souligné par moi). Mallarmé, Oeuvres complètes, Gallimard, “La Pléiade”, Paris, 1989, p.284.

de canard, alors *c'est* un canard". A rebrousse-poil, c'est le cas de le dire, "un chien qui meurt et qui sait qu'il meurt comme un chien et qui peut dire qu'il sait qu'il meurt comme un chien est un homme" (FRIED, 1984, p. 134). Dans l'échange qui règle ces éléments de bestiaire, dans ce pense-bête en forme de chassé-croisé, la métaphore ("comme un chien") permet de réintroduire le savoir et la parole, le *logos*, dans l'ordinaire brut du paraître, un homme qui serait un canard, un chien qui est un homme, sans "comme". L'immémoriale différence entre *l'humain*, exhaussé dans l'intelligence de sa mort et de son monde, et *l'animal*, enfoncé dans la sensibilité pauvre en monde de son mourir sans phrase, se révèle aussi comme une différence entre l'accès à l'être, noble, et l'ignoble disparaître comme fin du paraître. De cette même évidence apparaissante où l'être se plie et se soumet, Levinas a fourni une formule d'inspiration phénoménologique : "la phénoménologie, c'est facile, disait-il, c'est quand on mange la soupe avec une cuillère et la viande avec un couteau et une fourchette, car si on mangeait la soupe avec un couteau et une fourchette, ce ne serait pas de la soupe, ce serait de la viande". Les *exempla* que je viens de mentionner en vrac ont l'usage d'un viatique. La paresse bestiale du paraître, contre quoi se dressent l'auguste travail du négatif et l'endurante patience du concept, aurait ici à faire valoir ses ressources les plus vivantes. Le secret de la pensée sur ses chemins de labeur, "son effort et sa fatigue" comme dit encore Hegel, pourrait alors apparaître, tenace, s'affirmer et s'affermir : *le contraire de paraître ce n'est pas être, c'est disparaître*.

Ce disparaître s'enlève sur le fond clignotant de notre paraître. Sans ces intermittences de la finitude, il risque de tomber dans le piège de l'essentialisation dialectique où "le naître et le disparaître... ne naît ni ne disparaît" et où le "disparaissant" est dès lors "considéré comme l'essentiel" (HEGEL, 1996, p. 103; 105). Extraordinaire tour, une variante du *coup* philosophique dont je parlais: le disparaître, disparaissant toujours, ne disparaît plus. Il grève ainsi le paraître bien plus efficacement que dans la dualité figée du sensible et de l'intelligible. Contre un

disparaître essentiel, une seule issue : en restaurer la douleur existentielle, celle du naître et du mourir. *Paraître*, comme l'enfant qui vient au monde, et *apparaître*, se tenir dans un espace partagé, convoquent des lieux et des temps qui en font des interrelations continuées. Les hommes s'entre-apparaissent affectivement, se parlent, se rencontrent ou se croisent, entrent dans des délibérations et des confrontations, ils s'aiment, ils se détestent, ils disparaissent, ils meurent - et leur disparition ne disparaît pas au profit d'une perpétuation ontique. De cette intersubjectivité éthico-rhétorique, de ce partage, le non-partage n'est jamais absent bien sûr. Il le précède comme existence -une factuelité du paraître qui n'est précédé d'aucune essence "disparaissante". *J'existe* entre mon paraître/apparaître au monde et ma mort, ma disparition. La disparition réduit quelque chose à rien, bien sûr, une existence à une mort, une vie à son effacement, une absence à son obsession, comme la lettre E dans le roman de Pérec. Mais ce rien effectif n'est pas le *nihil* nihiliste. Pourquoi ? Le nihilisme n'est pas la croyance à rien ou la croyance en un rien, mais la position d'un rien là où *il y a quelque chose*. Tous les riens ne sont donc pas nihilistes. Il y a des riens qui ne sont rien, tout simplement. Ceux-là ne se laissent guère encercler à l'intérieur d'une dialectique du quelque chose et du rien, ni circonvenir dans ses jeux de bonneteau et ses tours de passe-passe.

Si l'on substitue le disparaître à l'être de la philosophie comme son contre-point effectif, que se passe-t-il? Ma propre mort, soit la possibilité de l'impossibilité de mon existence, fait pièce à toute ontologie, à la perpétuation sans reste de l'être. Je paraïs, puis je disparaïs, j'existe, je n'existe pas. Le premier pas du nihilisme consiste à nous faire croire qu'à la place de disparaître, il faut *mettre être*, un être-rien : je suis "disparaissant", je suis mort, oxymore absolu, mais je ne suis *que* mort en quelque sorte. On dira d'ailleurs "partir" pour disparaître, dès lors qu'il est question d'une mort. Le "cher disparu" est "parti". En un autre lieu, au séjour immortel des défunts où il retrouve les siens. Dans une tombe, une urne, une habitation à la mesure d'un corps, et même à

ses mesures, longueur, largeur, hauteur. “Partir” euphémise évidemment “disparaître” en lui assignant un nouveau là, *da*. Disparaître, c’est n’être en aucun lieu, le *da* et le *Sein*, comme dans les représentations convenues de la séparation de l’âme et du corps, se disjoignent. Plus de *da* pour le *Sein*, explique Derrida (2010, p. 233)² ! Partir, “mourir un peu” comme dit l’adage, c’est quitter un lieu et appareiller vers un autre, soit préserver la possibilité de la possibilité en la localisant, ménager encore l’avenir d’un partage de la part abandonnée ou du lieu quitté. On disait autrefois “se partir” comme on dit encore “se séparer”, de quelqu’un, d’un pays, d’un paysage.

Le nihilisme travaille la langue, Nietzsche l’a maintes fois observé. Il euphémise pour mieux ouvrir la scène d’un nouveau départ, la perspective d’une croyance à l’être du rien, à l’être à la place du rien et au rien à la place du disparaître. “Nous les bons, les justes” (Nietzsche) s’égale à la fin à “nous les nihilistes”. Le nihilisme est partout puisqu’il parle. La différence entre le rien de l’être et le rien du disparaître est infime -raison pour laquelle le nihilisme est si entêté, parfois indétectable. Il s’agit moins de le dénoncer, ce qui aurait peu de sens, que de comprendre les illusions qu’il produit et dissimule, par et dans la philosophie et sa tradition. L’être des grandes ontologies est un camouflage qui dissimule un rien, un trou, un fossé, le “grand canyon du néant” (NANCY, 2005, p. 109). Il est et il met un mot, et pas n’importe lequel, à la place du rien, par-dessus le vide.

On doit ici se rapporter directement à ce que Jacobi écrivait dans sa lettre à Fichte de 1799 où tous ces motifs sont inauguralement brassés et explicités, et l’idéalisme allemand déterminé, dans son rationalisme de pensée, comme nihilisme.

La *Lettre* atteste le premier usage proprement philosophique du terme de nihilisme. Jacobi écrit que la métaphysique idéaliste est par

2. L’inhumation et l’incinération seraient deux modalités inégalement radicales de l’amortissement de la disparition du *da* du *Dasein*, ou de ses ruses.

elle-même un prométhéisme et un nihilisme (cf. JACOBI, 1946, p. 328)³. Elle est incapable de penser positivement l'existence, la finitude, la vie. Elle ne peut que nier, avec Dieu, avec la liberté ou avec l' "être", la réalité même de la nature. Elle réduit toutes choses à un principe inconditionné, lequel ne peut s'envisager que du point de vue de la seule pensée et à l'intérieur d'elle-même. Hors de la pensée, soit dans la réalité des choses et du monde, ce principe d'absoluité est un Néant absolu : "l'homme ne connaît qu'en concevant et il ne conçoit qu'en transformant la chose en simple forme, qu'en faisant de la forme une chose, de la chose un néant" (JACOBI, 1946, p. 314)⁴ dont tout découlerait selon une implacable nécessité. Ce néant du concept voue tout "idéalisme", c'est-à-dire toute philosophie "depuis cent ans", à engloutir la transcendance dans la nuit aveugle d'une immanence lisse et étale. A ce nihilisme, Jacobi oppose une pensée de l'existence singulière et de la vie finie que je ne précise pas davantage ici.

Dans ses élucidations, Jacobi met en place une célèbre métaphore dont il a donné plusieurs versions. La mieux élaborée est peut-être celle qu'on trouve dans sa critique de Fichte. Le Moi de la *Doctrine de la Science*, explique-t-il, mais on peut élargir le propos, le *logos* y est comparé au fil d'un bas sur lequel sont tricotés des fleurs, un soleil, une lune, des étoiles. Le monde auquel parvient le philosophe par cette trame logique où le tissage des "formes" s'apparente à un forfait contre l'existence, et même

3. « L'idéalisme que je traite de nihilisme », affirme-t-il, Œuvres *philosophiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 328. La lettre a été rééditée en 2009 sous le titre *Lettre sur le nihilisme*, GF-Flammarion.

4. Cf. également *Die Denkbücher*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, carnet I, 172, je cite d'après I. Radrizzani, « Le nihilisme comme destin de la philosophie moderne... », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2020/2 : « La raison produit des choses abstraites, fait de ce qui est néant quelque chose, et réduit ce qui est quelque chose à néant [*Die Vernunft [...] macht was nichts ist zu etwas, und was etwas ist zu nichts*]. Vous ... ne disposez de votre raison qu'à titre d'emprunt [*daß ihr Eure Vernunft nur zur Lehn tragf*], elle n'est que l'empreinte [*Abdruck*] de la sagesse de Dieu exprimée dans le monde, et sinon elle n'est rien ; vous avez voulu faire d'elle quelque chose [*ihr habt sie selbst zu etwas machen wollen*], et du coup tout s'est transformé entre vos mains en néant [*und so gleich wurde unter euren Händen alles zu nichts*] ».

à une “idolâtrie” fabricatrice (cf. JACOBI, 1946, p. 331)⁵, serait semblable au dessin de ce bas. Pur produit du mouvement d’aller et retour du fil de ce que Hegel appellera le “négatif”, sa patience et sa douleur, rien d’extérieur au métier n’y est mêlé. Telle est l’image “chimérique” que produit la raison spéculative dans son “rêve” détaché du “sensible”, comme en un “accès de fièvre” (JACOBI, 1946, p. 321). une chaussette au lieu du monde, un non-étant substitué à l’étant, un substitut du réel à la place du réel. L’univers entier en son extériorité foncière, fleurs, soleil, lune et étoiles, n’est plus qu’un pauvre motif tricoté, une immensité qu’un *ersatz* remplace, une image, une perception dit Jacobi, un rien pris pour le vrai du monde. La raison tricote *son* monde et le fait passer en sous-main pour *le* monde.

Le nihilisme est avant tout un déni du “dehors” (JACOBI, 1946, p. 311) et, par effet d’entraînement, il est un narcissisme de la pensée. Jacobi convoque la figure mythologique de Narcisse pour qui tout, en dehors de lui et de son image dans l’eau, est Néant, “un fantôme *en soi*, un Néant réel, un Néant de la réalité”. Il n’y a de nihilisme que dans la pensée, pour la pensée, pour “mon être” - “or je ne puis être mon être suprême à moi-même”, “je ne suis pas par moi-même, je ne me tiens nullement de moi-même”. Contre ce narcissisme du Moi fichtéen, et de toute raison aut centrée, il y a “plus que moi, mieux que moi, un Autre tout différent”, “tout au-dessus et hors de moi” (JACOBI, 1946, p. 321; 2020, carnet VI). Le nihilisme est une “une béance engorgée et colmatée *par elle-même*” (NANCY, 2005, p. 11, souligné par moi). Le nihiliste est un solipsiste, car il croit que rien ne lui est extérieur. Cet immanentisme radical que Jacobi détecte en particulier dans le naturalisme spinoziste du *sive* ne peut être brisé que par un *salto mortale*, explique-t-il avant Kierkegaard, par où la raison pourrait enfin échapper à ses propres démons, à commencer par le rationalisme strict et intégral. La *Lettre* pose un diagnostic, elle examine une tradition dont son auteur est le contemporain et elle s’efforce d’aller voir plus loin que cette *traditionis traditio*.

5. Jacobi ajoute pour marquer la responsabilité théorique et morale de la métaphysique : « ce n’est point l’idole qui fait l’idolâtre » (1946, p. 333).

Dans ses pointes anti-kantiennes, Schopenhauer reprend les thèmes de Jacobi. Je soulignerais deux motifs centraux qui organisent cette reprise. D'abord, Schopenhauer met en cause la validité d'une "prétendue raison pratique" et ses titres, puis il reproche à Kant d'établir les bases de sa morale "sur du néant" (*Nichtigkeit*) (SCHOPENHAUER, 1998, p. 148 ; 158). L'imputation de nihilisme adressée à la morale s'enracine dans le nihilisme de toute métaphysique, l'auteur de la *Lettre* le soulignait déjà. La philosophie est l'histoire successive non pas de l'être mais du rien. Elle part du Néant, passe par le Néant, s'achève dans le Néant. La morale kantienne, "la morale de la raison pure" comme dit Jacobi, "se fonde sur cette *volonté qui ne veut rien*, sur cette *personnalité impersonnelle*, sur cette égoïté pure d'un *moi sans essence propre*" (JACOBI, 1946, p. 323 ; 325, souligné par moi). Ensuite, Schopenhauer fait valoir la vacuité du concept, et de chaque concept pris en particulier, lequel permettrait toujours de progresser jusqu'au point où l'on veut aller. C'est ce que Schelling, après Jacobi, appelait dans ses enseignements de 1830, *l'Introduction à la philosophie* notamment, le "faux mouvement" du Concept ou encore son "surplace" (SCHELLING, 1996, p. 86)

A quoi tient toutefois la force du concept, son utilité gnoséologique, son efficacité persuasive ? Il nous permet *d'aller là où l'on veut* aller. Mais cette puissance fait son inanité, elle n'est que simple potentialité sans effectivité. *Rien ne lui résiste* parce que *ce rien n'est rien* de réel. Tout se passe dans la pensée. Le concept nous permet de progresser dans la pensée à volonté. Il est comme une machine virtuelle qui simule le mouvement, à condition de suivre les chemins et protocoles qu'il propose. C'est l'une des raisons pour lesquelles il est juste de parler de "métaphysique de la volonté" (Heidegger) pour déterminer l'histoire de l'ontologie occidentale en son entier. Le concept s'enfonce dans le réel-pensé "comme dans du beurre" puisque le réel-réel ne vient pas le heurter, le cogner (Lacan). Il n'est pas là, le réel, et là où il est réellement, le logique doit advenir après l'avoir vidé de sa réalité, *logikos kai*

*kenos*⁶. Celui-ci, l'artefact de pensée, ne cesse d'emplir et de combler celui-là, l'effectif. Plus rien alors ne résiste au concept. Or cette résistance, cette mise en échec, est l'indice le plus aigu de la pensée, comme le montre impeccablement l'*Introduction de 1830*. Mais quelle est la nature de ce "rien" ? Cette illusoire absence de résistance est produite par la seule puissance d'une logique fétichisée. Celle-ci fait le vide puis "effectue" son pseudo-remblaiement - sans fin, dans, par, pour la pensée ; dans, par, pour "rien". Ainsi vaque la métaphysique à ses affres, à ses travaux forcés, depuis l'origine socratique de son ordre de mission.

Dans cette grande tradition philosophique, c'est la dialectique comme logique de la contradiction qui a pris en charge l'examen de ce "rien" de la pensée, de ses lois et de ses procédures. A travers sa longue histoire (les dialogues de Platon, leur dialectique "ascendante", la coïncidence des opposés de la Gnose ou de Nicolas de Cues, les antinomies de la raison pure, la relève hégélienne, les paradoxes selon Kierkegaard, les apories en tous genres pointées par Derrida, et j'en passe), la dialectique raconte la capacité de la langue à inventer le rien du réel avant de l'ontologiser, double amortissement nihiliste. Aussi ne faut-il pas prendre la dialectique au sérieux lorsqu'elle prétend réaliser *quelque chose*, par exemple lorsque son assomption spéculative mime chez Hegel le retour à la *Wirklichkeit* après ses détours par la négativité. Ici, comme à l'orée du grand canyon du néant, ou de l'enfer, il est de mise pour qui y pénètre, de bien tenir que "*chaque mot est un mensonge*" (Nietzsche) et que toute philosophie est "*parlière*" (Rousseau). Lorsque Claire écrit à son amie Julie, "la nouvelle Héloïse", elle lui recommande de ne pas faire "grand cas de toute cette philosophie parlière", ayant en vue les préceptes stoïciens qu'elle tient pour un pur bavardage philosophique, particulièrement inconsistant lorsqu'il décrète que la souffrance n'est *rien* (cf. ROSSEAU, 1967, p. 83)⁷.

Cette disqualification de la langue, prise sous un certain angle qui la

6. Soit d'une manière verbale et vide - c'est ce qu'Aristote reprochait à la pensée platonicienne (*Ethique à Eudème*, I, 8, 1217b-21).

7. La citation placée en exergue est empruntée à la même édition (p. 554).

contraint à l'opposition binaire, n'affecte pas pour autant la parole -il ne faut pas confondre. Rosenzweig faisait de la parole "sonore" l'antonyme du Concept. Emporté dans son automouvement par l'élément fluide et homogène de la pensée, le Concept⁸ est le mensonge des mensonges. La parole, elle, comme dit Blanchot, franchit l'abîme du Concept, elle traverse le rien, elle endure le néant et ne l'annihile point. Elle le parle. Au contraire, la dialectique nous raconte depuis toujours, au moins depuis Socrate et Platon, les aventures de la pensée qui se pense elle-même. Son narcissisme est un nihilisme : soi-même comme "son" autre et rien que ce soi-même. Si ses mots sont des mensonges, il faut ajouter, comme dit Rousseau, qu'ils "ne mentent point en disant des mensonges", c'est-à-dire qu'il y a bien une vérité du nihilisme en tant qu'il relève d'une métaphysique de la subjectivité/subjectité/volonté et qu'il se déploie dans une certaine intelligence du rapport entre dedans et dehors.

Si la volonté consiste à "être par ses représentations cause de la réalité de ces mêmes représentations" (Kant), c'est qu'elle est subjectivité se faisant œuvre de soi-même, se projetant depuis son intériorité, supposée, sur un plan d'extériorité qui la réalise. La métaphysique (subjectivité) est l'exacerbation de la volonté (Jacobi) jusqu'à l'anéantissement de ce qui lui résiste. Jacobi appelle précisément *raison* cette volonté d'assujettissement de l'extériorité. Le nihilisme consiste dans cette exacerbation, cette amplification de la volonté, soit du "sens" dont il ne signifie nullement la "péremption" (NANCY, 2005, p. 181). Au contraire, il se tient dans la saturation du sens (mais les deux vont peut-être ensemble !). Le "dernier homme" entend en dire le dernier mot, soit le sens du sens. Comme il est "celui qui ne croit pas à ce qui est" (CAMUS, 1951, p. 77)⁹, sa jouissance est jouissance du sens ultime. Le dernier homme ricane, il fait le malin. Le mal et la malignité de son nihilisme de bon aloi s'induisent de sa non-croyance à ce qui est, réduit à un pur paraître. Il

8. La majuscule signale son assomption dans le spéculatif hégélien.

9. « Le nihiliste n'est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est » (CAMUS, 1951, p. 77).

s'agit alors de se mettre en quête du sens, caché sous ce manteau des apparences, on l'a dit. Il y a un nihilisme du sens, tout comme il y a un nihilisme de la morale, Nietzsche l'a parfaitement discerné.

En rapport avec la morale et ce qu'elle dit, en rapport aussi avec la langue donc, je voudrais m'arrêter rapidement sur le nihilisme au sens russe, au sens des "nihilistes" terroristes russes du XIX^{ème} siècle, ou aujourd'hui des nihilistes djihadistes, voire des populismes radicaux -en quoi et pourquoi sont-ils nihilistes ? En cela qu'*ils tiennent la parole pour rien*. "Des actes, pas des discours", "assez de parlottes, de l'action", clament-ils à l'envi. Ce nihilisme de l'acte contre la parole qui est d'un même élan nihilisme de l'action muette et directe repose souvent sur une pathologie de l'immédiat sans phrase. Il est animé en profondeur par ce que des essayistes comme H. L'Heuillet (2017) ou M. Schneider (2002) ont justement déterminé comme un refus et même une *haine de la séparation* au profit d'une action directe, nom d'un groupe d'ultragauche des années 70 et 80. Ce nihilisme tient pour rien notre statut de *parlêtres* (Lacan). Il refuse de payer sa dette à la langue, à la parole, au gage que représente le langage et ce qu'il engage, l'équivocité qu'il porte, les séparations qu'il charrie par sa fonction de symbolisation, celle du signifiant et du signifié, celle du représentant et du représenté. D'une façon générale, les haines nihilistes visent souvent la représentation, dans l'ensemble de ses sens diversifiés. Elles pensent la transvaluation de toutes les valeurs, l'*Umwertung* nietzschéenne, non pas comme la réévaluation de la valeur des valeurs, ce qui oblige à valoriser, dé-valoriser, re-valoriser, etc., mais comme un simple renversement, et même à vrai dire comme une destruction pure et simple de toutes les valeurs, *cancel*, *Vernichtung*, une annihilation, pas une déconstruction.

Pour qu'il y ait nihilisme, il faut que la négation soit totale, tout ou rien, et dans la pensée et dans l'action. L'érection d'un direct-total en est l'assise. C'est pourquoi la haine nihiliste, telle qu'elle ressortit de ce que Nietzsche a appelé ressentiment, hait la politique, et accessoirement les politiques. En tant que telle, haine, ressentiment, elle est souvent

non-refoulement, langage d'excrétion brute contre la parole qui transige entre les parlants. L'éloge du direct hait la parole comme médiation. La terreur annihile la parole dans l'acte : *ce dont on ne peut parler, il faut le faire*, telle pourrait être sa maxime. Autorités, principes, programme, débats, articles de foi, tous actes de langage à quoi le nihiliste oppose son rien : "*non, rien de tout ça*", explique Nicolas Pétrovich à son oncle pour lui parler de Bazarov (cf. TOURGUÉNIEV, p. 53-54).

Le nihilisme n'est pas l'antimorale, l'antireligion, au sens russe et politique du terme, pas davantage qu'il n'est péremption du sens. Avec Nietzsche, on peut au contraire poser que la morale représente le sommet absolu du nihilisme européen. Les premiers paragraphes d'*Aurore* disposent un quasi-mythe, la descente dostoïevskienne dans les profondeurs de l'être souterrain. Elle s'accompagne de la découverte d'une vérité enfouie : la morale est l'enchanteresse "Circé des philosophes", comme dit Nietzsche ailleurs. Elle destitue le monde tel qu'il est, elle opère cette néantisation du réel dont parlait Jacobi, et elle lui substitue un monde imaginaire, un rien, un non-existant. La généalogie représente le protocole indispensable à la mise à nu de ce nihilisme de la morale (cf. NIETZSCHE, 2012, § 3 – Nietzsche explique que la morale est une antinature, tout sauf naturelle, mais il se trouve que cette antinature est devenue pulsion secondaire, une quasi-nature. Ce "nécessaire" devenir-instinct de la morale atteste la puissance, c'est-à-dire l'extraordinaire volonté de puissance qui anime la révolte des esclaves et l'invention des valeurs morales. Là où la morale est devenue seconde nature, là est également pensable un (re)devenir-innocent de l'homme, car les hiérarchies ne sont qu'affaire de degrés, de différences quantitatives, de grades. Ce processus civilisationnel du devenir-instinct de la morale se montre dans la moindre de nos indignations. Par exemple, dès lors que nous refusons une injustice ou que nous rejetons des normes morales que nous trouvons étouffantes –au nom de quoi le faisons-nous, si ce n'est au nom de valeurs morales déterminées de toute évidence par le critère kantien de l'universalité, soit au nom d'un idéal de justice, au nom

d'une *morale* ? Qu'on se souvienne de la rhétorique militante d'il y a quelques décennies où s'exprimaient un paradoxe risible et une impuissance ouverte : "je ne juge pas, je ne porte pas de jugement moral, mais...". Contre ces ruses de la morale, contre l'efficacité de son nihilisme, "le corps parle plus probement" que toutes les voix qui prêchent, explique Nietzsche ¹⁰. Il est l'opérateur le plus radical de la généalogie et de la dévaluation/réévaluation des valeurs, c'est-à-dire de leur destruction/création. Il est, en vertu de sa "probité", l'instrument radical de tout antinihilisme, enraciné dans les affects du corps qui tend à poser la question morale au-delà du bien et du mal.

La pensée de Nietzsche telle que je viens d'en rappeler quelques points saillants est loin d'avoir réglé les nombreuses difficultés qui suivent l'élucidation généalogique qu'elle nous propose. Elle a néanmoins le mérite d'avoir montré que, bien loin d'en être l'origine, le nihilisme est une conséquence politique et culturelle de la morale du devoir-être, laquelle n'est en fin de compte qu'un être-rien élaboré depuis sa lointaine provenance chrétienne. Si ce monde-ci n'est rien, alors "l'autre" monde est tout, et le sens de celui-là, ontothéologique, sera déterminé par la pseudo-étantité de celui-ci, par ses "arrières". Ce nihilisme, "notre" nihilisme, redouble en le déplaçant considérablement l'antique nihilisme passif et son vouloir le rien : l'"instinct nihiliste dit non; son affirmation la plus modérée est que ne-pas-être vaut mieux qu'être, que le désir de néant a plus de valeur que le vouloir-vivre; son affirmation la plus rigoureuse est que, si le néant est ce qu'il y a de plus désirable, cette vie, en tant que son antithèse, est absolument sans valeur" (NIETZSCHE, 1976, t. XIV).

Au fond, le nihilisme, c'est nous-mêmes. L'ambivalence profonde de la critique nietzschéenne du nihilisme tient à sa propre probité puisqu'elle indique que le nihilisme est aussi un sentiment, "*le sentiment de l'absence de valeur*" (NIETZSCHE, 1976, 11 [99], automne 1887-mars 1888), le sentiment perpétuellement déceptif qu'il n'y a plus d'avenir, plus de rédemption, plus de salut, un sentiment qui vire ainsi presque inévita-

10. « *Redlicher redet und reiner der gesunde Leib* », *Zarathoustra*, I, « Des hallucinés de l'arrière-monde ».

blement en ressentiment. Ce nihilisme de la volonté négative-réactive est partout et nulle part. Cet “*hôte le plus inquiétant de tous*” (NIETZSCHE, 1976, VIII, 9/35) nous habite et nous hante. Le nihilisme est notre compagnon, double de nous-mêmes qui sommes enchaînés dans la caverne ou dans le sous-sol, et résolu à en sortir. Il est là, au plus intime, tapi dans la logique de nos idéaux, de nos valeurs, de nos vérités, de la morale et de la philosophie, de la religion et de la logique. Cet énorme massif d’ombre constitue un “état intermédiaire pathologique” (NIETZSCHE, 1976, VIII, 9/35). Le nihilisme n’est pas seulement une maladie de l’esprit et de la volonté. Il s’insinue aussi dans nos corps, dans ses maladies, ses troubles, lesquels renvoient à des dysfonctionnements de type politique ou culturel. Le philosophe-médecin qui s’occupe du corps et des affects et le philosophe-législateur qui préside à la création de nouvelles valeurs sont les figures privilégiées par Nietzsche lorsqu’il évoque et esquisse ce que sera le “philosophe de l’avenir”. Le constat de dérégulation de la culture platonico-judéo-chrétienne se dépasse donc dans la perspective d’un travail de surmontement par la “physique” et par “la réévaluation”.

Cette issue nietzschéenne est problématique, incontestablement. Si on en élargit le spectre d’interrogation et d’investigation, la question est : peut-on seulement sortir du nihilisme ?

Tout dépend d’abord de ce qu’on met sous ce terme de nihilisme, si polymorphe qu’il décourage parfois la pensée. Si l’on essaie néanmoins de se tenir à la hauteur de la question, par un exercice de pensée où la philosophie serait à la fois le poison nihiliste que j’ai décrit et l’antidote antinihiliste dont il faut bien se mettre en quête - et comment faire autrement? - alors il faudrait s’engager dans la voie du *salto mortale* recommandé par Jacobi. La philosophie peut être pratiquée en gardant en vue sa dynamique de *pharmakon*. Ce saut dans le vide renouerait alors, peut-être, avec l’*Ursprung*, le prime-saut comme traduisait Levinas, plutôt que l’origine, un saut périlleux en arrière pour échapper aux soubresauts d’une raison qui ne veut rien entendre sauf elle-même, d’une *Aufklärung* (éclaircissement) incessamment

menacée d'*Ausklärung* (obscurcissement), selon le mot de Fichte (cf. FICHTE, 1990, p. 54). Ce type d'interruption par un saut, plus derridien que kierkegaardien, entre en une singulière affinité spéculaire avec ce que j'ai appelé ailleurs, s'agissant de la littérature, *conatus interruptus* (cf. BENSUSSAN, 2021, p. 391-400). Le poète anglais Coleridge a prôné une très subtile "*willing suspension of disbelief*" pour dire ce qui me paraît esquisser une sortie, même intermittente ou précaire, du nihilisme. La "suspension volontaire de la non-croyance" selon Coleridge décrit l'opération mentale effectuée par le lecteur ou le spectateur d'une œuvre d'art qui accepte, le temps de la consultation de l'œuvre, de sa lecture ou de sa contemplation, de mettre de côté sa non-croyance à la fiction qui lui est présentée comme telle. Il s'agit de "[...] puiser au fond de notre nature intime une humanité aussi bien qu'une vraisemblance que nous transférerions à ces créatures de l'imagination, de qualité suffisante pour frapper de suspension, ponctuellement et délibérément, la non-croyance, ce qui est le propre de la foi poétique" (COLERIDGE, 2007, p. 379)¹¹. Ce suspens forme la condition de possibilité de toute jouissance esthétique et l'accès à sa réalité particulière. Il incise le savoir objectif, les diverses connaissances du deuxième genre, pour reprendre la triade spinozienne. Il procède, contre celles-ci, d'une croyance accordée, d'une confiance qui vient désenfouir les trésors cachés recouverts par le lent travail sédimenté de la raison, cette *hybris* néantisante dont parle Jacobi. La suspension volontaire de la non-croyance ne revient pas pour autant à une connaissance du premier genre. Elle brouille la trop simple et trop célèbre tripartition. Elle déplace l'exercice critique de l'"intelligence". Proust associait le déploiement de cette "intelligence" à une volonté de savoir délibérée, préméditée, et qui pour cette raison même n'atteint pas aux profondeurs inconscientes qui la portent. Dans la *Recherche du temps perdu*, l'art du peintre Elstir, par

11. On en trouverait de nombreux équivalents chez Aristote, Horace ou Shakespeare. Je n'ai pas le temps ici de discuter du rapport entre le *willing* de Coleridge et l'*involontaire* de Proust qui ne sont nullement des antonymes, en dépit de la littéralité qui semble les opposer.

exemple, s'arc-boute sur un "effort pour se dépouiller en présence de la réalité de toutes les notions de son intelligence" (PROUST, II, 1988, p. 196)¹². L'interruption, le suspens, le saut hors du *conatus*, sont autant de modes de ce *dépouillement* de l'intelligence, "inutile", au profit de la découverte, "hasard" rencontré ou non "avant de mourir" (PROUST, I, 1987, p. 44). Le nihilisme de la philosophie s'apparente dans ses structures et ses modes de production à "l'intelligence" proustienne, parfois rapportée d'ailleurs dans la *Recherche* à l'idéalisme allemand. Leur extension, à l'un et à l'autre, est universelle et indéfinie, elle parcourt une superficie.

Le saut franchit un vide, ou bien n'y parvient pas, c'est son risque. Il bondit au-dessus du rien, suspendu, le temps de son envol, ou de sa chute, qui sait, par-dessus l'abîme de l'intelligence. Le platonisme, en son sens extra-large, veut conjurer à tout prix ce risque de chute. Dans *Loin de Rueil*, Queneau dit de Dominique, une femme dont le héros, Jacques, est amoureux alors qu'elle se refuse à lui : "*elle platonisait à bloc*". *Dominique dénie le réel du corps, de l'amour sexuel, du monde du désir et "ça lui plaisait...qu'un amour dont elle était la cause occasionnelle (non moins qu'efficient et que finale et que matérielle, hélas !) fût exaltée vers l'empire des idées pures"* (Queneau, 1977, p. 155). *Le rien mis à la place du corps, voilà comment Dominique "platonise à bloc", exhaussant la matérialité ("hélas !") du désir de Jacques vers le ciel de l'intelligence et des idéaux intelligibles. Le lecteur de Queneau ne s'y trompe pas, le refus de Dominique camoufle son absence de désir en idée, grâce aux commodes vertus d'une platonisation débridée.*

La "foi poétique" que veut mobiliser Coleridge pour mieux comprendre l'œuvre et l'œuvrer de cette œuvre entre en consonnance précise avec ce que Proust, contre "l'intelligence", appelait "connaissance

12. Cf. également lettre à G. Gallimard du 18 juillet 1916, *Lettres*, 2004, p.457) : « je ne conçois pas l'art comme quelque chose à quoi suffisent ni la grande intelligence, ni même l'abdication *volontaire* de l'intelligence ».

poétique”¹³. L’acte de suspension de la non-croyance qui l’ouvre à la “nature”, au monde, procède d’une ontologie du sensible qui se tient entièrement dans une positivité, une matérialité, une existence. Ce suspens n’est pas une dialectique, il en est bien plutôt l’a-narchique précession. C’est qu’il n’entend nullement doubler le réel de l’œuvre, ou la réalité de tout oeuvrer, en les inscrivant dans un principe dialectique de négativité. On perdrait de façon dommageable la portée de la suspension et du saut en y voyant quelque chose comme une “critique de la critique” au sens des Jeunes-Hégéliens. La dialectique spéculative est bien souvent le moteur du nihilisme. Elle est une mimétique du salto mortale. Son terme annoncé, “ce qui est effectif” chez Hegel, ou réel-rationnel, voudrait procéder d’un dépassement du rien des pensées d’entendement. Mais sauter n’est pas dépasser, surpasser, surmonter, relever. Sauter, c’est sortir, c’est créer à partir de rien, en en partant, donc, en un adieu sans retour, une enjambée où s’accomplissent tous les pas du passé.

Sauter, sortir, créer, croire, tout cela à la fois revient à défaire les principes de toute métaphysique, l’archè nihiliste qui les soutient. C’est se rendre au plus qu’évoque Hamlet lors qu’il s’exclame devant Horatio : “il y a plus dans le ciel et sur la terre que dans toute ta philosophie”, il y a “des fleurs, un soleil, une lune, des étoiles”, plus que leur tricotage ou leurs agencements de pensée. Une simplicité, une évidence, s’énonce là - un facile si difficile à faire.

Bibliographie

ARISTOTELES. *Ethique à Eudème*. Paris : Flammarion, 2013

BENSUSSAN, Gérard. Conatus interruptus. In : *Revista de Literatura et cultura russa*, RUS, São Paulo, v. 12, n. 18, Abril de 2021, p. 391-400.

CAMUS, Albert. *L’homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia Literaria - Autobiographie littéraire (1817)*, trad. Jacques Darras, *La ballade du vieux marin et autres textes*, chap. XIV. Paris: Gallimard, NRF Poésie, 2007.

13. l’artiste « voit la nature telle qu’elle est, poétiquement » (PROUST, II, 1988, p. 91).

- DERRIDA, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. II. Paris: Galilée, 2010.
- FICHTE, Johann G. *Le Caractère de l'époque actuelle*. Paris: Vrin, 1990.
- FRIED, Erich. *Warngedichte*. Francfort: Fischer, 1984.
- HEGEL, Georg W. F. Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.P. Lefebvre légèrement modifiée, GF-Flammarion, 1996.
- JACOBI, Friedrich H. *Briefwechsel – Nachlaß – Dokumente/Nachlaß*. Reihe I: Text. Band 1, 1-1, 2: Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis: edited by Sophia Victoria Krebs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2020.
- JACOBI, Friedrich H. *Œuvres philosophiques*. Paris: Aubier, 1946.
- L'HEUILLET, H. *Tu haïras ton prochain comme toi-même*. Paris : Albin Michel, 2017.
- MALLARMÉ, Oeuvres complètes, Gallimard, "La Pléiade", Paris, 1989
- NANCY, Jean Luc. *La décloison*. Paris: Galilée, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurore*. Paris : Vrin, 2012
- NIETZSCHE, Friedrich. Fragments posthumes. *Œuvres complètes*. T. XIII, trad. P. Klossowski; H.-A. Baatsch, Paris: Gallimard, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zarathoustra*. Paris : Flammarion, 2006.
- PROUST, Marcel. *Lettres*. Paris : Plon, 2004.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu I*, Paris : Gallimard (La Pléiade), 1987.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu II*, Paris : Gallimard (La Pléiade), 1988
- QUENEAU, Raymond. *Loin de Rueil*. Paris: Folio, 1977.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Paris: G-F, 1967.
- SCHELLING, Friedrich W. J. *Introduction à la philosophie*. Paris : Vrin, 1996.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*. Paris : Ed. Alive, 1998.
- SCHNEIDER, M. *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*. Paris : Odile Jacob, 2002.
- TOURGUÉNIEV, Ivan. *Pères et fils*. Ed. poche. Paris : Folio, 2008