

François Guery

Archéologie du  
**Nihilisme**

de Dostoïevski aux djihadistes



Grasset

François Guery

Archéologie du  
**Nihilisme**

de Dostoïevski aux djihadistes



Grasset

FRANÇOIS GUERY

ARCHÉOLOGIE  
DU NIHILISME

*De Dostoïevski aux djihadistes*

BERNARD GRASSET  
PARIS

## **Avertissement**

L'*archéologie du nihilisme* tient dans la décision résolue de mettre un terme à l'académisme dans le traitement de la question : qu'il s'agisse du concept même, cet « isme » rarement interrogé, voire, supposé dénué de sens propre, ou du corpus nietzschéen, pris pour argent comptant et laissé à ses équivoques pourtant criantes, ainsi que des autres auteurs évoqués. Ici, le nihilisme vivace, cette politique du meurtre, est exposé, tant dans son ancienneté que dans son actualité.

## Archéologie du nihilisme

Le 11 septembre : une négation en acte, un pouce baissé devant le monde comme il est, un verdict : *le néant* ! En écho, on se souviendra que le 13 mars 1881, des poseurs de bombes, *Ceux du 1<sup>er</sup> mars*, la *Narodnaia Volia*, font exploser le carrosse du tsar Alexandre II, le tuent, et certains se tuent en même temps. Ce sont *les nihilistes*.

Les analogies sont nombreuses : la minutie des préparatifs, leur longueur de temps et le fait que le meurtre soit ipso facto le suicide des meurtriers. Pour l'assassinat du tsar, établir une statistique de ses déplacements, une topographie des itinéraires empruntés ; pour le 11 septembre, apprendre à piloter, se brancher sur la fréquence des tours à percuter, maîtriser toutes les données complexes de la navigation aérienne commerciale. Il y faut non seulement temps et patience, mais opiniâtreté, constance dans le culte du secret, en externe mais aussi, en interne, extinction des sentiments personnels en dehors d'une haine froide, entretenue, vécue comme résolution.

Une rage de détruire s'est levée. Un nihilisme ou très laïc, ou excessivement pieux, est devenu le ton de l'époque. Que s'est-il passé ?

Demandons-nous si nous sommes bien certains de comprendre ce qu'est « le nihilisme »... le mot est fort, son sens est flou. Davantage encore, il est équivoque, il lance dans deux directions opposées.

D'un mot : Si le *nihilisme*, dans une certaine langue *philosophique*, est un *bouddhisme européen*, démissionnaire, lâche, comme l'affirme Nietzsche, il ne peut avoir été en même temps une entreprise de destruction active, un militantisme meurtrier. Pourtant, il l'a été, et c'est cette deuxième piste qui mène à une actualité brûlante, à l'histoire chaotique du temps présent, à notre temps troublé, violent, au *xxi<sup>e</sup>* siècle entamé par un coup de théâtre en forme de coup de tonnerre.

D'où la question : comment se fait-il que l'histoire du nihilisme nous lance ainsi dans un fourvoiement, qui nous cache le présent ? Pourquoi l'écran de fumée de ce « bouddhisme européen<sup>1</sup> » qui mènerait davantage, en prolongeant les lignes, au mouvement hippie, au pacifisme, qu'à la destruction spectaculaire ?

Dans le « bouddhisme européen », il y a une maladie du vouloir, une perte de moral. Le détachement par désespoir d'aboutir, dans la vie, prendrait la forme d'une passivité contemplative, résignée ou sublimée. Un pessimisme règne, et vient à bout de la vitalité. Le bouddhisme historique<sup>2</sup>, indien, est une doctrine non religieuse, une leçon de sagesse par abnégation, détachement, renoncement à l'effort égoïste pour survivre et lutter, dans un contexte concurrentiel. Il affirme un droit de vivre égal pour tous, y compris le monde vivant, voire inanimé. Sur cette base philosophique, le renoncement personnel se trouve légitimé, même si Nietzsche lui prête une source dans un relâchement, voire une lâcheté.

Dans un tel nihilisme, le mélange anachronique entre d'une part une sagesse orientale vieille de millénaires, réservée à une élite ascétique, et d'autre part une tendance émergente dans la masse européenne à « décrocher », à bouder la vie, à tourner le dos aux efforts traditionnels de chacun dans la « lutte pour la vie », se justifie par le caractère d'interprétation philosophique donnée à un constat de l'air du temps.

Cette alliance peut, doit surprendre, parce que l'anachronisme voulu dans le rapprochement entre un courant philosophique très ancien, plutôt aristocratique, et un phénomène social répandu dans la masse inculte, fait partie d'un geste de provocation, d'un avertissement qui se veut frappant. La chose est donc à prendre au second degré, et en relation avec une stratégie plus globale, qui ne porte plus sur le seul moral en berne, mais sur une doctrine du vouloir, à la vue large.

Il faut admettre que la thèse du *nihilisme européen* est tendancieuse, et vise à poser une antithèse : un surcroît, un sursaut, voire un déferlement de volonté d'un type nouveau. On aura reconnu à ces traits si familiers la thèse de Nietzsche, qui n'est pas seulement un constat et une contre-proposition, une résistance aux tendances de l'époque, mais aussi et largement, une prise de position personnelle dans le champ de la philosophie morale, et une dénonciation visant une mode cette fois proprement philosophique : la vogue du système de Schopenhauer.

Qu'il y ait une tendance au relâchement dans la masse est une chose, mais que le bouddhisme s'en mêle, une autre. La promotion d'un bouddhisme à l'époque où Nietzsche se prononce, sous forme polémique, c'est le fait même du système contenu dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, devenu aussi célèbre dans les années 1860 et 1870, que le système hégélien dans les décennies précédentes. C'est au point que les études indianistes elles-mêmes en sont relancées comme jamais, y compris dans l'entourage du penseur.

Contrecarrer une mode régnante est donc l'environnement immédiat, le motif principal de la thèse du nihilisme comme bouddhisme européen. C'est l'une des deux thèses dont nous héritons encore aujourd'hui lorsqu'il s'agit de s'entendre sur ce qu'est le fameux et énigmatique nihilisme, en général.

Le plus étrange est que Schopenhauer ne parle pas en faveur d'un relâchement du moral, d'une lâche démission, et qu'il n'évoque d'aucune façon un « nihilisme » pour appuyer son éthique du vouloir. Le retour aux sources indiennes de la métaphysique et de l'éthique qu'il promeut, vise à illustrer trois types humains nettement anachroniques, soit à contrarier l'époque. Ce sont le saint, le génie, et le héros<sup>3</sup>. Proposer en modèle à imiter ces types supérieurs, appartenant à l'élite, n'est pas en phase avec la tendance de la masse à profiter égoïstement et passivement des éléments d'un confort moderne nouveau sur la planète, mais c'est l'inverse.

Si bien qu'on ne sait plus ce qu'est le *nihilisme européen*, d'autant plus que s'impose, provenant de la même époque, si ce n'est du même pays, une autre image du nihiliste, un contretype qu'on ne peut ignorer. Nietzsche n'a pas méconnu cet autre type, si différent de celui du « bouddhiste » à la volonté molle. Il lui a même donné un nom burlesque, celui d'une drogue imaginaire, la *nihiline*. Il n'a donc pas ignoré ce phénomène émergent.

Comment expliquer cet écart ?

La « *nihiline* » de Nietzsche, si commentée, intervient lors d'une brève digression, en forme de saillie, illustrant la couardise d'un public intéressé par la philosophie dans la mesure où elle ne présente pas de danger ni d'audace, où elle reste prudemment sceptique. L'image de la *nihiline*, mot formé comme *cocaïne*, introduit une note de violence inquiétante dans leur confort intellectuel, par association d'idées, car Nietzsche ne veut évoquer qu'une chose inquiétante en général, qu'il trouve dans l'air du temps, même si en quelques mots, il caractérise le mouvement russe qu'on appelle, et qui s'est appelé, nihiliste :

*Il leur semble entendre dans son (= d'un philosophe) refus du scepticisme on ne sait quelle rumeur maligne et menaçante, comme si quelque part on essayait un nouvel explosif, une dynamite de l'esprit, quelque nihiline russe récemment découverte, un pessimisme bonae voluntatis qui non seulement dit non, veut non, mais – on frémit d'y penser – réalise ce non<sup>4</sup>.*

Le texte entre dans le détail de sa métaphore, sans qu'elle soit au centre de l'argument. Il poursuit, donnant en passant un portrait du nihilisme russe :

*Contre une « bonne volonté » de cette sorte, une volonté de nier réellement, effectivement la vie... Cette négation qui monte de dessous terre est effroyable. Silence enfin, taupes du pessimisme<sup>5</sup> !*

Prêtant aux âmes pusillanimes ces impressions de terreur, il adopte le point de vue des nihilistes, la *négation qui monte de dessous terre*, magnifique formule de la révolution qui finira par triompher<sup>6</sup>, celle des humbles et des exclus, résolu à tout emporter dans la tempête.

Cependant, l'étrange cuisine du texte de Nietzsche n'en a pas fini de tout mixer et mélanger, de tout rendre méconnaissable. La *nihiline* est russe, mais en Europe (en Allemagne notamment, dont l'atmosphère lui semble aussi peu russe que possible) règne le nihilisme, sans que la relation des deux soit bien clairement fixée. Si le fameux « bouddhisme européen » n'est pas dans ce texte-là, avec son nom, il y est avec son être, son *habitus*, qui a partie liée avec le « scepticisme » confortable que le § 208 veut prendre pour cible.

Nietzsche oppose donc à la *nihiline* russe et à ce qui comme elle fait peur par sa résolution, qu'elle soit affirmatrice ou négatrice, le craintif scepticisme, le ni oui ni non, l'avachissement du vouloir. Cette antithèse s'oppose à l'original : le nihilisme saisi dans son actualité russe en tant que

terrorisme, au sens qui demeure aujourd'hui clair et parlant, elle lui oppose une transposition interprétative qui en inverse le sens. Le nihilisme européen est en effet, selon Nietzsche, exactement à l'opposé des traits qu'il admire chez les Russes : mou quand l'original est dur, irrésolu, hésitant, craintif... une maladie du vouloir, de même que le vouloir résolu et endurci des nihilistes lui semble la santé même.

On hérite donc de Nietzsche, à un degré qu'il faut mesurer, d'une équivoque considérable dans le sens à donner au nihilisme, pris non comme une actualité datée et dépassée, mais comme destin futur de l'Europe, *notre* destin.

Que le même terme ait servi à caractériser deux dispositions morales opposées, cela peut s'expliquer en élargissant le champ, et en détectant un cheminement de pensée qui est propre à Nietzsche, mais qu'on a pu laisser échapper malgré la masse himalayenne des commentaires. Il a cependant laissé des traces non seulement dans la galaxie Nietzsche, l'académisme universitaire et chercheur, mais aussi et surtout dans la pensée et dans ses lacunes.

Au livre 5 du *Gai Savoir*, § 347, intitulé *Les croyants et leur besoin de croyance*, la perspective semble tout autre que dans le passage de *Par-delà bien et mal*, puisque ce dernier présente le scepticisme, le refus de croire, comme une faiblesse, tandis que *Les croyants* présente son contraire, le besoin de croire, comme indice de la faiblesse du vouloir.

Trois exemples en sont donnés, qui ont trait, non pas à la foi, mais au besoin de croire de ceux qui imaginent se passer de la foi, et qui s'avouent faibles par ce besoin même, assouvi autrement. Parmi ces trois exemples, il y a, à côté du chauvinisme, français ou allemand, et du naturalisme comme profession de foi esthétique, un troisième genre, le *nihilisme selon le modèle de Saint-Pétersbourg* (c'est-à-dire dans la croyance à l'incroyance jusqu'au martyre).

L'argument qui lui fait juger « faible » le nihilisme russe, c'est le besoin d'obéir à une cause, le fanatisme. Le martyr attendu et subi, celui des embastillés de la forteresse Pierre et Paul, du ravelin Alexis, celui des prisonniers des camps, fouettés et humiliés, des terroristes qui ont raté leur coup et qu'on exécute, apparaît ici dans *Le gai savoir* comme une autre forme de ce fanatisme même qui a présidé au succès historial des grandes religions de masse, le bouddhisme pacifique et le christianisme : le goût de subir des

souffrances, par conviction, par confort d'avoir des convictions, d'avoir un *tu dois* auquel obéir. Seul, l'esprit libre échappe à la malédiction de la volonté faible, il n'a besoin d'aucune cause, aucun impératif supérieur pour se conforter, son libre vouloir n'a *besoin de rien*.

Nietzsche appelle donc nihilisme le fanatisme des terroristes russes emprisonnés, en ajoutant une restriction verbale lourde de sens : « selon le modèle de Saint-Petersbourg », ce qui lui permet d'ajouter au genre bien d'autres espèces et sous-espèces, ou modèles, dans sa galaxie nihiliste en cours d'élaboration.

Faire du nihilisme des nihilistes, un « modèle » ou sous-espèce d'un vaste genre, englobant le bouddhisme, le christianisme, le naturalisme, le chauvinisme, l'anarchisme, etc., parce que ce sont des manières de « croire » par besoin d'obéir, n'est pas une décision légère, neutre et sans conséquence. Que la cause nihiliste soit ainsi absorbée et noyée dans le genre très général de ces causes en nombre infini, pour lesquelles on accepte des ennuis par besoin d'obéir, et jusqu'au martyre, semble une de ces généralisations psychologiques et morales d'où ressort essentiellement la singularité du contretype, voire son unicité, cet « esprit libre » qu'il célèbre comme son propre apanage.

Nietzsche rencontre la secte nihiliste dès *Le gai savoir*, en 1881, il réitère avec *Par-delà bien et mal*, 1886, et par deux fois, il évite de la confondre avec ce qu'il décide de nommer « nihilisme européen », il la dilue dans un ensemble plus vaste qui soit la contient comme contre-exemple, soit comme antithèse.

Connaît-on cette alchimie d'écrivain penseur, s'en souvient-on quand on parle aujourd'hui d'un nihilisme régnant, d'un fait de civilisation ? La secrète composition qui donne le concept nietzschéen du nihilisme demeure-t-elle de manière subliminale dans ce qu'on croit simple, clair, parlant ?

La question n'est pas de simple curiosité, puisque « le nihilisme » qui a commencé dans les années 1860, à Petrograd, sous forme d'un mouvement terroriste, a eu des séquelles et des émules non seulement entre-temps, mais aujourd'hui plus que jamais, avec un terrorisme géopolitique endémique.

Il y a donc non seulement un nihilisme « historique », mais un vivant, et il ne tient en rien aux généralisations de Nietzsche, au « phénomène de société » multiforme, cet air du temps qui sent le relâchement, la lâcheté, la mollesse, les délices de Capoue : C'est une dureté, une âpreté, une barbarie

meurtrière, une volonté de rompre tous les liens du cœur. C'est aussi une question d'avenir de déterminer d'où procède ce nouvel état d'esprit, né dans la Russie tsariste au moment même où elle veut s'occidentaliser, se moderniser et se démocratiser, notamment en abolissant le servage traditionnel. Aller à la source, c'est aller au principe.

Est-ce que la modernisation, au XIX<sup>e</sup> comme au XXI<sup>e</sup> siècle, engendre, secrète comme un contrepoison la violence haineuse et meurtrière, qui ne veut pas revenir d'un pas, d'un cran en arrière, mais sauter d'un bond dans un avenir inconnu, où tout le présent serait basculé comme dans un séisme ?

Tuer le tsar réformateur, tuer dans l'œuf l'*aggiornamento* d'une société embourbée dans son passé, jeter à la face du monde le symbole meurtrier d'une volonté farouche, d'un NON qui agit sans même plus dire, sans émotion et sans phrase : cette dureté nous est devenue familière sans avoir cessé de nous inquiéter, nous qui voyons chaque jour dans la presse des attentats commis pour avertir, pour témoigner d'une non-volonté, d'une volonté du non. Sous cette forme, le nihilisme est hyperactif, vivace, intact.

Les réticences, les arrangements de Nietzsche avec cette réalité en pleine vigueur de son temps ont-ils une source dans une secrète affinité avec ces terroristes de la première génération ? Cette question sera envisagée et traitée, mais une autre s'interpose nécessairement : pourquoi tant de flou dans l'interprétation ultérieure des écrits de Nietzsche, dans une littérature critique si abondante, si envahissante, sur ce chapitre-là ?

En effet, des menées aussi radicales et aussi ponctuelles que des attentats meurtriers commis par une poignée de martyrs, au prix de leur propre vie, supposent une complicité, un aveuglement des plus nombreux, tant elles aboutissent à ce qu'elles visent : neutraliser, terroriser la masse, mais aussi bien les élites. Il faut un milieu ou favorable, ou muet, ou débordé, pour couvrir ces menées secrètes qui doivent pourtant, au moment décisif, sortir au grand jour. Le nihilisme historique ouvre le vaste chapitre d'une modernité, sociale, économique, démocratique, dont on ne sait dire si on la veut, et dont tout le monde ne profite pas. Une avant-garde forcenée fait le travail que personne n'a l'aplomb ni d'approuver ni de combattre jusqu'au bout, aspirant, ou se sentant soulagée, à voir exécuter par d'autres la négation : La fascination pour la violence déréglée fait partie du jeu décadent lui-même, et anticipe celle des fanatisés.

Que cette actualité russe soit le véritable commencement de ce qui se poursuit aujourd'hui avec rage, rencontre une objection : le nihilisme russe est athée, comme Nietzsche le remarque, tandis que l'activisme terroriste des dernières années, avec le pic du 11 septembre 2001, se donne pour pieux, « islamiste radical », par opposition à l'appartenance confessionnelle à la religion musulmane, modérée ou pacifique. Cependant, la ressemblance avec le nihilisme originaire est effective, ce qui fait scruter de plus près cette origine. Les similitudes comptent davantage que les incompatibilités apparentes. Cela tient à la disposition intérieure des nihilistes, qu'il faut caractériser dès le départ.

Un absolutisme règne, un goût exclusif de l'absolu, un sentiment des grandeurs incommensurables. Pascal pose leur incommensurabilité comme « ordre des grandeurs ». La justice divine ne peut être rendue commensurable avec la justice des hommes, et le sentiment de la vraie grandeur vient relativiser le jugement sur les autres, qui sont alors l'objet d'un respect de convention, c'est-à-dire sur un assentiment conditionnel. Que les hommes qui dispensent cette justice en viennent à oublier, à enfreindre les limites de la convention, et le sentiment de l'absolu se fait révolte : en Occident, la vaste insurrection, souvent victorieuse, de la Réforme, tient au sentiment de l'absolu en face des outrances de l'Eglise, oublieuse de ses limites. Radical, inconditionnel, le sentiment des vraies grandeurs incendie les cœurs, fait prendre les armes, et oublier les limites des hommes face à la répression sanglante que l'insurrection déclenche<sup>7</sup>.

Le jansénisme de Pascal est une forme mal dissimulée, retenue, de ce sentiment réformé, révolté. La même intransigeance habite deux siècles plus tard ces insurgés, devant ce qui leur semble un abus de pouvoir mondain : la décision d'abolir le servage séculaire, en en faisant une affaire d'argent. Si le sentiment de la grandeur divine ne les inspire pas explicitement, celui de la grandeur limitée et conventionnelle des puissances théologico-politiques (le « tsarisme », *csarisme*, *césarisme*) déclenche l'insurrection lorsqu'il sort de son rôle de simple modérateur pour remodeler un régime, une société. L'appui sur le « rien » qui donne sa force au mouvement, n'est pas une référence unique à un « néant de valeur » qui se tiendrait à la racine de ces conduites radicales, mais au « néant de valeur » de ce qui se donne comme loi des hommes, dès lors qu'il empiète sur le sentiment intime d'un devoir-

être informulé.

Qu'il reste informulé, laisse le champ libre aux interprétations qui soulignent « le néant » des principes fondateurs d'une telle insurrection, le soulèvement des volontés. Mais ne pouvoir formuler ce qui « vaut » vraiment, c'est là ce qui fait la limite même d'une « pensée des valeurs », qu'on croit pouvoir invoquer pour récuser le nihilisme. Cela dit, l'impossibilité de formuler laisse aussi bien le champ libre à la fausse conscience des acteurs nihilistes, qui croient obéir à des injonctions sans portée et sans force, et c'est le cas aussi bien du positivisme des années 1860, que du théologisme ou même théocratisme actuel des insurgés qui se disent islamistes, ou encore, du « marxisme-léninisme » imaginaire des maoïstes jusqu'aux années soixante du xx<sup>e</sup> siècle en Europe, plus long ailleurs. A chaque fois, une avancée des pouvoirs en place, une velléité de réformer la société, par exemple la « modernisation » des zones géopolitiques traditionnelles, ou conservatrices, rencontre le roc d'un absolutisme négateur, avec la possibilité que cela apparaisse comme un refus du mondain au profit du supramondain, ou bien, au profit d'une justice sur terre que rien n'approche dans la réalité, et qui n'est que représentée inexistante.

L'irréductible et infranchissable fossé entre le monde et un devoir-être comme sentiment intérieur, n'oblige en rien à céder au sentiment en général, et rien n'est moins sentimental qu'un nihiliste, cet endurci, capable de cruauté par insensibilité acquise. La rupture des liens avec le mondain, donc avec les sentiments envers autrui, les devoirs aussi bien, remonte aux grands systèmes de vie monacale, recluse, séparée, à l'ascétisme comme système de vie. Le christianisme a hérité de cette tradition sans l'inventer en rien, si bien qu'il n'y a pas lieu d'aller repérer un « christianisme qui s'ignore » dans les résurgences modernes de cette tradition archaïque. C'est davantage à un mode d'être au monde récurrent, chronique, susceptible de se manifester sans lien avec une historicité particulière, qu'il faut remonter, pour situer chaque forme de nihilisme avéré. Le nihilisme appartient à une famille de façons d'être au monde : y être en lui tournant le dos, en s'en abstrayant, y être en apatride, lui dénier le droit d'être une patrie habitable, aménageable, qu'on puisse cultiver. Lui imposer en acte son négatif, son démantèlement, en vue d'une justice qui serait sur terre sans être humaine, sans en être.

Cela dit, il y a bien une historicité du nihilisme, depuis qu'une secte

crypto-politique russe a accepté d'endosser cette appellation, plutôt injurieuse au départ, et c'est bien cette fraction de l'histoire mondiale, riche de prolongements, qui sera l'objet de cet essai d'archéologie.

Partant de lui, on peut décliner des formes de diffusion, de métamorphoses, jusqu'à des épanouissements pluriels, dans l'art moderne, puis contemporain, le nazisme et le national-bolchevisme, le totalitarisme soviétique, la mondialisation, et même les modes constructivistes actuelles. Le présent essai a pour objet le principe agissant du nihilisme, jusque dans une actualité du terrorisme, à présent islamiste, vis-à-vis de laquelle on manque de recul, faute d'avoir fait une remontée au principe.

Faire du nihilisme, au sens originaire, une archéologie, suppose qu'on en ait vu le parcours, l'aboutissement provisoire, l'allure d'ensemble. L'acte archéologique n'est pas une fouille dans un passé dépassé, recouvert, fossile, mais une manière de regarder ce qui vit et agit, ce qui a motivé, ce qui motive encore : un principe, une force agissante.

Il est clair qu'un « nihilisme », donc un mot d'ordre en « isme », comme marxisme, existentialisme, freudisme... est une posture assumée, un respect pour une cause élue, même si le mot a pu être d'abord utilisé dans une intention de dénigrement. C'est donc la *cause* du nihilisme qu'il faut détecter, et non un phénomène global repéré par des commentateurs de l'actualité, aussi penseurs fussent-ils.

Par souci de méthode, il faut donc dans un premier temps, éviter de tomber dans un piège pourtant séduisant : négliger comme trop conjoncturelle l'actualité du nihilisme agissant et militant, dans les années soixante à quatre-vingt-dix du XIX<sup>e</sup> siècle, et privilégier la « pensée du nihilisme » que Nietzsche a illustrée le premier, et le plus spectaculairement. C'est lui-même qui le dit : le nihilisme est une *négation en acte*, un principe posé, suivi, consacré par des sacrifices, par une constance. Dégager un tel principe et le regarder à l'œuvre, c'est ainsi que le travail archéo-logique (*arké*, le principe) se définit.

## **Le nihilisme : rappel historique**

Pour aborder en toute clarté la question du nihilisme dans la littérature en général, dans le corpus, philosophique ou non, qui en traite dans un passé

proche et qui est notre lot ou héritage, il faut fixer quelques faits saillants.

Le volume intitulé *Nietzsche*, tome 2, de Heidegger, traduit jadis par Pierre Klossowski<sup>8</sup>, a été très lu, très suivi. Il contient une section longue de plus de cent pages, *Le nihilisme européen*.

Les deux premières pages font l'historique, qui enchaîne rapidement quatre auteurs, dont deux russes, et passe à Nietzsche, pour ensuite ne plus le quitter.

Il commence par la lettre de Jacobi à Fichte, ignorant bien des occurrences antérieures, ou contemporaines, comme Anacharsis Cloots<sup>9</sup>, et il ne mentionne que « le premier usage », non sa pertinence. Il précise en note que la citation de Jacobi lui a été « communiquée récemment par Otto Pöggeler pendant la correction des épreuves »... d'où il ressort qu'il n'a pas éprouvé d'intérêt pour cette phase de l'histoire d'un mot.

Un « plus tard » l'amène à citer par souci d'ordre chronologique, Tourgueniev, pour avoir *dénommé la conception selon laquelle seul l'étant accessible dans la perception sensible, c'est-à-dire éprouvé par soi, serait ce qui existe réellement et rien d'autre...*

Formulation heideggérienne totalement introuvable dans le roman, qu'il ne cite pas, ni ne cautionne, puisqu'il ajoute qu'on appelle de préférence « positivisme » cette conception. Jean Paul, ensuite, est mentionné pour avoir parlé de « nihilisme poétique », mais il n'ajoute pas de commentaire. Vient ensuite Dostoïevski, dans sa Préface à son *Discours sur Pouchkine*, parce qu'il contient la critique de « l'homme négativiste » qui « n'arrive à prendre son parti de rien de ce qui existe, qui ne croit pas à son sol natal »...

Le mot « nihiliste » n'est pas présent dans cet extrait.

Le titre d'ensemble du passage introductif de la partie intitulée *Le nihilisme européen* est : *Les cinq termes capitaux dans la pensée de Nietzsche*.

Cette pensée succède, dans l'exposé historique, au rappel de ces quelques auteurs disparates, dès la deuxième page, avec ces mots :

*Pour Nietzsche cependant le terme de « nihilisme » signifie essentiellement « davantage<sup>10</sup> »...*

Davantage Nietzsche que d'autres, ou davantage de signification pour le nihilisme, les deux perspectives sont confondues dès le départ, et les pages qui vont suivre, au nombre de 173 dans l'édition française, ne traitent que du *nihilisme selon Nietzsche*, avec par ailleurs et conformément à l'interprétation

de Heidegger, de multiples compléments, qu'il emprunte à toute la métaphysique occidentale, antique et moderne. Descartes et Protagoras viennent préfigurer la position métaphysique de Nietzsche, et Heidegger commente :

*Il s'ensuit une singulière uniformité de l'histoire occidentale et européenne, jusqu'alors diversifiée, laquelle uniformité s'annonce métaphysiquement dans l'accouplement de « l'idée » et de la « valeur », en tant que l'instrument qui sert de règle aux « conceptions » dans leur interprétation du « monde »... la souveraineté intégrale et inconditionnelle sur l'étant peut enfin se développer sans plus rien qui vienne la déranger ou la confondre.*

Autrement dit : Nietzsche est le symptôme d'une fin de la métaphysique occidentale en tant que règne sur la totalité des étants, à partir d'un perspectivisme qui les juge, leur donne leur valeur. Il témoigne de cette mise à nu du ressort secret de la pensée occidentale prise globalement, elle veut dominer la terre, anéantir l'être propre du monde. *Nihilisme* devient de ce fait, une appellation équivalente à celle de *métaphysique achevée*, un néologisme qui n'a plus besoin de ses racines conjoncturelles dans une histoire russe, une histoire du terrorisme, mais se rattache au plus loin de la pensée perspectiviste, Protagoras et Descartes notamment. *Métaphysique de la subjectivité*, de la *volonté de puissance*, ces appellations-là comptent autant, davantage, que « *nihilisme* » et occupent la majeure partie du traitement.

Il semble évident que ce traitement d'un nihilisme métaphysique généralisé ne renvoie à Nietzsche qu'à cause des décisions initiales de Heidegger concernant la déconstruction de la métaphysique, et perd son sens dès qu'on oublie ou ignore cet arrière-plan. Cela n'enlève rien de sa pertinence au traitement de la pensée de Nietzsche, mais la plus grande part de sa pertinence au traitement de la question globale du nihilisme, même si la relation entre les deux, le nihilisme et Nietzsche, reste essentielle.

Les pensées de Heidegger sur la métaphysique de la subjectivité prennent des formes qui dépassent la question d'un nihilisme de Nietzsche : *L'époque des conceptions du monde*, *La question de la technique*, les quatre conférences de Brême, et *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche*, pour citer les plus connues. C'est davantage *La technique* dans son essence, *das Gestell*, que le nihilisme, qui va représenter conceptuellement le règne de la subjectivité inconditionnelle. C'est pourquoi la destinée de ses réflexions sur

le nihilisme est si déconcertante, nous éloignant toujours davantage du principe actif qu'on cherche.

Le texte *Le nihilisme européen* va en effet servir de point de départ pour faire du nihilisme un concept, avec une teneur philosophique, le reste étant abandonné à l'anecdotique, dédaigné. La composante terroriste et le nihilisme s'en vont dos à dos, et le sens de ce terrorisme, avec toutes ses harmonies éthiques et politiques, n'est plus interrogé que dans le cadre convenu d'une préhistoire de la partie significative, vite close. Quant au lien possible des deux parcours, il n'est pas interrogé.

Si on considère la manière dont le contenu initial du nihilisme a pu être gommé dans notre philosophie française encore vivante, il faut établir une différence entre le contexte allemand dont on vient de parler, chez le Heidegger des années de guerre et d'après-guerre, et le nôtre, différent, postérieur, et dans son sillage.

Heidegger a des raisons, sur lesquelles on reviendra, pour insister sur un Nietzsche penseur « métaphysique », dans la lignée des grands auteurs du passé, comme les sceptiques grecs, et les cartésiens modernes. Le nihilisme de Nietzsche, selon ses conceptions, ne l'intéresse donc qu'en fonction d'objectifs polémiques liés à une conjoncture, à un contexte de concurrence au sein du monde intellectuel allemand, aussi réduit soit-il, de la période noire, où l'Allemagne entre en guerre avec des moyens motorisés considérables et un état d'esprit en conséquence. En insistant sur l'appartenance de Nietzsche à la tradition de la métaphysique, prenant ainsi à contresens ce que Nietzsche lui-même prétendait être, une dynamite de toute tradition, il cherche à dévaluer les nietzschéens qui l'entourent, les dionysiaques lyriques, irrationalistes, violents<sup>11</sup>. La problématique du nihilisme est transposée en *question de l'être* : dans la métaphysique de la transvaluation, soit : de l'imposition des valeurs, l'être de l'étant, quel qu'il soit, est « valeur » imposée, par un sujet évaluateur qui garde alors pour lui la maîtrise de l'être. C'est sinon une critique, du moins, une prise de distance, un deuxième degré face à la pensée de Nietzsche, dont la **philosophie des valeurs** est affirmée, voire martelée sans circonspection, ni relativisée.

Toute cette stratégie, liée à des enjeux allemands ainsi qu'à l'entreprise ontologique de Heidegger, est laissée pour compte dans les interprétations marquantes de la pensée de Nietzsche en France, qui pourtant reprennent,

sans toujours l'avouer, certains éléments.

Au rythme des publications de Heidegger en traduction française, l'influence de ses études s'étend subrepticement dans les élites françaises, qui ne donnent pas toujours la clé si précieuse de ce trésor de lectures et d'interprétations portant sur la totalité de l'histoire de la philosophie. Il y a une histoire secrète de cette exploitation souterraine, par les grands noms de la philosophie, du corpus heideggerien. Bachelard aurait lu et même recommandé à ses élèves tel ouvrage de lui, selon des confidences crédibles. La trace de ses publications chez Gallimard, ou bien dans des revues, serait passionnante à recomposer.

Il en est ainsi de la parution<sup>12</sup> d'une traduction en français de *Nietzsches Wort : Gott ist tot, Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*, en 1962. C'est le moment où Deleuze, qui fondera avec Michel Foucault l'entreprise de republication en traduction française des œuvres complètes de Nietzsche dans l'ensemble Colli et Montinari<sup>13</sup>, rédige son *Nietzsche et la philosophie*. On peut repérer, dans son traitement de la question du nihilisme chez Nietzsche, la trace de cette lecture, sans du tout qu'il reprenne à son compte la distance déconstructrice qui mène l'auteur à interpréter comme « métaphysiques » les affirmations que contient le *Zarathoustra*.

Ce qui passe de Heidegger à Deleuze, c'est l'idée que le nihilisme commence à être signifiant à partir de Nietzsche, et grâce à l'équation volonté affaiblie = nihilisme. Il cherche donc à partir de là, du *nihil* comme volonté du rien, comment la morale des prêtres ascétiques, qui affirment les valeurs « supérieures à la vie », et donc n'ont pas une volonté affaiblie, mais rebelle, destructrice des valeurs vitales, peut se concilier avec l'affaiblissement général des volontés. Deux formes de nihilisme, dont aucune n'est la plus littérale et agissante, deux métaphores distinctes du nihilisme, sont donc à la fois confrontées et subordonnées, et Deleuze pose que selon Nietzsche, l'ascétisme des prêtres trouve depuis des millénaires son compte dans l'avachissement des volontés dans la masse, rendue ainsi docile, malléable...

Grand récit des origines du christianisme, dans l'esprit, parfois paranoïaque, de Nietzsche quand il s'agit de ce sujet, mais récit qui apporte peu à l'interprétation de la métaphysique de la volonté de puissance, et peu également à l'interprétation du nihilisme littéral. La lecture de Deleuze tourne par ailleurs le dos à la thèse forte d'un Nietzsche dernier métaphysicien, et

préfère conforter celle d'un empirisme hostile aux « idées », aux entités dites « supérieures », tandis que Heidegger montrait la compatibilité d'un idéalisme et d'un empirisme généralisé<sup>14</sup>.

Sur cette lancée, on va continuer à tenir pour égarement dans l'anecdotique la piste du nihilisme terroriste, préférant la version anticléricale proposée aussi bien dans la *Généalogie de la morale* que dans *L'antéchrist*, où nihilisme signifie : pouvoir des prêtres.

## **Nihilisme et action**

Le nihilisme n'est pas, en effet, d'abord une doctrine philosophique, quel qu'en soit l'auteur majeur. Tout ce qui précède relève d'une mutilation de l'histoire du nihilisme, d'un découpage arbitraire d'une partie tardive, marginale, du véritable sujet, avec un rattachement au passé du mot, mais sans tenir compte de ce qu'il s'est mis à signifier dans le monde de l'action. Ce n'est pas de Nietzsche, ni de Heidegger, que descend notre propre nihilisme persistant et destructeur, inconscient de lui-même et de ses effets prolongés.

Il y a une malédiction Heidegger : qu'on veuille lui rendre hommage ou bien l'accabler, ce sont ses orientations qui entachent l'effort d'archéologie, lui impriment le gauchissement initial qui prive l'entreprise de ses chances d'aboutir.

Tout tient à ce qu'on veuille à conserver au nihilisme son unité d'origine, qui ne se confond pas avec les occurrences formelles, le hasard des désignations qu'ensuite, on interprétera comme des prémisses significatives.

Où et quand commence l'histoire de *notre* nihilisme ? Qui a été le premier à se dire *nihiliste* et à conformer ses actes à cette déclaration, à ce *coming out* ? Naturellement, le nihilisme comme faiblesse de volonté, dégoût, ne peut se revendiquer comme une appartenance, on ne peut se dire nihiliste en ce sens-là.

La réponse est contenue dans le fameux *historique* que Heidegger met en tête de son rappel dans les séminaires consacrés à Nietzsche, et si rabâché ensuite. On cite Tourgueniev, son roman, *Pères et fils*, qui a lancé l'usage du mot, son caractère de priorité chronologique. Rien n'en sort, c'est sans portée, puisque le romancier russe n'apporte aucun contenu spéculatif, rien

sur l'être ni sur le néant, rien sur l'ascétisme, sur le vouloir-vivre ou mourir, sur la métaphysique en phase finale.

Ici, l'importance de la littérature dans l'institution de l'objet *Nihilisme* sera dégagée. L'archéologie complète qu'on propose ici doit rectifier l'image qu'on se fait de la relation entre l'apport de la littérature et celui de la philosophie, hiérarchisés au profit de la seconde, car c'est bien le roman qui précède le reste, ouvre un horizon de sens, institue l'objet que la philosophie va ensuite élaborer, mais aussi, édulcorer, rendre méconnaissable, étranger à nous. Ici, c'est bien le point de vue archéologique qui l'emporte, puisque le roman lance la séquence, et lui apporte son principe, maintenu sous des formes dévoyées, mais décelables, dans la littérature philosophique ultérieure.

---

1. « Nihilisme » ou « nouveau bouddhisme européen » (Nietzsche, *Généalogie de la morale*, avant-propos, § 5, OC, VII 219) : « cette morale de compassion qui s'étendait toujours plus autour d'elle, qui atteignait même les philosophes et les rendait malades, était le symptôme le plus inquiétant de notre culture européenne, inquiétante elle-même, son détour vers un nouveau bouddhisme ! Vers un bouddhisme européen ! vers – le nihilisme ! »

2. Le bouddhisme, une religion ou éthique sans dieu, ascétique, non violente, apparue dans l'Inde au VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., dans le sillage de Siddharta Gautama ou Bouddha (l'éveillé), fondateur d'une communauté monastique errante.

3. A l'époque des *Inactuelles*, Nietzsche fait un grand éloge de ces positions, cf Schopenhauer éducateur.

4. *Par-delà bien et mal*, Nous autres savants, § 205, Robert Laffont, t. 2, p. 655.

5. *Ibid.*

6. « Bien creusé, vieille taupe ! » Vers de Shakespeare, dans *Hamlet*, que cite Marx, dans son *18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, après Hegel (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, commentant le « travail de l'esprit »).

7. Dans son ouvrage classique *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Alain Besançon préfère même assimiler le mouvement à celui des gnostiques, plus radicaux encore – cf. *Agora*, p. 160 : le parfait.

8. Gallimard, 1971, en traduction, Neske, 1961, pour l'original : textes tirés de leçons faites par lui de 1936 à 1940, à Fribourg-en-Brisgau, reprises et augmentées ensuite jusqu'en 1946.

9. Michèle Cohen Halimi corrige cet oubli, dans sa partie de *L'histoire cachée du nihilisme*, La fabrique, 2008.

10. Italiques de Heidegger.

11. Cf Hugo Ott, *Éléments pour une biographie*, Payot, 1990 en traduction.

12. **Arguments** (1956-1962), revue de philosophie politique, publiée aux Editions de Minuit, « révisionniste », à la recherche d'un « post-marxisme », intégrant la réflexion des marxistes

hétérodoxes (Georg Lukacs, Herbert Marcuse...), des « gauchistes » comme Korsch et l'apport des sciences sociales. Selon Kostas Axelos, qui récapitule l'histoire de la revue au moment de se saborder, un numéro a été consacré au « problème mondial et à l'ère planétaire » (n<sup>os</sup> 15 et 16). Citons Axelos : « Prenant notre départ dans la pensée de Hegel et de Marx, de Nietzsche et de Heidegger, nous avons essayé à la revue *Arguments* (1957-1962) de penser le monde d'aujourd'hui et de demain, allant jusqu'à soulever des questions plus fondamentales encore. »

L'ère de la technique est caractérisée par Heidegger, dans le texte, comme ce qui donne sens au *Zarathoustra* de Nietzsche.

[13.](#) Colli et Montinari, *Nietzsche*, œuvres complètes en trois langues, encore en cours. L'entreprise prend forme dès 1960. Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967 sq., et *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975 sq.

[14.](#) *Nietzsche*, vol. I.

## Nihilisme et action

### *L'action romanesque : Tourgueniev*

Le roman a sur la spéculation conceptuelle une supériorité, et pas seulement une infériorité reconnue et admise partout : il semble particulariser, même lorsqu'il généralise en faisant d'un personnage, un « type ». Il peut décrire un existant, même fictif, il peut en lire les traits, la personne.

Le nihiliste est là, dans le roman célèbre et contesté de Tourgueniev, *Pères et fils*<sup>1</sup>. Il a un nom, Bazarov, un pedigree, fils d'un modeste médecin militaire en retraite dans un domaine modeste, il a une voix, une conduite, des habitudes, un destin particulier, et même, il a la poisse. Avant la fin du roman, on assiste à son agonie et à son décès, mais on a aussi eu le temps de le voir échouer dans sa vie amoureuse, éconduit par une belle à qui il déclare son amour non partagé, ce qui le ravage.

Comment un concept aurait-il la poisse ? Comment ressentirait-il la douleur de l'outrage, en subissant une rebuffade ? Comment contracterait-il le choléra, en soignant gratuitement les malades qui en sont atteints ?

Bazarov est l'incarnation du type du nihiliste, qui n'a pas de parution officielle, pas d'apparence, pas de personnalité.

Pas de nihiliste, pas de nihilisme. C'est d'abord de *lui* qu'on va parler, disserter, débattre, lorsque ensuite, LE nihilisme européen va se déclarer. Bazarov incarne tellement le type qui sera à la source de la conceptualisation,

que des personnages plus réels que lui, tel Netchaïev, ainsi que d'autres fictions, tel le Chigaliev de Dostoïevski, et Verkhovenski dans le même roman *Les possédés*, et nombre de personnages de Sartre romancier, de Camus dramaturge lui doivent leur appartenance au type ou prototype, qu'ils imitent, au sens fort : on imite bien Jésus Christ ! Qu'un héros de roman puisse être l'original dont dérivent des individus de chair et d'os, qui cela surprendrait-il, depuis le Werther de Goethe, qui a fait suicider par mimétisme des générations de jeunes gens ?

Il est dès lors permis, sinon requis, de demander au personnage de fiction la réponse à la question *qui est le nihiliste*, puisqu'il a été imaginé pour être cette réponse. En effet, Tourgueniev a pensé sa fiction dans l'esprit d'une typification quasiment ludique, lui fournissant une maîtrise autre que celle d'un concept forgé, maîtrise sur un phénomène qui jusqu'alors, ne portait pas ce nom, mais lui semblait suffisamment émergent pour mériter d'être *typifié*.

Ce phénomène est un passage de génération, comme le titre du roman, *Pères et fils*, le symbolise également.

Tourgueniev appartient à la génération d'*avant*, avant les réformes, avant la radicalisation du mouvement de résistance à ces réformes maladroites, avant une relève dont il a souffert. La réforme est celle du servage, aboli par décret du tsar, mais assortie de conditions financières désastreuses<sup>2</sup> : abolition mal acceptée dans la forme par les intellectuels et les essayistes, dont il est d'abord un des plus écoutés, avant d'être dépassé par de nouveaux arrivants plus radicaux, et plus populaires<sup>3</sup>.

C'est ce passage qui donne lieu à la fiction de *Pères et fils*, et au type fictif du nihiliste, puisque Bazarov rassemble les traits de cette nouvelle génération, qui s'oppose non sans brutalité aux représentants du passé, de l'ancien régime, celui du féodalisme, de l'esprit romanesque et chevaleresque, humaniste, universaliste, imprégné aussi de la religion des pères et des ancêtres de la vieille Russie<sup>4</sup>.

Tourgueniev est lui-même typique dans cette affaire, et le choix de traiter des relations entre pères et fils le situe lui-même, car il est, comme romancier, le porte-parole du type opposé à celui du nihiliste, il est du côté de ces « pères », débordés, niés par ceux qui viennent leur renvoyer l'image d'une génération passée, et dépassée. Lorsque Dostoïevski le fera parler sous le nom fictif « Karmazinov », dans *Les possédés*, c'est exactement la

conscience et la posture qu'il va lui attribuer : l'ancien, qui fait ses adieux, et récolte incompréhension, mépris, insultes. Sous une forme délibérément bouffonne, Dostoïevski montre le calvaire de l'écrivain jadis aimé, qui a perdu son public et se voit préférer des voyous, des Barabbas que la foule attend et acclame.

C'est cet inconfort angoissant qui forme l'essentiel du récit de la brève existence de Bazarov, le nihiliste provocant, toujours prêt au sarcasme et à la rupture lorsque ses aînés lui demandent des comptes.

Si cette œuvre peut être tenue pour le lancement véritable du courant *nihiliste*, qui perdure encore et comme jamais, c'est dû à cette mise en scène même, disons à ce choix romanesque, agonistique : le nihiliste est l'un des deux, dans une relation entre les pères et les fils, il joue celui qui succède, mais aussi qui récite, qui rompt, qui ouvre un avenir en rupture avec l'héritage récusé, un futur sans passé.

La relation conflictuelle entre pères et fils est une clé pour une compréhension du phénomène nihiliste, en ce sens que l'historicité, la continuité d'une histoire passant d'une génération à l'autre, connaît une crise avec l'émergence de pratiques modernes qui sont en elles-mêmes une rupture avec une tradition de longue haleine, brutalement transformée en « passé ». Si les coutumes, mœurs, pratiques, lois mêmes qui ont survécu à des millénaires de passation entre les vieux et les jeunes, viennent à céder la place, à se briser sur un courant de modernité plus fort, le passage au passé de ce qui était l'immuable suppose un processus moral, mental, une forge de la personnalité, qui produit des personnages émergents, eux-mêmes en crise, nécessairement tiraillés, scindés : ils représentent le gouffre ouvert entre le passé et l'avenir, ils l'incarnent, sans pour autant, il s'en faut, être des partisans de cette modernisation déstabilisante<sup>5</sup>.

Le gouffre existe spécialement entre le père et le fils, car du côté de la mère, le lien demeure, charnel, affectif, souvent passionnel (Nietzsche). Qu'on *ne se comprenne pas* est compatible avec des relations maintenues entre les deux générations, si le lien affectif n'est pas atteint, et celui qui lie la mère et le fils a la solidité qui lui permet de surmonter l'épreuve de la rupture historique. Avec le père, la rupture a lieu sur un terrain que l'affection déserte, tout au moins sous la forme de l'attachement, celui des *idées* et des engagements dans les institutions, dans le culturel, le politique, le littéraire.

C'est le cas de Tourgueniev lui-même, non avec son propre fils, mais avec la génération montante qui le supplante dans la rédaction du *Contemporain*, revue littéraire et idéologique où il jouait le rôle d'un inspirateur. Les Dobrolioubov et Saltykov-Chtchedrine, qui suivent Tchernytchevski<sup>6</sup>, le supplantent à la rédaction, représentant la génération des *hommes nouveaux* que pourtant, Tourgueniev a idolâtrés dans ses articles. Il devient le père incompris, relégué, mis au rang des vieilleries d'avant<sup>7</sup>.

Avec sa cruauté habituelle, Dostoïevski le dépeint, paré comme un vieux courtisan, la voix mielleuse, une prononciation désuète qui sent son *ancien régime*, et il met dans sa bouche un discours d'adieu, un *merci* qui veut dire *je vous quitte*, je sors de scène. A ce schéma, il adjoint des détails ridicules : ce vieillard raconte à un public incompréhensif son premier amour, évoquant des nymphes, des apparitions, du merveilleux, version rendue loufoque de son roman à succès, *Premier amour*, où pourtant l'analyse psychologique et morale de l'amour non partagé d'un adolescent (Voldemar, comme le titre de l'écrit nihiliste de Jacobi<sup>8</sup>) pour une jeune fille, dont il découvre finalement la liaison inavouable avec son père, ne présente aucun de ces traits précieux et dérisoires.

La relation orageuse entre père et fils va inspirer plus d'un roman ayant le nihilisme pour thème. Coetzee<sup>9</sup>, dans *Le maître de Pétersbourg*, imagine une intrigue où Dostoïevski en personne, sous un nom d'emprunt, cherche comment son fils adoptif a pu être acculé au suicide en frayant avec les milieux anarchistes, surveillés et manipulés par la police du tsar, et rencontre leur chef déguisé en femme, le fameux Netchaïev. Tout tourne autour de la haine qui se dissimule derrière l'amour filial ainsi que paternel, haine qui se lit dans le journal intime du fils mort, remis par la police au romancier, lu avec désespoir comme un aveu tardif, *post mortem*, de rupture consommée.

Le nihiliste de Tourgueniev est à situer dans une configuration qui comporte à la fois des éléments politiques, éditoriaux, littéraires, moraux, d'une nature exceptionnelle, dans ces années 1860 où la vieille Russie entre dans la modernité. C'est le temps de la libération des serfs, les idées occidentales de droits égaux l'emportent, mais emportent aussi bien avec elles une Russie millénaire, où, comme l'écrit plaisamment René Cannac, les féodaux ont vécu *dans la laine des moujiks*<sup>10</sup>, et doivent se réhabituer à l'effort pour vivre. Ami de Herzen, le héraut des occidentalistes réformateurs,

Tourgueniev est impliqué dans ce courant auquel le tsar Alexandre II apporte son concours. *Pères et fils* est un roman où la libération des serfs est discutée et évaluée avec nuances, mais aussi avec colère, en particulier celle de Bazarov le nihiliste. La réforme en général, telle celle-ci décidée par le tsar, entre dans une catégorie de changement où l'idée de continuité est impliquée, on modifie quelque chose dans un ensemble maintenu, le tsarisme demeure, la Russie demeure, les féodaux demeurent, quoique indemnisés et privés des commodités du servage. *Pères et fils* est une intrigue villageoise, les échanges, les conflits se déroulent dans des campagnes riantes ou mélancoliques, avec des chemins, des mares, des bosquets, des maisons dotées de luxes divers, des animaux de la ferme. Le charme du roman est bucolique, et contraste avec la violence des relations entre les personnages, qui se dégradent rapidement : disputes, insolences, duel, amour contrarié, maladie, mort de Bazarov avant la fin du roman.

La réforme maintient un état des choses et des gens, un processus, qui nécessiterait pour aboutir que ceux qui font le passage du temps et assurent l'avenir partagent leur effort, discutent, voire disputent des modalités. L'introduction du nihilisme dans ce jeu concerté a la portée d'une solution de continuité globale, coupant court aux échanges, même conflictuels, et introduisant entre les générations qui se suivent, le silence et la violence. Le refus de la dialectique est évident. En effet, le présupposé des grandes réformes est de conforter une situation, ainsi que l'entité qui est dans cette situation : ici, la Russie, dont l'*aggiornamento* à l'occidentale préservera les vertus éternelles, dans des conditions changées<sup>11</sup>. La modernisation part du principe qu'il y a des aménagements permettant de compenser le changement global des conditions, pour retrouver son assise aussi peu changée que possible. Aussi les discussions avortées de *Pères et fils* portent-elles sur la Russie et ses institutions pérennes, ses vertus, sa justice, les conditions sociales qui la font, la paysannerie, etc. : toutes choses sur lesquelles *le nihiliste* Bazarov s'exprime avec un tel mépris, un tel fatalisme dégoûté, qu'il faut bien en venir au sens, négatif, à donner à l'expression qui désigne sa *cause*, son *isme*, son courant philosophico-politique : le nihilisme. Les deux frères, les pères ne cessent de le presser de questions, souvent naïves, afin d'obtenir une définition ne serait-ce que de mot, qui tarde à venir. Vous vous dites nihiliste, demandent-ils avec appréhension, mais qu'est-ce que cela

signifie...

A un premier niveau d'exploration du nihilisme, dans *Pères et fils*, la signification banale de ce néologisme, qui apparaît à la mode, est interrogée, aussi bien par les deux personnages âgés qui la découvrent, que chez les deux jeunes étudiants qui s'en réclament. Sommaire, l'enquête semble avorter, et « le rien » qui est donné comme signification élémentaire, littérale, se traduit en une pétition de principe tout aussi générale et banale, mais néanmoins grosse d'orages : ne rien accepter comme principe sans examen, récuser tout principe d'autorité. Afin de prendre la mesure de la violence du mot, on serait tenté de remonter de la traduction française de *Pères et fils* au texte original, si Tourgueniev ne faisait pas parler ses personnages dans un mélange de français et d'allemand mêlés au russe, ce qui montre que la question traitée : ce que veut dire « nihilisme », a quelque chose d'international, comme si c'était, en Russie, un produit d'importation.

Paul Petrovitch, un des deux frères qui constituent le « clan des pères », demande à son neveu Arcade qui, quel genre d'homme, est son ami Bazarov, qu'il a fait inviter dans le domaine familial. La réponse est brutale :

— *Voulez-vous que je vous dise exactement, mon oncle, quel homme est Bazarov ?*

— *Je t'en prie, mon cher neveu.*

— *Il est nihiliste.*

La traduction est immédiate :

— *... ce mot désignerait un homme qui... qui ne veut rien reconnaître ?* demande Nicolas, le père d'Arcade.

— *Dis plutôt : qui ne respecte rien, rectifia Paul Petrovitch<sup>12</sup> en reprenant la confection de sa tartine.*

— *Qui envisage tout d'un point de vue critique, précisa Arcade*

Le jeune voit la dimension de connaissance, l'aspect « esprit critique », tandis que les anciens sont polarisés sur l'orientation pratique, la conséquence sur la conduite. Le conflit des générations est lancé.

La dimension internationale (non russe) apparaît dans le commentaire de Paul, le plus « ancien régime » des deux frères.

*Nous autres gens de l'ancien temps, nous estimons que sans principes (Paul Petrovitch prononçait ce mot avec fluidité, à la française ; Arcade au contraire, le prononçait à l'allemande, en accentuant*

la première syllabe)...

En note :

*Il faut savoir que « le mot russe printsip est accentué soit sur la seconde syllabe (archaïque), soit sur la première (dans une langue plus moderne)<sup>13</sup> ».*

Paul va plus loin dans la méfiance devant le corps étranger, car *le nihilisme* en est un :

*Nous avons eu les hégélistes, voici maintenant les nihilistes. On verra bien comment vous subsisterez dans le désert, dans le vide absolu<sup>14</sup>.*

*Hégéliste* est un mot forgé exprès par Paul (par Tourgueniev), sur le modèle de *nihiliste*. Les Russes diraient *hégélien*, comme nous. Le rapprochement vaut comme dénonciation à la fois du corps étranger, et d'une mode étrangère importée en Russie par des générations de subversifs, inspirés par les mouvements des *jeunes hégéliens*, venus d'Allemagne. La dimension de critique sociale et politique est évidente pour eux, mais Paul, perspicace, voit plus loin : le nihilisme est radical, il ne veut pas seulement nier pour poser, comme une dialectique hégélienne réformiste le ferait, il veut anéantir.

L'accrochage attendu a lieu quinze jours plus tard, devant une tasse de thé. Bazarov commence à parler d'un *sale petit aristocrate*, qui est par ailleurs un des voisins de ses hôtes. A partir de là, un différend s'envenime avec Paul Petrovitch, partisan d'une aristocratie éclairée, à l'anglaise. Bazarov exprime son dédain de la discussion, et en rejette les termes :

*Aristocratie, libéralisme, progrès, principes... dites donc, que de mots étrangers... et inutiles... rien d'étonnant à ce que les Russes n'en aient aucun besoin<sup>15</sup>.*

Paul enchaîne en revenant à la question, celle-là seule, du besoin de principes :

— *Je ne comprends pas comment on peut refuser d'admettre des principes, des règles ! En vertu de quoi agissez-vous donc ?*

— *Nous agissons en vertu de ce que nous reconnaissons comme utile... A l'époque actuelle, ce qu'il y a de plus utile c'est la négation. Donc nous nions.*

Le contraste entre le jugement porté sur l'utilité sociale du moment, et la

radicalité du principe (nous nions) est si évident, que les pères s'en alarment, au nom du peuple russe :

*Non, le peuple russe n'est pas tel que vous le dépeignez. Il a le culte pieux des traditions, il est patriarcal, il ne peut pas vivre sans foi. (Paul Petrovitch)*

A quoi Bazarov répond étrangement :

*Je n'en disconviens pas...*

Dans ce dialogue en forme de dispute laborieuse, qui refoule mal haine et désir d'affrontement physique sans les écarter complètement (il y aura un duel), nihilisme et critique sociale sont joints, quasiment confondus, loin que *nihilisme* soit une école philosophique désincarnée, ou un air du temps qui déterminerait des poses, comme par exemple sera l'existentialisme. La question de récuser les *ismes* en général, même le matérialisme, vient dans la conversation, et Bazarov finit par exprimer son indignation en passant en revue les réalités qui se tiennent derrière la controverse sur *le peuple russe* et ses besoins spirituels, ainsi que derrière les appellations et catégorisations.

Une longue diatribe entre dans le véritable sujet du nihilisme : il énumère avec véhémence ce qui mérite d'être *nié*, c'est-à-dire, détruit.

*Jadis, nous disions que nos fonctionnaires se faisaient graisser la patte, que notre pays n'avait ni routes, ni commerce, ni tribunaux équitables... il s'agit en réalité du pain quotidien, ... la superstition la plus grossière nous étouffe, ... toutes nos sociétés par actions font fiasco uniquement par manque de gens honnêtes... cette liberté même dont se préoccupe le gouvernement ne nous rapportera probablement rien... (i.e. la libération des serfs, 1862.)*

La dénonciation, la critique sociale, reste en retrait du radicalisme annoncé, mais là où Bazarov place enfin son mot sur la véritable identité des nihilistes, c'est lorsque s'engage la dispute sur les institutions, par-delà les dysfonctionnements de la société en panne de développement.

*Ses interlocuteurs, demande-t-il, peuvent-ils montrer une institution de notre époque, une seule, dans le domaine familial ou social, qui n'appelle pas un refus total et impitoyable<sup>16</sup> ?*

Ainsi se trouve enfin défini ce nihilisme comme courant contemporain : *un refus total et impitoyable des institutions de notre époque.*

A cette déclaration ou mise en demeure répond un effort de listing

d'institutions saines, selon les deux pères : la commune paysanne, la famille russe. Mais les deux exemples sont récusés avec ce sens du *refus total et impitoyable* qui fait le nihiliste : La commune est en piteux état, et les familles sont immorales, les beaux-pères abusent de leur bru dans les campagnes... deux exemples topiques qu'il choisit avec soin, car ils concernent le milieu même où a lieu la dispute : ce domaine campagnard où on est en train de libérer les serfs contre argent, et où Nicolas Petrovitch vit maritalement avec une jeune fille pauvre qu'il tarde à épouser, tandis qu'elle lui a déjà donné un enfant.

Le nihilisme du héros de Tourgueniev, réputé pour avoir lancé le mot qui désignera un courant anarchiste et terroriste dans les années ultérieures, mais bien plus encore au début du xx<sup>e</sup> siècle, a bien fini par recevoir une définition qui engage un contenu pratique et politique<sup>17</sup>.

C'est ce contenu qu'il faut préciser, tenant compte du fait que la fiction de Tourgueniev comporte déjà une posture envers le phénomène qu'il nomme, posture à préciser du même mouvement.

Le lien paternel/filial, qui fait le titre du roman, entre en symbiose avec ce contenu : l'incarnation des *filis* en *nihilistes*, le fait que le nihiliste incarné, Bazarov, est un élément du clan des fils, l'élément dur et résolu, tandis que le véritable fils, Arcade, demeure un idéaliste et garde pour le père et l'oncle une affection qui tempère son enthousiasme pour la cause du nihilisme.

Cette cause est donc incarnée, rendue vivante et parlante, dans la fiction de *Pères et fils*. Heidegger le rappelle brièvement dans son historique du mot, et tous lui emboîtent le pas, Deleuze et Faye notamment, sans y regarder plus avant. Ils n'y voient qu'une occurrence peu significative, un accident de parcours de quelque chose qui ne prend sens qu'ensuite, avec l'intervention de Nietzsche, seul à donner un contenu philosophique à la chose nommée auparavant, mais non identifiée, *LE nihilisme*.

Pourtant, ce baptême du nihilisme a une valeur remarquable, et c'est par rapport à ce commencement véritable, et non accidentel, que Nietzsche lui-même, et à sa suite Jünger, va y voir un *mal nécessaire*, un passage, une mauvaise passe, dont il faut sortir indemne.

Le nihilisme inchoatif de Tourgueniev est une allégorie des tendances qu'il sent, et dont il souffre, autour de lui, évincé du comité de rédaction par un arrivant plus jeune, un positiviste à la manière d'Auguste Comte, en plus

insolent et méprisant<sup>18</sup>. Ces tendances, il les rassemble en formules dans le discours véhément de Bazarov, qui déclare être revenu des débats, dénonciations, prises de parole, expressions publiques, où on dénonce les maux de la société et de l'Etat. Il est devenu laconique et sarcastique, muet sur ses motivations et ses états d'âme, uniquement soucieux d'action efficace, action elle-même désabusée qui a retenu comme seuls buts valables (utiles) les destructions. Il a dépassé le stade où on s'exprime, où on prend à témoin, où on cherche à communiquer son sentiment d'injustice : il est passé à l'acte.

Il est remarquable qu'une fois interrogé et, par un restant de politesse envers ses hôtes, contraint à s'exprimer, il fasse un exposé aussi confus et imprécis de la situation qu'il exècre, mêlant la corruption des juges, la faiblesse des sociétés par actions, la mauvaise organisation de l'émancipation des serfs... Un relent d'indignation rend le propos véhément, et aussi embrouillé que s'il était ivre. Bazarov a fait son deuil des *analyses* de la situation. Dans cet *ethos* d'après la révolte, ce sont les sciences naturelles (leur vulgarisation dans des ouvrages allemands à la mode, leur mise en pratique sous forme d'expériences *in vivo*) qui occupent le terrain déserté par les discours critiques, la rhétorique, la dialectique... ce n'est pas pour rien que les *nihilistes* succèdent aux *hégélistes* dans le cœur de la jeunesse étudiante. Les sciences naturelles remplacent toute philosophie, même critique, comme système de pensée, comme légitimation du choix de *la force*, ainsi que le malheureux Arcade l'exprime avec naïveté, s'attirant les foudres de son oncle, qui parle de *brute kalmouk* pour ridiculiser ce culte de la force pure<sup>19</sup>.

Le nihiliste est un étudiant, presque un chercheur, un expérimentaliste, d'ailleurs fils d'un médecin militaire et médecin lui-même (il pratique la médecine), mais ce n'est plus un *intellectuel*, il en a fini avec les jeux de l'esprit et les a pris en grippe, ainsi que ceux qui les cultivent.

Il en a fini également avec les rêves utopiques de réforme pacifique et bénéfique, avec le progrès pris comme un processus lent et sûr, avec l'aspiration à rejoindre le chœur des nations avancées en imitant leurs mœurs, leur législation, sans parler de ce qu'il exècre : les arts et les lettres. Il en a fini avec la civilisation, et ce qui la soutient, le goût, le raffinement, la modération en toutes circonstances. En un sens le nihiliste est un homme qui en a fini, qui a fini, et donc, est fini. Il tourne le dos à la vie, à la société, au

monde.

S'il est *fini*, c'est en tant qu'héritier. Sa phénoménologie est dans un *tourner le dos au monde* auquel il est, dont il est : le monde de cette Russie empêtrée, attardée, enlisée dans les injustices et les maladroites, mauvaise. Dos tourné, il en a fini avec ce monde, mais non au sens où il le laisserait dans l'état, se tournant pour lui-même vers le rien, le vide de la vie écœurée et blasée. Son aspiration demeure plus qu'intacte : enflammée, intransigeante, inconditionnellement tournée vers la négation en acte de ce monde fini. Il en a fini avec ce monde, donc, il le veut fini, en cendres. Le nihiliste *veut*, c'est tout son être, son *ethos*. Il veut que ce monde inacceptable ne soit plus du tout, qu'il laisse la place entièrement à un *nouveau monde* qui ne devrait rien à son passé. Un rafistolage à l'occidentale, ou bien, un repli sur la tradition autochtone, lui paraissent sans espoir, sans intérêt, car ce serait *garder*, maintenir ce avec quoi il en a fini, lui, avec ses aspirations autres. Ce sont ces aspirations, en elles-mêmes positives, qui font problème, car dans le nihilisme de Bazarov, seule sa volonté de détruire le monde fini (pour lui, il l'est déjà) est inconditionnelle, tandis que ce qu'il veut poser est entièrement conditionnel et inexistant, même en germe.

Cette phénoménologie, esquissée, serait trop incomplète si on n'évoquait la subjectivité du nihiliste, son *ego*. Bazarov ne veut pas en entendre parler, il nie son quant-à-soi, son propre, il s'en détourne comme il le fait avec le monde russe malformé. Il ne s'exprime pas en son propre nom, mais il parle pour *la cause*, l'utilité, l'urgence, soit la *négation* projetée, et il a pour hobby ses expérimentations *in vivo*, soit une passion de connaître, une avidité curieuse envers le dedans des choses, les organes palpitants de grenouilles éventrées vives, afin que le dedans des humains lui apparaisse par analogie. Dans l'homme, il y a des viscères qui fonctionnent. Fils de médecin militaire, il devient dans le roman, médecin *humanitaire*.

Il en a donc fini, décrète-t-il, aussi bien avec son cœur qu'avec le monde du dehors, mais ce détachement programmé, en vue d'une destruction<sup>20</sup>, ne lui réussit pas aussi bien que le premier, celui par lequel il congédie la Russie contemporaine.

Tourgueniev a pris soin de tisser autour de cette figure centrale, le nihiliste, des liens du sang, puisque par l'intermédiaire de son ami Arcade, Bazarov devient un ami de la famille qui l'accueille, et un lien de filiation s'introduit

dans des relations qui seraient, et sont, plus que froides, hostiles, glacées. Bazarov méprise les deux frères (les pères) et envie à Nicolas, père de son ami, sa jeune épouse, mère de son enfant, jeune et jolie. Il parvient à lui voler un baiser, mais se fait surprendre par l'autre père, secrètement amoureux de la jeune femme, qui entre en rage et le provoque en duel pour laver l'honneur de son frère. Bazarov accepte l'épreuve sans émotion et blesse son adversaire, rompant ainsi le lien filial qui pourrait, ou aurait pu, lui donner un attachement du cœur.

Cependant il n'est pas aisé d'en finir avec son cœur, qui tient au monde par toutes les attaches, même invisibles, qu'une vie ne peut empêcher de se nouer. Il est fils d'un médecin militaire, présenté dans le roman comme un personnage socialement inférieur, un humble. Celui-ci apparaît dans l'intrigue, brave homme, dépassé par les métamorphoses morales de son fils étudiant, dont les études constituent déjà une réussite. Ces attaches familiales et filiales devraient se rompre avec tout ce qu'elles impliquent, mais il n'en est rien : quoique Bazarov le fils ait renié tous les liens du cœur avec le monde tel qu'il est, par une conversion d'un type nouveau, il persiste cependant à éprouver des engouements que sa condition inférieure explique largement. Indifférent envers la mère de l'enfant et l'épouse du père d'Arcade, Fenitchka, qu'il séduit sans se donner de mal, il tombe follement amoureux d'une femme libre et riche, une aristocrate, intéressée par son personnage, mais éloignée de lui donner de l'importance, leur distance sociale allant de soi. Là Bazarov oublie d'être au-dessus des contingences, il n'en a plus fini avec le cœur et ses émois importuns, il adore et idéalise l'aristocrate, oubliant ses injures, son mot, *sale petit aristocrate*, qui l'a brouillé avec Paul Petrovitch, avant même la scène du baiser volé.

A travers cette femme délicate, cultivée, contrôlée, Bazarov aime une image de cette société d'ancien régime, ouverte aux idées nouvelles, libérale, image qu'il rejette avec une rage suspecte dans son portrait chargé des institutions russes, irrémédiablement corrompues et incurables. Son cœur le dément. Tourgueniev a trouvé une parade, un philtre contre la violence froide du nihilisme : les états amoureux, qui trahissent le vouloir véritable, et passent par-dessus les résolutions qui se disent ou se croient authentiques.

Les rapports sociaux ne sont une abstraction dont on peut se passer, comme en juge le nihiliste Bazarov, que s'ils demeurent dans une indifférence personnelle, une neutralité. Nier la société a un sens si *la société*

ne tient pas à nous par des liens passionnels, des liens qui soient plus forts que nous et nos résolutions. Sur ce point, la surestimation du pouvoir de nier, qui est le talon d'Achille des nihilistes, conçus selon cette origine romanesque, tient à une philosophie de référence qui n'a pas été correctement identifiée.

Il a été déjà souligné combien est lourd de conséquences le fossé creusé dans la littérature sur le nihilisme, entre les enjeux philosophiques d'une part, le reste, littéraire, politique, traité comme un environnement insignifiant ou indifférent, de l'autre. De ce fait, on se rend captif des interprétations philosophiques, avouées ou non, y compris dans la lecture de la partie non philosophique, romanesque ou tirée de l'actualité russe des années 1860-1870.

---

1. Tourgueniev raconte la genèse de son nihiliste dans ses *Souvenirs littéraires et familiers*, en 1869 :

« La base du personnage central de Bazarov m'a été fournie par un caractère frappant, celui d'un jeune médecin de district (mort peu avant 1860). Cet homme remarquable me parut incarner le principe tout juste naissant, encore en gestation, qui reçut par la suite le nom de nihilisme. »

Le nihiliste romanesque n'est donc pas né ex nihilo...

2. Les serfs libérés devaient payer les terres sur lesquelles ils travaillaient, donc s'endetter lourdement.

3. Cf Dobrolioubov et Saltykov-Chtchedrine, qui prennent la direction de la rédaction de la revue *Le contemporain* dont il était auparavant le principal chroniqueur.

4. Parmi les quarante-huitards idéalistes, dépassés ensuite ou sommés de s'adapter : George Sand, Wagner, Malwida von Meysenbug dont on aura à reparler (liste très partielle).

5. Refaire l'historique des enchaînements qui ont mené à cette modernisation, ce serait aussi la voir comme une nécessité : la tentation de défaire l'historique l'emporte, au profit d'une utopie qui projette un futur inouï.

6. Tchernytchevski est l'auteur du roman à succès *Que faire ?*, bréviaire des nihilistes positivistes, dont Lénine, admirateur, reprendra jusqu'au titre dans une fameuse brochure. Cf Alain Besançon, *op. cit.*, ch. XI, Lénine.

7. Cf le bref mais lumineux exposé de Françoise Flamant, en tête de l'édition Gallimard de *Pères et fils*. On voit la nouvelle génération post-48 imbibée des conceptions positivistes monter au pouvoir dans les appareils idéologiques et littéraires, tel le Tchernytchevski fameux pour son roman *Que faire ?*, contre ceux plus anciens, idéalistes et romantiques, qui avaient cru en 1848 et ont échoué partout en Europe.

8. *Voldemar : un étrange cas en histoire naturelle* (Woldemar : ein Seltenheit aus der Naturgeschichte, Jacobi, 1777).

9. John Maxwell Coetzee, professeur en littérature, Africain du Sud, auteur de best-sellers

comme *Disgrâce, En attendant les barbares*.

[10.](#) René Cannac, *Netchaiev*, Payot, 1961, p. 14.

[11.](#) On pense naturellement au *Guépard*, rédigé dans les années 1950, dont Lampedusa situe l'intrigue en 1860, et où il met dans la bouche du prince Salina des réflexions analogues à celles de Tourgueniev : « Si nous voulons que tout reste tel que c'est, il faut que tout change », la phrase prononcée par le neveu du prince est dans toutes les mémoires, à cause du film grandiose de Visconti. Ici, c'est l'opposé.

[12.](#) Paul est le frère du père d'Arcade, mais il fait partie du clan des pères.

[13.](#) Cf note du traducteur, Gallimard, édition Folio, p. 301.

[14.](#) *Ibid.*, p. 54.

[15.](#) *Pères et fils*, *op. cit.*, p. 87.

[16.](#) *Pères et fils*, *op. cit.*, p. 94.

[17.](#) Politique, si on estime que l'intérêt pour la chose publique fait partie des motivations du personnage, et l'emporte sur son dégoût.

[18.](#) Tout ce que la France intellectuelle compte en ce moment même de « comtiens » illustre le phénomène originaire dont on parle, tant le principe demeure immuable.

[19.](#) Le nouvel évangile, c'est *Kraft und Stoff*, de Büchner, 1855, sous-titré : *Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung* : La force et la matière, études empiriques et de philosophie naturelle, dans une présentation intelligible à tous (je traduis).

[20.](#) L'expression « ex nihilo » est nihiliste et théologique à la fois. Un dieu ferait sortir un monde du néant, et pas nous ?

## Roman et philosophie

### *Le cartésianisme des nihilistes*<sup>1</sup>

Lorsque dans le séminaire sur Nietzsche déjà analysé, Heidegger rappelle les premières occurrences du terme auquel Nietzsche aurait donné, dans sa lecture, une dimension métaphysique (le nihilisme européen), en relation avec la question phare du *néant*, soit, de l'être, il est rapide dans le rappel des phases antérieures, et ne dépasse pas le XIX<sup>e</sup> siècle. Il semble pourtant évident que le personnage de Tourgueniev revit une expérience de pensée classique, plus ancienne de deux siècles, celle de Descartes. Comme tout le monde suit aveuglément Heidegger sans le dire, cet escamotage capital n'est pas observé, pas comptabilisé dans l'historique du nihilisme.

Bazarov et ses semblables ont les qualités, mais surtout les défauts du cartésianisme, ils en sont la caricature. Ils pratiquent le doute radical, sans aller jusqu'à l'hyperbolique qui ne leur servirait à rien, vu leur inappétence pour les spéculations inutiles. Le doute radical, par contre (récuser toutes les croyances acquises et non pas jusqu'aux évidences mêmes), leur fournit l'outil critique pour déraciner en eux le legs du passé, la tradition, la superstition, le culte religieux avec son cortège de soumission aux autorités. Nullement enclins à seulement *tout refuser*, ils veulent tout passer au crible de leur jugement étayé sur l'expérimentation en propre, toute autorité autre étant à leurs yeux suspecte de compromission avec l'ordre régnant. Ce jugement se veut, non pas clairvoyant, mais assis sur la seule autorité

reconnue, celle d'une mise à l'essai expérimentale, d'une épreuve. La destruction achève le processus, comme on jette au rebut en triant.

La provenance étrangère de cette mode de l'expérimentation ne les frappe pas. Les auteurs matérialistes allemands, appuyés sur des sciences naturelles à vocation militante, spéculatives plus que positives, leur semblent le B-A-BA de la renaissance sociale, à valeur universelle. Comme Descartes anatomiste amateur, qui clouait une carcasse de veau au ventre ouvert sur la porte d'une cabane située au fond de la cour de l'immeuble où il habitait, en Hollande, Bazarov éventre les grenouilles pour regarder bouger les organes, pour observer la vérité de l'homme, au-delà des mensonges métaphysiques. Bazarov a le démon du doute, il inspecte, flaire, suspecte, il est le *maître du soupçon*<sup>2</sup>.

Si les usagers de Heidegger avaient davantage de suite dans les idées, ils auraient découvert dans la thématique générale de la métaphysique moderne, non dans la partie *nihilisme* proprement dite, traitée dans le *Nietzsche II*, un tableau de la *skepsis* comme élément moteur de cette métaphysique : non tant le doute que l'inspection soigneuse, la méthode qui inventorie et critique.

La *skepsis* repose sur un renouveau de la question de l'être, après le règne médiéval de *l'ens creatum* (être, c'est être créé) : être devient *être sujet*, tandis que le monde entier devient le corrélat, l'objet à connaître, figé dans un face-à-face qui donnera lieu à la situation de représentation : *l'être-représenté*, la *représentéité* (ici la traduction doit assumer la lourdeur). Dans cette métaphysique moderne où le sujet est devenu le centre d'où tout rayonne (Michel Foucault s'en souvient dans *Les mots et les choses*, son premier grand succès), tout est dans un face-à-face avec le monde représenté, et rien dans l'affect, qui mettrait le monde en relation intime avec un propre être existant, vulnérable et voué à mourir, exposé aux chocs de la relation avec les autres existants.

L'affect est ce talon d'Achille, ce point faible et aveugle de la conception moderne du monde : la surestimation du *Sujet* va de pair avec l'escamotage de l'existant, son oubli, qui va entraîner une clandestinité des affects, une vie obscure et souterraine où ils subiront une transmutation, souvent hélas une corruption, nommée par un traducteur français de Dostoïevski, *ressentiment*<sup>3</sup>.

C'est cette corruption de ses affects que vit Bazarov, lorsqu'il lâche une injure qui le fâche avec ses hôtes : sale petit aristocrate, où il cache mal son

envie. Celle-ci apparaît sous un jour transfiguré et inversé dans sa passion pour une belle aristocrate, et selon que l'aristocrate est homme ou femme, le nihiliste a pour elle une passion haineuse, ou amoureuse, tout en pensant qu'en cette matière, il n'a que des jugements fondés en raison<sup>4</sup>.

Le cartésianisme est une clé pour catégoriser le type du nihiliste, sceptique au sens positif du terme, refusant toute autre autorité que la sienne propre, jugée critère suprême du vrai et du faux, ne retenant du monde que sa dimension de connaissance, récusant les jugements de valeur et les *principes* fondés sur l'autorité et la tradition, tournant le dos à ses propres états d'âme et dispositions affectives. Encore faut-il préciser que Descartes inspecte ses IDÉES, et ne confie pas à l'expérimentation dite *scientifique* au sens des sciences naturelles (la paille), le soin de trier et séparer le bon grain de l'ivraie.

Cette attitude nous est si familière encore aujourd'hui, que la double historicité du nihilisme : le cartésianisme édulcoré, et le nihilisme russe, est comme gommée au profit d'une trompeuse évidence, comme si *nihilisme* désignait quelque chose d'immémorial. L'examen systématique des principes hérités date, pour nous Français, de Descartes, si bien que nous sommes familiers du nihilisme sans le reconnaître au passage.

Il y a des raisons à ce refoulement, qui tiennent aux développements immédiatement postérieurs à la symbolisation de Tourgueniev, lui qui ne fait en réalité que recueillir à la source un type humain en voie d'émergence, puis, d'expansion, enfin, d'hégémonie, en tant qu'élite révolutionnaire russe.

C'est ce devenir, qui occupe finalement la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, mais laisse encore des traces, que nous refoulons en ignorant le nihilisme, en en faisant une question philosophique étrangère à nos soucis, venue de Prusse, ou bien, une leçon d'histoire datée.

---

1. Cf note infra.

2. Les maîtres du soupçon : expression reprise de Paul Ricœur, par F. Dagognet, pour désigner en bloc freudisme, marxisme, déconstructionnisme...

3. Le traducteur, E Halpérine Kaminsky, cf sa préface à *L'esprit souterrain*, 1886, rééditée en 1928.

4. Cannac analyse la duplicité de l'hostilité aux réformes : les nobles aussi sont contre les

réformes !

## Nihilisme et action

### *Terrorisme*

Il se produit un entrecroisement entre la fiction romanesque, aussi réaliste qu'elle soit, et la réalité même, où des Bazarov apparaissent et marquent l'époque. Le Bazarov historique se nomme Netchaïev<sup>1</sup>.

Rien n'indique une imitation du roman de Tourgueniev, ni d'aucune fiction romanesque, chez ce personnage bourru, mutique, tranchant. Autant la littérature (Stendhal) est nourrie de personnages inspirés de la réalité historique (Julien Sorel, admirateur de Bonaparte), autant la circulation en sens inverse semble ici coupée. Netchaïev se croit issu de ses propres œuvres, l'air du temps s'y montre à nu, sans le filtre du romanesque : il est antiromanesque. Il fait partie de ces personnages que Tourgueniev a élus en créant le sien, c'est une émergence, une apparition sur la scène, ainsi que le démontre une postérité qu'il marque, bluffe, impressionne pour longtemps : Dostoïevski, Lénine... et les fascistes, ainsi que tous les mouvements d'*action directe* qui se sont réclamés davantage de la tradition marxiste-LÉNINISTE que de l'anarchisme ou du fascisme<sup>2</sup>...

La vie et l'œuvre de Netchaïev sont bien connues et commentées<sup>3</sup>. Il est, comme Bazarov, fils d'un médecin militaire obscur, tenu pour un quasi-moujik, et il semble que sa présence parmi les étudiants, même d'avant-garde, ait eu quelque chose d'incongru, tant il leur ressemble peu : il n'est un enfant ni de la bourgeoisie, ni de la petite bourgeoisie, il semble issu du

peuple dont il a les manières, l'absence de manières.

C'est lui, à travers ses actes déshonorants, sa violence, ses ruses et tromperies révoltantes, qui a cristallisé l'attention sur *le nihilisme*, en l'incarnant de manière tangible, à la manière d'un choc. Ce n'est pas tant son activité révolutionnaire que sa notoriété comme personnage de fait divers, qui l'a mis en scène si durablement.

Netchaïev s'est en effet rendu célèbre en organisant l'assassinat d'un étudiant rival, Ivanov, qu'il attire dans un guet-apens, puis, exécute au revolver devant quatre complices médusés, qui finiront, comme lui, devant un tribunal, condamnés aux travaux forcés.

Le meurtre n'est pas gratuit, il s'agit d'un règlement de comptes entre deux membres d'un petit groupe révolutionnaire, mais il clôt et couronne à sa manière une série de transgressions d'ordre moral commises par Netchaïev, dans un milieu d'intellectuels d'avant-garde qui en sont horrifiés, et fascinés<sup>4</sup>. Netchaïev inaugure un style révolutionnaire qui a aussi un côté amoral, dégagé de tous les préjugés ou même sentiments moraux qui avaient soutenu les avant-gardes quarante-huitardes dans leur lutte idéaliste pour la justice. Il place la cause de la révolution au-dessus des lois, qu'elles soient positives ou intérieures, il remodèle à partir de cet unique principe une éthique révolutionnaire qui sera finalement la clé de l'avenir, ainsi que le constate René Cannac :

*Avec le recul de l'histoire, Netchaïev peut être considéré aujourd'hui (i.e. : en 1962) comme l'un des authentiques précurseurs de la Révolution russe<sup>5</sup>...*

Il est le premier à penser la révolution en termes *d'action* et à qui l'édification d'un parti discipliné apparaît comme l'injonction majeure, qui prime toutes les autres.

Pourtant le meurtre d'Ivanov a fait de Netchaïev, pour des années, un criminel de droit commun, un assassin, non seulement pour l'opinion publique, mais aussi pour le mouvement révolutionnaire, qui ne le reconnaît pas pour l'un des siens. Il n'est donc plus un acteur du mouvement révolutionnaire, et son incarcération au ravelin Alexis, qui dure une décennie, contribue à le mettre à l'écart de ce mouvement, loin d'en faire un inspirateur.

Cannac montre néanmoins qu'en l'absence d'un sentiment de dette envers

lui, ce mouvement, *La volonté du peuple*, la *Narodnaia Volia*, qui réussit au 13 mars 1881, à assassiner Alexandre II, avait renoué avec ses principes, longtemps tenus pour scélérats, contenus dans son fameux *catéchisme révolutionnaire* :

*Le congrès de Lipetsk consacra l'abandon définitif de la propagande pacifique et proclama la nécessité d'une action terroriste ayant pour but le renversement de l'absolutisme et l'établissement d'un régime parlementaire. Le premier objectif devait être l'exécution du Tsar lui-même<sup>6</sup>.*

Mais c'est sur le plan de l'organisation interne du mouvement que l'hommage au système de Netchaïev et à son catéchisme est frappant.

*A la tête du parti, un comité exécutif de dix membres, complètement indépendant, décidait des actes à accomplir et participait lui-même à leur exécution<sup>7</sup>...*

Tel est le lien entre le nihilisme romanesque, celui de Tourgueniev, celui de Netchaïev qui en est comme l'endroit, et ces suites aux conséquences incalculables, qui ont bouleversé le xx<sup>e</sup> siècle et ont conduit à tant de grandioses massacres en masse.

Les déboires de Bazarov, le fictif, et de Netchaïev, le vrai conspirateur embastillé sans avoir pu agir, tous deux négatifs, voire inefficaces, doivent pourtant laisser présager une issue formidable, une grandiose *sortie du tunnel*. Ils sont, eux-mêmes, ce tunnel, ce passage à vide obscur et désespérant, d'où va émerger un monstre, un colossal mouvement, qu'il faut qualifier d'*historial*. Est historial, un phénomène qui inaugure une ère, ouvre un futur, rompt avec son propre passé, même s'il en hérite sur un mode dégoûté. L'historial est époque, parenthèse, monde installé avec un début et une fin, avec une personnalité.

Pour le comprendre pleinement, il faut naturellement revenir à Nietzsche et sur Nietzsche, mais en deçà, d'une décennie en deçà : ce n'est pas Nietzsche qui annonce ce tournant vers la brutalisation en masse des hommes dévalués, c'est le Dostoïevski de *Crime et châtiment*, qui met dans la bouche du personnage central du roman, le célèbre Raskolnikov, un plaidoyer pour une sorte de *système du crime*, à partir de prémisses historiques (la meurtrière campagne de Russie).

- 
1. Orthographié aussi Necaev.
  2. Netchaiev a lancé des brochures révolutionnaires appelant à l'action directe : parmi les titres, il y a *La cause du peuple*, et *La hache*.
  3. L'historique précis est indiqué par René Cannac, dans son travail éponyme. Cf également *L'homme révolté*, d'Albert Camus.
  4. Cf *Le journal de Natalie Herzen*, in *Daughter of a revolutionary*, Alcove press, 1974.
  5. *Netchaiev, op. cit.*, p. 169, et Alain Besançon, *op. cit.*
  6. *Netchaiev, op. cit.*, p. 148.
  7. *Ibid.*, p. 149.

## Nihilisme et crime

### *Action romanesque 2 : Dostoïevski*

Avec *Crime et châtement*, se noue une durable alliance entre nihilisme et crime de sang, avant même le fait divers sanglant du meurtre d'Ivanov.

Dostoïevski fait de Raskolnikov, son personnage rendu mémorable par son geste resté dans l'histoire comme prétendu *meurtre gratuit*, c'est-à-dire désintéressé, un essayiste occasionnel, qui publie des articles : ce qui le rapproche de l'auteur même, qui a sans cesse écrit dans les revues engagées du temps, comme le *Journal d'un écrivain* en témoigne, puisqu'il rassemble ces contributions, à la manière dont plus tard, Sartre a pu écrire ses *Situations*.

Dans l'article rédigé par lui, et qui retient l'attention de la police après le meurtre de l'usurière, Raskolnikov argumente sur un droit au meurtre, en s'appuyant sur des faits historiques. Il présente Napoléon comme un homme grandiose, à cause de son aptitude sans pareille à la *dépense en hommes*, modèle qu'un modeste meurtre, commis par un individu, ne saurait concurrencer. Aussi absurde que cela paraisse, c'est bien l'argument de cet article, présentant le meurtre comme une chose grandiose s'il ne *compte pas*, et se pratique à une vaste échelle et en masse, et cela lui sert de théorie pour la mise en pratique, laborieuse et maladroite, du crime, geste sordide et *gratuit* de planter une hache dans le crâne d'une vieille femme prêteuse sur gage.

Dans toute une tradition<sup>1</sup>, la spéculation sur cette gratuité ou

désintéressement, sur l'absence de motifs, brouille les pistes, perd le fil, de même que Raskolnikov se perd lui-même dans le dédale de ses confuses raisons pour préméditer son acte dénué de sens<sup>2</sup>.

Raskolnikov s'entortille dans une psychologie d'auto-observation ou introspection, précisément parce que l'acte projeté, qui est à la mesure de la propre insignifiance de son auteur, manque d'envergure, de grandeur, de dimension historique. L'article soulève un problème qu'il va chercher à résoudre tout au long de la mise en pratique : que ressent un meurtrier ? Quel est son état d'esprit, tandis qu'il tue, et avant, après ? Ici, la fiction précède encore une fois la réalité, le fait divers sensationnel qui viendra fournir un contrepoint au thème historique sublime de Napoléon sacrifiant, en Russie, des centaines de milliers d'hommes armés, puisque la question du meurtre de sang-froid, commis sans raison apparente ou amputé de raisons, a été soulevée par la presse en 1869, c'est-à-dire trois ans après la publication de *Crime et châtiment*. La presse commentait le meurtre de l'étudiant Ivanov par Netchaïev, aidé de comparses impuissants à l'arrêter.

Cette antécédence de la fiction n'empêche pas une reprise ultérieure du cas Netchaïev par le même romancier, qui en fait un des héros des *Démons*<sup>3</sup> (*Les possédés*).

Ainsi, Dostoïevski et Netchaïev semblent comme pris dans la nasse du crime, et entrelacés, confusément et inextricablement, de sorte que leur nihilisme va devenir, non sans des tensions majeures entre leurs deux visions, pour longtemps une source vive, à deux voix, l'une fictive et l'autre réelle, même si la vie de Netchaïev est romanesque<sup>4</sup>, et les caractères de Dostoïevski, réalistes<sup>5</sup>.

Il en ressort que le nihilisme *réel*, quoique l'appellation demeure datée et cesse de s'appliquer aux révolutionnaires russes dans la période ultérieure du mouvement, doit à la fois à des fictions romanesques et à des caractères réels sa puissance suggestive, son *aura*, sa destinée formidable, qui va s'étendre sur tout le xx<sup>e</sup> siècle. Il est ainsi nécessaire de scruter ce que Dostoïevski, qui déteste les nihilistes, mais s'investit de manière mimétique dans leur conscience, va apporter à la *notion*, à son caractère historial : et nécessaire parce que l'autre contribution historique, celle de Nietzsche, hérite tout aussi nécessairement de ces traits, qu'il connaît, apprécie, adopte, non sans bien des embarras et cachotteries.

Il faut noter en tout premier lieu que Dostoïevski, avant même que Netchaïev ne s'illustre à la fois comme nihiliste et comme assassin, et donc, avant la solidarité de fait qu'il instaure entre nihilisme et assassinat, a mis le crime au cœur de son éthique du désespoir : ce roman est donc le premier à faire du crime non seulement une pensée ou une action, mais un élément central d'une doctrine non formulée, que le nihilisme attendait encore, et qu'il va adopter comme son intime ressort<sup>6</sup>.

Vu ainsi, le nihilisme de Tourgueniev semble une pâle préfiguration de quelque chose qui va le déborder de toute part. Ce caractère de mal endémique, bientôt hégémonique, devient son essence, tandis que le Bazarov de *Pères et fils* demeure proche de l'idéalisme, médecin des pauvres, mourant pour les soigner, un personnage pessimiste à la Céline (qu'on pense au *Voyage au bout de la nuit*) ou encore, à la Schopenhauer.

La soif du mal caractérise les héros malfaisants que Dostoïevski invente avant la renommée de Netchaïev. Leur goût de nuire, de tourmenter, leur revendication d'impunité, c'est ce qui intéresse le romancier psychologue et moraliste, qui se dédouble lorsqu'il fait vivre et s'exprimer un héros qui cherche à pénétrer et à violer les consciences, en prélude aux meurtres effectifs commis, ou laissés commettre.

La psychologie de Raskolnikov est celle d'un romancier, puisqu'il se demande, avant l'acte, quel sera son propre état d'esprit pendant cet acte, comme s'il avait à en rendre compte et à le décrire avec vérité. L'espèce de neutralité perverse qu'il cultive envers le crime a son analogue **dans la posture même de romancier**, avec son objectivité fonctionnelle : ne pas juger, mais décrire, ne pas juger POUR décrire avec vérité.

Reformulant l'hypothèse, on peut dire que la psychologie **DE** romancier de Dostoïevski éclaire d'un jour cru le nihilisme tel qu'il s'épanouira plus tard, au xx<sup>e</sup> siècle révolutionnaire. Les révolutions seront romanesques, au sens de *Crime et châtiment* : insensibles, froides et détachées envers des victimes traitées comme des sujets expérimentaux, centrées sur le sujet révolutionnaire lui-même, à la fois idéalisé et dédaigné. Le procès structuraliste du *Sujet* commence là, avec son cortège de mépris pour les protestations humanistes et personalistes.

Pour examiner plus en détail ce virage vers la perversité et la malfaisance d'un courant, celui des nihilistes, à la mode chez les étudiants, courant qui

brillait surtout pour commencer par sa banalité prêcheuse, il faut ce détour inattendu par le roman russe métamorphosé, qui expose avec un mélange de cynisme et d'ingénuité une conscience nouvelle, une posture narcissique, mêlée de dégoût de soi, où les autres sont une matière à observer en voyeur et à exploiter, hors de tout sentiment d'empathie.

Le nihilisme est en jeu à cause de ces traits émergents qui le gagnent : haine et mépris des autres, ruses, mensonges, manipulations, crime. Même s'il ne s'agit que d'éléments séparés du liant qui en fera un mouvement révolutionnaire vainqueur, il faut les faire entrer dans la composition du nihilisme, sous sa forme archaïque. A cet égard, Dostoïevski donne et même, à certains égards, EST la recette, la formule de ce nihilisme récessif, encore occulté, mais prêt à occuper le terrain géopolitique, quoique d'un autre point de vue, il en soit devenu le procureur.

Léon Chestov a superbement repéré des traits maladifs, morbides, pervers dans la psychologie de Dostoïevski lui-même, traits qui font partie de sa vocation d'écrivain, et qui la préfigurent, qui le destinaient à le devenir. Il oppose sa crudité, son cynisme, à l'hypocrisie prêcheuse de Tolstoï, et rapproche de ce fait le romancier de Nietzsche, tout aussi amoraliste, voire amoral.

Jamais l'idée que les bons sentiments ne font pas la bonne littérature n'aura été aussi à sa place qu'ici, pour définir la matière romanesque et la manière de cet auteur. En particulier, un « bon sentiment », c'est justement la pitié, le sentiment de compassion pour la souffrance des autres, composante de la solidarité, de l'entraide, du combat pour le bien public, ainsi que du patriotisme ou de l'engagement. Ils sont l'enjeu de cette lutte interne des personnages du romancier, qui triomphent de leur pitié, et s'en rient.

La pitié surmontée, prise comme obstacle à l'intérêt qu'on se porte à soi-même, y compris sous forme de délectation morose (honte de soi), forme le motif d'une recherche de psychologie des profondeurs, d'une fouille dans la direction de l'enfoui, du *souterrain*<sup>7</sup>. Sous l'emprise des sentiments mentionnés, du patriotisme à l'entraide sociale ou à la compassion, on ne pourrait rien exhumer de ces états d'âme souffreteux, rien en sauver pour les étaler au grand jour et leur accorder un intérêt paradoxal. La connaissance est au prix d'une mutation intérieure dont l'humanité fait les frais, l'humanité du romancier, celle de ses personnages, celle de ses lecteurs fascinés et

concernés. Dans ce savoir de soi avec délectation morose, qui permet ensuite une exposition de soi, il s'opère une redistribution des rôles, avec aussi, un travail de l'aveu.

Il faut souligner que ces traits viennent du nihilisme historique et originaire, *via* le roman à la russe de Dostoïevski : il est facile, trompeur, imprécis, de découvrir ces syndromes chez Nietzsche, sans ses sources, sa dépendance de moraliste (comme il est attaché à être défini comme moraliste !) envers un autre monde que le sien, qu'il trouve tout constitué, et détaille pour son propre compte.

Si cette littérature profite de ne pas se ressourcer aux « bons sentiments », faut-il en déduire qu'elle profite des mauvais ? Car il y en a, et même, ils grouillent dans les cœurs, y compris sous la forme d'un goût du mal, cultivé, conscient, explicitement malsain. Mais la composante décisive de cette authentique *psychologie* est ce qui l'apparente à une esthétique de romancier : connaître sans fard, sans fausse pudeur, ou même pudeur tout court, ce qui anime le personnage forgé par lui, et qui souvent, ne se distingue pas clairement de l'auteur. Aussi, c'est davantage un *déficit* de sentiment qu'un afflux de mauvais sentiments qui marque cette esthétique, et qui permet l'observation et la mise en mots des choses les plus honteuses et les plus cachées<sup>8</sup>. Un vicieux primaire chercherait hypocritement des apparences de vertu pour justifier et camoufler ses vices, tandis qu'ici, la recherche va droit aux vices, les reconnaît, les verbalise froidement.

Un goût pour la vérité est le ressort de cette recherche des bas-fonds du cœur humain, vérité qu'on ne peut découvrir qu'en dénonçant, en pratique, le mythe des bons sentiments et de la sociabilité. De ceux-là il faut poser qu'il n'en est rien, qu'ils n'ont pas de vérité, que le mensonge est omniprésent, qu'il faut mener une croisade pour arracher le vrai à l'élément gluant des conventions d'amour du prochain. Le roman se fait combat, justice, victoire. Le mot que Heidegger reprend pour caractériser le nihilisme : *tout est nul à tous les égards*, prend ici sa vérité. Seul, le mot *tout* demeure équivoque, mais l'idée que la vérité est entièrement masquée par des conventions et des sentiments faux est le cœur de ce nihilisme romanesque, avant que Nietzsche n'en fasse son *nitimur in vetitum*<sup>9</sup>.

Il y a dans ces romans ou nouvelles développées, une obsession de

l'aveu<sup>10</sup> : il faut l'alimenter, creuser, rassembler, instruire le procès que l'auteur s'intente à lui-même devant tout le monde, *coram publico*. Tout s'efface devant ce recentrage sur un *ego* coupable, mauvais, devenu l'unique étoile au ciel du vrai.

Se rendre coupable est presque un sens ou une raison d'agir, tant l'acte présente d'intérêt pour l'observateur qu'est le coupable lui-même. Le dédoublement neutralise l'acte, ne gardant que ce qu'il présente d'intéressant pour lui conférer une valeur. La connaissance a tout éteint.

Si on établit une liste des méfaits honteux que les personnages du romancier avouent avoir commis, relatent longuement, détaillent avec une complaisance morbide, des constantes apparaissent, des nœuds qui concentrent et densifient les impulsions encore confuses que l'analyse doit mettre au jour.

Les *carnets de sous le plancher*<sup>11</sup> sont le récit de choses vécues dans un passé lointain, ruminées, rancies, matière à une délectation morose telle que le passage à l'acte (celui de les raconter) est la seule issue qui puisse leur rendre leur vivacité première. Ce sont comme des stars, des vedettes qu'on aime à exhiber, et le médiocre personnage qui s'exprime se donne ainsi tout l'éclat dont il est capable : ses crimes le célèbrent, c'est son aura.

Dostoïevski a de ce fait mis en avant la douteuse gloire et le sale plaisir de mettre à mort l'innocence, de la souiller, de la faire passer du mauvais côté. Il y a dans le crime qu'il cultive et reproduit en paroles, quelque chose de compulsif, de répétitif, à la manière d'une expérimentation qui n'aboutit pas, et doit être sans cesse reprise.

Le meurtre symbolique de Lisa est au centre du *souterrain*, puisque c'est ce prénom qui donne son titre à la nouvelle, plus précisément à la partie narrative qui succède au passage bien connu où le personnage étale ses convictions contradictoires.

Il a lieu sous une forme remarquable, puisqu'il consiste à tuer, moralement, sa victime, l'émouvante prostituée Lisa, en usant du seul verbe, c'est-à-dire en opérant comme si Ordinov, le triste héros, écrivait un livre.

*Et j'avais parlé en calculant tous mes mots en vue de l'effet, comme dans un livre... ce procédé livresque ne pouvait, à mon sens, qu'aider au succès*<sup>12</sup>.

Le procédé en question est remarqué, à la fin du chapitre XVI précédent,

par Lisa, qui s'en étonne manifestement et en fait part au narrateur :

*On dirait... que vous lisez dans un livre, dit-elle, et une sorte de raillerie vibra dans sa voix<sup>13</sup>.*

Ordinov réagit à la crise de larmes désespérées qu'il a ainsi su provoquer, avec la lâcheté d'un assassin qui n'assume pas son acte :

*Mais maintenant que j'avais obtenu « l'effet », j'en avais subitement peur, je reculais devant ma propre action<sup>14</sup>.*

Le verbe tueur consiste en une sorte de monologue pompeux, qui occupe cinq longues pages, et décrit en termes emportés le calvaire de la prostituée, humiliée, moquée, malade, agonisant dans l'indifférence ou l'hostilité de tous, enterrée dans la boue... Avant, Ordinov a longuement décrit, par antithèse, le bonheur d'un couple aimant, qui joue avec son petit enfant, jouit de son bonheur à deux, bonheur qu'elle ne peut connaître dans son état. Ce prêche tranche sur le reste de la nouvelle par son ton moralisant, romantique, d'un sublime convenu, comme si un livre écrit par un autre venait s'enchâsser dans le récit ignoble de la profanation de Lisa<sup>15</sup>.

Après ce qui n'est qu'un premier acte criminel, une sorte de préparatif pour un achèvement différé, Ordinov se retrouve dans la rue, et continue à commenter son propre état d'esprit :

*J'étais fatigué, écrasé, étonné : mais déjà sous l'étonnement la vérité se faisait jour, – une sale vérité<sup>16</sup>.*

La stratégie du roman a donc porté ses premiers fruits, non en achevant l'assassinat de la pureté (la prostituée a même promis de venir rendre visite à Ordinov, qui a gagné sa confiance et a pu lire une lettre d'amour qu'elle garde sur elle comme un talisman), mais en préparant, comme dans un meurtre prémédité, une scène finale où l'effet sera complet. Il lui a donné son adresse, il l'a invitée à venir lui rendre visite, et elle a accepté. Il s'avoue son entreprise :

*Il me semblait qu'un crime pesait sur ma conscience<sup>17</sup>...*

Pourtant, Ordinov se tient ensuite à lui-même des discours confus et embarrassés, d'où il ressort qu'il est en train d'imiter la sentimentalité à la

française, à la George Sand, en agissant comme il l'a fait avec Lisa, lorsqu'il lui laissait entrevoir une rédemption par l'amour. Plusieurs fois, des poésies de Nekrassov<sup>18</sup> viennent s'insérer dans *Lisa*, pour marquer une inspiration cynique, quoique tout autant poétique. C'est au point que l'histoire de Lisa semble la mise en mots de prose du poème dont le début est en exergue au ch. XII, la suite au ch. XIX :

*Et dans ma maison, librement et hardiment,  
Entre et règne.*

Citation bien ironique, étant donné la tournure que prend la visite enfin reçue de la jeune prostituée, qui vient chez lui sans prévenir, et le plonge dans le désespoir.

L'exécution a lieu au cours d'un tête-à-tête devant une tasse de thé, lorsqu'il sort d'un silence pesant, qu'il fait durer exprès, pour lui expliquer qu'elle a cru à une comédie, et qu'il s'est moqué d'elle :

*... elle s'affaissa sur sa chaise comme si elle venait de recevoir un coup de hache<sup>19</sup>...*

Ordinov se lance dans un exposé de psychologie réaliste : il s'est vengé sur elle de l'offense subie auparavant lors du dîner, avec ses anciens condisciples, elle a été naïve de croire à sa bienveillance... il a cherché le rapport de force favorable, et sa pitié affichée a été un mensonge.

Avec lui-même, il se montre cruel, se dépeignant comme un lâche, incapable d'agir, car

*rêver l'action et la traduire en phrases, voilà ma vie...*

Si le nihilisme pouvait se décliner en formules, il faudrait noter celle qui suit sous sa plume :

*Quant à l'action réelle, sais-tu ce que je veux ? Que tout soit anéanti, tout, tout<sup>20</sup> !*

Mais le commentaire qu'il donne de ce « tout » a retenu l'attention de Léon Chestov<sup>21</sup>, au point d'en faire le pivot de son interprétation, qui retient l'égoïsme de ces conduites :

*Si l'on me donnait à choisir entre le thé et l'humanité, je choiserais le thé...*

Chestov ne voit rien de plus mauvais chez le héros de ce roman, que son égoïsme... c'est-à-dire la fin d'un certain idéalisme, qu'il définit comme un état où le sujet empirique, l'*ego*, cède la place à des impératifs universels pour réaliser ce que son devoir exige. Pour lui, cette rupture avec l'idéalisme de type kantien est une révolution des consciences, et la connivence du romancier avec ses personnages, en ce sens qu'il ne les juge pas, mais les décrit avec une forme de complaisance, fait de Dostoïevski un auteur pervers, de même que Nietzsche et pour les mêmes raisons de doctrine.

Si on cherche ici un épisode, une mésaventure du nihilisme, il faut aller plus loin. La compromission avec le mal, le système maléfique, va au-delà d'une simple affirmation égoïste, en soi non seulement banale, mais permanente, chronique (Kant en convient, lorsqu'il écrit que jamais sans doute un acte droit n'a été commis pour sa seule droiture).

Les actions d'Ordinov ne sont pas de type égoïste. Il irait plutôt contre ses propres intérêts, et en fait même une déclaration explicite dans le prélude du récit *Lisa*. Son but semble de jouir d'une infamie qu'il admet, et dont il est rongé de souffrance, mais d'en jouir *artistiquement*.

Dans la scène du « crime », il en vient à se dénigrer lui-même, étalant l'horreur de sa vie sans argent, sans amis, en reclus qui remue des pensées mauvaises et ne se sent pas digne d'être aimé<sup>22</sup>, et elle comprend qu'il est malheureux de cela. Devant ce déballage pitoyable, prise de compassion, elle l'étreint, il se laisse faire, puis, excité, il songe à profiter d'elle, la prostituée, et le récit s'interrompt pour un quart d'heure ! Ensuite, les personnages se retrouvent de part et d'autre d'un paravent, elle, peut-être occupée à se rhabiller, lui, faisant les cent pas, impatient de voir partir celle dont il a joué. Pour parfaire son action maléfique, il lui fourre dans la main un billet de cinq roubles, qu'elle a le temps de jeter dignement sur une table pendant qu'il se détourne.

L'affaire en restera là : on ne sait si la pauvre fille a fini comme il le lui prédisait pendant la scène du bordel, phtisique, abandonnée, enterrée dans la boue froide sans parents ni amis. Mais il a tout fait pour l'inciter à une autre fin : se pendre, se jeter par une fenêtre... le crime demeure moral, intentionnel, pensé, scénarisé. Il **a écrit** un crime, sans le commettre.

S'il n'y a rien de spécialement égoïste dans ces agissements, il n'y a rien non plus de gratuit, puisqu'ils servent des intérêts romanesques, et entrent

dans une stratégie d'écriture où le héros joue le romancier, interprète ses pensées, dégage en mots une vérité des sentiments qu'il est impossible de verbaliser pour un public. Dostoïevski lui-même s'est étudié, mis à jour, observé en acte, dans une situation où se joue la vérité. Le meurtre de Lisa est le schème de la vérité romanesque en tant qu'extraction de la haine qui résidait dans son *cœur fourbu*, comme l'écrit Nekrassov.

Dégager ce schème criminel, qui manifeste une haine viscérale difficile à avouer, cette mise en scène complexe, où interviennent d'autres sources littéraires et poétiques : George Sand, Nekrassov, serait oiseux s'il s'agissait de ce seul écrit, atypique, de Dostoïevski, ces *Carnets de sous le plancher* si brefs et composites, proches de la bouffonnerie et de l'autodérision explicites.

Mais le schème de crime commis *pour* l'aveu, sinon pour la littérature même, a connu chez Dostoïevski une destinée remarquable. Le lien entre nihilisme, vérité et crime se noue ici, même si c'est sous une forme encore méconnaissable. Cette étrange tresse d'actualité et d'invention romanesque désinhibée est la véritable composition du nihilisme, sa mise en place initiale, son lancement.

Les éléments de ce schéma vont connaître, chez le romancier, une série de reprises et de recombinaisons imaginatives, jusqu'à venir coïncider avec l'affaire Netchaïev. Cette liaison de l'actualité et de l'invention romanesque, où la dimension politique est indiquée bien davantage que dans la presse, avec toutes ses résonances éthiques, est le premier et le plus solide maillon de la chaîne. A celui-ci vient s'attacher tout ce que Nietzsche a pu penser comme *règne du nihilisme*.

C'est seulement à la condition d'attacher les deux histoires du nihilisme en une seule chaîne, que la prophétie attribuée à Nietzsche, reprise par Heidegger (les temps sont nihilistes) et par Jünger (le nihilisme est une maladie qui sera surmontée) a sens. Mais au <sup>xx</sup>e siècle, la prophétie s'est faite règne, fait accompli, tant les traits d'abord déviants et marginaux, qui marquent les commencements, se sont répandus dans toute la masse, dans l'élite, dans les pratiques généralement admises<sup>23</sup>.

- 
1. Encore une fois, Sartre pèse sur la problématique de la philosophie française et la plombe.
  2. L'acte est dénué de sens du point de vue de l'intérêt personnel, non sur le plan éthique.
  3. Possédés du démon, ou bien, démons eux-mêmes ? Le titre penche vers la deuxième possibilité.
  4. Netchaïev apparaît, y compris à ses comparses, comme un aventurier. Cf *Le journal de Natalie Herzen* déjà cité.
  5. On notera que le romancier est le fils d'Andreïev Mijail Dostoïevski, médecin de l'hôpital militaire de Moscou, comme celui de Netchaïev, et de Maria Fedorovna Netchaïev, sans qu'on sache si c'est la même famille que lui. De même : Netchaïev est originaire d'Ivanovo, le nom même de sa victime, l'étudiant révolutionnaire Ivanov.
  6. Ce sont les réflexions mêmes que Nietzsche va introduire comme trouble de la conscience, dans le célèbre fragment « Le blême criminel », sans mentionner Raskolnikov. *Zarathoustra*, I, p. 311, édition Robert Laffont, t. II. Sur le flou qui entoure les relations de Nietzsche avec les romans de Dostoïevski, cf Janz, *Nietzsche biographie*, t. 3, p. 243 à 245.
  7. Le souterrain est une des traductions proposées pour traduire le titre de sa nouvelle célèbre, publiée en 1886, signifiant littéralement « carnets de sous le plancher ».
  8. Cf Lisa, dans *L'esprit souterrain*, traduction Halpérine-Kaminsky, Neuchâtel, 1956, p. 149 : « ... j'avais fait une action honteuse, ... ce qui était fait était irréparable... à aigrir mes remords et... me scier l'esprit et à irriter ma plaie à tel point que ma douleur se transformait en une sorte d'ignoble plaisir maudit, mais réel et tangible. »
  9. *Nitimir in vetitum*, Nietzsche, *Ecce homo*, avant-propos, § 3.
  10. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 171 : « Des aveux tels que j'ai à faire ne s'impriment pas ni ne se donnent à lire aux autres. »
  11. Sens littéral du titre.
  12. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 214, ch. XVII.
  13. *Ibid.*, p. 210, ch. XVI.
  14. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 221.
  15. Un livre écrit par George Sand ?
  16. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 224.
  17. *Ibid.*, p. 226.
  18. Lui qui écrit : « Je ne me souviens pas d'une muse aimable et caressante qui ait chanté à mon chevet de douces chansons... Celle qui m'inspira de bonne heure est la muse des sanglots, du deuil et de la douleur, la muse des affamés et des mendiants » – et ailleurs il parle de son « vieux cœur fourbu de haine ». C'est lui qui a révélé Dostoïevski au public russe, lors de la publication de *Les pauvres gens*.
  19. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 242, on note en passant que *La hache* est le titre d'une des brochures assassines dont Netchaïev est responsable.
  20. *L'esprit souterrain*, *op. cit.*, p. 243.
  21. Léon Chestov, *Philosophie de la tragédie*, *Le monde de l'art*, 1901.
  22. Il est, selon ses propres termes, « un rat ».
  23. Alain Besançon, *op. cit.*, ch. XI et XIII.

## Nihilisme et action romanesque

### *Le crime d'art et le crime de masse*

Dostoïevski a brodé autour des éléments de son scénario criminel sans mise à mort, où le triste héros gamberge sa malfaisance, la rumine, s'en fait un film. La profession de foi des *Carnets*, qui précède le récit intitulé *Lisa*, est utile pour saisir l'ambiance morale qui soutient l'entreprise du crime rédigé plus tard, celui de Raskolnikov. Il est l'homme des mots, il se raconte des histoires, il a le démon de la lucidité inutile et paralysante : c'est lui, la fameuse *morsure de la conscience*<sup>1</sup>. Le type de l'homme d'action qu'il admire est son contretype, son idéal, inaccessible, perdu pour lui. Napoléon est présent dans cette typologie binaire qui sépare l'homme d'action de l'homme paralysé par sa conscience. Toute l'entreprise de *désinhibition* a sa racine dans ce sentiment de ne pouvoir agir, d'être empêtré comme dans un cauchemar, ligoté par une conscience suraiguë, si ce n'est sur le mode d'une action préméditée comme un scénario, où les états d'âme du criminel seraient la partie à mettre en évidence, à désempêtrer.

Raskolnikov recommence l'expérience, répète Ordinov dans son *trip* maladif et fébrile. Rien n'y manque, les ajouts se multiplient, les éléments viennent s'enrichir et se redéployer dans l'affaire de son crime, cette fois accompli, et même deux fois : il tue l'usurière, mais il poursuit sa boucherie en tuant aussi l'innocente Lisaveta, sa sœur idiote.

Des éléments quasi oniriques, à la Bunuel, viennent se répéter dans

plusieurs des narrations qui suivent les *Carnets* : il y aura un paravent, derrière lequel se dissimule une jeune innocente, bientôt victime sacrifiée ; c'est le cas à la fin des *Possédés*, lorsque Stavroguine épie le suicide de la jeune fille humiliée, qui se pend juste derrière un rideau auprès duquel il se tapit. Il y aura du sang, des plaidoyers pour la vie conjugale et les joies du confort affectif, des scènes d'aveu et de pleurs. Partout, un crime de sang est commis, comme si le sentiment de nullité du héros, narrateur ou non, ne pouvait s'exprimer mieux que par ce passage à l'acte-là.

Dostoïevski ne s'en tient pas à définir négativement la vérité honteuse. On a mal saisi l'alternative contenue déjà dans les *Carnets*, reprise sous forme argumentée dans l'article de presse de Raskolnikov. Il y a les hommes d'action, qu'Ordinov appelle « de premier mouvement », et il y a ceux qui ont de la conscience, au sens de *l'esprit de l'escalier* : qui réfléchissent au moment d'agir, et sont de ce fait, de *deuxième mouvement*. Raskolnikov reprend cette distinction, qui est à la base de sa théorie, ou doctrine, de la *morale des faibles* : la conscience, vue comme recul devant l'action (le deuxième mouvement), constitue une faiblesse, un handicap, et l'homme d'action, primaire, brut par rapport à lui, est une force qu'il convient d'admirer, de même que la sûreté de vue instinctive des animaux est un modèle inimitable et fascinant. Ordinov se caractérise lui-même comme cet homme moderne handicapé par son excès de conscience, tandis que les hommes d'action réussissent mieux que lui, et n'ont pas à se torturer dans une éternelle introspection. L'article de Raskolnikov insiste davantage sur le type positif qu'est l'homme d'action, et minore la thématique de l'homme introspectif handicapé par sa lucidité.

Le crime prend donc sens comme union ou tout au moins combinaison de l'intellect, qui inhibe, et de l'action désinhibée, qui oublie l'intellect. Il est à la fois chose mentale et chose accomplie, méditation et passage à l'acte, avec conservation de l'élément réfléchi dans le passage à ce qui le dépasse et le nie.

Le crime dissocie de ce fait la conscience en deux : une partie, celle qui inhibe les actes malfaisants, qui entretient l'empathie, qui gouverne la conduite, est laissée en arrière dans le passage. Par contre, la curiosité pour ses propres états d'âme, la lueur de la lucidité, l'être conscient ou vigile subsiste, s'aiguise même, et réussit à franchir le gouffre qui s'ouvre devant le criminel, au moment d'agir. L'action s'accomplit sous un regard allumé, qui

contemple l'acteur, le scrute, le juge sans le condamner. La valeur de connaissance (se connaître, se surprendre) l'emporte sur la valeur de l'acte (un crime), qui de négative, se fait **intéressante**.

On est encore loin d'un système du crime, mais comme un tel système supposerait une subjectivité métamorphosée, une mutation de la personnalité, c'est cet élément de base que Dostoïevski apporte au nihilisme, en tant que prémisse. Ce n'est pas qu'une représentation, c'est bien une *production* d'un sujet criminel qui a lieu dans ces romans expérimentaux, où le romancier se convertit en criminel, en se mettant en scène comme personnage.

La mise en système du crime prendra une forme connue, commentée, et aussi abhorrée, avec le fameux *Catéchisme révolutionnaire* de Netchaïev. Meurtre qui n'est évidemment pas commis pour la cause de la littérature (de la psychologie), mais pour *La Cause*, à savoir, celle de la révolution : il faut une cause pour légitimer le crime, le rendre utile, nécessaire, et indifférent *en soi*.

Le crime de romancier inventé par Dostoïevski rencontre le crime de révolutionnaire commis par Netchaïev, et forme avec lui un insolite et nouveau précipité, qui vient détourner et réorienter le projet de roman qui sera publié sous le titre *Les démons*. Ce roman est consacré à éreinter l'idéologie révolutionnaire et ses protagonistes, dans des épisodes qui s'éloignent peu des réalités de l'époque, relatées par la presse. Il y a des éléments d'une chronique dans *Les démons*, et une quasi-clé pour faire coïncider les noms des personnages avec les noms de célébrités du jour. Il en va ainsi de Bakounine, le rival de Marx, modèle de Stavroguine, et de Netchaïev, qu'incarne Verkhovensky, ainsi, comme on l'a vu, du célèbre romancier vieillissant Tourgueniev. Tchernytchevski<sup>2</sup> figure forcément dans le jeu de massacre de la fête culturelle, bouffonne et cruelle, qui forme la moitié du récit.

La rencontre du crime littéraire, romanesque, et de l'assassinat politico-crapuleux de Netchaïev prend un sens équivoque dans *Les démons*, ouvrage repris laborieusement par l'auteur sur des années<sup>3</sup>, composite, infléchi en fonction de cette actualité malsaine qui vient introduire une distance obligée, tant Netchaïev est odieux.

L'élément criminel se retrouve éparpillé en plusieurs personnages et actions, le crime *romanesque* avec Stavroguine, tandis que celui de

Verkhovensky, qui est politique et crapuleux en même temps, reproduit l'affaire Netchaïev, avec des détails sordides, qui soulignent la violence cynique du personnage. Celui-ci n'est pas le héros des *Démons*, c'est Stavroguine, qui à la fin, par remords, demande le pardon d'un prêtre, reconnaissant par là le caractère criminel d'un acte sans doute pervers, mais qui n'est pas un meurtre (avoir laissé une jeune fille se suicider sans intervenir, alors qu'il l'a fait punir injustement).

Dans ce roman classique, ni monologue, ni confession<sup>4</sup>, ni journal intime caché sous une latte du plancher, dans ces *Démons*, l'assomption du crime par l'auteur de son aveu est impossible, et même, le crime littéraire lui-même, d'autant plus que les crimes réels relatés ne l'ont nullement été pour en parler, ni pour étudier des réactions subjectives en tant que matière à introspection psychologique et morale.

*Les démons* vont jusqu'au bout de la *tentative de meurtre*, moral à défaut d'être commis. Il y a la même mise en scène que dans les *Carnets*, que ce soit la situation de la victime humiliée et bafouée, la posture, cachée derrière un paravent, le jeu de scène du pervers qui observe à la dérobée ce qu'elle fait, sans se savoir épiée.

Dostoïevski romancier semble donc poursuivre l'élaboration de son schème de crime moral, de crime inavouable, insensé, incohérent, privé de motifs explicables. Il n'est pas exactement *commis*, il est fantasmé, il est *pensé*. Son auteur se voit en criminel, puisqu'il avoue longuement, et considère sa victime comme un champ expérimental facile d'accès pour une étude de mœurs qui ne porte que sur lui-même, artiste improvisé, égocentrique, maladroit comme un débutant.

Si le crime prend deux visages, deux aspects aussi distincts, c'est qu'entre les deux s'est installé un **combat pour l'art**.

Tous ceux qui prennent Léon Chestov pour la référence insurpassable dans l'interprétation de Dostoïevski<sup>5</sup> manquent l'essentiel de son apport en ne soulignant pas que la littérature, selon leur auteur, pose le problème de la rédemption par l'art. Le romancier travaille pour l'art, le sert, ne met rien au-dessus de lui, c'est-à-dire qu'il récuse totalement son inféodation à la politique, à l'action révolutionnaire, à l'engagement, aussi bien qu'à la morale. La littérature se prend elle-même comme principe de création, elle sert sa propre cause et s'alimente de tout le reste, si bien que sur le plan

éthique, c'est l'art qui rachète les comportements criminels et pervers, et leur confère une valeur.

Il faut même extrapoler, et poser le problème d'une telle rédemption en termes de création littéraire. L'acte qui appelle une rédemption ne peut être moralement neutre ou surtout bon, il lui faut de la scélératesse. L'artiste créateur, le romancier, doit donc mettre l'art au service du mal : il lui faut absoudre le crime, par l'art. Le crime d'art, imaginé, littéraire, pensé, est au cœur du problème de la cause de l'art. Il faut cet excès pour tester l'art, le valider. C'est pourquoi les personnages les plus intéressants, porte-parole du romancier, élaborent, sans savoir eux-mêmes le pourquoi, des crimes absurdes, qui ont pour eux d'être pensés. Ils sont pensés, car leurs auteurs se pensent criminels, ils caressent l'idée de leur propre crime, l'élaborent en le préméditant, puis, en le raffinant à mesure que l'action avance. Le crime est un objet interne ruminé, digéré, métamorphosé mille fois, il se fait œuvre.

Cette démarche a une contrepartie, elle rend le romancier difficile envers les crimes réels, les faits divers. Ils n'ont pas la classe, ils manquent de pensée. L'action se montre inférieure à l'art, elle a de la vulgarité, de la petitesse, de la mesquinerie, tel le meurtre d'Ivanov/Chatov, accompli à la dérobée, honteux, équivoque dans ses motivations. Il y a un manque de grandeur dans ces actions dictées par les causes séculières ordinaires, celle de la révolution venant en rajouter à la banalité des motifs. Finalement ces meurtres sont commis *pour la bonne cause*, et, comme tels, moralisateurs, ils défient la rédemption. C'est le lot de ces actes meurtriers de ne pouvoir appeler ni pardon ni rédemption : ils sont infra-éthiques, ils sont dévalués.

L'utilité sociale, le *au nom du peuple*, commence donc à laver l'action de toute valeur éthique, et ce n'en est que le début. Raskolnikov traite de cette déchéance éthique des actions meurtrières lorsqu'il pose un étalon de mesure emprunté au plus haut : à l'homme d'action du siècle, l'acteur par excellence, le véritable César dont le *tsar* – russe – est une pâle copie : l'empereur Napoléon. Ses crimes de masse pourraient témoigner d'une banalité, tant ils sont commis en série, innombrables et répétitifs. Mais Raskolnikov leur découvre une beauté singulière, à cause de la *dépense*<sup>6</sup> en hommes, munificence du crime, folle prodigalité. Il n'écrit pas explicitement qu'à ce degré d'indifférence, la mort distribuée en masse gagnerait une qualité artistique, accéderait au rang de crime d'art, commis avec art et pour lui.

Mais la médiocrité de celui qu'il commet lui-même à la suite, ne se justifie que par l'analogie du nombre *un* et de l'innombrable, nombre *un* (deux, hélas !) du meurtre à la hache, innombrable des morts d'homme dans la Grande Armée. L'analogie qui rapproche, rapproche donc aussi le crime impérial d'un crime pensé, artistique, et les éloigne tous deux du crime sordide d'Ivanov/Chatov.

Si le nihilisme des nihilistes russes s'oriente vers le crime politique (ils multiplient les attentats contre le tsar, jusqu'au succès), c'est en innocentant le crime, si bien qu'il va échapper au pardon et à la rédemption, par le bas<sup>7</sup>. Tout en constituant un coup d'éclat, il va accompagner partout la banale et meurtrière utilité sociale, le service du peuple, ce peuple qui devient alors la source d'une autorisation morale permanente, d'une carte blanche. C'est ce danger que Dostoïevski a senti avant même qu'il ne se matérialise dans l'espace politique de la Russie, lui qui fait du crime, après Hegel et Kierkegaard, l'antichambre du salut. *Nihilisme* signifie de ce fait : aucune autre raison ou justification au crime que l'avenir du peuple, le service du peuple. *Aucune autre* est le mot du *nihil*, l'absolu inconditionnel, sans lequel rien n'est, au sens d'une valeur, et rien n'a à être, au même sens. Dostoïevski est donc celui qui montre le nihilisme du doigt comme excès moral.

Dans le nihilisme naissant, il y a un principe d'anéantissement, qu'on ne discerne que grâce à la loupe de Dostoïevski, le voyant. Mérite un anéantissement sans phrase, sans procès, sans jugement, ce qui ne sert pas *La Cause*, ce qui perd de vue le nouvel Absolu, sorti des ruines de l'ancien (l'ancien monde, la vieille Russie, les autorités théologico-politiques). Cela dépasse le cadre du laxisme envers le crime et les criminels, puisque ici on a à la fois un devoir de tuer, si *La Cause* le demande, et une permission inconditionnelle de le faire, du moment que *La Cause* n'est pas en jeu. Le même Dostoïevski note dans son *Journal d'un écrivain*, que les jurys populaires sont de plus en plus indifférents envers les crimes dégoûtants commis dans les foyers, tortures domestiques, martyres obscurs profitant de l'impunité du mariage légitime, comme si le crime n'appelait ni sanction, ni rédemption, ni pardon. Un monde sans éthique naît dans l'indifférence, un monde où sera permis ce que le nouvel absolu ne viendra pas interdire.

Sans la *saga* du crime romanesque chez Dostoïevski, la thématization du meurtre politique aurait manqué sa consécration. Il n'est pas dénoncé, ni

vraiment illustré, mais remis à sa juste place, dévalorisé, minoré. En inventant le crime pensé pour l'art, il déclassé le crime indigné des nihilistes. C'est pourtant cette possibilité émergente qui va prendre une ampleur historique, après ces débuts modestes et presque inaperçus, remarqués des seuls moralistes.

Son crime romanesque pose ce qu'il transgresse, à savoir, une loi non écrite de non-agression, de respect d'autrui. Non écrite comme loi des hommes, elle l'est comme loi divine, déposée dans des *Tables* antiques. Le pardon divin est le but secret de cet acte envisagé comme un détour nécessaire vers l'amour de Dieu, qui se manifeste dans la rédemption.

Les puissances théologiques et politiques se relâchent sous la pression des idées révolutionnaires. Un laxisme s'installe partout dans l'exercice de ces puissances. Dostoïevski fait partie, de plus en plus, de ceux qui redoutent qu'en Russie s'impose un relâchement moral à l'occidentale, impliquant une dépréciation de la vie humaine comme obligation sacrée ; cette obligation, contenue dans les Tables de la loi, a toujours été ignorée dans les guerres, qui impliquent des hommes affectés au meurtre rendu légal en tant que *défense*. Mais la pratique de la conscription universelle, la guerre du peuple, qui se distingue des enrôlements forcés des anciens régimes par sa généralité et son caractère enthousiasmant, ainsi que par l'efficacité, renverse ces proportions : le meurtre passe de l'exception à la règle. C'est le sens, équivoque, de l'admiration pour la dépense en hommes. Cette admiration est équivoque, car ce qui est admiré, c'est une *hybris*, action exécutée dans l'inconscience, avec un mépris général pour les cadres anciens qui faisaient de tels meurtres des rituels. Qu'une telle opposition entre le passé et le présent du meurtre soit fondée, sur divers plans, cela reste à établir, mais l'enjeu même de faire du meurtre un crime appelant le pardon, à l'encontre de ces pratiques mélangeant le civil et le militaire, et banalisant de ce fait le meurtre des civils par des civils, même s'ils le font en uniforme, demeure ce que Dostoïevski invente et lègue à une postérité.

Dostoïevski n'est pas suivi par les écrivains russes sur cette piste frayée de manière si inattendue, mais par Nietzsche, son lecteur fervent, sinon entièrement clairvoyant, qui lui rend à retardement un hommage appuyé, sincère, quasi fraternel.

On aimerait savoir qui n'a pas senti cette parenté, cet héritage, parmi ceux qui parlent de Nietzsche, le gardent, l'embaument. De là à établir

correctement sa dette envers le nihilisme RUSSE et sa pratique ingénue du crime politique, il y a plus qu'un fossé, davantage un gouffre de silence et d'ignorance<sup>8</sup>.

Plus généralement, la question du crime, celle du meurtre comme crime, n'est pas reliée aux problèmes dont il traite, sans doute à cause du jésuitisme des nietzschéens, attachés à blanchir coûte que coûte leur idole amochée par tant de nazisme superposé à ses délires de surhumanité, et décidés à charger la mule à sa place (le *lama*). Comme ce sont en général des marxistes honteux qui se retrouvent héritiers des questions nietzschéennes, ils se sentent forcément embarrassés pour traiter de ce qui serait passé d'un nihilisme politique, et donc, assassin, à leur agneau pascal, innocent de tout crime de sang : mauvaises prémisses pour ouvrir le dossier, pour seulement admettre qu'il y en ait un. C'est pourquoi la question d'une dette envers Dostoïevski demeure dans les limites d'une scolastique, ayant trait à leur goût commun pour une espèce de *psychologie des profondeurs*, qui annoncerait, *préfigurerait* la psychanalyse freudienne (le goût de l'histoire littéraire, dévoyé), psychologie qualifiée de souterraine, ou encore, *du sous-sol*, selon la traduction qu'on aura consultée des fameux *Carnets*.

Il faut déterrer le cadavre du nihilisme russe, le confronter aux pensées de Nietzsche sur le crime, sur le mal, sur le permis et sur l'interdit. Lui aussi a cherché à symboliser le nihilisme, dans les pas du romancier, et non sans lui emprunter quelque chose d'essentiel.

---

1. Cf Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 2<sup>e</sup> dissertation, § 15.

2. Le 7 juillet 1862, il est arrêté et enfermé à la forteresse Pierre et Paul de Pétersbourg. Il y écrit son roman le plus connu, *Que faire ?* qui marquera quantité de révolutionnaires dans l'histoire de la Russie. Le roman paraît dans les pages du *Contemporain*, en 1863. Cf Alain Besançon, *op. cit.*, p. 139 et suiv.

3. Cf Ludmila Saraskina, *Fiodor Dostoïevski, une victoire sur les démons*, Lausanne, 2008.

4. Pourtant, une partie du roman s'intitule *La confession de Stavroguine*.

5. Francis Marmande, préfacier des *Carnets*, et Jean-Pierre Faye, dans son *Histoire cachée du nihilisme*, par exemple.

6. Dépense : Bataille !

7. Il faudra examiner la manière dont Camus va s'emparer du cas des terroristes, notamment dans *Les justes*, pour les blanchir.

8. Il faut attendre 1885 pour lire enfin un mot, chez Nietzsche, concernant explicitement le

nihilisme russe terroriste des années soixante : *Par-delà bien et mal*, § 208, « la nihiline russe récemment découverte ». Cf avant-propos.

## Nihilisme et philosophie

### *Nietzsche et le meurtre de Dieu*

Un document demeure des pensées de Nietzsche, de ses prises de position, de son autobiographie intellectuelle, dans l'été 1882, puisque quelqu'un a rapporté, on dirait volontiers *reporté*, des conversations précieuses.

Il est intéressant d'apprendre de son interlocutrice, qui a su le motiver à avouer bien des pensées secrètes et arrière-pensées, ce qu'étaient ses spéculations de l'époque et ses préoccupations. L'identité de ce reporter compte, la fameuse Lou Salomé tant célébrée<sup>1</sup>, notamment parce que en cet été 1882, elle apporte avec elle, qui vient de Russie, des pensées, des soucis, et sans doute la trace de l'actualité russe. De cela, qui la concerne elle, rien ne transparaît clairement dans son récit, son *Nietzsche à travers ses œuvres*. Mais rien n'empêche de tenter une reconstitution de la situation, à travers maints indices<sup>2</sup>.

En 1882, Lou quitte Pétersbourg, pour des raisons de santé, et aborde l'Europe de l'Ouest : Italie, Allemagne. Elle vient d'être imprégnée des tensions de la société russe, de sa littérature si engagée, de ses débats d'idées. Dostoïevski est mort le 9 février de l'année précédente, en 1881<sup>3</sup>. Le meurtre d'Ivanov par Netchaïev et ses complices date de 1869, et en 1882, le criminel purge sa peine dans la forteresse Pierre et Paul, puis le ravelin Alexis, où il meurt du scorbut en novembre, juste trois mois après ces conversations. L'assassinat d'Alexandre II a eu lieu le 13 mars 1881.

Lou Salomé quitte la Russie au printemps 1882, sans beaucoup s'étendre, dans son autobiographie (*Lebensrückblick*<sup>4</sup>), sur la violence de la vie politique et intellectuelle qu'elle laisse derrière elle. Un non-dit prolongé jusqu'à nous entoure donc ces circonstances violentes.

Il faut s'étonner que son hôtesse et mentor en Occident, la célèbre Malwida von Meysenbug<sup>5</sup>, qui l'invite à les rejoindre à Rome, dans sa villa, ait été une douzaine d'années auparavant la préceptrice de Nathalie Herzen, ou Natalie, et de Olga Monod Herzen sa demi-sœur, qu'elle a adoptées. Ce sont les filles d'Alexandre Herzen, fondateur de *La cloche*, célèbre intellectuel engagé dans les mouvements avortés de 1848 dont Malwida est une figure également éminente. Natalie a échangé toute une correspondance mi-politique mi-amoureuse avec Netchaïev, un soupirant qu'elle évince de justesse. Avec ce terroriste et Bakounine, elle a été un des modèles existants à partir desquels ont été conçus les personnages des *Possédés*, et elle a puissamment aidé Netchaïev à berner tout le monde, et à attirer à lui des fonds conséquents<sup>6</sup>. Malwida recommande à Lou, dans des lettres dont on n'a pas les réponses, de prendre contact à Paris avec ces personnes, qui tiennent salon<sup>7</sup>.

Dans le journal que publie Lou, *Ma vie*, et dans son récit des entretiens privés qu'elle a eus avec Nietzsche durant l'été 1882, dans son *Nietzsche à travers ses œuvres*, ainsi que dans les lettres fréquentes où elle raconte à son complice, Paul Rée, le déroulement de ces journées de tête-à-tête avec Nietzsche<sup>8</sup>, il n'est pas question des événements de Russie. Pourtant, des petits cailloux semblent semés, peut-être intentionnellement, lorsque des expressions, tournures de phrase, clin d'œil, renvoient à tel épisode de l'actualité russe, ou surtout, à leur symbolisation par Dostoïevski : ainsi d'un passage d'une lettre datée du 18 août 1882 :

*Il est étrange, se souvient Lou, que, sans le vouloir, nos conversations nous mènent à ces abîmes, à ces endroits vertigineux que l'on a un jour escaladés seul pour sonder les profondeurs. Nous avons toujours choisi les sentiers muletiers et, si quelqu'un nous avait écoutés, il aurait cru entendre parler deux démons...*

Deux démons, comme dans *Les possédés* ? On pense aussi aux *Carnets du sous-sol*, que Lou a pu évoquer pour déclencher les confidences de son interlocuteur, qui se compare lui-même à un château-fort pourvu de galeries souterraines inexploitées...

Ces conjectures ne mèneront pas, à elles seules, à des conclusions certaines, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord les préoccupations intellectuelles de Lou à cette époque : elle ne s'intéresse qu'à la spiritualité, au phénomène religieux, à la comparaison des religions, si bien qu'il ne semble pas probable qu'ils aient parlé autrement qu'en passant des faits divers et des romans russes. D'autre part, le travail de Nietzsche consiste précisément à user des matériaux empruntés à une actualité de toute sorte, aussi bien la politique, les questions de société, que les faits divers, y compris les plus crapuleux comme les meurtres de droit commun dont il est friand, pour forger des symboles inattendus, images oniriques et parlantes, néologismes innovants, tout ce que finalement on retiendra d'une œuvre qui doit si peu à la tradition philosophique, et tant à son génie de la langue, à ses trouvailles de vocabulaire, à ses talents de nomothète.

Prophétique dans sa posture, il semble le voyant qui nous a devinés, nous les hommes de *son* futur, qui nous prédit ce que nous serons ; il dit, il laisse entendre, il fait croire qu'il sait, qu'il en sait long, qu'il voit l'avenir réalisé.

C'est à lui qu'on doit l'idée que le nihilisme est *un destin de l'Europe entière*, et il ne peut le voir qu'en extrapolant à partir des événements du temps, qui sont de Russie, quelle qu'en ait été sa connaissance, la manière dont il a pu s'en emparer à l'état naissant. Il a bien fallu un fait saillant pour réveiller en lui cette image forte d'un destin collectif capable d'envahir les temps futurs, de déterminer des conduites généralisées, de faire époque. Ce fait est-il la mort du tsar sous les bombes des nihilistes, rebaptisés anarchistes en Europe de l'Ouest ?

Lorsque ce meurtre a lieu, le 13 mars 1881, Nietzsche rédige les aphorismes du *Gai Savoir*, sa *Gaya Scienza*. C'est dès ce moment qu'il faut chercher l'amorce d'une symbolisation chez lui, dans les écrits de la période, tant le génie de l'homme Nietzsche est *réactif*, au sens habituel du terme : une caisse de résonance, qui garde et amplifie les impressions reçues, et les rend sous une forme transfigurée.

Ce n'est pas sous l'appellation directe de nihilisme que le fait semble prendre une forme onirique, transposée. Le travail de métamorphose a été accompli, et le meurtre sacrilège des poseurs de bombes a reçu un statut grandiose, un spectaculaire agrandissement : c'est le *meurtre de Dieu*. On cite sans cesse, comme première occurrence de la thématique de *Dieu est mort*, ce fameux § 125 du *Gai Savoir*, tenu pour une déclaration ou profession de foi,

sans rattacher l'ensemble de ces développements à leur racine conjoncturelle, à l'actualité du temps.

La question est pourtant décisive, non pour une raison scientifique et académique d'histoire littéraire, même si cela compte beaucoup, mais pour voir dans sa vérité la question du nihilisme, qui prend, pour commencer, une figure lugubre et meurtrière, et qui a d'emblée le visage du crime.

On ne peut en effet ignorer la teneur violente, émotive, d'un texte où *la mort de Dieu* est évoquée comme un crime de sang, perpétré au couteau, avec une secousse émotionnelle intense. *L'insensé* est le nom que donne Nietzsche à son personnage, qui assume le meurtre, collectivement, devant un public indifférent et goguenard qui ne le comprend pas.

*Der tolle Mensch* : c'est ainsi que se nomme l'insensé dans le texte, l'homme fou<sup>9</sup>, quoique *toll* signifie tout autant extraordinaire, voire merveilleux ou encore *grand*.

Il s'agit de ces *grands* événements qui mettront du temps à agir, et à être reconnus :

*Le plus important des événements récents... commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres*<sup>10</sup>.

Pour que celui qui parle sache d'avance qu'il a affaire à un tel événement, il lui faut une qualité de devin, qu'il se reconnaisse plus loin, au § 343 souvent cité, le premier du *Livre cinquième*. Ce paragraphe est aussi serein que le § 125 est anxieux et paniqué, quoique l'événement soit le même : la croyance au Dieu chrétien a été ébranlée, *Dieu est mort*. Il évoque explicitement une sérénité nouvelle : *enfin nos vaisseaux peuvent de nouveau mettre à la voile, voguer au-devant du danger, tous les coups de hasard de celui qui cherche la connaissance sont de nouveau permis*<sup>11</sup>.

Cet événement, déchiffré et salué, est pourtant ce qui rend fou l'insensé, qui lui, n'est pas donné comme cet *esprit libre* qui s'exprime au § 343. Le fou est terrifié par son acte.

L'acte meurtrier est rappelé à la foule incroyante, avec force pathos, et un luxe de précisions angoissantes :

*il a perdu son sang sous nos couteaux, il y aura une odeur de la décomposition divine.*

Le fou force ainsi la foule incrédule et légère à admettre l'assassinat, à en

prendre la mesure, à envisager les séquelles d'un tel meurtre, de même sans doute qu'en 1795 les régicides ont pu, en France, se sentir terrorisés ou exaltés de leur propre audace.

Le texte souligne un vertige, une perte d'équilibre, due à l'évanouissement des repères spatiaux traditionnels, haut et bas, avant, arrière<sup>12</sup>. Le monde est sens dessus dessous, basculé dans un non-sens global, comme dans l'ivresse. C'est d'ailleurs ce contexte fou qui encadre le texte et le relie à l'ensemble du *Gai Savoir*. En effet le § 124 *Dans l'horizon de l'infini*, et le § 123 *La connaissance est plus qu'un moyen*, présentent plus sobrement le même contenu : la mode de la connaissance scientifique, substituée à la foi, et qui prend la forme d'une passion comparable à une foi, ouvre un infini de liberté, qui déconcerte.

L'aphorisme 125 met dans la bouche de l'insensé une prise de conscience encore anxieuse, mais susceptible de se renverser en enthousiasme :

*Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ?*

C'est le point sur lequel Nietzsche, et non l'insensé, s'arrête, comme dans une ascension vers des sommets : il y a une promesse et un devoir dans l'acte commis avec insouciance par une foule irréfléchie<sup>13</sup>, promesse et devoir qu'il relève et se fixe pour lui-même, esprit libre parmi les serfs. En assumant seul, non pas l'acte, collectif, mais ses séquelles inconnues, l'insensé devient à son insu un porte-parole de l'esprit libre, comme est l'auteur du *Gai Savoir*, celui que relaiera, et dépassera Zarathoustra, et qui porte déjà le masque sous lequel doit s'accomplir une *transmutation des valeurs*<sup>14</sup>.

Ce double sens vaut pour tout le travail d'élaboration qu'il mène à partir du matériau trouvé dans l'actualité. Nietzsche a un schème, une ritournelle : à quelque chose, malheur est bon. On peut retourner le destin en doigt de gant : le funeste est faste, ce qui me tue me rend plus fort, ce qui m'accable m'exalte !

De ce fait, le nihilisme a sa *mitose*, il se refend en deux, il part dans deux sens contraires, comme deux voleuses complices qui s'enfuient dans les directions opposées, pour déconcerter leur victime. *Nihilisme* : un mal, un assombrissement, un crime, mais aussi : une perspective, une chance, une aurore.

Chez Dostoïevski, le crime nihiliste est infâme, parce que le crime d'art qui lui fait pendant est une main tendue vers le pardon. Chez Nietzsche, le même crime au couteau, qui tue Dieu, est porteur d'espairs inouïs, parce que l'homme se divise en deux pour l'assumer : le dernier des hommes, épuisé et haineux, et le surhomme, qui s'enfuit en sens contraire vers un avenir.

La mitose est si évidente que le *Zarathoustra* va poser une loi de singerie : le supérieur est le jumeau et le double de l'inférieur, qui le singe. Il paraît donc toujours deux fois, une fois comme sa singerie honteuse, une fois comme sa propre parution glorieuse qui déclasse la singerie. On évangélise à ce compte tout ce qui salit, gêne, bafoue, le transmutant en signe prophétique de la vraie parution qui pointe, on annonce<sup>15</sup>.

Si c'est une refonte de la question du nihilisme qu'on cherche dans Nietzsche, à compter de l'année 1882, il faudra donc partir dans deux directions opposées, la scinder et la faire divorcer d'avec elle-même : le nihilisme sera ET le mal du temps, le poison de l'époque, ET le remède, le salut, la Voie.

L'aveu de cette duplicité égarante est fait dans les écrits regroupés en français sous le titre *Le nihilisme européen*<sup>16</sup>, où Nietzsche établit longuement la psychologie, la genèse, les conditions favorables à la survenue du nihilisme, non sans créer des types opposés, l'un fort, l'autre faible, comme les commentateurs l'ont tous observé.

Dans la catégorie des types nihilistes forts, et même suprêmement forts, Nietzsche finit par se classer lui-même, au § 25, partie I, *le nihilisme*<sup>17</sup> :

*Contribution à la genèse du nihilisme*

*Ce n'est que tardivement qu'on a le courage de ce que l'on sait. Que j'ai toujours été radicalement nihiliste, je ne l'ai compris que depuis peu : l'énergie, le radicalisme avec lesquels j'ai été de l'avant en tant que nihiliste me trompaient sur ce fait fondamental. Quand on progresse vers un but il semble impossible que « l'absence de but en soi » soit le fondement de notre croyance.*

Au § 26, le dernier de cette partie, la prise de conscience tardive parvient à une manière de déduction du nihilisme, venant coïncider à la fois avec sa forme historique du temps (les attentats anarchistes), et avec la forme personnelle que Nietzsche identifie comme sa propre idiosyncrasie :

*Il y a que nous<sup>18</sup> avons un but par rapport auquel on n'hésite pas à faire un sacrifice humain (italiques de Nietzsche pour Sacrifice humain), à courir un risque, à prendre sur soi ce qui est*

*mauvais et le plus mauvais : la grande passion (italiques de Nietzsche).*

Heidegger a élu ce fragment dans son interprétation des *stades* du nihilisme, interprétation reprise par Deleuze qui imagine à sa suite qu'il s'agit d'une progression, à la manière d'une maladie, ou d'une guerre compliquée qui aurait ses avancées et ses reculades. Pourtant, il est clair qu'il s'agit ici d'une *casuistique*, le nihilisme étant tantôt faste et tantôt néfaste, donc recommandable sous conditions, selon le critère bien connu de *ce qui est utile à la vie*, au déploiement de sa puissance. Nietzsche a posé cette grille de lecture dès les *Inactuelles*, tout spécialement la seconde<sup>19</sup>.

Il y a un simplisme dans cette casuistique où la valeur s'inverse mécaniquement, selon son apport à la puissance vitale. Mais la capacité d'*inversion de la valeur* est bien la thèse forte de Nietzsche, qui lui permet de prendre sans cesse position sur des questions qui appellent un jugement de valeur, et offrent une diversité de possibilités, selon l'angle de vue et la perspective<sup>20</sup>. C'est une forme de relativisme, le nihilisme est bon quand il coïncide avec le surcroît de force intérieure, tel qu'il nous fait oublier notre propre souffrance dans le combat et celle des autres, si bien que le nihilisme se met à acquérir une valeur surhumaine lorsqu'il anime un combat à mort.

Il y a donc une possibilité, une chance sur deux pour que le nihilisme soit valorisé, approuvé, voire revendiqué, tout en demeurant *le nihilisme* au sens qu'il a acquis dans l'actualité russe. Et pourtant, sur ce phénomène quasi médiatique, alimentant les conversations de café du commerce depuis les années 1870, Nietzsche a un point de vue tranché, catégorique : c'est une plaie, un fléau des temps modernes.

Les arguments pour flétrir le nihilisme et *les nihilistes* sont naturellement de son cru, et entrent dans le schéma général du degré d'utilité à l'expansion vitale, soit la volonté de puissance, mais pourtant il s'agit bien, à la base, de cette actualité sensationnelle, vue du dehors et du lointain, cette actualité qui présente à la fois deux visages connus : celui des jeunes étudiants révolutionnaires embrigadés, devenus terroristes, et l'autre, celui du mouvement anarchiste international, avec ses leaders, ses tribuns, ses théoriciens, ses actions publiques. La petite secte à la mode en Russie et le mouvement anarchiste de la *Première Internationale* (dissoute par Karl Marx) viennent se fondre ensemble pour former *le nihilisme*, et servir de matériau pour une pensée prophétique, exprimée en termes lyriques autant

qu'anxieux, et anxiogènes :

*Le nihilisme se tient devant la porte ; d'où nous vient de tous les hôtes, cet hôte le plus sinistre<sup>21</sup> ?*

Et Nietzsche est capable, ce qui l'a rendu célèbre à retardement, biographiquement parlant, puisqu'il n'a pu en profiter, de prophétiser :

*Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui vient, ce qui ne peut plus venir autrement : l'avènement du nihilisme<sup>22</sup>.*

Comme on peut ici le lire en toutes lettres, Nietzsche a donc symbolisé une actualité régionale, celle de la Russie tsariste en proie à une crise de confiance des jeunes lettrés imbibés de sciences naturelles, pour en faire un Destin mondial, global, un avatar de la civilisation en entier.

Son apport à l'histoire du nihilisme moderne<sup>23</sup> tient à cette extrapolation précoce, tandis que le mouvement demeure inchoatif et marginal, et n'a pas même encore les traits d'un appareil conquérant, visant à une prise de pouvoir durable, la *révolution* se voulant avant tout destructrice de l'ordre ancien.

C'est à Nietzsche qu'on doit l'élargissement initial de la perspective sur le nihilisme, entendu comme un courant, une mode ou une mouvance, et aussi comme une disposition psychologique et morale, ainsi que le texte cité l'énonce dans une parenthèse éloquente :

*Le nihilisme, c'est-à-dire le refus radical de la valeur, du sens, de la désirabilité<sup>24</sup>.*

Il prend donc le nihilisme comme *disposition*, état d'esprit et surtout d'âme, vacance du désir. Mais en même temps, un refus radical est un comportement, voire une attaque en règle, puisqu'il s'agit de refuser tout **radicalement**, terme adverbial qui suppose une action, plus que résolue, une action absolue dans sa poursuite, une *éradication*. Un *je n'en veux pas* radical peut s'en tenir à dénier la désirabilité du monde, il touche quand même, s'il entreprend de le détruire, à un vouloir négatif, à une *nolonté*. Le latin connaît *volo* et *nolo*, termes symétriques et inverses, qui désignent tous deux la volonté. Ne pas en vouloir, appliqué au monde, prend nécessairement la forme d'une entreprise, même si Nietzsche juge par ailleurs exténuée la volonté de nier qui anime le mouvement.

C'est pourquoi il pose à la fois deux thèses, qui le situent lui-même dans le champ de ce nihilisme moderne en plein essor : le nihilisme est un mouvement, auquel lui-même *exprime un contre-mouvement*<sup>25</sup>, et la ressemblance des deux est suffisante pour qu'il énonce à ce point une forme de dénégation, fréquente et topique :

*Que l'on ne se méprenne pas...*

La méprise porterait, si elle avait lieu, sur le sens du titre sous lequel est désigné cet évangile de l'avenir. Le titre en question est celui qu'il est en train de justifier, et qui contient un projet d'ouvrage décisif, sa *fameuse Volonté de puissance. Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs*<sup>26</sup>.

Dans cet hiver 1887-1888, Nietzsche projette de cerner ce **contre-mouvement** qui a ses racines dans le nihilisme du temps, lui-même enraciné, selon lui, dans une crise des valeurs chrétiennes. Le nihilisme lui est utile à plusieurs égards, puisqu'il cherche à lui opposer un mouvement émergent qui le présuppose, et qui le dépasserait, comme on sort d'une crise. Cela signifie qu'il se reconnaît comme un *nihiliste*, mais refuse de s'identifier à ceux qui le sont aussi... en fait, il refuse de s'identifier à qui que ce soit.

Le nihilisme du temps lui est donc nécessaire comme prémisse, puisqu'il en est lui-même partie prenante, de fait, et parce qu'il entend régler ses comptes avec le christianisme, prémisse de cette prémisse, arrière-plan, fond dont les faiblesses apparaissent au grand jour, selon lui, dans ce mouvement même.

Parmi les équivoques de cette symbolisation décisive, dont nous héritons en tant que nihilisme *philosophique*, il y a cet arrière-plan omniprésent, qui fait écran entre Nietzsche et son nihilisme : son règlement de comptes avec un christianisme, dont il postule la présence subliminale dans le nihilisme moderne, quoique ce mouvement soit agnostique, positiviste, et amoral.

Il y a donc davantage qu'une duplicité dans son traitement de la question nihiliste, il y a un non-dit qui l'oblige à en traiter allégoriquement, puisqu'il engage en réalité un examen de soi-même en tant qu'objet d'enquête sur la crise des valeurs chrétiennes (les siennes). S'il voit à ce point le christianisme à travers ce positivisme contemporain, agressif et indifférent aux valeurs morales, c'est qu'il se sent lui-même nihiliste à cause de cette violence radicale, en même temps qu'il se sent et se sait encore chrétien. Il y a une

équation cachée : je suis nihiliste, je suis encore chrétien, donc les nihilistes sont encore chrétiens<sup>27</sup>.

Davantage, car le règlement de comptes en est un véritable, avec ce que cela comporte de mesquinerie, de bornes, voire de bêtise. Se venger est stupide : c'est rester bloqué, avoir pour horizon une revanche à retardement, un exploit flatteur pour un *ego* blessé. Or, la relation de Nietzsche au christianisme comporte de telles limites étroites, car *le christianisme* est un nom trop général, il faudrait exhumer de l'oubli et du déni les véritables noms des gens proches, les personnages du contentieux de Nietzsche qui va continûment hypothéquer sa pensée, son jugement, son agir.

Il y a un Nietzsche secret et caché : celui qui est bourré de *ressentiment*. Le christianisme est sans doute un vaste phénomène historial, c'est aussi pour lui une histoire personnelle douloureuse. Son père mort jeune était pasteur et il y voit un destin qui le concerne lui-même, décadent comme lui<sup>28</sup>. D'un autre côté, il y a le cas Cosima, indissociable du *cas Wagner*. Elle est la fille de Liszt, la femme de von Bülow le chef d'orchestre de Wagner, von Bülow le père adoptif, officiel, des enfants qu'elle a avec le *maestro*<sup>29</sup>. Nietzsche entre à Tribschen, dans leur cercle. Le philologue mélomane, admirateur exalté, fraîchement élu professeur à Bâle, épouse la cause de Bayreuth, l'institution sponsorisée par un roi, l'excentrique Louis II de Bavière. Il entreprend de l'expliquer avec grandiloquence dans des libelles, il se dépense sans compter, et sa *Naissance de la tragédie* notamment, est toute à la gloire du grand homme et de son cercle, eux qui veulent mettre l'art au service du peuple. Le maître est partagé à tous égards, et d'autres avec lui, devant cette abondance d'éloges enflammés.

Il va chercher à arracher Wagner à la pieuse Cosima, quitte à la flatter elle. L'échec de Nietzsche, le prestige de Schopenhauer et de sa théorie de la pitié (la *catharsis* tragique est à base de pitié) qui lui ferait de l'ombre dans le Cercle, la cabale du silence pour le dissuader, lui, de poursuivre ses entreprises de prosélyte, le « christianisme » latent de la théorie de l'art d'avant-garde que développe Wagner, qui va dans le sens de Cosima, tout cela va former dans son cœur meurtri un précipité, qui va faire cristalliser ce qu'il faut bien nommer son *ressentiment*. Trahi, bafoué, attaqué<sup>30</sup>, il s'enveloppe d'un manteau de dignité offensée, devenu atrabilaire, persécuté innocent et héroïque, dans son exil forcé. Le précipité dont on parle va

prendre un relief inattendu en tant que ce qu'il va combattre, avec une opiniâtreté redoublée.

Il voit partout ce qui l'a blessé et déçu : des chrétiens hypocrites, déguisés en autre chose, composant avec les dogmes désuets et décrédibilisés. C'est au point que lui-même, chrétien relaps, est suspecté à ses propres yeux de collusion avec l'ennemi, avec l'avantage sur ses persécuteurs d'être disponible pour un examen sans pitié, une autopsie morale permanente.

Ainsi, un mouvement de pensée le mène, par un zoom sensationnel, du plus éloigné et étranger, le nihilisme de ces russes anarchistes qu'il ne comprend ni n'approuve, mais qui sont les nihilistes en acte, au plus proche et compréhensible, plus détestable et mesquin, les wagnériens qui sont schopenhauériens, et finalement, à tout son milieu. Ils ne croient plus, mais ils feignent le contraire, ils demeurent ce qu'ils abjurent, des chrétiens bourrelés de mauvaise conscience, de doutes, de duplicité dans l'action et la volonté.

Il en résulte un mixage de deux mondes opposés et distants, une chimère qu'il va s'efforcer de réaliser sous la forme d'une incarnation frappante, assez forte pour s'imposer à notre imagination, par-delà un siècle et davantage.

Incarner des abstractions : voilà son immense talent, son génie. Il ne cesse de multiplier ces figures sensibles émouvantes, parlantes, au point qu'elles font oublier la médiocrité qu'elles cachent. Les deux niveaux, l'incarnation merveilleuse et la sale petite vérité qui s'y exprime, sont comme une mezzanine au-dessus d'un taudis, un va-et-vient lui permet de passer sans cesse de l'un à l'autre.

Cette image en cache elle-même une autre, qui évoque malgré elle le dialogue avec la Russie de Dostoïevski : le très fameux *souterrain*.

Avoir plusieurs niveaux est le schéma de la duplicité ou multiplicité de la personnalité, le niveau supérieur est idéal, l'inférieur est sordide, il grouille de *monstres railleurs*<sup>31</sup>, et la vérité est surtout en bas.

Appliqué à son propre travail, le schème des deux niveaux donnerait ceci : le dionysiaque, Zarathoustra, l'esprit libre, l'Inactuel, le flâneur, le poète (*rien qu'un fou, rien qu'un poète, nur Narre, nur Dichter*) sont ses idéalizations et incarnations, sans oublier le Christ des origines, d'avant Paul, qu'il célèbre. Mais Friedrich Nietzsche, Fritz pour les intimes, LE Nietzsche réel existentiel, c'est le petit retraité précoce, bourré de regrets et de

ressentiment, boxé par la vie, groggy. Le puritain aussi, fils d'un pasteur incolore, mort trop vite, *décadent* selon ses propres termes, et auquel il s'identifie à 50 % (*Ecce homo*).

Il y a aussi des ancêtres bouchers du côté maternel, à l'origine d'une dynastie de pasteurs recrutés dans les campagnes de Saxe, parmi les élèves les mieux doués : un véritable *élevage* organisé, pour recruter dans le pastorat de la région des sujets sélectionnés<sup>32</sup>.

Au lieu de cela, Nietzsche a retenu la fiction des *Comtes Nietzki*, improbables Polonais introuvables ailleurs que dans son roman familial<sup>33</sup>, tandis que son inspirateur Dostoïevski, un frère spirituel, à l'en croire, en a de vrais dans son arbre<sup>34</sup>.

La symbolisation a ses limites : elle laisse dans l'ombre ce qu'il faudrait justement exprimer, elle trie, elle ment. Le vrai *Fritz* apparaît peu à Nietzsche, et finalement, il ne tient pas à se dire, il préfère la mise en scène, la théâtralisation, les aphorismes de son sage des montagnes, les rêves de vol à l'air libre de son Zarathoustra, l'aigle des hauteurs de Nice.

Son patron, c'est aussi Dionysos. C'est un dieu mi-homme mi-femme, habillé en femme, le front ceint d'un rameau de vigne avec des grappes, sur un char tiré par des tigres. Il est attaqué, déchiré et dilacéré par des femmes hystériques, les Ménades qui jettent ses muscles, ses tendons, sa peau, aux quatre vents, pour qu'ils se recomposent ensuite, à la saison suivante. Rêve sadomasochiste en nos temps d'incroyance, où le merveilleux de la scène est devenu incompréhensible, mais qu'il choisit pourtant comme emblème, comme incarnation de son fantasme de *nihilisme* plein d'espoir (s'anéantir, pour renaître).

Lorsqu'il perd la raison, en janvier 1889, il signe des lettres tantôt Dionysos, tantôt *le Crucifié*, ajoutant aux fantasmes dionysiaques ceux de la Passion, l'exposition d'un corps martyrisé, au dos arraché, des épines plantées au maillet dans le cuir chevelu, aux poignets transpercés par des longs clous, étouffant et mourant de soif au soleil. Ses deux incarnations se renvoient en miroir un schème d'extase dans l'autodestruction, il aspire à vivre une *Passion* qui le détruit, pour le régénérer ensuite.

Ces incarnations en disent long sur la manière dont il aborde la question de la cruauté, y compris au sens littéral d'une orgie sanglante. La situation de sa pensée de la violence, et dans la violence, est décisive dans le contexte du

nihilisme triomphant, qui est une pratique impitoyable de la violence, un mépris du sang versé.

Contrairement à la légende d'un Nietzsche agressif, ami des *blondes bêtes de proie*<sup>35</sup> nordiques dont il parle en bien, ce n'est pas de ce côté, qu'on pourrait dire innocent par défaut de sens moral, à la manière des idiots, qu'il faut chercher son véritable goût, qui est affirmé et constant, pour la cruauté, cet ingrédient du nihilisme, ingrédient trop méconnu, sous-estimé.

Nietzsche a une sorte de tropisme pour la cruauté, comme en témoigne la longueur et la précision de son traité des châtements archaïques, dans sa *Généalogie de la morale*, où l'équation des crimes et des sanctions est examinée avec sérieux et même avec complaisance, avec un *listing* des cruautés anciennes (dilacérer la peau et les muscles de la poitrine *in vivo*, faire bouillir dans l'huile, à froid, les condamnés).

Mais l'orientation même de cette enquête documentée est révélatrice. La *généalogie de la morale* étudie les procédés préchrétiens, non moralisants ni culpabilisants, pour encadrer, dresser, sélectionner et donc, modeler les mœurs des hommes, sur une vaste échelle. La moralisation se passe d'abord de morale au sens actuel, elle a pourtant une orientation vers le meilleur, sans que la mauvaise conscience ni le péché soient en cause. Le but de l'enquête est de mettre en évidence la détérioration des mœurs qui accompagne l'intervention des valeurs chrétiennes, ces dévalorisations de vertus antérieures.

Le rappel des supplices archaïques vient corroborer l'idée-force d'un dressage des instincts comme véritable *moralité des mœurs*, comme institution des mœurs désirées.

La cruauté est attachée, comme moyen, à une idée positive de dressage éducatif, Nietzsche ne voyant pas de différence initiale entre dresser et éduquer, puisqu'on ne passe ni par la conscience ni par l'intelligence pour le faire, mais par les émotions primaires, comme la peur et la douleur, par le corps.

Apprécier la cruauté, lui redonner un sens positif et constructif, fait partie de cette stratégie de dénonciation du christianisme qui fait de la douleur une expiation, stratégie qu'il suit constamment et de plus en plus. Cela implique qu'elle soit rattachée à l'idée d'une discipline formatrice, qu'il faut sans doute exercer lorsqu'on dresse, mais aussi, laisser exercer, sur soi, lorsqu'on

subit ou reçoit l'action du dressage. Ce n'est pas un élève d'une école supérieure qui objectera quelque chose à cette conséquence, cela valant aussi bien pour les armées, étant donné que ces établissements de dressage reposent sur l'idée d'une bonification acceptée par tous, admise et anticipée, si bien que la cruauté subie, et la bonification attendue, se confondent dans l'acte éducatif tel qu'il est et doit être.

Une attente de cruauté, qu'on peut appeler passive au sens où on aime la subir, fait partie de ce dressage de soi-même qui est pour Nietzsche la civilisation même. Ne la subirait-on pas, qu'il faudrait trouver les moyens de se l'infliger à soi-même, en tant qu'autodiscipline formatrice.

Un appel à exercer sur lui des corrections est donc dans la logique de cette entreprise de bonification de soi-même exempte de mauvaise conscience, appel lancé publiquement ou *au public*, davantage encore qu'en public<sup>36</sup> : démarche sensée, mais surprenante en même temps, équivoque, avec des résonances archaïques troublantes.

Le désir de Nietzsche est de *s'exposer*, et il s'agit bien d'un plaisir authentique, d'un plaisir dans et par la douleur. Dans son reportage, Lou Salomé rapporte ce trait de personnalité avec insistance, précisant que lorsqu'il évoquait les supplices, son regard changeait et prenait une profondeur mystérieuse. Il y a un fantasme d'exposition, un sacrifice attendu et consenti, qui a des aspects mystiques, comme si toute sa religiosité refoulée se précipitait dans ce délire de perte et de jouissance de la perte, qui est au fond de la religion dionysiaque.

Le lien établi entre la souffrance et le plaisir ne va pas en ce sens, car il concerne, dans la *Généalogie de la morale*, l'équation de la dette et de sa compensation : comment cela dédommagerait-il le débiteur, privé du remboursement des sommes prêtées, si, au lieu de son argent, il reçoit le spectacle du supplice de son emprunteur défaillant ? L'équation présuppose que le plaisir de voir, de se repaître du spectacle, vaut autant que la perte subie en argent, et donc, que la souffrance physique est une valeur pour celui qui en jouit : riposte à Augustin, propos en miroir, quand on se souvient du récit de sa conversion, et de l'addiction aux jeux sanglants qu'il confesse<sup>37</sup>.

Les raisons d'approuver la douleur, voire d'y aspirer, sont clairement indiquées dans le texte<sup>38</sup> de Lou qui cite *Le crépuscule des idoles*, afin de déterminer le sens libidinal du culte de Dionysos, de ses mystères :

*Dans la doctrine des mystères, la douleur est sanctifiée ; les douleurs de l'enfantement sanctifient la douleur en général... il faut que soient, éternellement, « les douleurs de la femme en travail ». Voilà ce que signifie le mot Dionysos<sup>39</sup>.*

Ces aveux le concernent lui personnellement, qui se définit quelque part comme une éléphante gravide dont la grossesse dure non pas neuf mois, mais dix-huit, avant de mettre bas son livre. Il est, en tant que créateur qui souffre et jouit à la fois, qui désire le retour éternel des douleurs de l'enfantement créateur, ce dionysiaque, à qui le sens de la vie est révélé, et qui en confie le mystère<sup>40</sup>.

Le désir de souffrance est donc partie prenante du désir de créer, lui-même gros d'un désir de visibilité et d'émulation.

A vrai dire, l'effort pour définir ce Dionysos avec des mots et non plus des images et des vaticinations, se renouvelle sans se répéter. Dans le même texte, vers la fin de la partie intitulée *Flâneries d'un Inactuel*, qui précède *Ce que je dois aux Anciens*, il énonce :

*Un tel esprit libéré (cf Goethe) a la foi qu'il n'y a de condamnable que ce qui existe isolément... dans la totalité, tout se résout et s'affirme... une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l'ai baptisée du nom de Dionysos<sup>41</sup>.*

Mais, dans le texte cité par Lou, qui le suit de dix pages, Nietzsche critique Goethe pour n'avoir pas compris les Grecs, c'est-à-dire leur orgiasme. C'est cet orgiasme qui s'exprime dans les douleurs de l'enfantement, comme *vie éternelle*. L'orientation que Nietzsche oppose à Goethe, et qui ne porte pas que sur les Grecs, mais aussi bien et surtout, sur les valeurs modernes, est tragique, en ce sens qu'elle implique un désir d'autodestruction. Dans la grossesse, l'enfantement justifie la douleur, voire la perte (si la femme meurt en couches), et la totalité retrouve un équilibre, comme le veut le Goethe que Nietzsche recompose pour faire contrepoids au tragique grec. Mais Nietzsche veut aussi affirmer la perte, et sanctifier la douleur en soi, comme élément que la vie ne peut fuir ni exorciser, et qui lui appartient essentiellement<sup>42</sup>.

Il y a donc un accent mis sur la destruction, et en l'espèce, l'autodestruction.

Ce négatif est sans dialectique, sans synthèse, sans compensation au sein d'un tout qui contiendrait à la fois ce qui détruit et ce qui est détruit, et les transcenderait l'un par l'autre.

Naturellement, cette négativité a été soulignée dans les commentaires de Deleuze, pourtant, il ne s'agit pas ici de les répéter ni de les entériner tels quels, car il manquerait alors à cette négativité le pourquoi de sa force, de sa constance. Celle-ci vient d'un présent vécu, intensément ressenti – et de ce fait, puissamment symbolisé.

Un lien existe entre ce qu'est Nietzsche, sur le plan existentiel, ce qu'est Dostoïevski, et l'ambiance de destruction qui s'installe en Europe et coïncide avec les événements de Russie. Ce lien fait partie de cette vaste symbolisation, où le tragique, le dionysiaque, le sens de la destruction, le sacrifice de l'individuel pour affirmer la vie, sont noués ensemble.

L'idée de Nietzsche, qu'il oppose à celle de Goethe, est davantage antiprovidentielle qu'antidialectique, elle réfute le dessein général du destin de la vie, qui poserait les maux comme ombres au tableau, dans un esprit de théodicée. Il ne faut pas tolérer la souffrance comme moindre mal, il faut l'affirmer, sinon l'anticiper, comme c'est le cas dans les disciplines et le dressage où elle joue un rôle efficace. La souffrance n'est pas le prix à payer, elle a elle-même un prix, elle est précieuse et indissociable de la vie, et son refus équivaut à nier la vie, à la soumettre au jugement, à conditionner son acceptation.

Comme cette vision contredit des millénaires de culture, Nietzsche a raison de livrer sous forme de secrets les tenants et aboutissants de cette réévaluation, de ce redressement radical des vues négatives qui ont cours sur la souffrance<sup>43</sup>.

Ce que Goethe pose et que Nietzsche consent à reprendre, c'est que les souffrances sont aimées du moment qu'une générosité suffisante le permet : question de puissance, de force naturelle. Reste à définir ce *quantum*, ce degré de la force, sans rien céder (c'est là que la discrimination doit se faire aussi fine que possible) aux pensées traditionnelles qui jugent et qui condamnent, en même temps que la souffrance, la vie même, l'existence. Associer *vivre* et *souffrir* a donné des arguments contre la vie : Nietzsche veut que cette association donne des arguments *pour* elle, et la soustraie au procès qui l'a condamnée. C'est aussi son règlement de comptes avec Schopenhauer, le maître à penser de Wagner, donc avec celui-ci même, qui l'a évincé.

S'il y a, chez Nietzsche, une **révolution**, c'est celle des *valeurs*, c'est celle-

ci qui affecte la valeur de la vie avec la souffrance. *Révolution* est un terme qui peut traduire en bon français le néologisme allemand *Umwertung*, le retournement de valeur, ou valorisation retournée, qui demeure obscur dans sa langue.

Cette révolution n'affecte pas directement les valeurs, ce qui serait impossible : les valeurs, ou valorisations, sont un point de vue, dominant, propre à une forme de civilisation, et c'est cette domination, attachée à une façon de voir et d'agir, qui a besoin d'un retournement. La question devient, chez Nietzsche : qui a *déjà* retourné le point de vue, la perspective des valorisations ayant cours ? Sur quel *ethos* déjà existant, appuyer la révolution à effectuer ?

C'est ici que l'inspiration russe trouve toute sa place. Les précurseurs recherchés existent en Russie, pays qui n'est pas touché par l'engeance allemande, cette imprégnation par un christianisme mou, d'Etat, encore abâtardi, pense-t-il, par les tendances modernes européennes. C'est en Russie qu'on peut trouver les pionniers d'une éthique libérée du mensonge chrétien, lui-même héritier de la tradition ascétique qui va de l'Inde antique, du jaïnisme, au pythagorisme, à Platon, à Socrate, dont la double nature l'intéresse et le fascine<sup>44</sup>.

Le texte le plus complet sur cette trouvaille, l'équivalent d'un fossile vivant, mais son inverse, un exemplaire existant d'un homme de l'avenir qui contredit les formes actuelles de civilisation, est le § 45 des *Flâneries d'un Inactuel*, dans *Le crépuscule des idoles*, intitulé : *Le criminel et ses frères*<sup>45</sup>.

C'est davantage qu'un aphorisme, plutôt une dissertation rapide, qui commence par le cas du criminel, et qui généralise ensuite à tous ceux qui vivent *en marge*. Le titre : *Le criminel et ses frères*, est ainsi justifié, puisque le criminel a bel et bien des frères, qui ont la même éthique, parce qu'ils ont la même situation dans la société.

Le texte va donc du cas particulier à la généralité complète du cas de ceux que la société rejette dans ses marges, cas qui, lui-même, s'extrapole dans le phénomène encore plus général du génie, qui en tout temps, a dû commencer réprouvé, en un mot, *catilinaire* :

*Presque tout génie connaît, comme une phase de son développement, « l'existence catilinaire<sup>46</sup> », sentiment de haine, de vengeance et de révolte contre tout ce qui est déjà, contre tout ce qui ne devient plus... Catilina – la forme préexistante de tout César<sup>47</sup>.*

Formule finale éclatante, qui prédit un césarisme nouveau, et qui surligne en italique *est, devient, tout* : une véritable formule du nihilisme, pris comme haine, vengeance, révolte contre *tout* ce qui *est* et ne *meurt* pas, et comme antichambre de l'empire.

L'existence catilinaire est une prémisse du césarisme, c'est-à-dire, de l'empire : on dirait que Nietzsche lit à livre ouvert dans le siècle d'après, le xx<sup>e</sup>, avec ses tsars rouges, ses *empires éclatés*, ses *Führer* et ses *Duce* issus de la plèbe. Nietzsche tire cette étonnante prescience de son propre fonds, de son *cœur plein de haine*, comme l'était celui de Nekrassov. C'est un aspect de son propre *ethos* qui demeure inavouable en termes directs, mais qui lui permet les symbolisations visionnaires qui nous intéressent le plus.

Le § 45 est d'abord et surtout consacré à l'*ethos* du criminel, à son type, puisqu'il s'agit d'une généralisation. On ne saurait distinguer à l'œil nu le type du criminel dans sa vérité, puisqu'il est l'homme fort, mais rendu faible, voire malade, par les conditions défavorables présentées à son type par la société, qu'on pourrait dire civilisée dans la mesure où cet homme fort est sauvage, qu'il lui *manque de vivre dans une contrée sauvage*, où subsisterait *de droit tout ce qui, dans l'instinct de l'homme fort, constitue son arme et sa défense*.

Que la société soit civilisée, c'est un terme que Nietzsche va remplacer par plusieurs autres : notre société est *docile, médiocre, châtrée*, c'est pourquoi l'homme fort, rendu anémique, névrosé, malade, va *dégénérer en criminel*, c'est-à-dire tomber sous la loi commune, hypothèse négative qui a sa brillante exception : lorsque l'homme fort est plus fort que la société, il n'est pas un criminel dégénéré, il en est un triomphant, il est Napoléon !

Le raisonnement de Raskolnikov trouve ici une suite inattendue, tendancieuse aussi, car le type de l'homme d'action auquel Dostoïevski oppose celui de l'homme de plume n'est pas, en fin de compte, aussi exemplaire pour lui qu'il apparaît ici.

Nietzsche adopte l'idée que le criminel est un *dégénéré*, y compris selon les classifications de l'époque, qui voient dans cette dégénérescence un phénomène physiologique, voire un atavisme, à la manière de Zola et des aliénistes dont il s'inspire. C'est sur l'étiologie de cette physiologie que son appréciation tourne à la dénonciation de la société castratrice : les vertus de l'homme fort<sup>48</sup>, ses *instincts les plus vivaces*, se mêlent à des passions dites

*dépressives*, soupçon, crainte et déshonneur ; si bien que l'homme fort ne peut se repérer directement, se détecter par le moyen de la perception et du jugement, puisqu'il est altéré, dé-généré, dégradé en loque anémique, malheureuse, à la sensibilité *retournée contre ses instincts*, tableau qui d'ailleurs, ne laisse pas deviner l'ultime métamorphose en criminel.

Sur ce dernier point : que l'homme fort victime de la société castratrice, dégénère *nécessairement* et statistiquement en criminel, il faut, pour suivre le cheminement de la pensée de Nietzsche dans ses circonvolutions, aborder l'explication du *type du criminel* d'après la véritable source d'observation.

Cette source est, en effet, indirecte, à la fois littéraire et biographique, dans la mesure où Dostoïevski est considéré ici autant comme ancien bagnard que comme romancier-psychologue. Il admet une dette envers le Russe, il avoue la source de ses remarques sur le type du criminel, il calque sa description du criminel asphyxié par le milieu sur *Crime et châtement*, dans le détail même des symptômes (secrètement et avec une longue tension, avec précaution et avec ruse, en [devenant] anémique), pourtant, c'est *Souvenirs de la maison des morts* qui vient en fin de compte à l'appui de sa psychologie empruntée, de sa typologie de deuxième main.

L'incise développée, qui constitue la seconde partie du premier développement, présente le *témoignage d'importance* de Dostoïevski, qui a *vécu longtemps parmi les forçats de Sibérie* (euphémisme délicat pour évoquer le séjour en Sibérie du bagnard Dostoïevski !) et *il a reçu de ces vrais criminels... une impression inattendue...*

On a coutume de faire grand cas des propos qui suivent, ces *vrais criminels* (s'il faut commenter la présence en Sibérie de ces forçats aussi divers que variés, il n'est pas certain que ce soient de *vrais criminels*, tant le régime frappe à l'aveugle ceux qui le dérangent), taillés, selon lui, *dans le meilleur bois que porte peut-être la terre russe*, selon lui mais pas selon le bagnard Dostoïevski, dont les jugements sont nettement plus nuancés et diversifiés. Mais on comprend bien que ces forçats ne sont pas du tout les vrais criminels, les hommes forts, que la société chrétienne a castrés. Ils ne le sont nullement, castrés, ces gens déportés, autour du bagnard qui en parle comme de gens frustes et brutaux, lui qui est l'intellectuel du bagne, le seul civilisé névrosé à y séjourner par force, et peu fort au sens que Nietzsche définit au début du texte (montagnard, marin).

Ce n'est donc pas dans ces lignes que réside *la psychologie du criminel*

promise dans le titre du paragraphe, et comme souvent, les indications de Nietzsche nous égarent, il révèle davantage dans ce qu'il cache que dans ce qu'il montre, et c'est lui-même qui met sur cette piste.

La partie vraiment parlante est contenue dans une incise : après avoir affirmé que *le témoignage de Dostoïevski est d'importance*, il ouvre une sorte de parenthèse, où l'essentiel est en effet indiqué :

*De Dostoïevski le seul psychologue dont, soit dit en passant, j'ai eu quelque chose à apprendre...*

La suite est peu révélatrice, puisqu'il ne s'agit que de ce séjour au bain, dont la relation dans les *Souvenirs de la maison des morts* ne brille pas par une observation psychologique exceptionnelle, tandis que *Crime et châtiment* constitue nécessairement la véritable source des réflexions crépusculaires de Nietzsche ; l'existence *catilinaire* dont il sera question plus loin, caractérise au plus près le parcours de Raskolnikov, criminel névrotique étouffé par ses remords, malade de son crime, ainsi que les personnages comploteurs des *Démons*.

Les confidences de Nietzsche au sujet de ce qu'il a appris du psychologue Dostoïevski sont rares et lacunaires, puisqu'il date tardivement la découverte de ses romans, ne citant que les *Carnets du sous-sol*, comme si le reste lui avait échappé<sup>49</sup>. Pourtant, *L'idiote*, *Crime et châtiment* et *Les possédés*, sans oublier *Les frères Karamazov*, l'ont nécessairement frappé et inspiré, ainsi que la suite du § 45 le montre.

Dans ce portrait du criminel type, il y a des marginaux, comme si la société les avait dissimulés aux regards en les enfermant dans un lieu sans lumière, et qu'ils en avaient été décolorés, ainsi que des plantes vertes dans une cave. Loin d'être des hommes forts, ce sont des loques, des castrés, qui intériorisent cet état intolérable : l'explosion finale, le crime, manifeste cette tension rentrée, c'est une implosion, où eux-mêmes se volatilisent avec la victime.

Portrait prémonitoire de ces masses semi-instruites, conscientes, pour lesquelles la société ne fait pas de place libre, et qui subsistent au-dessous d'elle, dans ces lieux *underground* qui ont des caractéristiques notables, taudis, surfaces exigües, soupentes. Le portrait du criminel type est génial, et Nietzsche a le flair de suivre à la trace son modèle, le romancier russe des bas-fonds, Dostoïevski habitant les pauvres chambrettes de Petrograd. Ce portrait est celui des Bazarov, puis des Netchaïev, puis, des Lénine et

Trotsky, puis des nazis, puis des terroristes de toute nature qui ont crû et croissent en ce moment même sous la société aisée, sous la croûte de civilisation du confort, et la font craquer de temps à autre, parfois la volatilisent, pour instaurer la terreur pure.

Ils ont tous le signe que Nietzsche va examiner dans sa généralisation, où le criminel devient le génie, on pourrait dire, le démon.

*Imaginons des natures qui pour une raison quelconque, ne reçoivent pas l'approbation publique, qui savent qu'on ne les considère ni comme bienfaisants ni comme utiles, – ce sentiment du tchandala qui ne se sent pas jugé en égal, mais comme s'il était réprouvé, indigne, impur<sup>50</sup>.*

Cette fois, le doute n'est plus possible : il est ici question aussi bien de Dostoïevski lui-même, déporté, de ses personnages, semi-marginaux, mal vêtus, que de Nietzsche, le retraité précoce qu'on ne publie pas et qui n'a pas de recensions convenables, bien différent de ses héros inventés comme Dionysos ou Zarathoustra, sans doute moins du Crucifié, qui est le lien de l'ensemble.

Un *ethos* est pointé, désigné, porté à la parole : l'*ethos* de ceux qui sont conscients de ne pas être traités comme ils sentent le mériter, dotés d'éducation, de lectures, de culture, sûrs de détenir des vérités recevables, mais assimilés à la populace inculte, au tout-venant, plus ignorés que vraiment dédaignés ou méprisés, ces invisibles que Nietzsche appelle ici *tchandala*<sup>51</sup>.

Que la société moderne crée des *tchandala*, des intouchables qu'on ne regarde pas, cela tient au culte du succès personnel, culte omniprésent, source et matrice du départage entre tous ceux qui seront visibles, et le reste. Nietzsche se sent lui-même dans une double posture, car il a côtoyé Wagner et son cercle, royal, il se croit l'héritier de la noblesse polonaise et il reçoit dans son exil alpestre, à Silvaplana et ailleurs, la noblesse allemande qui se souvient de lui, jeunes gens et jeunes filles férus de Bayreuth, comme le jeune Heinrich von Stein ; mais son pécule dérisoire, le caractère confidentiel de son succès, de sa publicité en général, son mode de vie errant qui confine au vagabondage, son oisiveté professionnelle, le renvoient à l'autre extrémité de l'échelle du culte, la partie basse et invisible qui constitue l'enfer moderne, la zone hors cadrage. Il se sent *tchandala*, il nomme ainsi, de manière exotique, ces hommes modernes sans apparence, *il se sait et se sent nié*, et ce

sentiment-là est la racine, l'essence du nihilisme dont il fait le portrait sensible.

Parmi tous ceux qui se sentent ainsi niés, Nietzsche fait figure d'exception, à cause de la hauteur à laquelle il se situe lui-même, de son ambition exorbitante, de sa projection vers des millénaires de gloire personnelle, qui forment un contraste intolérable avec ce qu'il en reçoit déjà. Il semble sans cesse édifier lui-même le piédestal sur lequel la statue, qui est encore de chair, sera plus tard hissée, la statue qu'il est par avance, comme un César de bronze prêt à être adulé<sup>52</sup>.

La conscience malade d'être parmi les gens du dessous l'incite à des conduites excessives, autodestructrices, davantage que destructrices. D'en dessous, que faire pour attirer cette attention qui manque, et qui est interdite au *tchandala* ? Sa réclusion, sa ségrégation consiste en effet précisément dans une privation de l'attention publique, et cette privation est la forme de négation qui fait qu'on se sent *rien* : exil, relégation, chose bien connue des anthropologues, qui la repèrent sous diverses formes dans des sociétés anciennes, où être exilé est pire que la mise à mort, réservée aux citoyens estimés. Jünger en parle longuement dans son *Recours aux forêts*, en retournant le sens infamant de cet exil<sup>53</sup>.

Nietzsche a si peur de demeurer imperceptible, sous le seuil de l'intérêt public, subliminal, qu'il déploie une stratégie remarquable, prodigieuse, pour conjurer le sort. Ce déploiement d'efforts a été mêlé d'éléments additionnels dont il a su profiter dans l'œuvre : il a en effet bénéficié d'un modeste et presque inobservable commencement de notoriété, mais sous une forme qui n'a fait que contribuer à sa frustration exaspérée : on l'a confondu, disons, amalgamé, avec des auteurs, des lutteurs, comme Eugen Dühring, qui provoquaient chez lui un vrai dégoût. D'où un redoublement de déclarations et manifestes pour empêcher qu'on ne le *confonde*, maître mot de ses confidences et professions de foi, de plus en plus virulentes à mesure que les années passent, et le rapprochent de l'issue funeste.

*Qu'on ne me confonde pas* : requête véhémement, pathétique, pour rebondir sur des commentaires publics, des recensions, où il n'a pas la vedette. Plus précisément, l'association de son nom avec celui du *lion de Berlin*, Eugen Dühring<sup>54</sup>, dans un compte rendu de presse, lui donne durablement l'occasion de peaufiner son propre portrait, entreprise de longue haleine qui va même

prendre la forme explicite d'une présentation de soi-même au public<sup>55</sup>, destinée à prévenir cette fameuse « confusion » avec ceux qu'il repousse et abjure, les nihilistes ou anarchistes, les anarchosindicalistes ses semblables.

Prévenir une confusion, l'empêcher, la pressentir, c'est aussi se chercher, se distancier, se savoir. Mais c'est aussi prendre sur soi une violence, au lieu d'en être passivement la victime : se martyriser, s'exposer, s'offrir à des agressions.

Cette figure est christique, davantage encore que dionysienne. Elle l'est à tel point, que c'est aux *Evangelies* que Nietzsche, une fois de plus, dérobe à des fins de détournement, une formule qui va faire le titre d'un écrit majeur, son *Ecce homo*.

Ici la violence devient explicite, sous la forme d'un désir de destruction de soi, par d'autres. Être nié, formule du nihilisme ? Mais être nié, est-ce aussi être agressé, déchiqueté, détruit ? Les souffrances du Christ sont-elles la jouissance de la négation qu'on appelle sur soi ?

Les personnages de Dostoïevski ne sont pas sans cette dimension de sacrifice de soi, d'exposition à la menace d'une condamnation, d'une arrestation qu'ils subissent stoïquement. Mais Nietzsche veut qu'une joie s'attache aux souffrances, il lui faut donc provoquer cette souffrance, par désir de joie, et non pas profiter honteusement et par délectation morose de ce que la mauvaise conscience comporte de satisfaction perverse. En ce sens, son nihilisme radical s'éloigne du nihilisme sacrificiel, que ce soit pour un pardon, ou pour *La Cause* qui légitime.

*Ecce homo* : ce sont les mots de Pilate, qui préfère s'assurer auprès de la foule que le Christ est bien celui qu'il faut livrer au supplice, pour lui complaire. Pilate choisit de montrer celui-ci publiquement, pour dissiper tout doute, puis, il *s'en lave les mains*. *Ecce homo* : le voici, en chair et en os, exhibé afin qu'on ne le confonde pas !

S'exhiber soi, pour éviter toute confusion : Dans son *Ecce homo*, Nietzsche joue au Christ humilié, offert à la vindicte en connaissance de cause.

Les plus petits fossés sont les plus difficiles à franchir<sup>56</sup> : parfois, les ressemblances entre deux êtres sont telles qu'on ne voit pas l'abîme entre eux, pourtant, il est là. Avec les nihilistes destructeurs de son temps, Nietzsche sent non les affinités, mais l'abîme qui le sépare d'eux. Il s'offre donc lui, plutôt qu'eux, au sacrifice, il s'expose, il déclare la guerre. Se

mettant ainsi en danger, il jouit d'avance de ce qu'il a en réalité déjà récolté, rage, hostilité, indignation, incompréhension invincible, châtement inéluctable. Il récolte cela à leur place, il se substitue, dans la vindicte publique, aux terroristes vengeurs, à la plèbe révoltée.

Il ne s'agit ici que du choix d'un titre, choix si réussi qu'aujourd'hui la formule *Ecce homo* évoque plus facilement ce titre de Nietzsche que le passage des Evangiles, et quant au rapprochement des deux, il échappe aux commentaires.

On a suffisamment insisté sur l'obsession affichée de Nietzsche pour la punition publique qu'il appelle et qu'il désire. Que cela soit fantasmé, c'est plus que probable, mais sa pensée de la douleur doit être vue dans son ensemble, qui n'est pas subjectif.

En effet, le cas personnel et la vision prophétique d'une aube de civilisation ne sont pas si séparés, et l'un, l'existential, annonce et sert l'autre, le programmatique, le plan d'avenir d'une humanité régénérée.

Les fantasmes christiques de l'homme Nietzsche, désireux de s'abîmer dans les tortures et d'exposer son agonie à un public hostile, vont de pair avec un plan pour l'avenir, et reposent sur une alliance qu'il repère entre souffrance et dressage, dans un ensemble où s'organise un « élevage de races ».

C'est cet élevage qui suscite son enthousiasme, son ardeur, son engagement.

Pour aller sur cette voie, pour tourner le dos aux races bâties contre nature sur le faux principe de l'idéalisme chrétien, pour les dépasser et les anéantir, il faut un commencement, un champ expérimental, aussi réduit fût-il. Ce champ existe, c'est lui-même, fils des temps, produit de la race des pasteurs ou « prêtres ascétiques », malformé et désireux de se perdre sous cette formule. Il va servir de mannequin pour des essayages et des créations virtuelles, il va exhiber ses tares afin qu'elles soient rectifiées au moins en image. Une expérimentation raciale débute en vase clos, mais sous les yeux d'un public d'abord raréfié, qui s'accroît peu à peu et qu'il appelle sans cesse à venir au spectacle de la métamorphose. Celle-ci, de multiples manières, a lieu sous les auspices de mystiques empruntées soit au passé antique (Dionysos, le Christ d'avant Paul, Zarathoustra-Zoroastre), soit plus prosaïquement « l'esprit libre » ou l'immoraliste, le flâneur (l'expression allemande signifie davantage « celui qui lance des raids » que le flâneur), tout sauf « le fils de pasteur »,

« le fils de sa veuve » ou « le philologue retraité ».

L'essentiel dans ce plan d'avenir radieux, c'est que les brumes du présent soient quittées pour une aube, une aurore, où la race des mieux-qu'hommes (le surhumain) ferait briller des potentialités nouvelles et plus divines, qu'un nouveau dieu apparaisse sur terre, que les promesses d'une antiquité tragique s'accomplissent dans des duretés et des cruautés interdites dans l'ambiance asphyxiante du paulinisme.

Nietzsche est le Messie de ces promesses d'aube, il retrouve l'espoir, il respire : le nihilisme est dès lors dépassé parce que assumé, lui qui selon son diagnostic, avait « perdu le sens », constituait une absence de sens (le sens dessus dessous évoqué dans *Le gai savoir*).

A cet égard, un nihilisme a le défaut d'interdire un ressort de toute entreprise résolue, y compris destructrice : l'espoir d'aboutir, l'allant. L'assomption de Nietzsche rend toutes les étapes qui y ont mené riches de sens, une légitimation rétrospective les illumine. C'est pourquoi le nihilisme peut être tenu pour une maladie : épisode passager, il tend vers une guérison, il est *valétudinaire*, selon le beau choix terminologique de Pierre Klossowski<sup>57</sup>.

Le nihilisme qui nie l'homme existant, le résultat, afin de le régénérer en plus qu'homme ou surhomme, coïncide avec une volonté. En revivant comme nouvel homme divin, on prouve qu'une race forte est possible et même, qu'elle vient d'émerger, on témoigne, on démontre, on entame le nouveau cycle qui succède à celui de la perte du sens.

---

1. J'y ai même personnellement contribué jadis avec *Lou Salomé, génie de la vie*, Calmann Lévy, 1978, réédition aux Editions des femmes, 2005.

2. Curt Paul Janz l'a tenté dans sa biographie, cf t. 3 : *Nietzsche biographie*, en 3 tomes, Gallimard, 1985, pour la traduction française.

3. C.P. Janz, t. 3, p. 243 : « Même ses entretiens avec Lou Salomé (en 1882), laquelle connaissait l'œuvre de Dostoïevski, ne suscitèrent pas en Nietzsche un intérêt attestable. »

4. En français, *Ma vie*, PUF, 2009.

5. C'est Lou qui prend l'initiative de demander à G. Kinkel une lettre de recommandation pour Malwida, à Rome. Lou est déjà en Italie du Nord, pour raisons de santé, en janvier 1882, cf *Correspondance*, p. 80.

6. Cf *Daughter of a revolutionary*, sous-titré « Natalie Herzen and the Bakunin/Nechayev circle », édité par Michael Confino, Alcove press limited, 1974, qui est un volume de

correspondance et de journaux intimes, préfacé par Confino.

[7.](#) Cf *Correspondance*, p. 191.

[8.](#) Cf *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung*, Insel Verlag, 1970, en traduction française : *Correspondance*, PUF, 2001.

[9.](#) *Der tolle Mensch, Le gai savoir*, Livre troisième, § 125.

[10.](#) Edition Robert Laffont, *Œuvres*, t. 2, p. 205.

[11.](#) *Ibid.*, p. 206.

[12.](#) Il faudrait évoquer ici le précédent de Descartes, lorsqu'il utilise l'image de l'homme enfoncé dans une eau noire et profonde, pour illustrer l'état d'esprit de l'homme qui par le doute, a perdu ses repères et certitudes d'avant. Ce qui ne veut pas dire que Nietzsche l'ait lu. Cf *Méditations métaphysiques*, deuxième méditation, deuxième phrase du texte, Pléiade, NRF, p. 274.

[13.](#) « il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu ».

[14.](#) *Umwertung der Werte*, un renversement, lié à l'idée d'une « mise sens dessus dessous » du monde.

[15.](#) On pense aux « faux messies » qui hantent l'Ancien Testament.

[16.](#) Ecrits exploités par Heidegger dans le *Nietzsche II*, commentés par Angèle Kremer Marietti dans son édition française de 1976.

[17.](#) *Le nihilisme européen*, édition UGE, 10/18, p. 188.

[18.](#) Je souligne ce « nous ».

[19.](#) *Seconde considération inactuelle, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für des Leben*, ou : De l'avantage et des inconvénients des études historiques pour la vie. J'ai traduit ce texte pour les éditions Hachette.

[20.](#) Le « perspectivisme » chez Nietzsche : combien d'encre !

[21.](#) *Le nihilisme européen*, p. 167.

[22.](#) *Ibid.*, p. 195, Préface.

[23.](#) A supposer qu'il y en ait un, soit antique, soit moins moderne que celui-là, et daté du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme le disent certains interprètes, dont Nietzsche lui-même.

[24.](#) *Ibid.* p. 167 : Le nihilisme européen – en guise de plan, 1.

[25.](#) Cf p. 166.

[26.](#) *Le nihilisme européen*. Ouvrage que cherche à représenter par défaut, puisqu'il n'existe pas, la compilation si décriée, laborieusement fabriquée par l'équipe de fortune constituée de sa sœur et de Peter Gast, puis, d'autres partenaires. Cf *infra*.

[27.](#) C'est une question non résolue de savoir si les nihilistes russes, par-delà leur positivisme, ont un fond d'intégrisme chrétien qui leur fait refuser la modernisation en général. Cf Alain Besançon, *op. cit.*, p. 160.

[28.](#) Cf *Ecce homo*.

[29.](#) Cf l'ouvrage de Françoise Giroud sur Cosima Wagner.

[30.](#) Wilamovitz Moellendorff, ancien condisciple, auteur d'une réfutation de *La naissance de la tragédie*.

[31.](#) Des monstres railleurs : l'image est utilisée dans *Zarathoustra*, pour qualifier les personnalités cachées du narrateur, tapies sous la surface, dans les abysses.

[32.](#) Curt Paul Janz, *Nietzsche*.

[33.](#) Cf Janz.

[34.](#) Les Dostoïevski descendent de la noblesse polonaise.

[35.](#) Cf *Généalogie de la morale*, I<sup>er</sup> dissertation, § 11.

[36.](#) Cf *Seconde Inactuelle*, avant-propos.

[37.](#) Augustin, *Confessions*.

[38.](#) Lou Andréas Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Grasset, 1992, traduction Benoist Méchin-Olivier Mannoni, p. 246.

[39.](#) Citation elle-même tirée de *Crépuscule des idoles, ce que je dois aux Anciens*, 4, R. Laffont, p. 1028.

[40.](#) Cf Eperons/Spurs : *Nietzsche's Styles*. Chicago : University of Chicago Press, 1978. Derrida commente ce passage : « Nietzsche, on peut le vérifier partout, c'est le penseur de la grossesse. Qu'il loue chez l'homme non moins que chez la femme », p. 65.

[41.](#) *Le crépuscule des idoles, op. cit.*, p. 1022.

[42.](#) C'est ce qui permet de comprendre l'engouement durable de Nietzsche pour le poème offert par Lou : *Prière à la vie*, qui se termine par ces vers :

Si tu n'as plus de bonheurs à m'offrir,  
Eh bien, il te reste tes tourments.

[43.](#) La question existentielle d'un Nietzsche cultivant sa souffrance est traitée avec la dernière énergie par Pierre Klossowski dans *Nietzsche et le cercle vicieux*.

[44.](#) Cf *Par-delà bien et mal*, § 208 déjà cité, UGE p. 143 : « Mais où cette énergie a le plus de surprenante vigueur, c'est dans cet immense empire du milieu où l'Europe reflue en quelque sorte sur l'Asie, en Russie. »

[45.](#) *Le crépuscule des idoles, op. cit.*, p. 1018, 1019.

[46.](#) Catilina est un conspirateur contre lequel Cicéron a plaidé éloquemment : la conjuration visait à assassiner les consuls, et un grand nombre de sénateurs, avec le soutien de César. Le meurtre ultérieur de César lui-même obsède Nietzsche.

[47.](#) *Le crépuscule des idoles, op. cit.*, p. 1019.

[48.](#) L'homme fort, c'est selon lui, le marin, le montagnard, soit un « dur ».

[49.](#) On peut consulter avec profit sur ce point Daniel Halévy, Grasset, 1944, et les notes ajoutées par G.A. Goldschmidt. Il a fait l'effort de reconstituer la séquence des lectures de Dostoïevski par Nietzsche, cf note 5 du chapitre III, p. 686-687-688, séquence qu'il conclut en citant la lettre à Georg Brandès du 20 novembre 1888 : « Je lui ai voué une étrange reconnaissance, bien qu'il aille contre mes instincts les plus profonds. » Le texte du *Crépuscule des idoles* est cité juste avant, avec cette restriction de Halévy : « le diagnostic sur la "modernité" et le nihilisme est ambivalent ». Cf aussi p. 1383, note 5 de la p. 907.

[50.](#) *Le crépuscule des idoles, op. cit.*, p. 1019.

[51.](#) Cf Halévy, *op. cit.*, p. 1397, 1398, « le terme désigne proprement la descendance d'un soudra et d'une femme issue de la caste des brahmanes... des parias d'origine non aryenne ». De nouveau, on évoquera Jude l'obscur, mais aussi bien, la vie de Hölderlin.

[52.](#) Cf sa correspondance, une lettre à Paul Rée de 1882, où il évoque son idée d'ériger une statue de lui-même Nietzsche, sur la côte génoise.

[53.](#) Cf *infra* : *Le recours aux forêts, L'anarchie*.

[54.](#) Le lion de Berlin : citation de Nietzsche même, *Par-delà bien et mal*, ch. 6, Nous autres savants. Sur l'amalgame des deux dans une recension, cf Janz, *op. cit.*, 170.

[55.](#) *Ecce homo*.

[56.](#) Citation de Nietzsche, *Seconde Inactuelle*.

[57.](#) Cf note *supra*, Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.

# Nihilisme et nietzschéisme

## *Le sillage*

On ne peut quitter le nihilisme de Nietzsche en 1889, ni en 1900 (ses deux fins successives), puisqu'il enjambe le siècle à venir, le voit, et l'influence. On se référera à lui pour désigner ou même pour pratiquer le nihilisme, en faire une force, un levier pour changer l'histoire. On en fera une autorité davantage qu'un auteur parmi d'autres, on le transmutera en doctrine, en vivier de doctrines, en réservoir de formules et de directives. L'alchimie du xx<sup>e</sup> siècle va agir par lui, si bien qu'encore à présent, il est l'autorité qui fait la loi dans la sphère médiatique.

Ce n'est pas lui, le pont, lancé sur l'abîme du fleuve qui le séparait de l'avenir. Il en est l'amorce, la première pierre, le pilier à partir duquel on va bâtir et franchir les temps.

Mais aussi, ce n'est pas *un* pont qui a été ainsi lancé et bâti pour atteindre la rive d'en face, ce sont des ponts, tous baptisés de son nom, tous crédibles, mais rendus fragiles, dès le départ, dès l'arrêt irréversible de sa pensée, en janvier 1889. Si tous les ponts extrapolent, ceux-là l'ont fait par force, par défaut.

Le nihilisme revu et étendu par Nietzsche, en tant que force émergente, source encore secrète d'où sortiront des démons surhumains, pont vers des rivages inconnus et barbares, a franchi le gouffre qui sépare la marginalité impuissante de la puissance hégémonique. Il a eu son destin historial, et il ne

l'a pas épuisé.

Ce sont donc ces divers ponts vers nous qu'il faut décrire, si le nihilisme de la maturité doit venir compléter le tableau du nihilisme inchoatif, timide et marginal. Citons *Le pont*, *Die Brücke*, le mouvement artistique séminal, à partir duquel Dada, le surréalisme et l'actionnisme sont possibles, et qui porte le nom du *surhumain* nietzschéen (l'homme est un pont vers le surhumain), citons les pensées successives de Jünger, qui estime prolonger non tant Nietzsche que la *volonté de puissance*, matérialisée et incarnée comme si Nietzsche n'en avait été que le prophète inspiré, citons Rauschning et sa *Révolution du nihilisme*, qui redouble et adule Jünger et Nietzsche. Et les pensées contre, qui voient dans un nihilisme hégémonique *la révolte*, et non la révolution bâtitrice, la rage et non la volonté. Ortega y Gasset, Camus !

Au moment d'aborder cette montée en puissance prophétisée, qui a lieu au siècle passé et l'occupe largement, il semble difficile de maintenir les distinguos des commencements, selon qu'il s'agit de philosophie, de roman, d'action effective. Les genres apportent leur contribution dans la diversité ou maintenue, ou mêlée, mixte, y compris en art, notamment en peinture. Les essayistes sont des politiques, les politiciens des théoriciens, et la science même entre en danse comme Autorité, elle qui est née dans la contestation d'un tel principe. Quant à la philosophie, honteuse de son passé, avide de rompre, elle se surnomme *épistémologie*, *théorie*, elle voudrait changer son passeport pour se fuir... Une immense abjuration enterre et souille la mémoire du passé honni.

Mais c'est encore la *physis* qui est la victime la plus injuste de ces violences renégates. Si on cherchait un indice de vitalité du nihilisme, épuisé pour le moment comme force totalitaire, c'est du côté des crimes écologiques qu'il faudrait chercher, mais ce sera une autre histoire.

## Nihilisme et nietzschéisme

### *La vaine promesse*

L'idée a prévalu que Nietzsche a porté une responsabilité dans les maux du xx<sup>e</sup> siècle, les pires, les plus anachroniques, dans l'épisode de génocide et de barbarie moderne, à contretemps, qui a suivi deux siècles de révolutions et de droits de l'homme.

L'idée d'une responsabilité est porteuse d'une casuistique, on cherche aussi bien les circonstances atténuantes que les fautes, on cherche aussi à innocenter les uns en accusant en oblique d'autres autour de lui, et pour Nietzsche, c'est sa sœur... et sur cette piste si fréquentée, il est devenu clair qu'on ne trouvera rien.

On ne fera pas ici les comptes de l'inconséquence qui consiste à charger une personne, Elisabeth, généralement jugée intellectuellement faible, d'avoir réussi l'exploit de constituer une « doctrine Nietzsche » à la place de son frère devenu un « légume », d'avoir donc mené à bien une « entreprise de falsification » apte à duper son monde jusqu'à nous, enfin réveillés d'un long cauchemar, et rendus à un nietzschéisme innocent... Le miracle serait de l'avoir récupéré indemne, lisible.

Cette fable ne nous retiendra pas ici, mais la question sérieuse de savoir ce qui a pris naissance après sa mort cérébrale, et à la suite de ses entreprises vigiles, demeure essentielle, car le xx<sup>e</sup> siècle a connu des singularités qui tiennent à lui, que ce soit bien ou mal compris : la plupart du temps, on

comprend mal, mais on peut se dispenser d'une fastidieuse casuistique, et aller au fait<sup>1</sup>.

Son élitisme n'est pas assez singulier pour avoir marqué le siècle, qui a d'ailleurs davantage versé dans le culte des masses. Elever des races supérieures, malgré les intentions affichées, s'est résumé à épurer une des races en éliminant d'autres, sans égard à une « qualité » dont Nietzsche d'ailleurs, ne sait rien dire de clair.

L'apport de Nietzsche à une politique de destruction et de meurtre, largement cultivée et mise en pratique au xx<sup>e</sup> siècle, et plus généralement, aux traits antipathiques de ce siècle, tient à autre chose, à une postérité non désirée, malsaine de son point de vue. C'est sa proposition d'une « inversion des valeurs », qui a pour prémisse la destruction pure des « anciennes valeurs », appelées « valeurs supérieures ». Cette destruction prime sur tout projet de « bâtir », inventer, poser d'hypothétiques « nouvelles valeurs », si toutefois, l'idée même de telles « nouvelles valeurs » avait seulement un sens. Le projet de détruire n'est d'ailleurs pas une pure innovation, tant les mœurs ont été dans ce sens chez les nihilistes qui le précèdent : mais ses pensées ont servi de caisse de résonance pour diffuser et légitimer ce qui demeurait marginal avant lui.

Si bien que la pensée qui se voulait « élitiste » de Nietzsche a cautionné finalement les contre-valeurs du bas, la prolétarisation dont il prétendait se protéger en parlant contradictoirement de « valeurs », et en condamnant celles qui avaient cours, les « valeurs supérieures ». En manquant sa cible, il a favorisé ceux qui visaient une cible avec laquelle il appréhendait de voir la sienne confondue.

Avec sa *transvaluation de toutes les valeurs*, avec sa déposition des idoles, sa croisade contre les arrière-mondes et contre Dieu même, Nietzsche s'empêtre dans des destructions imaginaires, répétées en vain, qui sauvent et même, qui posent ce qu'il pense tuer. Mais les imprécations, les agressions, les tentatives de meurtre et d'humiliation demeurent, comme une dénégation vaine, mais répétée, obsessionnelle. En 1968, quand Lacan a diagnostiqué dans les outrances de la révolte étudiante une recherche d'un maître, il ne disait pas autre chose : certaines expressions hostiles veulent dire le contraire de ce qu'elles croient et font croire.

Les mœurs transgressives se sont installées pour longtemps à la suite et

dans le sillage de cette mode, plus durable qu'une mode, une mode qui a fait époque, qui a signé un temps nouveau.

Notamment, la trop fameuse et équivoque *inversion des valeurs*, qui est une demi-mesure en direction de la transvaluation ou création de nouvelles valeurs. C'est cette inversion qui échoue, qui répète, qui rabâche l'ancien pour accréditer une nouveauté douteuse : mais c'est aussi cette forme simple qui a eu un succès colossal.

*Nititur in vetitum* : la formule a une histoire antique<sup>2</sup>.

Dans *Ecce homo*, il prophétise :

*Nititur in vetitum* : par ce signe ma philosophie sera un jour victorieuse, car jusqu'à présent on n'a interdit par principe que la vérité<sup>3</sup>.

Fuir les prescriptions, aimer aller à l'encontre, est-ce bien une préparation à créer de nouvelles « valeurs » ?

*Valeurs* est un mot affreux. En créer, en valuer<sup>4</sup>, c'est pire. Marx examine dans le *Capital*, dans ses *théories de la plus-value*, le phénomène du *Mehrwert*, le plus-de-valeur. *Plusvalue* est un terme anglais, *Mehrwert* le terme allemand. Nietzsche invente en français dans le texte (d'*Ecce homo*) la *transvaluation* qui ne signifie rien en français, et ajoute pour faire bon poids, en allemand, *de toutes les valeurs, aller Werte*. Mais lorsque les hommes accordent à quelque chose ou quelqu'un une valeur, surtout une valeur suprême (plus qu'à eux-mêmes) ils ne créent rien, ne valent ou valorisent rien, ils y croient, ils ne sont pas dans des degrés d'évaluation, ils tiennent ce qu'ils respectent pour plus vrai qu'ils ne sont eux-mêmes. Le jargon économique ne devrait rien avoir à faire avec les phénomènes de foi ou de croyance au sens fort<sup>5</sup>. La rage de Nietzsche contre la foi chrétienne lui fait inventer une problématique anticroyance qui ne repose pas sur la vraie nature de la croyance, mais il n'assume pas non plus un nihilisme de la croyance, un *ne croire à rien* qui serait en même temps une interdiction d'agir et d'entreprendre.

Ces équivoques majeures ont un résultat concret : une piste, qui est celle d'un arbitraire et d'une stéréotypie des comportements moraux, ce qui ne veut pas dire que sa pensée aurait été un nouvel évangile (il l'aurait voulu), mais qu'il a eu le flair de sentir un infléchissement de ces comportements émergents, à vocation de se répandre en grand, et qu'il leur a apporté une

confirmation, étant, en cela, de son temps. Nietzsche, penseur du xx<sup>e</sup> siècle !

L'inversion des valeurs fait partie de ces simplismes provocateurs, lourds de conséquences. Associée à l'idée du *nitimur in vetitum*, qui légitime « l'interdit » en soi, même si dans le contexte, la formule veut souligner la « vérité » de sa pensée, elle ouvre la porte à d'innombrables transgressions, par simple inversion des anciennes prescriptions, passées dans l'interdit à leur tour.

Or, cette inversion des valeurs est nécessairement, d'abord, une décrédibilisation, ou un discrédit des valeurs des autres, nommées *valeurs* dès lors qu'on n'y croit pas soi-même (qui à part des politiciens ou des publicitaires de la rilette, appellerait *valeurs* ce à quoi il croit vraiment ?), et elle tend à installer leur caricature, inversion voulant simplement dire que les anciennes valeurs, celles des autres, ont été singées, défigurées, rabaissées.

La simple idée d'une *expérimentation sur de nouvelles valeurs* indiquerait assez le caractère factice de ces conceptions : Le jargon des sciences naturelles, qui sont bien en effet expérimentales, mais ne peuvent transposer ce caractère au-dehors, rend ridicule et absurde ce plan et dès lors, l'inversion, trahison et humiliation, a déjà atterri sur la planète des mœurs, pour la fouler aux pieds et bafouer ses vaines croyances.

L'inversion est la tendance du siècle qui commence, puisqu'il ne croit plus, en général. Ce à quoi il croit, il l'ignore, il sait seulement à quoi il ne croit plus : les valeurs du passé et des autres, des dominants qu'il voit comme des cadavres, comme une dérision. Son idée expérimentale correspond à une attente, une tendance, une passion répandue : on va tourner le dos au passé, aux autorités du passé, aux prescriptions morales qu'on se met à mépriser. Les nihilistes russes ont lancé cette mode dans les années 1860, elle finit par toucher toute l'époque au début du xx<sup>e</sup> siècle, une génération ou deux plus tard. Nietzsche est dans l'entredeux, il est, vis-à-vis des nouveaux nihilistes du xx<sup>e</sup>, un père, un fondateur, un précurseur.

---

1. On ne retiendra pas sa responsabilité dans la diffusion d'une éthique de la force, sa « volonté de puissance », multiforme, banale comme simple cynisme, mais plus subtile que ce qu'on en a dit, et qui mériterait des analyses nuancées. J'ai tenté de le faire brièvement, dans *Le territoire des*

*philosophes, lieu et espace dans la pensée au xx<sup>e</sup> siècle*, juin 2009.

Plus généralement, sur la manière dont ses écrits ont été « falsifiés », pour former une doctrine quasi officielle des régimes fasciste et nazi, on peut également consulter l'article « Complément Bäumler : analyse d'une falsification », *revue Noesis*, n° 10, 2006.

2. Ovide l'écrit : *Nititur in vetitum semper cupimusque negata*. « Nous tendons toujours vers ce qui est défendu et ne désirons que ce qu'on nous refuse. »

3. *Ecce homo*, avant-propos, § 3, Robert Laffont, p. 1112.

4. *Wertung, Umwertung*, du radical verbal *Werten* : Valuer, faire valeur.

5. Ortega y Gasset en parle dans son *Histoire comme système* et surtout dans *Idées et croyances*.

## L'inversion des valeurs

### *Mouvements artistiques*

*Die Brücke, Le pont* : avec ce mouvement artistique, fondé par quatre étudiants en architecture, l'*expressionnisme* est né, et il doit à *Zarathoustra*, à Nietzsche, cette naissance, ce baptême. L'homme est *un pont vers le surhomme*, le surhumain, sinon, il est une honte et une dérision. Les étudiants artistes qui fondent le groupe à Dresde, en 1905, sont dans la lignée de sa pensée du *pont vers l'avenir*, et d'un passé gommé, dépassé, *surpassé*. Ils sont des futuristes en ce sens, si bien que Nietzsche cesse de s'appartenir avec son succès même, qui prend une tournure inattendue.

Ce n'est pas nécessairement du côté qu'il renie que lui vient le moins d'écho, lui qui a détesté toutes les formes de socialisme, d'anarchisme, de violence venue d'en bas : en quoi il n'a pas été conséquent, puisque c'est d'en bas que viendront ses hypothétiques valeurs et non de cet *en haut* où on a placé la morale, l'âme immortelle, le Dieu bon, la pitié.

De nombreuses publications sont consacrées à *l'expressionnisme allemand*, pratiquement toujours pour retracer la montée *du nazisme*, donc, pour en contester l'idéologie, en dégagant ses racines. Parmi ces diverses racines, il y en a qui sont des groupes ou courants artistiques convergeant comme des ruisseaux vers lui, qui fait la somme globale d'une époque de

transition, et *Die Brücke* a le privilège de constituer le premier de ces groupes pré-expressionnistes, annonciateurs de cette mouvance de synthèse, suivi de peu par le *Blaue Reiter*.

Dans cette démarche que pratiquent aussi bien Jean-Michel Palmier dans son classique *L'expressionnisme comme révolte*, que Lionel Richard, auteur de référence dans ces domaines germaniques, avec *Expressionnismes allemands* de 1974, ou encore l'excellente Lotte Eisner dans son fameux *Ecran démoniaque*, la singularité et peut-être aussi l'historicité du *Pont*, *Die Brücke*, cèdent la place à la logique chère aux littéraires, celle des influences, celle de l'annonce : ce groupe *annonce ce qui suit*. Qu'il soit lui-même une suite logique et explicite d'autre chose d'antérieur, cette éventualité est gommée ou minorée par souci de cadrer le nazisme comme horizon du xx<sup>e</sup> siècle commençant, en général.

L'obsession de prendre sur le fait le nazisme en train de se préfigurer lui-même, de cadrer aussi ce à quoi il a mis un terme violent, cette richesse de la vie culturelle propre à la période démocratique de Weimar (l'art dégénéré qu'il dénonce une fois au pouvoir comprend la peinture expressionniste), masque une donnée pourtant essentielle de la création artistique : son historicité, sa capacité à faire revivre des créations autres dans le temps et l'espace, autres aussi dans les champs disciplinaires. *Die Brücke* semble la création spontanée d'un petit groupe de potaches à peine sortis de leur cycle d'études à l'école d'architecture de Dresde, malhabiles comme peintres, amateurs, libres. Tout cela est vrai, y compris un mépris affiché de l'art au sens académique, soit une indifférence hostile envers la tradition gréco-latine qui a fait l'art classique, et qui hante les établissements d'enseignement artistique, mais tout autant envers les courants récents ou actuels comme l'impressionnisme. Celui-ci peut se définir comme cet effort pour adapter la représentation, au sens classique d'un rendu des apparences du monde extérieur, à un monde qui a découvert et exploité la photographie, en cherchant ce qu'elle ne peut rendre, en termes de représentation. Le miroitement, le fourmillement de la sensation viennent entrer en rivalité avec la fresque, qui a trouvé avec Daguerre, peintre de décors muraux, une apothéose, usant de la photographie comme mécanisation du rendu. La guerre artistique entre peintres de fresque, dépassés par la photo, puis le cinéma, et peintres impressionnistes attachés au minuscule détail des jeux de lumière sur

le décor naturel ou artificiel, laisse dans l'ombre une secrète hostilité, qui cultive le mépris envers les deux partis dominants. C'est de ce tiers parti hostile que *Die Brücke* est la continuation, loin de constituer une émergence spontanée sans racines. On examinera donc l'histoire franco-allemande de ce tiers parti, puisqu'il finit par vaincre à force de temps, comme courant *expressionniste-allemand*, alors qu'il est d'abord français (Gauguin) et norvégien (Munch).

C'est ce groupe dissident et radical : *Die Brücke*, qui lance le mouvement expressionniste. On peut toujours observer qu'il y a un pont à Dresde, et qu'on le franchit, qu'on l'a en tête et qu'on le peint, ou encore donner une version spiritualisée du pont, ce passage vers l'ailleurs, vers le futur, vers un horizon. Souligner la rupture est déjà un pas dans une direction intéressante, mais ne suffit nullement. C'est à une historienne de l'art, Magdalena Moeller, qu'on doit une percée plus en profondeur dans les intentions de Bleyl, Kirchner, Heckel et Schmid Rottluff, les fondateurs, lorsqu'elle écrit<sup>1</sup> :

*Le nom de l'association a probablement été inspiré par Friedrich Nietzsche, l'initiateur d'une nouvelle philosophie de l'existence, dont les œuvres exercèrent sur la jeunesse de l'époque une fascination difficilement compréhensible aujourd'hui.*

Elle appuie sa conjecture sur l'autobiographie de Heckel<sup>2</sup>, où il apparaît que

*tous les membres de Die Brücke étaient familiers de son livre, Ainsi parlait Zarathoustra, dans lequel il remettait en question les valeurs héritées et définissait « le surhomme », libéré des entraves morales, comme l'homme de l'avenir.*

Elle poursuit en relevant les expressions de Nietzsche définissant la portée morale du pont dans *Zarathoustra*, et que Heckel aurait cité avec prédilection :

*Ce qui est grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but... Ce que l'on peut aimer dans l'homme, c'est qu'il est une transition et qu'il est un déclin<sup>3</sup>.*

Et encore dans *De la rédemption*<sup>4</sup> :

*« Un jour que Zarathoustra passait sur le grand pont »... Visionnaire, volontaire, créateur, avenir lui-même et pont vers l'avenir – hélas ! En quelque sorte aussi un infirme, debout sur ce pont : Zarathoustra est tout cela.*

Les conjectures de Magdalena Moeller<sup>5</sup> jettent une lumière sur les pensées secrètes de ce groupe de peintres, lecteurs de Nietzsche, imbibés de la thématique des nouvelles valeurs, en rupture avec les traditions héritées et la modernité déformante (le texte cité, *De la rédemption*, est une charge contre la moderne division du travail, qui spécialise, mutile, parcellarise les individus<sup>6</sup>). Ils partagent avec le penseur une hostilité envers la modernisation qui miniaturise les hommes, en agrandissant leurs œuvres techniques. La haine des grandes villes modernes surpeuplées, bruyantes, traversées par des mécaniques, vient de là, et fera l'essentiel de l'ambiance expressionniste, telle que le grand public et l'histoire de l'art la retiendront.

Cela ne donne pas exactement une esthétique picturale ni une technique artistique, mais un cadre, un arrière-plan pour exercer un art dénonciateur, avertisseur, destiné à frapper le public, de même que leur modèle Zarathoustra prêche dans le désert en s'adressant à la foule hilare, qui cligne de l'œil comme devant un original excentrique : ils vont constituer un mouvement *underground*, en marge de l'art reçu et donc, *marginal*, y compris dans la forme, traits qui désignent tous deux l'éthique nihiliste historique des commencements russes, passés à travers le filtre de la pensée de Nietzsche.

Le contenu proprement pictural de *Die Brücke* ne vient donc pas de ces arrière-pensées, mais de précurseurs encore vivants comme Munch<sup>7</sup>, ou contemporains, comme Gauguin, mort misérable en 1903<sup>8</sup>. Ce sont eux qui ont entamé en peinture, en sculpture également, la *traversée du pont*, le deuil de l'homme rapetissé et méprisable. Ils ont été, eux aussi, des marginaux, *underground*, exilés et ennemis de la société, braquant contre elle des moyens artistiques d'un type nouveau en Europe.

Ces moyens sont donc trouvés existants dans la tradition qui les intéresse, tradition elle-même marginale, et ils consistent à forcer délibérément le trait, y compris dans le coloris éclatant et les contrastes outrés, sabrant, frétilant, laissant aller le pinceau comme on calligraphierait à main levée, et les thèmes abordés sont tout autant redevables, par leur audace libertaire, envers ces prédécesseurs admirés : nus sur le sable, ou en ville, portraits charge, exotisme voulu, dérangeant à force de dépayser. Le dépaysement est géopolitique, il tient à l'emprunt, hérité de Gauguin dont Munch est l'admirateur et le suiveur, aux arts exotiques, africain pour eux, océanien

pour Gauguin, art qui l'a fasciné bien avant qu'il n'y aille voir en chair et en os : dès les expositions universelles où ces arts devenaient visibles, exposés à un vaste public, comme on introduit un virus dans une atmosphère étrangère.

Le virus, c'est un art d'avant le christianisme, avant le péché de chair, avant la rédemption, un art innocent et délesté d'un poids moral, comme si le pont avait été franchi en arrière, pour revenir sur la rive sans morale ni modernité du paradis perdu. La fuite du monde moderne et celle de la responsabilité personnelle, qui bride l'instinct, ne font qu'un dans cet art païen, où paysages, corps, lumière, semblent intacts depuis une préhistoire, une période où on vit dans l'inchangé, génération après génération. Le pré-moderne et le post-moderne fusionnent dans une vision solaire, la terre s'efface et le ciel s'impose pour que tout baigne dans son or.

Cet art océanien vient se fondre, chez Gauguin, dans un ensemble qui préexiste chez lui : un rêve de généalogie, et une fascination pour les calvaires bretons, disons celtiques. La généalogie consiste dans un fantasme de retour vers le soleil, puisqu'il descend, pense-t-il, d'empereurs incas, les fils du soleil. L'or est solaire. Il est par ailleurs fasciné par l'art celtique, les calvaires aux formes anguleuses, aux poses stylisées, qui ne doivent rien à la tradition gréco-romaine. Ils ne rendent pas le corps visible en perspective, ignorent le souci de fidélité minutieuse à un modèle présent dans l'espace perçu, mais empruntent la forme et les reliefs accusés à l'émotion intérieure, à la ferveur, à la force expressive. Les deux éléments donnent ensemble un mépris de l'héritage de l'art moderne, néoclassique, et une esthétique, un style émergent, qui affirme tranquillement un autre monde intérieur, étranger à celui du moment, et dédaigneux de ses traits.

L'expressionnisme de Gauguin, s'il est permis de le nommer ainsi par avance, n'est pas un nihilisme destructeur, puisqu'il ignore le monde moderne, le dédaigne, lui tourne le dos. Il y a essentiellement de l'affirmation, une position, et non une déposition.

Il en va de même pour son ami, passionnément et violemment traité par lui, Vincent Van Gogh, obsédé de lumière comme lui, amoureux du jaune solaire, qu'il veut rendre à travers tous les extérieurs qu'il traverse, et qui suscite chez lui, en 1888<sup>9</sup>, une étude savante de la couleur.

L'inspiration picturale de Van Gogh apparaît éclectique, puisqu'il admire successivement le célèbre petit pan de mur jaune dans la vue de Delft de

Vermeer, dont les véritables coloris sont observés minutieusement, mais aussi Millet pour ses scènes rurales, et les crépons japonais, à cause du dessin schématisé, réalisé à la pointe de bambou dont il use lui-même pour des croquis parallèles à la peinture. Du fait de son obsession pour la couleur, il marie les époques et les styles et emprunte ici et là, afin de rendre un état extatique qu'il obtient, comme Nietzsche exactement pendant les mêmes mois, en baignant dans la lumière méridionale, en fuyant les brumes du Nord, même si elles ont malgré tout laissé Vermeer, à Delft, peindre l'or du soleil sur les murs. Van Gogh parcourt les champs aux heures où on se tapit dans la pénombre plus fraîche derrière les murs, il est ivre de lumière, et c'est cet état intérieur d'ivresse solaire qui est pour lui le pictural, sans intention représentative ni réaliste ni impressionniste.

Van Gogh est avec Gauguin le maître, l'idole des peintres allemands de la génération suivante, tandis que l'impressionnisme, méprisé par Gauguin, les laisse froids.

Mais pour en arriver à *Die Brücke*, à partir de 1905, il faut un maillon intermédiaire, qui ajoute à cette histoire française, voire flamande, un élément plus nordique, et le précédent d'un scandale public comme voie à suivre pour paraître sur la scène de l'art<sup>10</sup>.

La carrière de Munch est encore plus typique que celle de Gauguin, parce que le scandale a desservi Gauguin et servi Munch. A suivre sa biographie déjà citée, les changements de style de Munch, toujours fonction de modes et de succès dans les galeries et les expositions, sont typiques d'un tâtonnement expérimental qui va d'un classicisme, d'un pointillisme, d'un impressionnisme, au fameux style à la Gauguin qui l'a rendu célèbre<sup>11</sup>. Il adapte ce style à quelque chose qui, cette fois, a un contenu non plus solaire et inca, ni polynésien, mais mélancolique, dépressif, effroyable souvent, dans la lignée de son succès public, *Le cri*, en 1893. Le mimétisme<sup>12</sup> ne lui semble pas incongru, il se cherche, il se trouve dans les réactions indignées du public, il se stabilise dans cette notoriété sulfureuse.

La posture rebelle va essaimer avec un délai somme toute bref, dix ans après, avec le choc de *Die Brücke*, premier des mouvements d'avant-garde du xx<sup>e</sup>.

L'histoire du mouvement artistique *Die Brücke* ne prend pas la forme que Nietzsche avait esquissée pour être un jour remplie ; c'est, tout d'abord, un

mouvement artistique, venu du côté de l'architecture. Avec l'architecture, le schème vertical, celui qui monte, l'antidécadent, ce fameux contre-mouvement qu'il se promettait d'initier contre le nihilisme du temps, prend consistance. Quand l'avion apparaît, c'est encore plus fort. Mais pourtant, ce n'est pas une pensée architecturale, les fondateurs sont des étudiants en architecture qui deviennent peintres, qui attendent de l'art pictural un impact, une action psychologique<sup>13</sup>. Se définissant comme *avant-garde*, terme plus compréhensible en politique qu'en art, ils cherchent à rassembler ceux qui aspirent à agir dans le même sens, celui d'une préfiguration d'un avenir en rupture avec la tradition, l'académisme. Ils prennent de larges contacts avec des artistes, y compris étrangers, afin de faire masse et d'étoffer l'équipe, et obtiennent des ralliements éphémères, ceux de Max Pechstein et d'Emil Nolde, puis de Otto Mueller, rejoints ensuite par Cuno Amiet, Kees van Dongen et Axel Gallén-Kallela. Ils fonctionnent comme un groupuscule.

*Le pont* tend donc vers une formation en colonne, derrière l'avant-garde, marchant sur le passé et ses troupes encore hégémoniques, avec des moyens affectifs et passionnels : on veut remuer la masse, la faire prendre comme une pâte, en simplifiant et accentuant les moyens d'expression, de même que Nietzsche a tenté de le faire dans le style écrit. On mobilise.

Une obsession équivoque pour *la masse*, appelée peuple par euphémisme, habite le mouvement de *l'avant-garde*, comme un tropisme mal interprété, instinctif, irrépressible. Le but d'une avant-garde instituée, autoproclamée, est de compresser autour et derrière soi une masse de suiveurs, de l'avoir en arrière-plan, comme une énorme baudruche enflée, contre laquelle on s'appuie pour se lancer vers l'avant.

La masse est dans une relation des plus ambiguës en général avec toute espèce de pouvoir, en particulier avec ces populistes d'un genre nouveau : ils ne peuvent trouver de légitimité que dans l'adhésion de cette masse, qui les hait et les traite comme des hors-la-loi, des mécréants, des nuisibles. La masse est à la fois la cible, puisqu'il faut la retourner en un sens favorable à *la révolution*, et l'autorité de substitution qu'on convoque pour destituer l'ancienne, mais surtout, elle est la matière pour une forme, de même que dans les arts, la forme projetée attend et appelle une matière à informer.

C'est en tant que matière, disons matériau indispensable, que le peuple, la masse, est dans une relation ambiguë avec ses apprentis tuteurs<sup>14</sup>. Comme

elle est déjà sous une tutelle dont on veut se débarrasser par la force, imprégnée de leurs formations, elle fait partie des matériaux récalcitrants, inutilisables dans l'état, elle est encore la part à ôter avant de modeler ce qui reste. Le reste est ce qu'on va utiliser pour des formations inédites, inouïes, révolutionnaires. Mais le conditionnel demeure dans cette utilisabilité : un *si toutefois*, une réserve de convenance, de possibilité d'usage. La relation de l'avant-garde à la masse demeure instrumentale, tout en réclamant qu'elle joue un rôle légitimant, ce qui crée un entrechoc de fonctions, un brouillage indémêlable.

C'est à tel point que la pratique nietzschéenne de la propagande (il faut bien l'appeler ainsi), aussi rude puisse-t-elle paraître, et vaine par ailleurs, semble un pieux mensonge, une flatterie qui trompe, enjôle, attire le gibier à dépecer ensuite. Les avant-gardes artistiques en usent de même, tandis que les avant-gardes politiques ont une attitude plus cynique, plus découverte : la masse est contournée, sauf quand on ne peut éviter de suivre un mouvement qui va spontanément dans le bon sens.

C'est ce qui ressort de l'histoire remarquable de la révolution russe par Malaparte, dans son classique, *Technique du coup d'Etat*<sup>15</sup>.

*Die Brücke* semble de ce fait une formation de puissance démocratique, qui passe par un effort de conviction visant à mettre à contribution la masse sensible, affectée, tandis que les bolcheviks et les fascistes sont directement dans un cynisme manipulateur, et renoncent à gagner un commencement de consensus, qui les légitimerait eux-mêmes (Hitler a cependant joué le jeu des élections libres après la faillite de son putsch).

Dès les commencements littéraires du mouvement nihiliste (qui nie le présent), la masse du peuple est située dans une zone d'ombre : recours, réserve, menace, promesse, force, résistance du passé.

Comme c'est une force, elle est dans une promesse de mobilisation, déjà une force mobilisée, car l'ennemi l'a déjà en main, puisque sans elle, il n'aurait pas l'hégémonie. Il faut la détromper, la détourner, mais la voie d'une lente conversion aux vues nouvelles, aux vues d'avenir, est lassante, presque impraticable, comme Nietzsche en fait l'expérience amère entre toutes. Le nihilisme est une traversée du désert, un passage empêché, une mauvaise passe. Partir du pouvoir plus que bimillénaire des prêtres ascétiques, traverser le pays de l'incrédulité paralysante, du doute

dévastateur, le traverser soi, mais aussi, convaincre, encourager les masses à faire la traversée déprimante, les guider, les forcer... on comprend la déprime chronique de Zarathoustra, reflet idéalisé de celle qui fait de Nietzsche une loque.

C'est si difficile que sans un effondrement des pouvoirs millénaires, celui du tsarisme en 1917, qui représente la foi orthodoxe et le césarisme à la fois, effondrement dû à des causes exogènes comme l'élargissement d'une guerre en Europe de l'Ouest à toute la zone environnante, la disponibilité des masses pour un changement d'ethos, de croyances, de références affectives, restait inconcevable, inatteignable.

La difficulté que rencontrent tous les révolutionnaires passés par l'épreuve du nihilisme, souvent une ornière dont on ne se sort pas, est son caractère inhabitable, asphyxiant. Heidegger l'a tellement compris qu'il en a fait son *existential* par excellence, comme on le verra.

Le nihilisme asphyxie, car il supprime trop de plans de l'existence, par haine obsessionnelle de la religion.

En appelant *arrière-mondes* les dimensions *au-delà* de l'existence terrestre, en insistant sur la terre comme horizon et comme sol de toute existence, en appelant mensonge l'invention du ciel, de l'âme immortelle, en rattachant ces formations, non à un artifice conscient, mais à un instinct propre aux prêtres juifs (Paul, le génie de la falsification), Nietzsche imagine sortir de l'atmosphère asphyxiante de l'Allemagne chrétienne, puisque les chrétiens modernes sont dans le mensonge, tandis que les chrétiens plus anciens sont dans la puérité<sup>16</sup>. Ce mensonge, ces choses non dites, rendent l'ambiance moderne, estime-t-il, irrespirable. Il compte sur de nouvelles valeurs pour retrouver de l'air, du souffle, un sentiment de vie libre. Mais il rencontre, de ce fait, des difficultés qu'il a parfaitement circonscrites lui-même, et qui tiennent au sophisme de ces nouvelles valeurs à bâtir sur les ruines des anciennes : si les anciennes ont cédé sous le coup d'un événement extérieur (la mentalité scientifique moderne, des secousses géopolitiques), tandis qu'elles étaient jusqu'alors instinctives, la route vers l'édification d'instincts nouveaux, rendus ataviques à longueur de temps, est non seulement démesurément longue, mais imaginaire et inexistante : il n'y a jamais eu de valeurs, il n'y a eu que des instincts, c'est-à-dire, des habitudes, à l'entendre, un dressage réussi du naturel. Des valeurs supérieures placées

au-dessus d'autres conduites sont la fiction même qu'il dénonce, et qui devrait le dissuader d'entreprendre une édification à nouveaux frais. Il ne reste donc plus comme perspective qu'à *dresser* ces masses, libérées du joug des valeurs dites supérieures, à désinhiber des instincts devenus atrophiés, vestigiaux, sans pour autant savoir ce qu'il y aurait à dresser, et à quoi des disciplines à constituer de toutes pièces devraient finalement servir. Encore faut-il préciser que la première tâche serait d'élever une race d'éducateurs émancipés du christianisme, afin que le dressage de la masse soit ensuite envisagé sous son contrôle.

Reste donc la solution, verbale, de l'inversion, le sésame, le mot magique qui prétend tirer d'une boue<sup>17</sup> (les valeurs supérieures qui sont inférieures) un or rêvé, une dureté, une cruauté, une beauté... mais laquelle ? Inverser les valeurs renvoie au vide des valeurs, à celui des instincts, à celui du monde privé de ses dimensions donatrices de sens, réduit à la surface plate d'une terre sans ciel.

Nietzsche appelle monde autre chose que ceux qui l'ont décrié, qui ont appelé *dilectores mundi* les impies, les sans-dieu. Mais cela ne suffit pas, cette opposition ne vaut pas pour une élaboration de ce qu'est et doit être un monde, sujet si profondément labouré par Hannah Arendt, en un sens autre que Heidegger.

L'idée de rééducation des masses dans un sens *inversé*, fût-ce dans un non-sens ou un sans-issu du sens, et sans faire monde (sans un *inter homines esse* qui en est le tissu), va faire son chemin dans cette traversée du désert, que Nietzsche prophétise et initie. A partir de lui, l'inversion des valeurs va devenir un *leitmotiv*, une croyance irrationnelle, spontanée, un impératif.

L'histoire se charge de lui donner raison sur toute la ligne, comme s'il avait vraiment eu un don de double vue, ainsi qu'un prophète.

Ce n'est donc pas le groupe d'artistes *Die Brücke*, imprégné de son lyrisme, qui est le plus profondément représentatif de cette vue lancée vers l'avenir, cette vue de ce qui fait époque : c'est la géopolitique, la massification, les révoltes syndicales, l'agitation politique prolétarienne, la reprise de ces grands mouvements de troupes qui avaient marqué l'épopée napoléonienne, avec le supplément des armements industriels, qui changent la physionomie de la guerre (Nietzsche avait remarqué cette mutation, dès la guerre franco-allemande de 1870).

---

1. *Aux origines de l'expressionnisme*, musée de Grenoble, musée de Quimper, catalogue, Somogy, 2012.

2. Eric Heckel, *Im Gespräch mit Hans Kinkel, Das Kunstwerk*, XII, 1958 1959, cahier 2, p. 24, et : Fritz Bleyl 1880-1966, *Brücke Archiv* n° 18, 1993, p. 206.

3. *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, 4.

4. De la rédemption, *Ainsi parlait Zarathoustra II*, Robert Laffont, t. 2, p. 391.

5. Conjectures semble-t-il partagées par d'autres historiens de l'art, cf l'auteur anonyme de *Le monde de la peinture* 9, l'expressionnisme, l'Allemagne au début du xx<sup>e</sup> siècle, Hachette, 1982, qui écrit :

« ... lorsqu'on sait qu'Ernst Ludwig Kirchner et Fritz Bleyl s'étaient liés à Dresde grâce à leur commune admiration pour Nietzsche... »

6. « Je marche parmi les hommes comme parmi des fragments et des membres d'hommes ! Ceci est pour mon œil la chose la plus épouvantable, que de voir des hommes brisés et dispersés comme s'ils étaient couchés sur un champ de carnage », *lc.* p. 392.

7. [www.dhta.ens-fr](http://www.dhta.ens-fr), Béatrice Joyeux-Prunel, « Munch, le cri et la faute collective », *Nunc* n° 10, éd. de Corlevour, juin 2006, p. 97-106.

8. « Munch avait vu des travaux de Gauguin en France et en Norvège, il en avait discuté avec Rohde, spécialiste de Van Gogh et Gauguin en Scandinavie, et s'intéressait beaucoup à la technique de l'artiste.

9. Cf Jacques Combes, *Vincent van Gogh*, Phaidon, sans date : « un soleil, une lumière, que faute de mieux, je ne peux appeler que jaune, jaune soufre pâle, citron pâle, or. Que c'est beau le jaune ! », extrait d'une lettre de 1888, citée p. 15.

10. « Pour Gauguin, ses absences répétées (et choisies) contribuèrent à renforcer sa réputation d'artiste rejeté. En avril 1891, le peintre s'était embarqué pour Tahiti dont il revint en août 1893. Munch, qui cherchait sa voie à la même époque, avait donc sous les yeux un exemple éloquent. Et la place était à prendre, dans le mouvement moderniste allemand, d'une figure autour de laquelle pourrait se bâtir le mythe moderniste : celle d'un artiste victime de l'incompréhension du commun, génie d'autant plus grand qu'il traduisait dans son art une intériorité à la limite de la folie. Les sécessionnistes allemands ne disposaient pas d'un art qui soit, comme celui de Gauguin ou de Vincent, la matérialisation frappante d'une impossibilité à rejoindre les impératifs esthétiques, moraux et spirituels de la société bourgeoise. Parmi les ténors du sécessionnisme, en effet, aucun n'avait ce profil : Liebermann, Corinth, Leistikow, Slevogt restaient très bourgeois. Munch, au contraire, pouvait remplir cette fonction. Leistikow lui-même le perçut, écrivant dès l'exposition de 1892, dans *Die Freie Bühne* : "Les grands poètes et les grands peintres sont rarement compris au début, et rarement honorés. Ils peuvent se réjouir lorsqu'on ne leur montre pas la porte et lorsqu'on ne les jette pas dehors poliment, comme Monsieur Munch." » Béatrice Joyeux-Prunel, *art. cit.*

11. Au cours de l'automne 1893, à Berlin, Munch peignit *Le cri*... Ce tableau fut le premier élément d'une série de six toiles qu'il présenta à partir du 3 décembre 1893 à Berlin, dans une salle louée sur l'avenue Unter den Linden, sous le titre « Etude pour une série "L'Amour" » : *Songe d'une nuit d'été* (aujourd'hui : *La voix*), *Le Baiser*, *Amour et Douleur* (aujourd'hui : *Vampire*), *Le Visage de la Madone* (*La Madone*, tableau volé en même temps que *Le cri* en août 2004), *Jalousie* (aujourd'hui : *Mélancolie*) et *Désespoir* (*Le cri*)...

12. « Van Gogh était comme une explosion, il s'est consumé pendant cinq ans, il est devenu fou pour avoir peint sans chapeau en plein soleil [...] il s'est servi de la fièvre que lui donnaient le

soleil et la densité fluide que prennent les couleurs sur la palette au soleil. J'ai bien essayé moi-même mais je n'ose plus. » Munch, *ibid.*

[13.](#) L'expressionnisme est tellement imprégné d'une idée d'impact sur la sensibilité que l'affiche le suit comme son ombre.

[14.](#) Cf Les réflexions de Kant, dans *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, 1874, trad. J-F. Poirier et F. Proust, Flammarion, coll. GF, Paris, 1<sup>re</sup> éd. 1991.

[15.](#) Curzio Malaparte, *Technique du coup d'Etat*, Grasset, 1931.

[16.](#) Cf *L'antéchrist*.

[17.](#) Cf *Dernières lettres*, préface, Rivages, p. 16.

# La transvaluation par inversion

## *Les valeurs prolétariennes*

La figure nietzschéenne de l'inversion des valeurs a des frères et sœurs en pleine forme :

*Nous ne sommes rien, soyons tout*<sup>1</sup>,

chante *L'internationale*, après le mot de Sieyès bien connu,

*Qu'est-ce que le Tiers Etat, tout*<sup>2</sup>

L'inversion des valeurs n'est donc pas exactement un projet d'avenir, mais une proposition qui a déjà eu des effets considérables ; les révolutions successives, du xvii<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle, et celle qui a échoué en 1870 (la Commune). Chez les révolutionnaires qui parlent au nom du peuple, de la masse ou du grand nombre, et contre l'élite privilégiée, l'inversion des valeurs va de soi, puisqu'ils visent à faire basculer l'édifice social, à le mettre sens dessus dessous, pour faire émerger les petits, écrasés et humiliés.

Il faut ici prendre garde à bien d'autres confusions possibles, ou même à des ressemblances sans confusion ; Nietzsche, dans *L'antéchrist*, cite *Epître aux Corinthiens*, I, I, 20ss<sup>3</sup> :

*Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force. Ce qui dans*

*le monde est sans naissance, et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu.*

Formule même d'un nihilisme absolu : « ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est... »

Ce que Nietzsche reproche à Paul, il se le permet à lui-même, *mutatis mutandis*, si on en croit sa lettre éperdue à Georg Brandès (éperdue de reconnaissance et de curiosité, puisque celui-ci consacre son séminaire à parler de lui).

*J'ai utilisé ces semaines à inverser les valeurs. Comprenez-vous cette tournure ? L'alchimiste est... celui qui transforme la scorie, le déchet, en chose précieuse, en or même... Je me suis demandé ce qui, jusque-là, avait été le plus haï, craint, méprisé par l'humanité ; et c'est de cela précisément que j'ai fait mon or<sup>4</sup>.*

Inverser, redonner vie au mouvement alchimique, qui a déjà une fois sublimé les déchets humains, et qui a fait, de la masse des déshérités, un peuple d'élus, apte à conquérir le monde ?

L'idéologie prolétarienne en plein essor se propose ce sens dessus dessous radical d'où va émerger, pour presque un siècle, un pouvoir de type nouveau, partiellement hégémonique. Il s'est constitué un monde nouveau avec des valeurs anciennes qui n'étaient pas dominantes, platement retournées en suprématie, afin de remplir une fonction révolutionnaire largement fantasmée.

Le véritable avatar de la pensée de Nietzsche, avant le fascisme et le nazisme, qui lui ont rendu un hommage appuyé, et qu'on retient, seuls, comme effet géopolitique et éthique d'un *système Nietzsche*, c'est ce système de valeurs prolétariennes, que le marxisme a été incapable de légitimer, puisqu'il s'agissait d'une abolition des classes sociales et d'un internationalisme, donc d'un effacement du passé sans la contrepartie de nouvelles valeurs. C'est le système Nietzsche, réduit à son utopie d'inversion-renversement des valeurs, qui fonde le monde prolétarien, l'anticipe, le dessine dans ses grandes lignes. Aussi, les seules pensées qui aient prétendu le continuer sont prolétariennes, et celle qui le conteste le plus radicalement est anticommuniste, hostile au pouvoir des déshérités, on parle ici de Heidegger.

Qui en effet continue Nietzsche, en dehors de la cohorte d'admirateurs groupée autour de sa sœur pour raisons éditoriales, et dont on a parlé ?

Inverser :

Jünger, penseur des valeurs inversées

Jünger, ami et correspondant de Heidegger, affiche de manière explicite, provocante, sa volonté de suivre à la trace, non pas tant Nietzsche et sa pensée, que la volonté de puissance elle-même, sous ses nouveaux habits, après la traversée de la Grande Guerre.

Jünger n'est pas, ne se donne pas comme un nietzschéen, plus subtilement il considère Nietzsche lui-même comme le prophète de la Volonté de puissance, dont lui, Jünger, est le chroniqueur en un temps plus tardif et plus mûr, temps qui la connaît sous une forme épanouie. Il n'est donc pas un disciple du penseur Nietzsche, mais un parent, un analogue séparé de lui par un événement majeur qu'il n'avait pu appréhender : la guerre mécanisée, qui substitue à l'homme un mélange d'un type nouveau. L'hommage est tardif, après la Deuxième Guerre mondiale<sup>5</sup>, mais dès *Le travailleur*, au tout début des années trente, la prolétarisation et la militarisation de la volonté de puissance est analysée et célébrée.

Naturellement, Jünger, officier prussien, n'est pas du côté soviétique, il est nationaliste, mais il est aussi, et de son propre aveu, un *national-bolchevik*<sup>6</sup>, peut-être un des rares, et c'est cette appartenance qu'il théorise en se servant de Nietzsche et de sa *philosophie de la volonté de puissance* ; il théorise également le nihilisme comme passage obligé, traversée, état. Et enfin, il parle race, élevage, dressage, émergence d'une *race de Titans*, qui seraient comme une mutation réussie des prolétaires, des soldats des tranchées, rendus trempés, blindés, barbares, à la vie civile, faits de deux corps, chair et métal, comme de modernes centaures.

Jünger est fasciné par l'idée d'un *nouveau style*, fait d'endurcissement et d'endurance, de mécanique, de maîtrise de soi, bref de *virtù* à l'antique, de même que, comme son contemporain Gombrowicz, il voue un culte à la *forme*<sup>7</sup>.

Ce qu'on peut appeler l'antihumanisme de Nietzsche a trouvé un prolongement et un soutien remarquables dans ce nouvel évangile, où le découpage des temps en grandes périodes permet d'annoncer la fin de l'homme et l'apparition de quelque chose de plus dur et de plus fort, enjambant l'histoire chrétienne pour renouer avec les mythologies que le

christianisme a tenté de supplanter.

Ce faisant, Jünger donne à la guerre de tranchées, appelée de préférence *guerre de matériel*, un caractère époqual : le matériel fait époque, signe les temps à venir, ces temps où, comme il l'écrit à Heidegger, *le cœur va mourir de froid*.

Autant dire que les mécaniques, le matériel, jouent un rôle plus qu'équivoque dans cette relégation attendue de l'humain, espérée, proclamée accomplie, sans plus attendre une confirmation de l'histoire.

Le matériel, qui va occuper la fin de la Grande Guerre, mais surtout la seconde<sup>8</sup>, vient prendre une place prévue par Nietzsche en remplacement de ce qu'il abhorre, l'âme, le psychisme, porteur de la maudite *conscience* dont il veut l'extinction. L'âme est envisagée depuis le début, depuis la *Seconde Inactuelle*, comme un intérieur, une fausse profondeur, un recul de la volonté active, qui se replie et s'intériorise, faute de s'épancher librement. L'intérieur se crée par invagination : ce qui ne peut s'étendre va former une poche douloureuse, estomac, mais aussi conscience, rumination morose<sup>9</sup>. Le matériel n'a pas ces inconvénients topologiques, il va en avant, il encaisse sans en souffrir, il se propulse sans reculer ni hésiter.

La relégation de la conscience, handicapante, propre à l'animal humain, est au centre de cette valorisation métaphysique des machines et du matériel, et Jünger pense devoir ces pensées à celui qu'il prolonge sans l'imiter.

Pourtant, cette déposition n'est pas seulement un fait de pensée, d'expression, de réflexion sur la faiblesse de l'homme affecté d'une conscience qui bride l'instinct et la spontanéité. L'énergétisme de Jünger, partagé avec des courants artistiques comme le futurisme<sup>10</sup>, n'est qu'une timide et équivoque reconnaissance d'un phénomène mal repéré, d'envergure gigantesque, dont l'émergence spectaculaire au moment de la guerre mondiale, et grâce à l'importance décisive des machines de guerre, vient au terme de plus d'un siècle de maturation.

Lorsque Jünger associe deux figures, celle du prolétaire et celle du guerrier servant des machines, il cherche une synthèse impossible entre un élément humain déjà destitué, et un autre, machinal, déjà hégémonique. Ses réflexions sur l'héroïsme individuel, qui courent partout dans ses romans<sup>11</sup> et essais et reposent sur l'emploi d'armes à taille humaine (arc et flèches, couteaux,

chiens d'attaque), essaient péniblement de concilier la dureté, qui n'est pas humaine, des matériels sophistiqués, et celle des hommes qui les servent, sans doute aguerris et endurcis, mais dont l'héroïsme n'est pas davantage en cause que dans toute action disciplinée, et se fond dans un exercice collectif autour du matériel<sup>12</sup>.

Cette destitution n'est pas thématifiée, et il faut se contenter des métaphores du *Titan*, expressions mythologiques et poétiques du phénomène, pour y accéder chez lui. Cependant la littérature économique et manufacturière du XIX<sup>e</sup> siècle, dont l'économie politique de Marx a été comme le *compendium* critique, au sens négatif du terme, s'était approchée avec des moyens à la fois descriptifs et lyriques, apologétiques, du phénomène de la destitution de l'humain au profit du *Grand Automate*<sup>13</sup>, de la machine automatique géante qui contient des hommes, et qui en fait des *servants*.

Pour comprendre à fond l'instauration et l'expansion du désespoir concernant le pouvoir de l'humain et sa capacité à surmonter sa faiblesse, il faut faire un effort de contextualisation. Ce n'est pas ou pas seulement un problème moral qui tiendrait à des valeurs chrétiennes émoussées, ce que Rousseau a cru avant Nietzsche, et Machiavel avant Rousseau. Il y a, dans cet effacement de l'humain, qui se montrerait au-dessous de lui-même et ne tiendrait plus les promesses de la Grèce antique, quelque chose de *matériel*, même si l'événement matériel peut se déchiffrer aussi comme un renversement de civilisation, aux dimensions multiples et gigantesques.

Lorsque Nietzsche fait dans son *Zarathoustra* de fréquentes mentions du caractère déformé ou mutilé de l'homme contemporain, que ce soit *la vache multicolore* ou le passage étudié *de la rédemption*, il revisite, sans s'y attarder, la littérature plus ancienne où est critiquée *la division du travail* : Adam Smith<sup>14</sup> brille par son souci des nuances dans cet univers, qui comprend bien d'autres essayistes<sup>15</sup>, et lance la mode d'une critique de la moderne spécialisation, avec la nostalgie de l'homme des champs aux capacités multiples, indépendant et souverain, qui en fait les frais. Derrière cette spécialisation qui mutile en réduisant toutes les capacités des hommes manufacturiers sauf une, celle qui sera exploitée dans la manufacture, il y a le phénomène émergent de l'introduction du machinisme dans la production manufacturière, avec des ateliers de plus en plus automatisés, phénomène que, dans *Le corps productif*, nous avons appelé de ce nom, à la suite de

Marx<sup>16</sup>. Que l'homme soit rapetissé, réduit à un seul organe hypertrophié<sup>17</sup> et dépossédé de son autonomie, d'ailleurs largement surestimée (les sociétés traditionnelles ne pratiquent pas l'autonomisation des individus, mais des groupes), c'est un fait, une donnée matérielle qui tient aux succès impressionnants de la mécanisation, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle repose d'abord sur une main-d'œuvre composée comme un corps de ballet, puis, sur de grands automates mus par la force des vents et des eaux d'abord, par la vapeur ensuite, et ne suppose plus que l'habileté des machines, qu'actionnent ou surveillent des hommes sans compétence particulière.

Marx a bien souligné que la taille humaine, l'échelle humaine, fait les frais de ces succès technologiques, que par ailleurs il juge révolutionnaires, et ne condamne pas. Avec la migration des puissances de production antérieurement contenues dans les membres et les organes des hommes, cerveau compris, vers un automate de taille disproportionnée, qui contient ces hommes dépossédés et les asservit, le monde humain change, s'enfle, s'étend partout : phénomène géopolitique et écologique, dont on sent à présent les ravages, et l'expansion incontrôlable. L'homme a perdu son pouvoir au profit d'un fantôme impersonnel, une force que Marx a baptisée *le capital*, matérialisé, doté d'une intelligence volée aux cerveaux humains, puis, autonomisée. Les hommes en souffrent et demeurent impuissants à retrouver une maîtrise de soi et du monde. Gagnés par la modernité un par un, peuple par peuple, région du monde, continent, ils assistent à leur propre calvaire sans réagir, ou même, y adhèrent. Nietzsche ne détaille pas ce constat de faillite lorsqu'il compte sur une surhumanité pour prendre la relève de l'homme minuscule et mutilé, d'où aussi le flou et le vague des promesses lyriques qu'il profère sous le masque de Zarathoustra, et dont hérite le mouvement de l'avant-garde expressionniste et surtout futuriste, d'où également le côté franchement utopique du *Titan*, race de l'avenir, que préfigurerait le prolétaire armé dans les tranchées.

En réalité, les Titans sont l'expression d'une réalité existante, sous la forme de ces partis, plus militaires que politiques, qui se disputent le pouvoir civil dans l'Allemagne des années trente, partis dont Ernst Jünger est militant en tant qu'homme d'action. La victoire de Hitler et des national-socialistes ne doit pas faire oublier l'existence des national-bolchevistes, dont il est le porte-parole (les SA, décimés en 1933).

- 
1. Eugène Pottier, paroles de *L'internationale*, juin 1871.
  2. 1° Qu'est-ce que le Tiers État ? **Tout**.
  - 2° Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? **Rien**.
  - 3° Que demande-t-il ? **À y devenir quelque chose**.
- Pamphlet de Sieyès, avril 1789.
3. *L'antéchrist*, § 45, fin.
  4. *Dernières lettres*, Rivages, p. 64, 23 mai 1888.
  5. Dans *Le passage de la ligne*.
  6. National-bolchevik, nasbol, comme aujourd'hui Edouard Limonov en Russie.
  7. Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*, cf F. Guery, *La société industrielle et ses ennemis*, Orban, 1990.
  8. Cf Charles de Gaulle, *Vers l'armée de métier*.
  9. *Seconde Inactuelle*.
  10. La mouvance expressionniste (évoquée au sujet de *Die Brücke*) est davantage résistance à la mécanisation et réhabilitation du sentiment intérieur, que plaidoyer pour accentuer le mouvement en cours.
  11. *Les falaises de marbre. Le recours aux forêts*.
  12. Le rapprochement avec Curzio Malaparte, *La Volga naît en Europe*, qui date de 1943, est plus que tentant.
  13. Cf notamment Andrew Ure : *Philosophy of the manufactures*, plus représentatif que Babbage de l'apologie des ateliers automatisés, que j'avais commenté dans un article de la Revue philosophique, *La division du travail, entre Ure et Marx*, 1978. Cf également *La société industrielle et ses ennemis*, 1978, éditions Orban.
  14. Cf Adam Smith, *La richesse des nations* ; on citera aussi Ferguson.
  15. Là encore, *La société industrielle et ses ennemis*.
  16. *Le corps productif*, Mame, 1972, cosigné avec Didier Deleule. Traduction en anglo-américain parue chez Zero Books, 2014. Marx, *Le capital*, livre I, La grande industrie.
  17. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, De la rédemption :  
« Ceci est une oreille. Une oreille aussi grande qu'un homme. » P. 391, Robert Laffont, t. 2.

## Nihilisme et bolchevisme

### *Un plaidoyer pour Jünger : le transfuge Rauschning*

On a des raisons de ranger Jünger parmi les nihilistes, à cause de la nature même de son engagement, de ses justifications et plaidoyers de l'époque, entre 1930 et le début de la dictature nazie.

La nature prolétarienne de l'engagement de Jünger a besoin d'un sérieux correctif, car son idée d'une race future passe surtout et essentiellement par l'élimination ou la destruction de la race ancienne, non seulement la bourgeoise, mais même l'occidentale en général, à cause de son empoisonnement par *l'esprit...*

*Un des moyens de préparer une vie nouvelle, et plus audacieuse, c'est de détruire les jugements de l'esprit absolu, de ruiner l'éducation bourgeoise de l'homme<sup>1</sup>.*

Ce qui représente l'élément prolétarien, dans ce projet de contre-éducation, c'est la haine destructrice de *l'esprit bourgeois*, puisque le prolétaire est l'antithèse du bourgeois : syllogisme trompeur, puisque bien des types humains impliqués dans la révolution conservatrice, pour reprendre le vocabulaire de Jünger, sont non bourgeois sans être prolétaires, à commencer par les ratés de l'éducation bourgeoise, fils de famille paresseux et délinquants, etc., que Rauschning donne comme recrues typiques des hitlériens, qu'il conteste.

Il admet qu'une racaille mal élevée, transgressive, a constitué cette milice, et même, que les actes et conduites sans éducation ont été pris comme critère pour rester dans les rangs, comme si c'était un examen de passage.

C'est pourquoi Rauschning, ce hobereau à la prussienne passé dès 1934 dans les rangs antihitlériens, oppose à ce mouvement victorieux qui prend le pouvoir en 1933 (grâce, estime-t-il, à une *combinazione*, et non à la puissance invincible de la révolution), une autre composante écartée du pouvoir, plus radicale et plus conséquente, dont les deux porte-parole et prophètes sont Niekisch, et surtout, Jünger.

C'est donc à ces deux auteurs qu'il emprunte les citations décisives pour critiquer le pouvoir de Hitler, et pour prôner la véritable révolution en marche : si bien que Jünger joue le rôle du penseur conséquent de la révolution trahie par la prise du pouvoir des nazis.

Savoir exactement si la révolution conséquente est, dans son esprit, celle du nihilisme conséquent, ou si elle laisse le nihilisme derrière elle, ce point décisif a été longuement examiné par Jünger lui-même dans les années d'après-guerre, spécialement dans l'essai *Le passage de la ligne*. Rauschning est précieux comme témoin, peut-être comme victime des ambiguïtés de la cause révolutionnaire, dont il sacre Jünger le penseur par excellence. Aussi est-il nécessaire de regarder comment il situe Jünger dans l'espace de la *révolution du nihilisme* qui donne son titre à l'ouvrage, et comment cette révolution même est jugée trahie par les hitlériens, qu'il accuse précisément de *nihilisme*, mais en donnant au mot un sens péjoratif très fort (des voyous opportunistes, qui *ne respectent rien* !).

Rauschning, critiquant en cela l'inconséquence de Hitler, annonce une phase *complète*<sup>2</sup> de la révolution qu'il aurait, ou bien entamée à peine, ou déjà trahie.

*Chaque révolution comporte sans doute une deuxième phase visant à la réalisation complète du programme révolutionnaire*<sup>3</sup>...

La prophétie d'un achèvement authentique de la révolution porte sur une refonte *totale* de l'homme : totale, car dans l'effort pour donner un horizon d'absolu et d'inconditionnel à quelque chose qui tâtonne encore, il faut que le fragmentaire cède la place au *Total* comme on fait tomber un voile qui recouvre la statue à inaugurer. Jünger parle de *totale Mobilmachung*,

mobilisation totale, littéralement *rendre tout mobile*. Le total rend le provisoire insignifiant, comme l'œuvre efface ses propres phases préparatoires, les rend oubliables. Et c'est bien en effet dans le domaine de l'œuvre, le domaine qu'on doit appeler technique au sens général d'un œuvrer, *tekné*, que se situe cette révolution totale qui fixe, instaure, édifie ou bâtit un *ordre nouveau*, tandis que les hitlériens en parlent *sentimentalement* et l'abandonnent en chemin, pour seulement consolider leur pouvoir.

*Alors seulement l'homme entrera dans un processus absolument réglé, il se dépouillera de tout ce qui donnait un sens à l'humanité passée, il ne représentera plus qu'une phase dans la chaîne immense du travail total<sup>4</sup>.*

Ce résultat final, cette réalité, Rauschning les décrit comme aboutissement du *processus de concrétisation*, qui *absorbe sans répit les forces productives du peuple, jusqu'à l'épuisement total (!)*. Bref, il n'en dit rien, et pour cause, puisque ces visions d'avenir sont l'extrapolation de quelque chose qu'il condamne par ailleurs, en tant que *nihilisme*. Mais il n'est cependant pas avare de ces prophéties verbeuses qui détournent et recyclent le vocabulaire révolutionnaire des bolcheviks, sans se montrer capable de, ni disposé à, s'en différencier de manière significative.

C'est en cela qu'il est le porte-parole de Jünger. Rauschning a pour lui une vénération, autant qu'il a de mépris pour Hitler et sa clique. Il reconnaît en lui l'officier, l'homme de la discipline, étranger à la voyoucratie régnante, certainement tenté par un retour au passé pré-révolutionnaire, mais contraint, faute de mieux, d'adopter la position *dynamique* et constructive, celle qu'a déjà occupée une révolution antérieure et aboutie, en tout cas installée dans la durée, celle des bolcheviks.

L'option *dynamique* a ses inconvénients : à force d'écarter tout ce qui rêve, aime, et aussi ce dont on rêve et qu'on aime sans l'avoir obtenu déjà, sous prétexte que ce serait du romantisme, on n'a plus que la réalité existante à prôner, sauf que prôner ce qui est déjà ne donne pas une dynamique. Nietzsche, avec sa volonté de puissance constructive, qui ne se veut nullement nostalgique, a déjà mérité l'objection.

Rauschning tente donc d'éviter tous les pièges : celui d'approuver les nazis qui font prétendument la révolution, réagir à la manière dont ils la font en cherchant une issue dans la réactivation du passé, rêver de nouvelles valeurs

qui décrocheraient de la réalité ou du réalisable objectivement certifié : bref, il lui faut *concrétiser*.

*Ce sera la Démocratie du Travail, comme un de ses premiers prophètes, Ernst Jünger, l'a baptisée dès avant la révolution<sup>5</sup>...*

Ni, ni : Rauschning échappe mal aux écueils de cette position de fuite en avant, où le retour en arrière par rapport au nazisme tente sans cesse le fuyard, qui veut pourtant affirmer sa dynamique réaliste.

Il s'agit d'un *plan*, qui se substitue, parce qu'il a la *rigueur implacable* que lui confère la nécessité technique, aux ordres et désordres anciens, y compris ceux que *la masse*, comme principe de pouvoir (Hobbes...), causait dans les temps modernes :

*La masse perd sa puissance d'envoûtement irrésistible<sup>6</sup>.*

Le socialisme du plan, c'est *façonner le monde selon un plan technique*, si bien que les intuitions tardives d'Hannah Arendt touchant à la « banalité du mal » se justifient dès 1930, puisque c'est alors que Jünger lance ses prophéties technolâtres. De quoi faire réfléchir, si cela était dans les possibles, les contemporains pensants qui n'ont à la bouche que *la technique* dans laquelle ils voient une émergence...

C'est que la technique planifiante de Jünger accompagne une série de prévisions amORALES qui ne doivent rien aux réalisations nazies. La jeunesse revenue de la guerre de 1914 adhère à la révolte en proclamant qu'*il est préférable d'être criminel que bourgeois*, et Rauschning ajoute :

*Voilà ce que dit Jünger, et cette attitude des meilleurs d'entre les jeunes fait comprendre comment les chefs nationaux-socialistes ont réussi à faire paraître vénielle et parfois méritoire la conduite immorale au sens bourgeois, de leur élite<sup>7</sup>.*

Il complète :

*Le bourgeois n'est pas capable de comprendre le caractère démoniaque et révolutionnaire de la technique et de l'ordre nouveau qu'elle engendre*

au cas où on n'aurait pas compris le rôle éthique anti-éthique qu'ils leur font jouer.

Le contenu géopolitique est le véritable *telos* de cette éthique de la

nécessité inhumaine, car la prédiction faite tient au destin planétaire d'une Allemagne puissante par sa technologie :

*L'avenir d'un peuple déraciné – et l'Allemagne en est un, comme d'ailleurs la plupart des peuples d'Europe – n'existe plus que dans la mesure où « il fait usage de sa mobilité » pour pénétrer le monde entier de sa substance...*

Etrange langage théologique des technolâtres allemands, dans ces années d'essor militaire !

*Il n'est pas de retour aux origines, aux racines. Vouloir tenter d'y revenir serait avouer qu'on s'est trop dépensé pour pouvoir encore oser **le vol impérial à travers le vaste monde**. Cette mobilité nouvelle, c'est le dynamisme, c'est être prêt à tout<sup>8</sup>.*

Comme Rauschning est parlant, éloquent, dans ses morceaux choisis de Jünger, comme il y voit clair dans l'avenir, en 1939 ! Puisqu'il rend compte des propos de Jünger, tirés du *Travailleur*, tenu pour un penseur éclairé du moment, il ne contextualise pas en remontant à Nietzsche, et pourtant, celui-ci est partout présent derrière des affirmations qui portent sur le xx<sup>e</sup> siècle entamé. Ainsi de Niekisch, son autre modèle :

*Depuis que le fondement de la foi est supprimé, les institutions occidentales vont à la dérive...*

et Jünger :

*En aucun point du monde il n'existe une volonté qui soit à la mesure de la dureté de ses moyens (i.e. des moyens techniques).*

Nietzsche estimait que nulle volonté humaine n'est à la mesure de la dureté de l'événement de la *mort de Dieu* : Ici, la technique est ce Dieu dur, réinventé, qui dépasse les hommes en grandeur, mais lui n'est pas mort, il vit à la place du Dieu mort.

Est-il vrai que les *valeurs inversées* sortent de cette fournaise technologique, du Moloch qui brûle les hommes et les asservit ? Cette hypothèse formulée plus haut trouve dans le Jünger de Rauschning une confirmation. Par *valeurs inversées*, on entend que les valeurs qui avaient été placées le plus haut (ascétisme chrétien, piété, foi) sont déchues, tandis que celles (valeurs ? non-valeurs ?) qui étaient condamnées, les vices, les crimes, les conduites impies, les violences, sont réhabilitées, placées au-dessus,

*transmutées*. Les valeurs *catilinaires*, l'existence catilinaire, est ce vice décrié qui monte depuis sa cachette pour envahir tout l'espace. On élèvera, pense Nietzsche, des races dures, à l'opposé du christianisme émollient.

On n'est pas loin d'une telle inversion, lorsque Rauschning fait le tableau de la révolution en cours d'après ses idoles Jünger et Niekisch. Ainsi,

*Dans les batailles de matériel de la guerre, s'est formée une nouvelle sélection, non de classes, mais de races. Dans la zone où régnait la mort, est né un nouveau genre humain.*

---

1. Cité dans Hermann Rauschning, *La révolution du nihilisme*, NRF pour la traduction française, 1939, p. 77, sans référence. Est-ce dans *Le travailleur*, 1931, ou dans *Feu et mouvement*, 1934 ?

2. Au chapitre II : la révolution permanente, au deuxième sous-chapitre : La deuxième phase de la révolution,

3. P. 81.

4. *La révolution du nihilisme, op. cit.*, p. 82.

5. Comprendre : avant la révolution du nihilisme, la nazie. P. 82. Il poursuit, citant Jünger : Un « style du travail » sévère et prosaïque, s'y révélera. Aux masses et à l'individu se substituera alors le type, en qui seront vaincues les valeurs individuelles, et aussi les valeurs des masses conservées par le national-socialisme comme toile de fond.

6. *La révolution du nihilisme, op. cit.*, p. 83.

7. *Idem.*

8. *La révolution du nihilisme, op. cit.*, p. 84.

## Nihilisme : Révolte, ou révolution ?

*La révolution* est le fétiche du penseur de *La révolution du nihilisme*. Son adhésion à la cause de la *révolution conservatrice* de Niekisch, lui dicte ses jugements sévères sur le nihilisme voyou.

C'est à La Technique qu'on attribue, avec retard, et comme si ce n'était pas encore fait, le rôle d'instaurer l'ordre nouveau. Cela vérifie donc bien l'idée que l'invention arbitraire des *nouvelles valeurs* ne fait que donner corps à d'anciennes, et l'essence véritablement révolutionnaire des temps modernes techniques demeure un secret, qui agit, mais sans être identifié.

Avec *La révolution du nihilisme*, on a quitté les préliminaires, les commencements modestes de l'histoire du nihilisme, sa préhistoire encore méconnaissable. Il y a eu une enfance du nihilisme moderne, celui de Bazarov, Netchaïev, Chigalev et Raskolnikov, commentés sans le dire par Nietzsche. Il y a, hélas, au xx<sup>e</sup> siècle, un âge adulte, un épanouissement, c'est aussi la souveraineté provisoire du principe, qui fait tache d'huile sur L'Europe. C'est celui-ci, parvenu à maturité, qui mérite à présent l'attention.

L'histoire du nihilisme au xx<sup>e</sup> siècle est liée à celles des révolutions, sans pour autant, on vient de l'apercevoir, se confondre avec elles. Si le nazisme était une révolution, on le saurait, mais est-ce alors autre chose, par exemple, une révolte, qui détruit mais ne bâtit rien ?

## La révolte : Ortega, Camus

*L'homme révolté*<sup>1</sup> et *La révolte des masses*<sup>2</sup> sont les deux grands diagnostics du xx<sup>e</sup> siècle dans sa première moitié, avec pour objet la réalité du nihilisme, on pourrait dire, sa légitimité revendiquée, car il fait loi.

Il est possible que ces deux essais n'aient que cela en commun, désigner *la révolte* comme trait majeur du nihilisme régnant, l'un celui des *masses*, l'autre, celui de *l'homme* de notre temps. Mais le trait signifie chez l'un comme chez l'autre un scepticisme envers la cause révolutionnaire, déclassée en révolte, et sa paradoxale bonne conscience, avec ses justifications qui légitiment, pour l'un l'amoralisme satisfait, et pour l'autre, le crime de masse.

Tous deux dénoncent une crise aiguë de la civilisation, une barbarie, un triomphe de la négation de l'humain, un déni des solidarités anciennes. Egocentrisme, ingratitude, perte du sens de l'héritage historique, ce sont, pour Ortega, les traits des masses nihilistes, et pour Camus, c'est l'aveuglement envers le droit de vivre, envers les droits, c'est le déni de la justice due à chacun, le dogmatisme meurtrier, le culte du Pouvoir. Mais périodes, contextes, priorités, sont différents.

Ortega y Gasset écrit à l'aube des années trente, avant l'orage qui a emporté des peuples, des communautés, des continents dans le meurtre de

masse, il écrit avant le naufrage de la civilisation. Camus écrit après que la catastrophe a été consommée, et pour l'endiguer avant qu'elle ne revienne sous d'autres légitimations : il faut aujourd'hui admettre que c'est lui qui dit le droit et le juste, et que ce sont ses adversaires (Sartre...) qui le piétinent. Ortega et Camus voient tous deux le nihilisme comme trait d'époque dominant, partout conquérant, partout à faire refluer pour défendre ce à quoi eux croient, sans être des croyants. Ils constatent que les efforts des agitateurs du XIX<sup>e</sup> siècle en Russie, faisant tache d'huile en Europe de l'Ouest, ont fini par l'emporter, avec la naissance des mouvements fascisants comme mouvements de masse, puis, pour Camus, les avancées du communisme stalinien en Europe.

Ce sont essentiellement les mouvements de masse qui sont tenus dans l'ouvrage d'Ortega pour *le nihilisme régnant*, généralisé, et comme négation de l'élite. Au chapitre VIII, *Pourquoi les masses interviennent en tout*, Ortega entame son procès de « l'homme moyen » qui règne et pullule au XX<sup>e</sup> siècle, comme Nietzsche prédisait le triomphe du *dernier homme*, à la suite de ses analyses de *l'européen superfier du XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>3</sup>. Cet *homme moyen* est la masse<sup>4</sup>. La masse est rebelle, autre nom pour sa révolte. Elle a un problème dans sa relation au monde existant, son *être au monde*, même si Ortega ne prononce pas ce sésame de l'analytique heideggerienne du *Dasein* : elle profite d'un monde auquel elle ne se sent pas appartenir, et qu'elle ignore, comme s'il y en avait un autre. Un monde a une consistance parce qu'il entérine un passé, un effort de longue haleine pour le faire tenir et pour le *configurer*, lui donner sa figure. Plusieurs générations sont mises à contribution pour qu'un tel monde conserve cette figure, et le monde technologique n'échappe pas à la règle, lui qui repose sur des avancées scientifiques permanentes, une éducation de pointe, un goût des sciences appliquées. Mais de même qu'il y a une *crise des vocations* dans les églises, donc une défection des générations montantes dont Nietzsche, par exemple, témoigne en tant que fils rebelle d'un pasteur protestant, il y a une crise des vocations scientifiques, un désintérêt pour la démarche des sciences, leur caractère configurant pour le monde technique, le monde partagé. Dans un chapitre saisissant, *le señorito satisfait*, ce détachement capricieux et irréfléchi est présenté comme un caractère nihiliste et individualiste de la masse des plus jeunes, un trait de génération, en même temps qu'il constitue

une rupture du lien avec la précédente. Ainsi, l'avant-garde nihiliste russe, avec son dédain pour l'héritage historique et l'œuvre des plus anciens, a fini en phénomène de société généralisé, affectant toute une génération en Espagne, et sans doute dans toute l'Europe de l'Ouest. Une crise de puberté devient un *habitus*, une révolte de masse, c'est-à-dire une rupture mentale et comportementale.

On s'étonnera que l'unique engouement positif des premiers nihilistes, Bazarov en premier, à savoir, pour les sciences naturelles et les idéologies scientifiques, passe à la trappe dans la suite des choses, et qu'on puisse déplorer une crise des vocations à la recherche scientifique (récemment, chez nous, la même plainte a fleuri). Une interprétation est tentante : il n'y a jamais eu, dans la première génération nihiliste, un véritable intérêt pour la démarche scientifique authentique, faite de doute, de rectifications, de méthode contraignante, mais un élan haineux vers ce qui tuait à la fois l'art, la littérature, l'histoire, et se substituait à eux. Le geste iconoclaste du personnage de Tourgueniev, le fils ingrat, est de substituer, au Pouchkine<sup>5</sup> que lit Nicolas Petrovitch, une édition de Ludvig Büchner<sup>6</sup> qui est un manifeste matérialiste antireligieux, grand public. Il en va de cet engouement pour *la science* comme de celui qui a fait de Darwin<sup>7</sup> le héros de la réfutation de la Bible, tenue pour *fausseté scientifique*, en réalité cet engouement est idéologique, et la démarche proprement scientifique y fait place à un fanatisme bien-pensant d'un nouveau genre, enflé de ressentiment envers le prestige ancien des prêtres, ces aristocrates injustes, ennemis du peuple.

Un règlement de comptes avec le passé est donc au centre de l'indifférentisme qu'affiche la nouvelle génération, de son désintérêt passif, d'apparence égocentrique, pour *le monde* dont on use sans l'entretenir, ni l'aimer. Le *señorito*, le *petit Monsieur*, est l'enfant gâté suffisant, ingrat, qui reçoit sans donner ni remercier, qui dilapide.

On est encore loin des exactions en masse et de la dérive vers la criminalité de tout un peuple, mais ces analyses portent sur la gravité du rejet du passé historique, y compris lorsqu'il s'agit des réalisations des générations antérieures, la dernière comprise, sinon surtout elle. C'est donc bien une *destruction*, non un simple état d'âme.

La défection des nihilistes envers la science signifie pour Ortega une manière d'habiter le monde sans en être, un *primitivisme*, comme si ces

*envahisseurs verticaux* s'introduisaient dans le monde civilisé (entendre : le monde moderne !) par une trappe<sup>8</sup>, comme on se glisserait dans des habitations en sortant de la forêt.

*Aujourd'hui, écrit-il, l'homme échoue parce qu'il ne peut rester au niveau du progrès de sa propre civilisation*<sup>9</sup>.

En particulier, sa conscience historique fait défaut, comme s'il surgissait, et c'est bien ainsi qu'il l'entend, tout neuf, dégagé de tout passé, de toute historicité.

Il appelle de ce fait les deux mouvements nihilistes du xx<sup>e</sup> siècle, bolchevisme et fascisme, des *régressions essentielles*, par *la manière antihistorique, anachronique, avec laquelle ils traitent leur part de raison*<sup>10</sup>... poursuivant dans une veine antinietzschéenne, car la tirade d'Ortega contre l'absence de sens historique est la riposte à son éloge des *forces de la non-histoire* et à son idéal d'histoire monumentale, il écrit :

*Mouvements typiques d'hommes-masse, dirigés... par des hommes médiocres, intempestifs*<sup>11</sup>, *sans grande mémoire... ils se comportent dès leur entrée en scène comme s'ils étaient déjà du passé... appartenaient à la faune d'autrefois*<sup>12</sup>.

Le pire vient enfin :

*Ce qui s'est passé en Russie ne présente historiquement aucun intérêt ; c'est strictement le contraire d'un commencement, d'une vie surgissante. C'est la répétition monotone de la révolution de toujours, c'est le parfait lieu commun des révolutions... nous pourrions dire des choses analogues du fascisme. Ni l'une ni l'autre de ces tentatives ne sont à la « hauteur des temps... elles ne portent pas en elles cette synthèse, ce raccourci du passé, condition essentielle pour le dépasser*<sup>13</sup> ».

Ortega fait ici *a contrario* un éloge remarquable de la révolution, en excluant de son champ les pseudo-révolutions du xx<sup>e</sup>, bolchevique et conservatrice. En critiquant les révoltes, il bazarde les stériles mouvements de masse aux chefs assoiffés de pouvoir, il les fait sortir du champ de l'histoire, ce legs. Les héritiers ingrats ne fondent rien et détruisent tout : formule d'un nihilisme triomphant, qui s'autodétruit du même coup.

Le jugement d'Ortega sur l'*ethos* nihiliste répandu au xx<sup>e</sup> siècle est d'une dureté insurpassable, et atteint aussi ses initiateurs, comme Nietzsche, et spécialement lui. Il semblerait qu'il pense à sa mauvaise conscience déniée, à

sa vocation illisible, en tant que fils rebelle d'un pasteur dont il est trop tôt l'orphelin, mais tourné avec une violence suspecte contre tout l'héritage de la lignée qui mène à lui.

Ortega rédige une longue note en bas de page<sup>14</sup>, effrayante de cruauté :

*L'avilissement, l'encanaillement n'est pas autre chose que le mode de vie qui reste à l'individu qui s'est refusé à être ce qu'il fallait qu'il fût. Son être authentique n'en meurt pas pour cela, mais il se convertit en une ombre accusatrice, en un fantôme qui lui rappelle constamment l'infériorité de l'existence qu'il mène, en l'opposant à celle qu'il aurait dû mener. L'avili est un suicidé qui se survit.*

Il y a bien chez Nietzsche, en effet, une rhétorique faite de rodomontades morales, du genre : *je me fixe à moi-même mes devoirs, je m'éduque moi-même, je fixe mes propres valeurs*, autant de dénégations pour fuir celui qu'on est par héritage, pour ne pas l'assumer ni le capitaliser, mais *le surpasser*, autrement dit, l'ignorer. Surpasser ! En italien *Il sorpasso*, titre d'un film magnifique, c'est celui qui double tout le monde sur la route, au volant, qui fait le fanfaron, qui ferme les yeux sur le danger qu'il court, et fait courir. *Sorpassare, Überwinden*, surpasser ou *se dépasser* : autant de noms pour cette ignorance d'un legs, soit d'un destin, s'il est vrai que *destiner* veut dire d'abord et toujours, *adresser à*. Que quelque chose, venu du monde déjà là, auquel nous venons en naissant, nous ait été adressé, cela va de soi, sauf si on imagine avec une fatuité irréfléchie, ou révoltée, que rien de cela ne nous concerne en propre : formule du nihilisme en général. Reconnaître l'héritier qu'on est semble la première phase de n'importe quelle forme d'authenticité, puisque c'est le critère qu'Ortega oppose à son *señorito satisfait* ou enfant gâté, ou fils ingrat.

Dans la rubrique *révolte contre révolution*, il faut donc remarquer la hauteur à laquelle Ortega met La Révolution, la seule et unique à laquelle il accorde cette place éminente : la révolution française, parce qu'elle a été imitée, et mal, par la suite, dans toute l'Europe, à commencer par l'Europe orientale, la Russie, qui n'a pas su égaler en hauteur ce qu'elle idolâtrait.

Cette révolution est un épisode, un passage, elle est aussi un commencement : celui de la république moderne, si toutefois on laisse dans l'ombre la première expérience occidentale de ce type, celle des Provinces Unies au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Elle instaure un ordre véritablement nouveau, elle dépose les puissances de droit divin et les ordres hiérarchiques, pour y

substituer un règne de la loi, et un universalisme, que Napoléon va diffuser sous la forme du Code Civil. De ce fait il n'y a pas de primat de la destruction sur la construction, d'autant plus que la classe sociale qui effectue la révolution a déjà une place dominante *de facto* dans la société qu'elle réforme. On ne commence pas par détruire, comme si c'était une tâche consistante en soi pour une génération (ce que Tourgueniev fait dire à son héros, en propres termes). On ne remet pas à un futur indéterminé la fixation des *valeurs* à substituer aux anciennes, comme le fait Nietzsche lorsqu'il mise sur l'avenir, et lance un pont vers *Nowhere*. La révolution n'est pas davantage un retour au passé, malgré ses images d'Epinal gréco-romaines, et ce qu'elle efface l'était déjà en grande part (droit de cuissage, cf *Le mariage de Figaro*, droits seigneuriaux arbitraires, embastillements à discrétion).

Il y a de ce fait davantage une *idéologie* de la coupure, dans les sectateurs de *la révolution*, qu'une authentique pratique de l'édification d'une société sur les décombres vermoulus de l'ancienne. Le tsarisme réformateur, inspiré des régimes parlementaires de l'Occident, n'est pas vermoulu, et il s'apprête à abolir, même mal, le servage millénaire. Rien n'est prêt pour lui substituer un régime fondé sur le droit universel, une république, qui d'ailleurs ne naîtra jamais, et l'empire léninien n'est pas napoléonien, n'exporte pas un droit nouveau et des formes sociales innovantes : il diffuse les formes impériales<sup>16</sup> qui correspondent aux anciennes structures corporatistes du travail à l'ancienne, avant la grande industrie, symbolisées par une faucille et un marteau, lorsque les marteaux pilons réels de l'époque sont mus par des centrales électriques, et pèsent des tonnes.

Cet archaïsme des révoltés qui se disent, et veulent, révolutionnaires, va de pair avec ces poses complaisantes, ces pitreries, qui marquent spécialement les comportements fascistes et nazis, puisqu'ils n'ont à affirmer que la dérision stérile du passé. Cette posture de clown, aussi dangereux puissent-ils être, appartient d'abord à Nietzsche, dont l'autodérision constante n'empêche pas le mépris actif envers son temps, ses contemporains, les institutions modérées qui le dominent. Lorsque Hitler se regarde dans un miroir pour fixer la forme de sa moustache, il louche vers lui, en comédien, en bouffon<sup>17</sup>.

---

1. Albert Camus, *L'homme révolté*, paru le 18 octobre 1951. On note qu'auparavant, il approuvait, dans *Combat* le 24 août 1944, « Le sang de la liberté », les armes et le meurtre des résistants au nom de « raisons immenses » : celles de « l'espoir et de la profondeur de la révolte » et « d'une justice pour demain ».

2. Ortega Y Gasset, *La révolte des masses*, 1929.

3. Européen superfier : citation de la *Seconde Inactuelle*.

4. La question posée est : pourquoi les masses interviennent en tout et pourquoi elles n'interviennent que violemment !

5. *Pères et fils*, édition Gallimard, p. 83, 84 : « Tout à l'heure dans mon fauteuil, je lisais Pouchkine... Les tziganes... Tout à coup Arcade (son neveu) s'approche de moi et, sans un mot, avec une tendre commisération, il m'a doucement retiré mon livre comme à un enfant, et l'a remplacé par un autre, écrit en allemand... » (C'est *Force et matière*, de L. Büchner.)

6. Cf note, p. 48.

7. Charles Darwin, *L'origine des espèces, La descendance de l'homme*, utilisés encore aujourd'hui comme manifestes contre le créationnisme, et principale référence scientifique, alors que ce n'est qu'un essai de théorie de l'évolution, sans la démonstration aboutie qui en ferait « une science ». Naturellement, cela ne légitime en rien le « créationnisme » qui est un article de foi.

8. *La révolte des masses*, *op. cit.*, p. 132, NRF.

9. *Ibid.*, p. 136.

10. *Ibid.*, p. 138.

11. Intempestifs : c'est moi qui souligne.

12. *La révolte des masses*, *op. cit.*

13. *Ibid.*, p. 138-139.

14. *La révolte des masses*, *op. cit.*, p. 151, 152.

15. Cf Blandine Kriegel, *La république et le prince moderne*, Paris, 2012.

16. Alain Besançon le conteste, préférant parler d'une émergence de l'« idéologie ».

17. Sur ces aspects dérisoires du personnage, tout est dans Stan Laurysens, *L'homme qui a inventé le Troisième Reich*, Paris, 2000. On lit, p. 155 : « Adolf Hitler a interdit à tous ses collaborateurs de porter la barbe ou la moustache », tandis que son chauffeur et lui en portent.

# La coupure, la rupture, la solution de continuité

## *Politique et épistémologie*

Il y a donc eu une *grande coupure* révolutionnaire effective, un édifice de type nouveau, sans imitation véritable des modèles de républiques antiques, qui n'étaient pas universalistes, et n'avaient pas de finalités économiques équivalentes aux projets de la bourgeoisie en France. Cette grande coupure a été débitée en plus petites coupures qui, elles, n'avaient pas l'originalité du modèle, mais qui, par contre, abondaient dans le sens d'une destruction vengeresse du passé, de *l'ancien régime* (recette toujours en vigueur aujourd'hui, où n'importe quel candidat aux responsabilités avance qu'il va *détruire l'ancien régime*, faire la *rupture*, etc.). Les petites coupures additionnées ne donnent pas la somme initiale, mais la diminuent, l'anéantissent.

Il est intéressant de suivre l'idée d'Ortega en extrapolant, et de retracer l'histoire ultérieure de ces *petites coupures*, pour donner toute sa crédibilité à sa critique visionnaire.

L'obsession de la *coupure* est typiquement nihiliste : elle dénie le passé, le rejette en bloc, ne lui trouve aucune excuse pour être, et avoir duré. On pense naturellement à la politique, à la vie civile, sans compter les campagnes militaires, par exemple de nature conquérante ou colonisatrice, où ce n'est

pas notre passé, celui du colon, mais le *leur* qui est ainsi accusé et menacé. L'Amérique maya, notamment, perd ainsi sa culture, ses cultes et rituels, avec sacrifices sanglants, mais aussi ses dieux sculptés, ses grimoires, ses enluminures magnifiques, ses costumes, et même sa science astronomique, attachée de très près à ces cultes et rituels.

Mais le nihilisme inhérent au mouvement des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles a mis au point une nouvelle forme de petite coupure, dont nous avons hérité, y compris, ou surtout, dans notre philosophie, ou ce qui nous en tient lieu (ici, on va regarder du côté français). Il s'agit naturellement de *la coupure*, la vantée *coupure épistémologique*, née dans les années d'avant-guerre, qui prospère ensuite, attachée à toute la neuve idéologie du progrès dans la paix et la réussite économique, mais riche de cruautés secrètes, puisque *couper*, c'est couper la tête, couper la tête à la philosophie elle-même, pour que *La Science* la supplante en tous points (l'Autorité de La Science).

*La Coupure* joue le rôle titre dans ce nihilisme épistémologique, qui veut anéantir le passé, l'historicité, l'héritage des générations antérieures. Il en va de la fondation même de *La Science*, science par science. Et c'est la physique mathématique qui déclenche l'assaut, l'hallali sur la pensée qui ne serait pas scientifique, donc, de l'ancien régime épistémologique, et sur la science qui serait historique et marquée par *Le Passé* : être du passé devient une faute qui appelle un traitement *Radical*.

Le *Radical*, cette catégorie morale, est coupure, décapitation ou plutôt, *déracination* : on coupe à la racine, on coupe la racine, on stérilise et on éteint la race. Le génocidaire se nourrit de radicalisme, on applique aux races détestées un traitement systémique par les racines. Il faut au radicalisme, à ne pas confondre entièrement avec le mouvement des *radicaux* du Sud-Ouest, un modèle épistémologique de guerre froide. *La Science* joue ce rôle à merveille. Elle, elle seule, connaît d'authentiques révolutions, qui font du passé de la connaissance une curiosité pour historiens, une pensée morte, vaine, sans continuité avec ce qui commence avec *la coupure*. Ainsi, la mathématisation de la physique moderne entame une histoire qui ne doit rien aux antiques ni aux plus récentes cosmologies, et *La Physique* n'est plus rien de ce qu'Aristote avait mis au fondement de sa méta-physique : l'édifice de la métaphysique s'en trouve de ce fait invalidé, branche morte qu'on peut couper. *La Nature* elle-même passe dans l'élément du calculable, et perd de

ce fait toute la consistance qui l'établissait jusqu'alors comme principe de tout, tout ce qui vit, agit, pense, et de nous-mêmes qui sommes nés, donc, venant d'elle. On a lessivé la nature, l'homme de la nature, la pensée de la nature.

Cette doctrine de la *révolution scientifique* est unique dans le genre de la doctrine, justifiée dans son extirpation du passé à la racine par ses succès éclatants et admis, à cause des retombées économiques recherchées. C'est la porte ouverte à la destruction haineuse<sup>1</sup> du passé *de la science*, avec en arrière-plan, les autres passés honnis, et toute l'historicité globale qui fait l'humanité de l'homme, dans toutes les cultures. Mais précisément, la culture qui a *La Science* n'est pas *une* culture, elle est la bêche pour déraciner les cultures, elle est l'anticulture hégémonique, le remède aux cultures, qui sont des mémoires. Il y a une amnésie fonctionnelle dans la science moderne, qui ne commence pas dans le passé, mais *à la coupure*, sans égard pour d'autres personnes que celles qui ont laissé un nom à une loi, un théorème, un axiome. Encore ces noms sont-ils seulement une occasion de *falsification*, dans une science qui se respecte, et qui se projette seulement dans un avenir de progrès illimité, jamais de récapitulation des choses faites.

Cet exemple de *commencement absolu*, et de commencement à partir de principes arbitrairement fixés, puis expérimentalement validés et rectifiés, est très précieux pour comprendre le schéma nihiliste, son obsession de dette zéro, d'effacement de toute dette. Commencer en soi et par soi, sans rien ni personne comme *cause*, autant dire, naître sans personne avant soi, ni mère ni père, de soi, par l'arbitraire de son propre choix, comme si, surtout, on avait en soi le principe de tout, c'est ce que *la Science* réalise comme par miracle. Apparaître en un monde auquel on est déjà étranger, et à qui on va demander des comptes, qu'on va juger, c'est ce que *La Science* réalise dans la trop fameuse *Coupure*, figure de cruauté et d'extinction.

Cette étrangeté au monde tel quel est bien le schéma du nihilisme, ou son noyau, rencontré dans les figures diverses que nous avons énumérées soit depuis la littérature, soit depuis l'histoire. Ne rien devoir au monde rencontré, le dénier, lui ôter le droit d'être, est son cœur, sa passion intérieure, forcément destructrice.

L'épistémologie, en bloc, telle que pratiquée en France depuis la guerre, a ce côté nihiliste accusé, à peine dissimulé. On a monté sur un socle l'ouvrage

de Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, à cause de sa description de la double naissance, la contingente occasionnelle, puis la vraie et la bonne : *Galilée n'est pas galiléen*, tant qu'il n'a pas tué le vieil homme, abjuré ses conceptions initiales, instauré sa mathématisation de l'espace. Le vrai Galilée commence avec Pythagore. Bachelard glose à l'infini sur la merveilleuse coupure qui nous libère enfin du passé, il en fait un régime épistémologique. Althusser transpose le schème de la double naissance à Marx, comme si Galilée et Marx étaient deux scientifiques commensurables, deux fondateurs de plain-pied, l'un en physique et l'autre en histoire. Le *jeune Marx* n'est pas marxiste, il n'a pas tué le vieil homme, il n'a pas mis au jour les catégories scientifiques, le mode et la structure, la surdétermination... en dégagant ces catégories, on rend à *La Science* son tranchant.

Rappelons d'un mot que *la structure* est d'abord, chronologiquement, un concept qu'utilise Heidegger dans *Être et temps*, l'analyse structurale est son outil, de même que la destructuration ou déconstruction, comme on voudra. Mise à plat suffirait. Cette référence décisive manque à la bible des années soixante, le chef-d'œuvre d'Alain Badiou qui nous a tant excités aux temps du maoïsme des années soixante<sup>2</sup> : son étude de *modèle et structure*.

La structure s'est mise à jouer un rôle polémique dans un débat avec Sartre, tenu à tort pour un représentant de la phénoménologie. L'idéalisme supposé de Husserl, qui fait de la science un comportement vécu, devenait la cible de la rage positiviste antihistorique. La génération sartrienne des années cinquante a basculé dans son contraire à base de scientisme, de formalisation, comme le raconte Badiou dans son entretien avec Peter Hallward, en 2007<sup>3</sup>.

Le nihilisme actuel, puisque cet *ethos* est encore hégémonique, et spécialement en philosophie, reprend les schèmes des commencements du mouvement russe, y compris son positivisme scientifique, pour continuer à déraciner un passé dont, par ailleurs, la *modernisation* se charge à la fois de le rendre caduc et d'en faire au mieux, un souvenir. Ce n'est pas une amnésie, c'est bien un rejet de soi comme héritier, et du monde dont on hérite, dont on est toujours et involontairement le légataire.

Ortega Y Gasset a le mérite de faire une phénoménologie de l'homme-masse, qui met en évidence un type complet, dérivé des avant-gardes du XIX<sup>e</sup>, où le *nihilisme* prend forme comme signe des temps, comme tonalité. Il leur impute la perte délibérée du sens historique, la barbarie, l'ingratitude et

fondamentalement, le manque total de soin ou souci : le *señorito satisfait* est un sans-souci, donc sans responsabilité, sans destin admis ou assumé.

Le révolté nihiliste entre dans un conformisme, puisqu'il est le type le plus répandu, la masse stéréotypée. Ortega cherche, comme Jünger, à comprendre le succès de masse, la flaque d'huile des fascismes, et il invoque la facilité, la lâcheté, le recul devant ce qu'on doit et se doit. La rupture avec les commencements héroïques est consommée, le révolté n'est ni un résistant ni un rebelle, mais un jouisseur égocentrique, un ego en masse, replié sur sa propre utilité, sur le simple souci de jouir des biens disponibles.

Dans ce tableau, le contenu criminel ne se voit pas, pourtant il a été agissant : la masse dissimule et fait oublier des traits *catilinaires*, plus visibles dans le type individuel *underground*, souterrain, comploteur. Sauf si les dirigeants exécutent ce dont rêve la masse égocentrique : des vengeances, des meurtres génériques, portant sur des pans entiers de la population, tenus pour *minorités hostiles*. Dans un contexte que le droit ne pacifie pas, et où les éléments de sagesse sont simplement supprimés, les haines collectives ont libre cours. Le dirigeant devient un agitateur, un prestidigitateur, qui fascine, concentre sur ses gestes spectaculaires une attention hypnotique, où s'exprime tout le refoulé d'individus *ordinaires*, dont le cerveau a été lavé de toute imprégnation par la culture historique. On ne dresse pas les masses, on ne les éduque pas non plus, ni ne les flatte : on fait leur ventriloque, on est comme eux tous, on est en phase.

Ortega a souligné, comme aussi bien Rauschnig, et comme Jünger, la déchéance des élites, la voyoucratie, l'hégémonie de la bêtise haineuse ; que le mythe de *la révolution* résiste à ce constat, c'est ce qui choque, ce qui surprend. Rauschnig plus que Jünger, dans un passé d'avant-guerre, et Badiou dans un présent d'après-guerre, insistent sur l'avenir de la révolution, tout en admettant qu'elle a des traits hideux quand elle se produit. Ils en sauvent l'idée, ils l'idéalisent, ils ferment les yeux sur ce qui est.

La problématique de la révolution, et malgré ceux qui y tiennent encore comme à une bouée de sauvetage de leur morale intransigeante, a subi une évolution irréversible. Ce qui sauvait du nihilisme les terroristes russes du XIX<sup>e</sup>, c'était la sublime grandeur de *La Cause*, de l'avenir idéalisé : *la Révolution*. Que révolte ou rébellion viennent compliquer le problème, relativiser l'idéal révolutionnaire, l'éclairer autrement, c'en est fait des

remparts qui abritaient les idéalismes combattants de la perspective, forcément déprimante et stérile, de demeurer des nihilistes, sans espoirs, sans idéaux, sans cause.

L'ère des révoltes a infléchi le mouvement nihiliste. Après leur échec, la perspective change, l'implication dans les affaires du monde, sans imaginer de le bouleverser radicalement, sans le dénier, devient l'issue que la *Mort de Dieu* ouvrait sans qu'on s'en rende compte. Le monde même reprend forme, vie, couleurs : les autres hommes avec lesquels on le partage ne sont plus dans l'alternative meurtrière ami/ennemi, ils se lient à chacun, et la solidarité devient valeur, si ce mot doit vraiment valoir. Ce n'est nullement une *nouvelle valeur*, puisque la charité chrétienne et diverses formes de solidarité, tribale, ethnique, religieuse, voire militaire, l'ont largement préfigurée, dessinée, mise en pratique. La radicale désolidarisation nietzschéenne a fait de lui un exilé semi-volontaire en son temps, un *inactuel* dégoûté de, donc révolté contre, son époque, ses contemporains, les mœurs et les institutions prises en bloc, sous prétexte que les Grecs anciens avaient davantage de classe. Son exemple a beaucoup fait pour dévaluer la solidarité, la présenter comme non-valeur, voire l'ignorer. Et pourtant, c'est la valeur de solidarité qui a constitué le point de rupture avec le nihilisme conquérant des années d'après-guerre, avec la vaste polémique de Camus contre les jusqu'aboutistes de l'épuration, et les va-t-en-guerre de la guerre froide.

---

1. Haineuse, ou cruelle : Bachelard, bien placé pour en parler, examine sous toutes les coutures la cruauté implacable de la pédagogie de la science, dans son *Lautréamont. Le nouvel esprit scientifique* est la bible de La Coupure.

2. Badiou A., *Le concept de modèle*. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques. [http://www.cndp.fr/média-sceren/catalogue-de-films/modele\\_et\\_structure\\_2e\\_partie\\_michel\\_serres\\_et\\_alain\\_badiou\\_s'entretiennent\\_de-4482.html](http://www.cndp.fr/média-sceren/catalogue-de-films/modele_et_structure_2e_partie_michel_serres_et_alain_badiou_s'entretiennent_de-4482.html).

3. <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/badiou.html>.

## Camus et la solidarité

Si la question du nihilisme meurtrier a connu après guerre une fortune, comme question éthique brûlante, c'est à cause de ces pratiques, qui perdurent, de brutalisation des populations, sélectivement mais gravement, malgré le retour au droit des puissances occidentales après la curée de la Deuxième Guerre mondiale, et ses génocides. Que la cause de la révolution soit le prétexte à des déportations, des exactions, des internements dans des camps de concentration et plus généralement à un sectarisme généralisé, c'est le motif de l'indignation d'Albert Camus, dans son grand débat avec les tenants de la violence de masse, épuration en France, camps soviétiques, gel des libertés dans le bloc de l'Est. Toute la philosophie française est concernée, coupée en deux, agitée de remous hostiles, tandis que règne la démocratie à l'américaine dans toute la partie ouest de l'Europe.

La figure de l'homme révolté prend chez lui diverses valeurs, contrastées, selon les époques et les cas, mais l'essentiel est de voir où cela mène dans ce contexte d'après-guerre instable, habité par les fureurs vengeresses et le modèle de la guerre des classes.

Camus est bien la mémoire de ce mouvement de pensée, de pratique, de sensibilité, des origines à nos jours, et avec davantage de nuances, d'implication, et même de projection personnelle, comme s'il s'agissait de sa

propre biographie. Il vit avec les héros de la mouvance nihiliste, il les connaît par cœur, il les fait vivre sous nos yeux. Il en est ému, leur sort le touche, il leur rend justice, et cas par cas il examine et justifie leur violence en cherchant, et trouvant, les scrupules, les preuves de cœur, comme lorsque les assassins du tsar reculent devant le meurtre des enfants qui l'accompagnent, ou bien, paient de leur propre vie celle qu'ils suppriment, afin de n'être pas de simples exécuteurs<sup>1</sup>.

Cependant, il s'agit de retracer l'émergence de quelque chose de mortifère, qui explose dans les années trente. Le nihilisme selon Camus est une constante de la vie en Europe depuis la fin du XVIII<sup>e</sup>, depuis l'embastillement du sadique Marquis, sa négation du droit de vivre des autres, qui l'intéressent comme argument à l'appui de sa théologie noire<sup>2</sup>.

Dans son passage sur le Marquis, Camus trouve, parce qu'il les y cherche, tous les éléments du nihilisme hégémonique ultérieur, y compris les camps de la mort, comparables aux châteaux sadiens :

*La loi de la puissance... (doit) délimiter sans tarder le terrain où elle s'exerce, même s'il faut l'entourer de barbelés et de miradors.*

Le dévoiement de la révolte, qui solidarise au départ<sup>3</sup>, est donc précoce, avant même la flambée des violences d'Etat de la période révolutionnaire. Il développe, à partir d'une lecture de Sade, une conception du nihilisme comme perte de monde, et non pas uniquement assassinat de masse : il cite Sade, son duc de Blangis, qui s'adresse en ces termes à ses victimes asservies :

*Vous êtes déjà mortes au monde.*

Le problème du nihilisme, c'est de nier qu'être au monde oblige à un partage, que ce soit entre contemporains, ou avec d'autres générations, d'où l'idée répandue qu'il s'agit d'un égoïsme absolu, comme Max Stirner l'a théorisé dans son *Unique et sa propriété*. Sade représente un passage à la limite dans son projet de meurtre à volonté, de négation du droit des autres à être au monde. Faire des autres habitants du monde, auquel on est ou dont on est en vivant, des matériaux pour assouvir sa jouissance égoïste, un *stock* dont on puisse disposer *ad libitum*, voilà la généalogie du nihilisme moderne chez Camus, le commencement du traitement inhumain en masse, sur une

vaste échelle, celle des populations et des classes sociales, quand ce n'est pas raciales ou confessionnelles. Camus voit clair dans son présent, qui hélas, s'est prolongé et accentué, entre-temps. Même la jouissance sadique, principe des crimes commis, est altérée par cette négation. Camus écrit plus loin :

*Que viendrait faire dans cet univers, la grande joie fleurie des corps consentants et complices ?*

Jouir seul, jouir d'autres qui ne jouissent pas, mais souffrent, et finalement, peiner à jouir, voilà la négation du monde et de ses habitants solidaires, voilà le pacte rompu, le cercle vicieux du nihiliste. Il ne pense qu'à jouir, mais il nie les conditions et les alliances qui le lui permettraient, il se coupe les issues. Plus généralement, un monde non partagé est un monde non habité, un *immonde* inhumain, un bagne. Le partage du monde et le monde même ne sont qu'un, comme Hannah Arendt l'a si bien montré dans *Condition de l'homme moderne*. Dans la seconde partie, *Œuvre*, notamment, il est clairement indiqué qu'il est de la nature des œuvres, elles qui forment un monde stable et relativement permanent à travers la succession des générations, de faire monde. Le partage du monde est, à l'opposé de la pensée qui esseule, une condition d'existence. Elle est revenue ensuite<sup>4</sup> sur l'œuvre comme art, en la mettant cette fois du côté de la pensée, mais les œuvres architecturales demeurent *monde partagé*, que ce soit art ou pas.

Ce qui commence avec Sade se poursuit donc en se propageant, pour devenir banal, sans cette conscience aiguë de mal faire qui le hante et le motive. Parfois, on est entièrement et intimement persuadé de bien faire en nuisant, en détruisant, et l'analogie qui a sens dans le langage entre *nettoyage* et extermination de masse, comme si certains hommes étaient des rats ou des insectes nuisibles, marque une certaine fidélité à une partie du système sadien, la délimitation du terrain d'exercice d'une puissance propre, où tout est licite<sup>5</sup>.

L'histoire des nihilistes est cependant bien un épisode russe des années soixante et au-delà, et Camus connaît excellemment les personnes, les circonstances, avec plus encore de détails que n'en donne Cannac<sup>6</sup>, le plus complet par ailleurs. Pisarev, Bielinski, Herzen, réagissent au *Pères et fils* de Tourgueniev (que Camus appelle « *Pères et enfants* »), et au néologisme si parlant « nihiliste ». Pisarev est cité pour avoir écrit :

*Je suis un étranger pour l'ordre des choses existant, je n'ai pas à m'en mêler.*

C'est la définition qu'il propose pour le néologisme en question, et on comprend que Camus y soit si attentif : étranger pour l'ordre des choses, pour le monde tel qu'il va, c'est une figure qui lui est familière. Il a commencé à écrire *L'étranger* en 1940, l'a publié en 1942, et *L'homme révolté*, dix ans après, en 1950. Son *étranger* et celui de Tourgueniev, repris par Pisarev, ont donc des points communs, ils sont frères en nihilisme. Un même sentiment d'absurdité du monde et de l'existence les hante. Ils vivent l'absurde. Celui de Camus tue, celui de Tourgueniev meurt, et Pisarev bâtit la théorie d'un *terrorisme intellectuel qui fait penser à celui de nos surréalistes*<sup>7</sup>. Rien n'y manque, et la théorie de l'utilité (ce qui m'est utile est bon) lui fait dire sans rire :

*Si l'on peut assommer sa mère ? Et pourquoi pas, si je le désire et si je le trouve utile*<sup>8</sup>.

Dans *L'étranger*, Camus ne fait pas assommer sa mère par son héros, mais il le rend indifférent à sa mort, froid, sans cœur. Être *sans cœur* est une autre définition possible de l'attitude nihiliste, si « cœur » entraîne pitié ou surtout, solidarité, ce que *La peste* montre si lumineusement.

Pour cerner l'ampleur du phénomène, que les héros individuels ne font qu'incarner sans épuiser la question d'un destin de toute l'Europe, où Dieu est mort après avoir tant vécu tandis qu'en Amérique du Nord il est bien vivant, il faut regarder du côté des grands phénomènes de masse qui ont agité le continent, et entraîné deux guerres mondiales. Les intérêts géopolitiques de Camus naissent avec sa propre vie, lui qui est l'orphelin d'un soldat mort en 1914 dans les tranchées, recruté en Algérie avec tout un contingent envoyé à la boucherie. Dans *Le premier homme*, le récit pratiquement autobiographique est saisissant dans le détail et en grand, tant les enjeux et les circonstances d'une guerre ignoble y sont palpables. Ici, l'admiration à la Raskolnikov pour la *dépense en hommes* dans les guerres napoléoniennes serait vraiment déplacée, tant cette guerre-là semble sans but, sans grandeur, sans égard pour le matériel humain, déjà transformé en personnel au service des machines. Même et surtout, il déplore le décalage entre une Allemagne suréquipée et une France d'abord réduite à utiliser du matériel ancien, des tenues absurdes, ce qui choque comme un dédain pour la sécurité et la vie des

hommes de troupe. Il s'attarde sur l'impréparation de l'armée, le choix d'envoyer d'abord en première ligne les recrues d'Afrique du Nord, mal équipées, avec un canotier sur la tête, troupes qui seront anéanties en peu de jours. La boucherie et la guerre de matériel vont de pair, l'insouciance absolue envers le sort des hommes signe une éthique nouvelle, la *gestion des populations* nue et brutale, administrative, expéditive<sup>9</sup>.

La question qui hantera les consciences, savoir si la gestion administrative serait la forme moderne du crime, au moment du procès Barbie, et à cause des articles d'Hannah Arendt, est déjà présente dans *L'homme révolté*, et dans *Le premier homme*, rattachée à la gestion du matériel humain en temps de guerre, et à celle de l'exploitation coloniale sans états d'âme, qui y contribue. Le nihilisme peut être formel, administratif, gestionnaire, et porter sur un *stock* d'hommes autant que de matériel. Jünger en traite dans *Le passage de la ligne*, en propres termes, repérant un nihilisme de forme neutre, glacée, mutilé des émotions qui forment le tissu des relations humaines. C'est un dévoiement de l'exigence inhérente à la révolte : la justice, qui fait que les terroristes russes assassins veulent rétablir une justice en cherchant à périr dans l'attentat, et en acceptant l'échafaud par avance : une vie, la leur, contre une autre. A cet égard, *Les Justes* montrent narrativement, en première personne, ce que *L'homme révolté* démontre sous la forme de l'essai. L'héroïsme personnel doit gager la terreur pour cause de justice, et conserver la solidarité des révoltés comme garantie d'humanité : ce pacte rompu, le nihilisme révolté devient abject.

Or, il l'est devenu. Camus est blasé concernant le mouvement nihiliste et terroriste, qui s'est voulu révolutionnaire et a envisagé de recréer une communauté de justes dans l'avenir : l'avenir n'a pas tenu leur promesse, leur espoir.

Camus se situe dans un avenir advenu. Rien ne va plus, on a fini de jouer. L'avenir a été un pari éthique, légitimant les horreurs meurtrières au nom des *valeurs à venir*, mais des *valeurs à venir* sont et demeurent des non-valeurs, des valeurs en promesse, une monnaie de singe.

Si leur entrée volontaire dans la culpabilité et la mort n'avait rien fait surgir d'autre que la promesse d'une valeur encore à venir, l'histoire d'aujourd'hui nous permettrait d'affirmer, pour le moment en tout cas, qu'ils sont morts en vain et n'ont pas cessé d'être des nihilistes. Une valeur à venir

est d'ailleurs une contradiction dans les termes, puisqu'elle ne peut éclairer une action ni fournir un principe de choix aussi longtemps qu'elle ne prend pas forme<sup>10</sup>.

Sans doute y a-t-il chez Camus une admiration d'ordre éthique pour ces pionniers malchanceux, ces avant-gardistes d'un avenir qui écœure pourtant. Les pages qui suivent leur rendent un hommage appuyé, pour leur héroïsme véritable et leur abnégation : curieuses valeurs pour des nihilistes... ils ne le sont donc nullement pour lui, ils s'ignorent tels qu'ils sont et le maître mot est qu'ils se *contredisent*. Ils vivent une contradiction, puisqu'ils démentent par leur vie les principes qu'ils avancent, et ne vivent pas ces principes, mais d'autres inexprimables, le cœur, la solidarité, la loyauté, l'amitié. Le récit de ces vies se termine par l'affirmation que

*la vraie révolte est créatrice de valeurs<sup>11</sup>... oui, écrit-il, l'ancienne valeur renaît ici, au bout du nihilisme, au pied de la potence elle-même<sup>12</sup>.*

La chute commence depuis ce sommet de l'élan révolutionnaire, le sacrifice de 1905. En note, le coup le plus fort, contre Hegel et ses continuateurs : deux races d'hommes. L'un tue une seule fois et paie de sa vie (Kaliayev), l'autre justifie des milliers de crimes et accepte de se payer d'honneurs<sup>13</sup>.

Ce qui a été suggéré plus haut trouve son expression claire et nette chez Camus, à savoir, que le nihilisme historique a été continué par le léninisme, puis le stalinisme, etc., sans compter les versions bolcheviks de type nationaliste qui s'en sont inspirées. De fil en aiguille et avec la guerre froide, puis, la relève du terrorisme contemporain, on parvient au présent et on le discerne, on en discerne la parenté nihiliste inchangée, à partir de sa lignée, sa généalogie. Camus est un initiateur de cette dissidence, Hans Jonas et Hannah Arendt, des successeurs, avec dans un arrière-plan mal éclairé, les analyses heideggériennes de la fin des années quarante.

*Lénine empruntera... une conception de la prise de pouvoir qu'il trouvait majestueuse... secret rigoureux, choix minutieux des membres... Tkatchev un camarade et un frère spirituel de Netchaiev (et donc un chigalevien) fait la transition entre le nihilisme et le socialisme militaire<sup>14</sup>.*

La préfiguration de pensées ultérieures est présente aussi dans des expressions de Camus qui vont avoir une grande fortune :

Organisation secrète, faisceaux de révolutionnaires, pouvoir dictatorial des chefs, ces thèmes définissent la notion, sinon le fait, « d'appareil » qui connaîtra une si grande et si efficace fortune<sup>15</sup>.

Appareil, *device*, toute la discussion sur *la technique* est dans cette fortune d'un terme, qui ressemble à un autre voisin, le fameux *dispositif*. Avec les développements d'Agamben qui suit Michel Foucault à la trace, on a eu après Camus tout un effort analytique pour entrer dans les rouages cachés du *pouvoir*, puisque c'est lui qui occupe le centre d'un monde administré, en l'absence d'un pourquoi, ou d'un sens (d'un sens moral certainement). Foucault n'a pu anticiper l'effondrement du monde concentrationnaire de l'Est que parce qu'il l'appréhendait comme non-sens, gestion sans raison ni boussole, exercice aveugle d'un pouvoir ivre de soi. Sa *mort de l'homme* a beau ne pas afficher de contenu éthique, il a démontré par son militantisme, que ce soit contre les prisons, l'asile, la psychanalyse intrusive, le marxisme positiviste attardé, que l'indignation et la non-acceptation témoignent nécessairement du sentiment qu'une limite a été transgressée. C'est le point de départ même de *L'homme révolté*, qui est le récit d'une trahison, la révolte indignée est relayée, puis niée par la puissance gestionnaire aveugle, meurtrière sans états d'âme, sans âme, sans conscience. Camus a ouvert ces voies, avant même que le bloc de l'Est, soutenu par ses représentants dans les démocraties occidentales, ne prenne spectaculairement la forme répressive des années soixante-dix.

---

1. *L'homme révolté*, p. 207 et suivantes, édition Gallimard.

2. *Ibid.*, p. 55 et suivantes, « un homme de lettres », et p. 57, « l'abjecte égalité des victimes », également p. 58, la mention de *Sade, mon prochain*, de Pierre Klossowski, où il apparaît que « Français encore un effort »... signifie le droit de tuer, dès lors que les Français ont été régicides.

3. *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 35 : « La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité. » ; il faudrait s'en souvenir...

4. *La vie de l'esprit*.

5. « Le Satan de Vigny

Ne peut plus sentir le mal ni les bienfaits,

Il est même sans joie aux malheurs qu'il a faits – ».

6. Ouvrage déjà cité, René Cannac, *Aux sources de la révolution russe, Netchaïev*, Paris, 1961.

7. P. 194.

8. *Ibid.*

[9.](#) Cf *supra*.

[10.](#) *L'homme révolté*, Éditions Gallimard, p. 208.

[11.](#) *Ibid.*, p. 215.

[12.](#) *Idem*.

[13.](#) *Ibid.*, p. 216, note.

[14.](#) *L'homme révolté, op. cit.*, p. 217.

[15.](#) *Idem*.

## Critique de *La Technique*

Les concepts mentionnés ici ne sont pas les premiers ni les seuls à avoir eu pour objectif de combattre ce système, en le déconstruisant d'abord. Jünger propose des catégories que Heidegger récuse et raffine à la fois, pour comprendre comment nihilisme et administration du crime de masse peuvent ne faire qu'un. Hans Jonas et Hannah Arendt, chacun à sa façon et avec une culture et un corpus très différents, entreprennent de reprendre la question de la nouvelle criminalité d'Etat, avec gestion statistique de la vie et de la mort. Heidegger raffine le tableau du destin moderne et de *la Technique*, en insistant sur les caractéristiques de stockage généralisé, ainsi que de gestion des stocks, soutenant que l'appellation *américanisme* vise trop court. C'est ce dernier traitement de la question du destin moderne, comme métaphysique accomplie et dépassée, qui mérite d'être retenu et souligné, non à cause de sa seule antériorité, les années quarante-cinquante, mais de son ambition, de sa radicalité.

Le destin du nihilisme contemporain apparaît dans les pages de son *Nietzsche II*, dans les conférences de Brême, dans le volume traduit en français *Essais et conférences*, qui les contient, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, sous un jour multiple, ni politique, ni éthique, ni réellement technique, mais comme un fourvoiement global, une surestimation

généralisée du *Sujet* avec tout l'étant comme *objet* ou plus précisément, comme *stock* : le nihilisme moderne comme destruction de tout le passé, y compris celui de la terre, et comme administration neutre des stocks, y prend sa véritable, et son effroyable dimension, avec toute possibilité et devoir d'extrapoler, étant donné le danger mortel qu'il représente. La surestimation du sujet, c'est cela qu'il faudrait déraciner, alors que ce n'est ni politique ni éthique, et que les dispositions prises pour redevenir démocrates ne touchent pas à ce danger essentiel.

Deleuze, comme on l'a vu au début, a cherché une conciliation impossible, qui met dans une impasse, une aporie. Il a joué les deux philosophies majeures sans les opposer, il a voulu Nietzsche ET Heidegger, un cocktail des deux. Son apport propre se fond dans ce conglomérat, cette alliance impossible. Il ne peut donc affronter la question la plus décisive, celle d'une racine métaphysique du nihilisme, d'une métaphysique qui est sa racine. Il reste *un nietzschéen*, aveugle à la conjoncture que Heidegger dénonce. Il a importé en France la suffisance germanique, la rêverie de puissance, le romantisme de la puissance qui n'en a en réalité nullement, qui est mutée, devenue administration des choses, et des gens comme choses. L'enchanteur a donc tout brouillé, on n'aperçoit rien des enjeux les plus sérieux : la mise à sac des étants, de la planète, des populations, des ressources de toute nature, effectuée au profit de l'homoncule qui se croit divin, le fameux *seigneur de la terre*. Si un nihilisme signifie toujours *tout détruire*, malgré les variantes innombrables dont on a cherché à faire un inventaire forcément incomplet, *tout* ne prend que chez Heidegger une signification précise, puisque *tout* équivaut à *un monde* comme connexion. Le soleil ni les astres n'entrent dans le programme de destruction, même si *tuons le clair de lune*<sup>1</sup> a été le mot d'ordre poétique du futurisme fasciste des commencements. Un monde habité, ordonné, est toujours la cible du *tout détruire*, et le processus en cours, qui rendra la planète *incompatible* avec la vie en général, sous ses formes les plus récentes, et la vie humaine dans le lot, est un *détruire*, non un produire, ni un aménagement en chantier. C'est un monde, le monde, tel qu'il s'est constitué ou configuré depuis des millénaires par l'activité des hommes et le cumul des civilisations, qui est la cible, la victime menacée par ce nihilisme.

Comme il s'est établi une discontinuité entre la tradition philosophique

antérieure au XIX<sup>e</sup> siècle et celle, essentiellement allemande, qui sans le dire, sans faire le lien, l'a reprise, voire rabâchée avec des accents nouveaux et trompeurs, on n'y voit plus clair, dans *la philosophie*. Heidegger a sur ce plan-là un intérêt spécial, car il est le seul à établir les passerelles nécessaires entre les époques et les appartenances nationales et linguistiques, entre les éléments disjoints de la tradition. Par exemple, en retraçant l'époque moderne dans son entier, il enchaîne les apports de Descartes, de Kant, de Hegel et de Nietzsche comme des approfondissements successifs d'une philosophie de la *représentéité*, où le monde est le représentable et le Sujet, surtout calculant, le maître du *monde comme image (Bild)*. Il le fait bien avant Foucault, avant *Les mots et les choses*, qui le redit sans le citer. Cet évanouissement du monde dans l'imageable, le calculable, le maîtrisable, est un *nihilisme* au plus fort de sa forme, quoiqu'il se passe des dramatisations concernant une *mort de Dieu* qui fait couler davantage d'encre que de larmes. Il nie, il détruit *tout* pour substituer à ce *tout, tout étant*, son image en vis-à-vis, capturée, manipulable, administrable. Les développements décisifs à cet égard sont lisibles dans *Die Zeit des Weltbildes, L'époque des conceptions du monde*<sup>2</sup> (dans la traduction, dès le titre, la notion fondamentale disparaît).

L'enjeu est le destin des Occidentaux, héritiers d'un passé qu'ils renient, eux qui imaginent tout effacer pour tout reprendre. Le nihilisme prend dans ces conceptions constructivistes son vrai visage, fait de suffisance, d'insouciance, d'élan impulsif vers un monde d'abord débarrassé de ses aspects affectifs inquiétants par l'opération de la *représentation*. Comme la science donne à cette opération agressive un aspect de feinte modération, on imagine facilement que tout ce qui est tenté et lancé est *un progrès*<sup>3</sup>, un pas en avant, une avancée, une intrépidité sereine, lestée par la connaissance.

Un nihilisme abouti, ainsi qu'il a commencé sa carrière et l'a poursuivie jusqu'à nous, en se conformant sans cesse à un même principe, n'est donc pas *que* meurtrier, désespéré, jusqu'au-boutiste, satanique, etc. : ce ne sont pas les pulsions de destruction pures qui l'animent, quoique rien, finalement, dans le monde, ne subsiste dans son propre état lorsqu'il a exercé ses ravages, innocents et légitimés par *nos valeurs*.

Ces fameuses et factices *valeurs* tiennent en entier dans l'impératif de connaître, pourtant neutre et indifférent en soi, si ce n'est que bien des applications de la science à la vie des masses nous tiennent à cœur, sans

représenter, pourtant, un essentiel, une raison de vivre. Ce caractère indifférent correspond à ce qu'Ortega analyse comme désinvolture envers l'héritage, à ceci près qu'ici l'héritage est lui-même d'ordre scientifique, donc, non historique, lavé d'histoire. La *valeur de connaissance* n'en est naturellement pas une, puisque la connaissance se vit toujours au futur, se corrige et nie elle-même sans cesse, escompte un résultat qui ne sera qu'un prétexte à rectifications à l'infini, etc. Si la science s'interdit de *croire*, comment croire en elle ? Toute une *civilisation* affectée d'une telle non-croyance ou croyance contrariée a un problème. Cependant, le côté de l'espoir, s'il ne réside pas dans une croyance à l'aboutissement du processus de la connaissance, est dans des retombées qui elles, ne sont pas d'ordre scientifique, mais technique. Cet élément-là est tout autre, car la technique est toujours efficace, toujours ingénieuse, et puisqu'elle s'appelle *art*, elle mérite qu'on y croie, comme le disent les Messieurs de Port-Royal :

*Il n'y a pas d'art pour mal faire.*

L'art et le *bien faire*, le *bien y faire*, sont une seule et même chose. Comme il appartient aussi à la technique de viser des fins qu'elle atteint, croire en sa valeur et croire en celle des fins ne font qu'un, et c'est par là que la croyance revient dans le monde nihiliste positiviste : Les fins mondaines seront atteintes par les techniques, et ces fins sont bénéfiques, elles méritent qu'on y croie, elles constituent l'horizon du progrès, tandis que les ténèbres obscures de l'obscurantisme sont derrière, spectre dévitalisé qui menace quand même les arrières tandis qu'on va de l'avant.

- 
1. *Tuons le clair de lune*, Manifestes futuristes, Marinetti.
  2. In *Chemins qui ne mènent nulle part* en traduction française, Gallimard, 1962.
  3. Un progrès : pour Hans Jonas, il arrive que le point d'équilibre, l'optimal, ait été atteint, puis, perdu. Cf *Le principe responsabilité*, éditions du Cerf, 1978 en traduction.

## Le progrès comme nihilisme positif

### *La médecine sauve des vies*

Ces conceptions régnantes méritent d'être passées au crible, puisqu'elles sont encore indépassées en tant que conceptions, représentations du monde, quoique fragiles et contredites dans les faits. Les *valeurs de progrès* servent à faire reculer les fanatismes plus vigoureux que jamais, qui ne menacent hélas pas les arrières du monde technicisé, mais l'habitent, le hantent, le précèdent, le minent de l'intérieur comme de l'extérieur. Habité par une désespérance tenue secrète, il tient ferme sur ses valeurs factices, tout en récusant toute valeur du monde aussi bien naturel qu'humain, à cause de son contenu de passé historique : la nature nous précède, les formes de l'humanité non technicisée aussi, qu'elles cèdent la place ! La négation destructrice croit représenter la sortie des ténèbres, elle croit donc à une lumière, sans trop décider si cette lumière est à venir dans un futur, ou bien si c'est une torche dont on serait déjà porteur. Ces croyances indurées sont comme les cals du nihilisme : à la fois récusation de toutes les croyances *antérieures*, comme si le temps avait recommencé à couler à partir de lui, et affirmation querelleuse de la seule et unique *croyance au progrès*, qui mise sur l'avenir, mais ne prétend pas *croire au présent*, dans les deux sens que l'expression peut prendre.

Il est une croyance que le positivisme a seule gardée, la valeur refuge : c'est la santé. Avec la santé on a *la vie*, on a la population et donc, la

démographie, la longévité, la fin des souffrances vaines, que le passé a cultivées. La santé est depuis Descartes la clé, l'unique et précieuse clé d'une philosophie séculière, qui met fin aux errances et aux fanatismes de l'ancien monde. La santé est donc *la fin*, la finalité, le but, la raison d'être de *la connaissance*, elle qui tourne à vide sans le remplissage par *les valeurs*, tandis que les civilisations les plus anciennes l'ont visée (on doit en convenir, malgré l'argument du passéisme), mais sans l'atteindre effectivement. La santé scientifique est miraculeuse, puisqu'elle sauve du nihilisme. Céline est médecin des pauvres, Bazarov meurt de contagion en soignant les malades atteints du typhus, la médecine sauve donc non seulement des vies, mais aussi, elle sauve des vies désespérées, elle les sauve du désespoir. Bazarov est le fils d'un médecin militaire, et l'inversion des valeurs va mettre le nom d'un médecin au coin de la plupart des rues des villes, petites et grandes, pour qu'on le retienne : le nom de la rue, mais aussi celui du médecin. C'est un service du peuple, un salut, on voit le dedans du corps de l'homme vivant, respirant, digérant, on y travaille.

La médecine moderne n'est ni celle, de terrain, qui a passionné Schopenhauer, Céline, Bazarov, le Camus de *La peste*, et Boulgakov médecin de guerre, ni celle de cabinet, mais la *médecine scientifique* préventive et planificatrice, qui prend la population en général comme cible. On doit dissocier les éléments pour y voir plus clair. Sauver des vies est un objectif compassionnel, empathique : soulager l'homme de ses misères, aider au divertissement, si on considère avec Pascal que celui-ci tend à éloigner les hommes de la considération mélancolique de leur misère, inhérente à leur condition mortelle. L'argument dit donc ceci : ce que la médecine de toutes les époques obscurantistes du *Passé* a visé, nous l'atteignons. Mêmes fins, autres moyens.

Etant donné l'offensive nihiliste contre les *valeurs supérieures* définies par Schopenhauer, à base de sentiment de soi comme analogue à toute autre existant (*Tat wam asi : tu es cela*), l'idée que la médecine moderne de masse, planifiant des vaccinations, des tests, des campagnes de persuasion, des contrôles et mesures généralisés, serait de même nature que celle qui jadis, par charité, soulageait, même mal, les misères du monde, sonne faux. La dimension a changé, et les fins ne peuvent être restées celles de l'artisanat hasardeux des rebouteux, avec ses croyances, son symbolisme, son dévouement désespéré. Qu'une maîtrise des vivants soit atteinte par des

moyens médicaux de masse, antérieurs à la maladie manifeste, en amont même de la vie, comme politique des naissances et de la santé publique, et la fin même de cet exercice à base de sciences en est métamorphosée. La gestion des populations est à la fois la visée, et le moyen de l'atteindre, entre autres moyens, si bien qu'une *politique* trouve dans les systèmes de santé non seulement une de ses modalités, mais une modalité neuve, efficace, qui s'extrapole à la totalité du globe<sup>1</sup>. La médecine moderne à base de sciences s'exporte, se mondialise, et c'est bien la seule forme de mondialisation qui bénéficie d'un consensus, tellement elle semble conforme aux idéaux du passé, qu'elle contribue en même temps à déconsidérer. Les fanatiques du passé de toutes les civilisations attaquent son entrée en scène, se défendent furieusement, et ils se déconsidèrent eux-mêmes du coup, attestant malgré eux que la croisade contre le passé se fait pour le bien de l'humanité, cqfd.

Que cette médecine en rupture avec la tradition épouse en réalité des logiques du nihilisme généralisé, cela se voit à des traits qui ne sont pas mis au premier plan. Pour être efficace, il lui faut s'appuyer sur les travaux de laboratoires à envergure mondiale, qui sont en même temps des laboratoires de recherche théorique, *avant* d'être de la recherche appliquée. L'impératif vide du *connaître* et celui, plus passéiste, du *remédier*, destitué par l'offensive de Nietzsche contre l'éthique de pitié, se retrouvent ligotés ensemble, obligés de se prêter main-forte. Cette façade empathique, solidariste, offre un écran protecteur à la *volonté de puissance* sous forme de volonté de connaître et de maîtriser, qui sont le principe de la médecine gestionnaire avec ses appareils ou *dispositifs* géants, à la mesure des milliards d'hommes qu'elle cible sur terre, et qu'elle programme. Une médecine qui fait remonter sa déontologie assermentée à Hippocrate et une médecine qui date de Pasteur et de Claude Bernard, voilà le conglomérat qui sert à faire passer le nihilisme gestionnaire pour un *service de l'humanité*, pour un humanisme. Comme de plus la *médecine humanitaire* se développe au même rythme que la circulation de l'information sur les malheurs du monde, sous toute latitude, et que la protection des populations impliquées dans les conflits armés suppose partout une aide médicale associée à d'autres formes de soutien, le caractère humanitaire de la médecine semble attesté.

Pourtant, eugénisme et médecine sont de plus en plus associés, puisque la manipulation génétique est possible, et brille comme un avenir radieux dans

la conscience des politiques qui gouvernent les nations. Nietzsche voulait élever des races, mais c'était avant la révolution de la génétique. A partir d'elle, l'utopie prend consistance, malgré les obstacles de l'éthique. Mais si ce sont des maïs, des betteraves, des tournesols ? On élève ces races-là grâce à la génétique, on les *produit*, on les brevète, on les commercialise. La vieille nature poussiéreuse du passé est invitée par la génétique à entrer dans le système de la production. La perspective d'élever des races d'hommes n'est présente que sous forme eugénique : éradiquer les maux, les tares, peaufiner les gènes, et lancer sur la terre dévastée des races résistantes aux plaies du passé immémorial, louable intention en soi, qui n'a qu'une faiblesse : ne pas entendre l'incapacité du globe saturé à nourrir ces races devenues résistantes, et passer outre.

Penser *race* est proscrit pour des hommes depuis les inhumanités raciales, mais pas *penser race* pour les végétaux et animaux de consommation. Plus que jamais, on sélectionne les races, on les multiplie, on les adapte au marché mondial. Une race est un produit artificiel qui vise une fin, comme par exemple les races spécialisées des chiens de chasse, des chevaux de course, etc. où les dimensions, l'anatomie globale, la physiologie ont été étudiées. La médecine programmatrice a donc bien une intention eugénique de production de races lorsqu'elle rend résistantes les souches humaines, et comme c'est pour soulager l'humanité des fléaux du passé dépassé, périodes qui n'avaient pas de médecine productive digne de ce nom et donc, laissaient subsister les souffrances humaines, on ne peut rien objecter sur le plan *moral*. La consommation de morale publique elle-même est relancée. La moralisation paradoxale consiste à *inverser les valeurs* et à condamner ce qui a précédé la révolution, entendre : la révolution génétique. Grâce à elle, on ira des végétaux aux hommes afin de sauver les hommes par la génétique des légumes. Les maïs transgéniques sauveraient les peuples mal nourris, comme les tourteaux de soja sauvent les bovins de la famine. Vaste programme de sauvetage, où *le passé* est éradiqué, sans destruction.

Il y a une bonne conscience dans ces vues, aussi, elles sortent en apparence du champ d'une archéologie du nihilisme, sans pour autant échapper à la critique...

---

[1.](#) Michel Foucault a inventé le terme Biopolitique pour désigner cette mutation.

## Par-delà le nihilisme

Entre le positivisme du XIX<sup>e</sup>, surtout florissant à l'ouest de l'Europe, et le nihilisme de l'Est, un amalgame a fini par se produire au XX<sup>e</sup>, et a envahi tout l'œcumène. Les grandes institutions qui font la loi, ou le veulent, dans les grandes questions du *développement*, tel l'ONU avec ses programmes de santé publique et d'action environnementale compatible avec le marché mondial, sont positivistes, dirigées par des scientifiques reconvertis à l'organisationnel, à l'administration. On y pratique le volontarisme, en s'appuyant sur les données statistiques de toute nature, comme un pilote aux commandes d'une navette spatiale qui affiche sans cesse des chiffres lumineux.

Développement veut dire : tourner le dos au passé. C'est un programme d'effacement des vestiges de la tradition, de ce passé qui a été si longtemps passéiste, tout doit laisser la place aux décisions que la rationalité chiffrée dicte à l'équipe de pilotage. L'épure a vocation à partout supplanter les autorités anciennes et leurs préjugés datés. Il s'avère dans des conditions qui ne sont plus celles des grands impérialismes belliqueux et criminels dans l'âme, vaincus en 1945 par des esprits positifs et bien équipés, que la négation de toute chose héritée du passé, de tout legs, au profit d'artefacts issus de l'esprit humain, a pour fondement le rêve, qui s'ignore, de devenir

les Seigneurs de la Terre, omnipotents, hégémoniques. *Rien* veut dire le contraire, être tout, n'être tout que de soi. Des millénaires d'intelligence et de sagesse traditionnelles doivent quitter la scène, vaincus et honteux.

Ce ne sont pas seulement les habiletés millénaires qui quittent la scène : en fait, tout doit disparaître. Les habitants du globe, les vivants, sont multiples et variés, ils ont leur site aussi bien dans les eaux, les airs, les arbres, les glaces, tous les éléments qui font la beauté de la terre et sa rudesse ou sa douceur.

Vider la scène de ses figurants d'avant est en effet le programme du nihilisme planificateur, à vocation bienfaisante. Longtemps, les hommes se sont adaptés à ces rudesses, aux dangers, à la posture dominée qu'ils devaient respecter pour survivre. Dans leur milieu, il y avait bien plus fort qu'eux, et de toutes les manières, avoir plus fort que soi est le lot des mortels, puisque même du dedans, au sein des organismes exposés aux influences, des forces travaillent sans cesse à des mutations qui comportent un risque de mort, une probabilité qui est absolue à long terme. Allonger la vie aux dépens de ces forces semble une ambition spécialement irrationnelle, puisque leur jeu ne peut être modifié qu'en créant de nouveaux aléas. La médecine ne crée pas la sagesse, qui consiste et a toujours consisté à profiter de la vie sans l'allonger artificiellement. La folle croyance dans les *pouvoirs de la technique* s'imagine rationnelle, elle est fondée sur la crainte panique de la mort, sa forclusion.

Il y a pire, car les techniques ont relayé le travail des esclaves humains, en surmultipliant leur puissance et leurs capacités, en degré et en envergure. Comme les machines ne connaissent pas d'états d'âme, n'ont pas de mouvements de révolte, ne créent pas d'injustice, ne suscitent pas de religions d'esclaves comme Nietzsche pense qu'est le christianisme, on les oublie, on n'y pense pas, si bien qu'il a fallu rappeler la machine au bon souvenir de l'époque, comme un premier rôle dans une pièce de théâtre, que la critique ignorerait.

L'automatisme productif a bien été une manière de contourner l'obstacle de la résistance des servants, sinon des esclaves, ainsi qu'en témoigne la hâte à interdire les organismes défensifs comme les corporations de métier de l'Ancien Régime (loi Le Chapelier). Une alarme était de ce fait supprimée, celle qui avertissait, par des actions et des remontrances, que l'appareil à produire s'emballait. L'agrandissement spectaculaire de cet appareil, le *corps productif*, l'émancipait, non des hommes (il faut des servants pour les

machines complexes et sophistiquées) mais de leur compétence rare, longuement mise au point, léguée comme secret de fabrication. Désormais, toute l'intelligence de la production a été exprimée comme un jus de cette source traditionnelle, et intégrée à la machinerie automatique<sup>1</sup>. Les voyants rouges se sont éteints du coup, et la terre ne crie pas : elle a l'agonie discrète.

Hans Jonas a mis à mal la dogmatique moderne du progrès, il a en effet eu l'intrépidité d'affirmer que le mieux peut très bien avoir déjà eu lieu, et avoir été dépassé pour un moins bien, voire un pire. Il éternise par ailleurs le type homme, affirmant contre le dogme d'un homme à venir, dogme nietzschéen et marxiste, que les traits de l'humanité sont fixés dès les origines, et immuables. La critique du dogme a été faite très tôt par Hannah Arendt, qui voit, dans les essais spatiaux des années cinquante, américains et soviétiques, des tentatives utopiques de fuir la terre après l'avoir ravagée, comme si les hommes étaient destinés à envahir aussi le cosmos, éteignant tour à tour toutes les lumières qu'ils investiraient. Comme la terre est la véritable patrie des hommes, sa trahison est le signe même d'un fourvoiement total, et un aveu de félonie.

Patrie est encore un mot trop marqué, car il faudrait dire *matrîe*, terre mère. La relation à la mère passe pour *nature*, or le naturel est du passé pour la dogmatique nihiliste, si bien qu'évoquer le maternel est un aveu de passéisme, et condamne du même coup son auteur. La terre est du même coup *le passé*, y penser, y veiller, semble une vieille lune sentimentale, une sensiblerie. Le naturel dans l'homme, qui renvoie au terrestre et au maternel, est une faiblesse du même ordre, mal vue, condamnée.

C'est même une question de savoir si ce Moi anonyme, cet hypermoi nihiliste, ne va pas effacer aussi bien tous les *moi* qui entrent dans sa composition, nous tous les mortels, qui commençons naturellement, qui ne recommençons jamais, qui avons la mort pour limite et donc, au principe. Un *mégamoi* immortel ne peut endurer la mort, la mortalité, il se heurte nécessairement aux mortels qui entravent ses évolutions, à la naissance et à la mort même. Le nihilisme ne détruit pas que *tout*, il lui faut bien aussi s'autodétruire.

---

[1.](#) Cf *Le corps productif*, Mame, 1972, Première partie.

## La mode comme valeurs inversées : le nihilisme existentiel

L'effort pour effacer tout ce qui a une durée acquise, une charge d'histoire, est sensible en tous domaines, mais il peut apparaître utile de décliner quelques-uns de ceux qui sont quotidiens, offerts à tous les regards, vécus. En effet, s'il est vrai que le nihilisme est inconditionnel, sans limites, il se retourne de ce fait sur celui ou ceux qu'il affecte, et alors une *reprise de soi* est fatale. Les mœurs, les pratiques, et surtout celles qui portent sur son propre soi, entrent dans le champ des métamorphoses nihilistes encore en cours, actives. On refuse ce qu'on est par héritage, socialement ou même, biologiquement : héritage, c'est « hérédité ».

Bien des formes de déni de l'héritage et de l'hérédité méritent l'attention, afin d'actualiser pleinement la question du nihilisme comme fait de société dominant, mais inobservé. Le nihilisme est *nous*, notre ethos, notre lot, notre existentiel. Examiner les tendances de l'époque permet de le dépister, de le soumettre au regard.

Comme on hérite, en Occident, d'un passé libéral et démocratique dans les relations entre citoyens (même si les épisodes coloniaux ont introduit l'irrespect et la violence au-dehors), cet héritage devient une hypothèque intolérable, un poids. On cherche à le déposer. Les modes au sens large, la

mode au sens restreint, s'y mettent. On peut indiquer dans ce domaine vaste et spécial, quelques traits qui relèvent de choix nihilistes, négateurs et destructeurs, ou inversés par rapport aux « valeurs supérieures » du passé.

La mode vestimentaire est la chose la plus codée, étudiée, expressive, aussi « les valeurs » s'y affirment avec une force inentamée. La mode exprime et affirme, mais aussi, elle condamne, rejette, détruit, au point que l'industrie, l'artisanat de luxe, doivent finalement récupérer les codes que la rue a imposés, malgré ou grâce à ce caractère frondeur et transgressif.

L'inversion des valeurs, le basculement du mal dans le bien, sont sensibles dans le domaine de l'habillement : sembler *bien*, bien habillé, est un tabou, une déchéance. La mode du *bad*, le mal ou mauvais, s'est introduite avec les luttes raciales aux Etats-Unis, de même que l'iconographie des luttes armées a pu devenir logo, façade, comme le montre la décoration faciale des T-shirts, imprimés au goût des clients, comme des posters. Ils affichent la transgression, la marginalité, l'*underground*, la *guerilla*, Che Guevara, Jimmy Hendricks...

La mode *bad* consiste à inverser des codes exsangues, qui en deviennent kitsch, presque sectaires. La mode dominante use des clichés antidomination, qui se trouvent être les clichés des symboles nihilistes. Les bagnards des prisons américaines étaient et sont encore privés de ceinture et de lacets, afin de prévenir les suicides ou les meurtres : les pantalons pendent sur des chaussures délacées, laissant apercevoir caleçons et slips, rendus vêtement visible. Les lycées et collèges actuels ont adopté à retardement ces codes de la criminalité et de la délinquance, avec la mode des jeans coupés pour tomber, descendant à mi-cuisse, exhibant des sous-vêtements rayés ou colorés rendus reconnaissables par la marque, les motifs. Les grosses chaussures mal attachées complètent le tout, y compris chez les jeunes filles. Tatouages, piercings, mutilations légères complètent le tableau de la marginalité passée dans la rue, évoquant les peintures corporelles et les marques que s'infligeaient les pirates (*Queequeg*<sup>1</sup>). L'apparence des bagnards qu'a réhabilités Dostoïevski (avec réserve) passe donc petit à petit dans les mœurs, se fait standard stéréotypé. Le style « habillé » devient progressivement kitsch, c'est au point qu'on irait un jour visiter les derniers des gens chic réfugiés dans des kermesses rurales, dans l'île de Ré ou au Cap-Ferret, avec des couleurs pastel et des teintes claires, des corsaires, des Sebago

docksides.

On en rit, comme en témoigne la comédie célèbre : *La vie est un long fleuve tranquille...*

L'aspect physique tient au vêtement, il tient aussi bien à l'anatomie elle-même, au corps, qui a sa plasticité. Les postures jouent un rôle, que Mauss a étudié dans ses *techniques du corps*. Comme les rôles sexuels ont aussi une dimension symbolique, expressive, et sont porteurs de valeurs, celui de la femme a coïncidé avec ce que la révolution a combattu et vaincu : la soumission, la conformité aux valeurs établies. Être *visiblement* une femme a une portée multiforme, très riche, mais tombe sous le coup de l'inversion des valeurs, du basculement vertical, de bas en haut. Elle a été en bas, donc elle mérite le haut, mais d'autre part elle doit faire la preuve qu'elle a bien abjuré son ancien rôle, qui était celui d'une double soumission : aux puissants, et aux hommes, eux-mêmes soumis mais rebelles, qui ont pris le dessus. Être apparemment non féminine est une réponse casuistique, un jeu de femme, qui n'exclut pas le rôle féminin, toujours varié, et même théâtral, comme tout rôle sexuel.

N'être pas féminine dans l'aspect, le vêtement et les postures revient à faire l'homme, et les modes vestimentaires ont, depuis plus d'un siècle, généralisé les marques de la virilité, comme le pantalon, le veston et la chemise, avec des paradoxes inévitables : les formes féminines accusées éclatent mieux encore dans des vêtements ajustés, ou même flottants, si bien que l'uniformité accuse les différences au lieu de les gommer. Mais le privilège de *porter le pantalon*, avec la signification de *dominer*, ne pouvait demeurer privilège, puisque le temps des privilèges en général est révolu : se masculiniser devenait dès lors un impératif, une inversion des relations hiérarchisées des sexes. Inverser une hiérarchie, est-ce l'abolir, est-ce la renverser, ici la faiblesse de l'impératif, négatif dans son principe, de détruire le passé éclate dans des contradictions inextricables. Des périodes se succèdent, des tentatives de jouer des apparences, y compris lorsque dans les années soixante, toute la Chine a porté le costume Mao unisexe, uniforme mi-soldat mi-travailleur, qui a cédé la place entre-temps aux modes occidentales, dont la variété est infinie<sup>2</sup>.

Si bien que ce ne sont plus seulement les rôles sexuels, mais la sexuation elle-même, qui entre dans la dialectique de la destruction impérative de

l'héritage, tant cet héritage-là (naître ou homme, ou femme) semble une intolérable limitation, une oppression. Une théorie s'est chargée de gommer en paroles et en écrits ce que la chirurgie ne peut réparer en masse, la différence sexuelle. Sur la base des essais anciens de Simone de Beauvoir, un **constructivisme** s'est développé : tout est construit, même le sexe. On a connu la construction du risque, construction sociale qui constitue en risque les aléas de la nature et de la production. Avec la pensée constructiviste, la société prend tout en charge, efface tout et recommence tout, et une démiurgie récupère l'héritage du nihilisme historique, en le sociologisant. A la mort de Dieu succède le *socius*, la construction, le fabriqué.

Le sexe est construit, banalité ou révolution, mais la discrimination sexuelle a été traquée au-delà du champ des violences infligées au sexe faible, jusque dans les jeux des couleurs qui rangent chacun dans un des genres. Le genre et sa symbolique sont chose variable, relative aux modes, infidèles par principe à leurs choix<sup>3</sup>.

Effacer le sexe, si on suit Simone de Beauvoir, a un sens unilatéral, car un seul des sexes est sexuel, selon elle, c'est-à-dire discriminant. L'homme mâle ne se définit pas par le sexe, il définit par contre la femme par le sien, l'autre, le *deuxième*. On pourrait riposter par une affirmation du sexe autre, au lieu de gommer, et cette option a occupé une large part du mouvement dans les dernières décennies<sup>4</sup>. Mais la tentation d'annihiler est forte, car c'est détruire, avec la charge passionnelle que cela comporte, la valeur *radicale*. Dans la construction, l'attrayant c'est l'abolition supposée du donné, de l'hérité. Hériter en naissant d'un sexe *secondaire* contrevient au droit d'avoir le meilleur, s'il existe, et la destruction du privilège entre en scène avec un accompagnement théorique dissuasif. Le constructivisme ouvre la voie à l'égalisation des sexes, au partage total et radical des anciens privilèges de ne pas se définir par le sexe. La femme est donc non-sexe, comme l'homme, puisque tout ce qui respire le sexe de la femme est une construction sociale faite, qu'on peut, et doit défaire. Une immense promotion de la masculinité sociale est en marche, qui particularise le dédain plus général pour ce qui vient de la *physis*, ce principe qui nous échappe et nous régit quoi qu'on fasse.

Dans l'affaire du sexe, objet d'une intense campagne de promotion d'idées, de slogans et de mises à l'index, quelque chose se tient à l'arrière-

plan, le plus dangereux est fondu dans le décor. C'est que l'affaire de la nature est l'objet d'une vindicte, d'une interdiction de séjour. On en a décidément assez d'elle. Le mot exaspère, devenu synonyme de passéisme et de sentimentalité débile. Le Tout-est-social promet une société dont par ailleurs personne ne fait l'éloge, puisqu'elle est marquée par du passé et nombre de discriminations, mais avec la nature, la cause semble entendue, et la proscription des termes qui la désignent est l'indice d'une page tournée, d'un dos tourné.

La gravité de ces dispositions rageuses est sévère. Avec la nature comme naissance (*natura* : de *nasci, natum*), on oblitère aussi bien la mortalité, la condition ou limite de l'existence. On réinvente un monde enchanté où les mortels seraient des dieux immortels, grâce aux avancées scientifiques et technologiques, qui font, depuis Descartes, reculer les malédictions testamentaires (*tu gagneras ton pain à la sueur de ton front*). Le gène du vieillissement est nécessairement et toujours sur le point d'être *isolé*, donc traqué, et finalement, nettoyé. Ainsi de tout ce qui viendrait entraver la marche triomphale du Moi vers Soi, son expansion spinoziste (persévérer dans son être, tant qu'on ne nous en empêche pas). Mais comme l'existence de chaque être tient à une coexistence fragile et instable, y compris dans les dispositions internes du corps, l'affirmation d'immortalité rend encore plus instables ces équilibres. Pourtant, les individus ne sont pas destinés à perdurer, mais à s'effacer pour céder la place à de nouveaux êtres, qui apporteront quelque chose au monde, tandis que le maintien des anciens êtres finit par s'essouffler dans une redite.

Hans Jonas a diagnostiqué la maladie des modernes, leur nihilisme affirmatif : s'affirmer soi, c'est nier autant le passé que l'avenir, c'est sacrifier. Il a le premier évoqué le risque toujours accru ***d'empêcher d'être*** ces générations futures dont on affiche en ce moment le souci, tout en contribuant à leur enlever les conditions de vie minimales, en termes d'air respirable, d'eau potable, de ressources alimentaires, de climat. On ne coupe pas seulement l'herbe sous le pied des vivants humains à venir en s'endettant, mais surtout en désertifiant la terre. *Nihil* signifie qu'on n'en a rien à faire, que l'inutile ne compte pas, et l'avenir apparaît inutile aux yeux des vivants présents, tandis que leur existence tient à ce que leur lignée perdure depuis des millions d'années, grâce à un minimum de constance dans les conditions de la vie.

---

1. Queequeg : personnage de *Moby Dick*, d'Herman Melville, 1851, pittoresque de par ses tatouages qui couvrent tout le corps.

2. Natalie Herzen raconte, dans son *Journal* déjà cité qu'elle ne s'habillait pas elle-même comme les filles nihilistes, dont elle décrit la tenue (en 1870) : cheveux coupés court, tenue banale unisexe, lunettes cerclées de fer. Mais c'était aussi un moyen défensif, pour dissuader les agresseurs sexuels.

3. Sur l'historicité du jeu des couleurs : Michel Pastoureau, *Le petit livre des couleurs*, Panama, 2005.

4. *Il y a deux sexes*, Antoinette Fouque, Gallimard, 1995, édition revue et augmentée, 2004.

## La crise de l'art

La surestimation du sujet représentant par rapport aux objets représentés, qui deviennent ses artefacts, ou surtout, qui ne sont entérinés que comme base d'un artefact ultérieur, fait entrer l'art humain en crise, d'une manière paradoxale, et dédoublée.

D'un côté, « l'art », dans son acception classique, en tant que « beaux-arts », y compris l'art musical et théâtral illustré par Wagner, est déjà tombé de son piédestal lorsque Nietzsche a entamé le procès des « valeurs supérieures », celles placées le plus haut, et qui de ce fait, jugeraient et dévalueraient la vie. Le mouvement lancé par Nietzsche, cette négation en acte de l'art sublime au profit d'un éperonnage des instincts bafoués<sup>1</sup>, trace ensuite jusqu'à nous une longue et brutale course où les surenchères n'ont pas manqué. On est encore loin de voir la fin du processus destructif qui dégrade l'art, l'humilie, le décapite ainsi qu'un monarque déchu. Cette trace qui court sous notre sol, c'est « l'art contemporain », vivace, provocant, querelleur. Il se nomme encore « art » pour garder les pieds sur le sol à labourer, à retourner et à dévaloriser radicalement. Parti des arts plastiques, il a gagné aussi bien l'architecture, nichée jadis aux « Beaux-Arts » (dans l'école de ce nom) et qui parle aujourd'hui « chantier », « atelier », pour parachever le mouvement de l'inversion des valeurs anciennes et abolir la

distance hiérarchique entre les arts et les techniques.

Déjà dans l'art moderne examiné plus haut, avec *Le pont*, puis l'expressionnisme, Dada, le surréalisme et le futurisme, la pointe dirigée contre *l'art*, au sens hérité (le classicisme gréco-romain), était évidente et structurante, malgré des tentatives équivoques et à contre-courant pour en garder quelque chose, comme chez Dali, chez Chirico. Les quatre complices du *Pont* réinventaient après Gauguin le dessin expressif, cursif, que d'autres civilisations ont cultivé, une forme de calligraphie sans profondeur, oublieuse, dédaigneuse des leçons que la Renaissance a léguées sur la figuration à plat de la troisième dimension.

Pourtant, l'objet « tableau » conservait sa qualité d'impératif, de cause finale : on peint pour en faire un, en exposer un, en faire apprécier un, et pour exploiter la portée publique de l'acte de peindre. Les militants du *Pont* usent d'un médium d'influence publique sur la masse, hérité du monde de l'art, sans le remettre en question, et cela ne les empêche pas de faire école comme « expressionnistes allemands ».

Il en va autrement de la mouvance qu'on a appelée « art contemporain », et dont les commencements sont scrutés avec passion, sans grande distance critique, tant sa vitalité semble encore inépuisée et ses « valeurs » inversées, séduisantes.

La rupture avec le concept même de l'art, hérité des classiques, et aussi bien des traditions non occidentales, où la dimension culturelle est bien plus prégnante que dans notre héritage profane antiquisant, est marquée, soulignée, outrée. S'il y a objet d'art, il doit insulter l'art, le bafouer, le prostituer.

On retient essentiellement l'intervention de Duchamp et de ses objets *ready made* sur la scène de l'art, disons des galeries, mais les *ready made* sont des sculptures, et Duchamp n'a pas illustré seul le procédé. Il y a dès 1912 des sculptures de Picasso, très inventif en tous domaines, qui sont des objets trouvés et assemblés, sans perdre de leur valeur expressive ni sculpturale, ainsi de la tête de taureau de 1942 faite avec une selle et un guidon de vélo : non seulement l'art n'y est pas insulté, mais il y est illustré. Si la littérature retient l'urinoir de Duchamp, retourné vers le bas pour évoquer approximativement une fontaine, c'est pour sa portée insultante, son geste de pied de nez, ou pire. Duchamp pisse sur l'art. Il y a aussi une manière de calembour matérialisé, puisqu'un urinoir est déjà une fontaine, où

un rideau d'eau s'écoule pour nettoyer.

On privilégie ce commencement pour sa portée sociale, la revanche du médiocre sur le sublime, la culbute de la hiérarchie. L'objet frondeur, qui n'a pas place dans le paysage de l'art à cause de la connotation hygiénique, s'y introduit en fraude, comme des ivrognes entrent dans une église et urinent dans les bénitiers<sup>2</sup>. L'interprétation en termes de valeurs inversées est soulignée par le culte de l'art contemporain qui est inhérent aux années Pompidou, même si la volonté constante de Duchamp, dès les années de la Grande Guerre, est de faire aboutir une stratégie du choc public, en multipliant les interventions cacophoniques.

Meret Oppenheim est responsable d'une autre métamorphose de l'objet d'art en objet choquant ou déconcertant. En 1936, son *Déjeuner en fourrure*, conçu l'année d'avant, acheté par le Moma, surprend et ravit<sup>3</sup>. Il devient l'emblème du surréalisme. Le *déjeuner de fourrure*, cette tasse garnie de poils où on ne peut boire, subvertit davantage un objet manufacturé banal qu'il ne constitue un objet d'art d'un type nouveau<sup>4</sup>, mais la coïncidence des deux opérations, par le biais des investissements des galeries d'art et des musées, est le phénomène émergent qui vient instituer « l'art contemporain » et déclasser, de ce fait, l'art tout court, qui va agoniser sous la forme exsangue et presque kitsch des galeries de l'avenue Matignon, sans parler de la place du Tertre.

L'art contemporain entreprend une subversion des valeurs sublimes, que « l'art » est censé véhiculer. La stratégie de *l'objet pervers* n'est pas la seule à entamer l'inversion qui dénigre. De nouveaux moyens d'expression viennent enrichir l'art contemporain, en appauvrissant du même coup son rival : art performance, *street art* ou graffitis, trash... les écoles sont légion et montent vers le succès public, comme les bébés tortues qui courent vers la mer.

Dans la mouvance de *l'art performance*, un vaste champ s'ouvre à la subversion éthique et politique, en un sens tout autre que dans le secteur de la propagande par l'art, pratiquée partout. Le futurisme a été précurseur dans ce domaine, et le groupe japonais Gutai a illustré dès les années cinquante une forme de performance proprement artistique ou graphique en lacérant, tachant une toile en temps réel, devant un public.

L'art corporel rejoint la performance en effectuant une action sur soi en public, ou même en exposant un corps sans agir, comme Orlan, qui laisse

voir son sexe qui suinte du sang menstruel dans une sorte de théâtre éclairé, où on entre un par un. Mais l'actionnisme viennois, avec Otto Mühl, Hermann Nitsch et le psychanalyste Joseph Dvorak, a poussé loin les limites de l'action politique subversive dans un cadre de représentation plus artistique que théâtrale, sans scénario ni mise en scène, où le corps est le médium.

Otto Mühl a payé d'années de prison ses tentatives de subvertir l'éducation qui bride l'instinct, dans l'esprit de Wilhelm Reich. Il a multiplié des actions exemplaires où entrent hommes, femmes, enfants, animaux, actions qu'on pourrait identifier comme « dionysiaques ». Si Nietzsche avait vécu assez longtemps pour y assister, il aurait pu penser que l'esprit des dionysies antiques avait survécu. Des orgies impliquent une oie<sup>5</sup> sodomisée et mise à mort. On défèque, on s'inflige des plaies, on hurle, c'est la désinhibition des instincts bridés, leur permission, selon le *Nitimur in vetitum* déjà mentionné. Mühl a théorisé dans des ouvrages, qui combinent doctrine et récits, sa condamnation de l'éducation traditionnelle répressive, qui rend triste et inerte, et ses efforts pour libérer une joie de vivre par l'action performative, dans le cadre qu'on a contesté d'une forme de secte soixante-huitarde avec mise en commun des hommes, femmes, enfants<sup>6</sup>.

Mühl, né en 1925, combattant dans l'armée allemande en 39-45, est mort au printemps 2013 et constitue un pic dans la subversion éthique et politique de l'art. Avec lui, l'art contemporain joue la subversion et la destruction des valeurs supérieures honnies, il joue au crime sexuel, à la pédophilie, à la zoophilie, à la violence, à la scatophilie, et toutes ces transgressions sont du jeu, grâce à l'art. Si Dostoïevski invente le crime d'art dans un combat pour l'art, et contre le crime politique innocenté par avance, Mühl inverse la tendance, met l'art au service d'un jeu où le crime devient impuni sans pour autant chercher une légitimation supérieure dans la Cause, il singe l'art et l'instrumentalise pour faire, sans enfreindre la loi, ce qu'elle interdit et réprime. Tandis que le théâtre et l'art politique d'un Brecht restaient dans un simulacre de propagande, où la masse est prise à témoin et éduquée, sans participer, et grâce à la distance critique, ici la transgression est agie, mais jouée, sur une scène qui est la même que celle des performances artistiques inoffensives ; assister aux débordements orgiaques, voire cruels de l'artiste devient une manière de complicité, le public trempe dans le crime joué, il se

fait complice parce qu'il est là, qu'il consent.

L'art contemporain, de ce fait, est sadien, il appelle à un effort pour devenir sinon un régicide, du moins, un délinquant en participation. L'art devient la scène nihiliste par excellence, mais jouée, celle où on répète, où on simule, en y prenant un plaisir impuni ou clandestin, la négation en acte, la destruction des valeurs.

Ceci pour le volet « beaux-arts », le côté valorisé de l'art, celui qui a tant passé pour sublime qu'il lui fallait, aux yeux des nihilistes du xx<sup>e</sup> siècle, cette leçon, cet abaissement exemplaire.

L'art, cependant, a une autre, une plus vaste acception, et c'est elle qui profite de la crise des valeurs, et en sort comme transcendée.

Art est le latin *ars*, la capacité, le savoir-faire, la compétence, c'est l'allemand *Kunst*, du verbe *können*, pouvoir, être capable. C'est aussi et originairement *Tekné*, l'ensemble immense des artefacts imaginés par ruse, qui font paraître ce qui n'a pas en soi le principe de sa propre existence, c'est une magie productrice, qui rivalise avec la *physis* et semble y substituer ses créations.

Cette crise de l'art a été examinée plus haut comme ontologie, il faut surtout évoquer sa portée sociale subversive, sa capacité à affoler tous ceux qui profitaient des ordres anciens sans pour autant les aimer, à les désespérer, à les révolter : il en va d'une psychopathologie du nihilisme.

## **Le nihilisme comme angoisse devant l'inconnu**

Nihilisme : une passion, une rage de détruire, au nom d'un quelque chose de plus fort et innommé, un destin, même si l'athéisme de façade marque les épisodes les plus violents de l'histoire du nihilisme agissant.

Une foi radicale, une résurgence de l'ancienne foi, forte comme jamais et sous une forme intègre, intégriste, conquérante, accompagne à présent son cours, quoique le mouvement en Russie ait été agressivement un « meurtre de Dieu ».

Si le nihilisme est un refus total du monde présent, en vue d'un autre idéal, il fait face à une modernité qui, elle aussi, reprend de fond en comble le monde hérité, mais en vue d'un autre qui n'est ni rêvé ni idéalisé, mais calculé, conçu, et pour tout dire, numérisé.

Vue ainsi, la modernité qui réveille le dragon du nihilisme est plus qu'une passion constructrice ou constructionniste, ou constitutive, c'est une universelle *migration*. Le mot est à prendre en un sens technique spécial, qui vaut en informatique.

On nomme migration le passage d'un ensemble d'éléments, engendrés par un logiciel dans le cadre d'un système donné de traitement, à un autre système plus récent, sous une version du logiciel adaptée au nouveau système. Ces éléments doivent migrer, sous peine de devenir obsolètes et de ne pouvoir être traités. La migration ne déplace rien, elle convertit, elle actualise, mais sous un nouveau nom. A cet égard, une analogie avec le monde religieux et politique serait la « conversion » forcée des juifs d'Espagne, ou des protestants français, sommés de passer sous la bannière du christianisme romain ou de périr. Sous un nouveau nom, avec une appartenance confessionnelle modifiée, ces populations ont pu échapper à l'anéantissement, tandis que les rebelles perdaient la vie. La migration convertit des éléments, pris dans un ancien système, pour les inscrire dans le nouveau.

Mais on évoque ici une universalisation de la conversion ou migration. Faire porter aux « choses » en général un nouveau nom trouve son illustration dans l'univers du numérique, après les algorithmes mathématiques de la révolution de la physique mathématique. On numérise, dans le langage binaire, à présent « tout », les livres, écrits, presse, etc, mais aussi bien, les images, fixes ou mobiles, les films anciens ou récents, les vidéos, enregistrements, la musique, le son de toute nature. Une « signature » numérique vient estampiller toute chose conservée, lui attribuer une place et un statut dans l'immense banque de données virtuelle qui permet la consultation, la monstration, l'élaboration, le réenregistrement. L'encyclopédie actuelle, après les signatures que les arts de mémoire avaient jadis imposées aux choses de l'univers, ne garde que ce qu'elle signe, le reste est dans des oubliettes qui sont l'équivalent d'une négation : on ignore le non-signé, on le dénie.

Comme les hommes eux-mêmes sont signés de mille codes : sécurité sanitaire et sociale, banque, police, cursus, situation dans la société et dans le territoire, la signature devient une nécessité, comme le montre le « sans-papiers » qui devient un introuvable, non gérable, et qu'on ne peut garder dans l'état. Les Africains formulent ainsi ce nouvel état des gens : « les

Blancs sont comptés », ce qui signifie qu'ils sont codés, tandis que les sociétés traditionnelles comptent sur la mémoire et le verbe, plus souples mais plus labiles, pour « tenir compte » des existences.

Si la numérisation est universelle, le reliquat de la migration en cours est nécessairement colossal. Laisser de côté, compter pour rien, ignorer, devient un sort, une engeance qui frappe de nullité par défaut les étants en totalité, tous sauf les numérisés. La discrimination s'étend. Une ontologie du délaissé vient s'installer à l'ombre de la migration généralisée. La planète devient le délaissé, tandis que ses éléments, abstraits du « contexte » de leur existence, sont comptabilisés comme exploitables, au prix d'une destruction des liens qu'ils entretenaient avec leur forme existante et familière, le milieu, la niche.

La migration s'en prend à la *physis* : une conversion des milieux en « éléments » au sens chimique se généralise. C'est clair dans les dossiers brûlants du jour, fractionnement de roches métamorphiques pour en extraire des gouttelettes de pétrole ou du gaz, nodules polymétalliques au fond des océans, sous les banquises, extractions de toutes sortes qui font de l'exploitation ancienne des mines de charbon un ancêtre dépassé en termes de nuisances. Un énergétisme au service de l'humanité aisée vide la *physis* de ses tréfonds, trésors vains accumulés sur des milliards d'années, pour entretenir pour une fraction infinitésimale de temps les « besoins » de quelques-uns.

La numérisation n'est que l'ultime forme prise par la migration en cours, une forme exponentielle qui fait comprendre le processus de la « modernisation », même si beaucoup pensent que la phase présente est une « post »-modernisation, soit un épuisement de la force inventive de la modernité. Faute de définir correctement *le moderne*, ces querelles de mots manquent de portée. Hannah Arendt s'y est essayée dans *Condition de l'homme moderne*, en remontant loin dans le passé, de même que Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*. Bacon et Descartes apparaissent comme les fondateurs de l'époque encore en cours, ce qui est conforme à la leçon heideggerienne du *Nietzsche II*, sur le nihilisme européen. Comme on part ici d'autre chose que des aspects visibles d'une modernisation des modes de vie, il n'y a pas besoin de changer d'appellation et de déclarer éteinte son énergie transformatrice.

Soucieuse d'agir sur la *physis* depuis ses origines, la modernisation n'a pas inclus dans sa stratégie le « facteur humain » décisif en histoire, tout en

bouleversant *de facto* toute la société héritée, lourde de ses traditions. C'est pourquoi la modernisation *sociale* qui a inquiété et bouleversé le XIX<sup>e</sup> siècle, avec les deux abolitions du servage en Russie et de l'esclavage aux Etats-Unis, peut être tenue pour un de ces épisodes critiques, qui ont contraint à une migration et en font partie. On a fait migrer la population asservie, les serfs russes et les esclaves américains, vers un système à l'occidentale avec droits civiques à l'horizon, individualisme, responsabilité personnelle, charges financières à assumer individuellement, etc.

C'est à partir de là qu'une réaction « nihiliste » est possible, et peut se répéter à chaque fois que se répétera la migration. Parmi les éléments incités à migrer, qu'ils appartiennent à la partie serve ou bien à l'autre (le comte Tolstoï), certains s'insurgent, et n'admettent ni le maintien de l'ancien système vétuste, ni le passage au nouveau, importé de l'extérieur. Le processus global de la migration, qui suppose que soient posés un point de départ et un d'arrivée, soit une dualité de systèmes, est l'objet d'un refus qui semble une négation radicale, tout en ayant à son horizon un état de choses autre, soit jamais vu, soit imaginé perdu depuis une aube des temps (les Hyperboréens de Nietzsche et Pindare, le christianisme primitif de Tolstoï, la prédication de Mahomet chez les islamistes). Le nihiliste veut construire quelque chose qui ne soit ni, ni, il récuse le progrès qu'il y aurait à passer d'un système honni à un autre qui corrige et répare ses défauts, il enjambe les virtualités d'amélioration, il croit que le régime souhaitable n'existe que dans un principe que la réalité a rendu méconnaissable et odieux.

Revenir au principe est le principe du nihilisme, son nerf. Il faut que les réalités entrent sous l'obédience d'un Principe de recevabilité, posé comme un antagoniste transcendant, antimoderne, un exorcisme des tendances du temps.

On suit ici Machiavel, qui proposait que la décadence soit combattue par un retour aux sévérités d'antan, sans compromis aucun : un retour aux principes.

Il y a trop de rationalité d'un côté et trop de passion de l'autre. Le retour à ce qui n'a jamais été viable, à l'archaïque posé comme un principe inconditionnel, laisse libre cours aux emportements, envie et ressentiment, goût de punir arbitrairement, de dominer sans partage : c'est le naufrage de toutes les avancées du respect des droits acquis. Trois quarts de siècle de

pouvoir soviétique et de mesquineries bureaucratiques, psychiatriques, policières, en donnant concrètement l'idée et la mesure, quoique à l'Est, on n'ait jamais mutilé les voleurs en public, comme cela se faisait dans les temps archaïques et ressuscite dans la version radicalisée de la *charia*.

Un machisme inouï complète le tableau. Comme la modernité, indifférente aux catégories traditionnelles et aux hiérarchies que le passé tenait pour intangibles, égalise tous et toutes, la mainmise traditionnelle, millénaire, des hommes sur les femmes, qui a souffert peu d'exceptions, se voit menacée, là où elle perdure. Si la modernité apparaît comme une menace, ce n'est pas pour les bonnes raisons qu'il y aurait de craindre, raisons notamment écologiques, qui sont de peu de poids dans les luttes mondiales contre l'hégémonie des puissances avancées. L'équivoque est que ceux qui refusent le plus radicalement ces avancées menaçantes ne disent, ne savent pas, quelle cause ils protègent avec une rage aussi déterminée, puisqu'ils tournent aussi bien le dos au monde qui les environne. Résolution et fausse conscience vont de pair. Les nihilistes russes refusent l'émancipation des serfs parce qu'elle est vénale, implique le rachat des terres, mais savent-ils s'ils l'accepteraient dans de meilleures conditions ? Ils refusent le tsarisme libéralisé à l'occidentale, mais serait-ce le cas s'il demeurait en Russie ce qu'il était avant, ce qu'il était avant de se moderniser ? Le bolchevisme refuse ensuite la guerre impérialiste, mais n'a rien contre une guerre civile tout aussi meurtrière, qui affame le peuple pour longtemps, ni contre des discriminations sociales d'une rigueur jamais connue, sans compter les persécutions raciales, antisémites.

Les mouvements actuels les plus radicaux voient s'effondrer comme dans un cauchemar tout ce à quoi on était accoutumé et dont on profitait sans égard pour une justice quelconque, privilèges, droit de la force, hégémonie du sexe mâle sur l'autre, arrangements avec les pouvoirs en place, alliances d'intérêts de toute nature, royalties exorbitantes, et la séduction qu'exerce le monde nouveau, avec sa façade de luxe et de facilités inouïes, n'est admise qu'à condition qu'on en profite soi, sans rien y perdre. Or, rien n'est moins sûr que ce *statu quo*, dans l'universel mouvement qui rebat les cartes ou, même, les déchire. La radicalité du refus tient à l'angoisse mortelle d'y perdre tout ce qui faisait l'orgueil de l'existence, si bien que nihilisme et angoisse forment un précipité de rage meurtrière, par peur de l'inconnu qui vient.

Cette angoisse, Walter Benjamin l'avait prédite de manière onirique en regardant l'*Angelus novus* de Klee, cet ange qui tourne le dos à la tempête venue du paradis, enflant ses ailes dans le vent qui lui arrive du côté qu'il ignore. On pense à Nietzsche, levant les voiles vers l'inconnu, le nouveau monde moral, à la nouvelle de la mort de Dieu, qui lui parvient de l'Est, monde moral dont on a vu la pauvreté dans les faits.

Le vent de la modernité est comme le songe de la raison, il engendre des monstres, rend fou, rend nihiliste.

---

1. Là encore Nietzsche n'est pas fidèle à sa propre inspiration, car en tant que compositeur, il laisse une musique romantique, pompeuse, emphatique, peu instinctuelle, même si on note ses improvisations cacophoniques au piano, dans sa démente finale.

2. L'objet créé en 1917 n'a pas été accepté par la société des artistes indépendants de New York, c'est une réplique tardive qui est exposée au Centre Pompidou.

3. Les circonstances de cette création inattendue sont racontées par le menu dans *L'œil, le mot*, de Werner Spies. L'idée est suggérée par Picasso au moment où ensemble, avec également Dora Maar, l'hiver 1935, ils prennent, au café de Flore, un petit déjeuner bien chaud. C'est cette question de chaleur qui joue le rôle déclenchant. Picasso admire au doigt de la jeune Meret un bijou énigmatique, réalisé dans un tube de laiton scié, puis recouvert extérieurement d'une épaisse fourrure animale, commande réalisée pour la créatrice de mode Schiaparelli. Picasso s'en étonne, et suggère que de la fourrure irait aussi bien à la tasse où fume un chocolat, afin de le garder bien chaud. C'est le point de départ du *Déjeuner en fourrure*, que Meret Oppenheim réalise sur une tasse à déjeuner achetée au supermarché, en porcelaine blanche, qu'elle capotonne intérieurement et extérieurement d'une fine peau de gazelle.

4. La subversion des objets manufacturés donnera plus tard The store, fabrique et magasin de faux souvenirs et de faux jouets ouvert par Claes Oldenburg, créateur du « Pop art » (art populaire).

5. Otto Mühl, *Leda und der Schwan*, 1964, vidéo, Materialaktion, *Oh sensibility*, 1964, avec deux artistes, un homme et une femme, et une oie décapitée à la fin de l'orgie.

6. Notamment : *Sortir du bourbier* (Weg aus dem Sumpf), Presses du réel, 2001, première édition 1977, et *Lettres à Erika*, Dijon, 2004.

## L'issue

Outre le nihilisme, plaie de notre temps, quelles autres possibilités pouvons-nous envisager, quelles issues ? Le nihilisme est une aporie, une impasse, et tout labyrinthe a une sortie secrète, qu'il faut détecter. *Outre* le nihilisme ne signifie pas le dépasser, ce qui est la rengaine hégélienne, puis nietzschéenne (*Aufhebung*, *Selbstüberwindung*), mais y remédier, le contrecarrer, le déborder par n'importe quel bout.

Le nihilisme repose sur une fausse conscience, et c'est pourquoi on peut le déborder par où il est aveugle, où il se ment. La focalisation même sur le Dieu chrétien et les péripéties de la foi, qui fait l'essentiel des relations conscientes de Nietzsche avec la question, est ambiguë, porteuse d'errements dont nous n'avons pas à nous sentir solidaires. Son nihilisme est inauthentique, a essaimé partout des obscurités qui pourtant, à s'en tenir à l'histoire russe du mouvement, n'avaient pas besoin de ce renfort.

Dans le désir d'effacer, dans l'impulsion à détruire, qui se sent juste et légitime de par les injustices passées, mais ne sent pas sa propre injustice, il y a un divertissement, un faux-fuyant. Pascal a entamé cette psychologie des profondeurs de la mauvaise foi : on préfère risquer sa vie à la guerre, à la chasse, que d'endurer la pensée de la mort, parce que avec le risque vient l'excitation. Dans l'action, le sentiment de soi se dilue, il y a un

adoucissement dans l'endurcissement. L'inauthenticité, c'est de fuir le sentiment de soi, qui ne peut être une affirmation inconditionnelle, mais une diplomatie, et une conscience. Avec le sentiment de soi, tout un essaim d'autres affects vient en prime, ou aussi bien, il ne surgit qu'avec le sentiment d'affects partagés.

C'est sans doute du côté que Nietzsche a si efficacement clôturé, que peut s'ouvrir une issue. En revenant sur sa crise anti-wagnérienne, ses interdits et oukases contre l'éthique de la pitié, qu'on reprend aujourd'hui encore comme un catéchisme, on découvre des pistes. Elles mènent de Wagner à Schopenhauer, puis, à Aristote et à la tragédie grecque. Nietzsche a voulu clore ce chapitre éthique, revenir au sentiment dionysiaque de la vie, plus sauvage, plus excitant. Il a voulu recommencer l'histoire occidentale en la reprenant où elle ne l'est pas encore, puisque Dionysos vient d'Orient, et y prospère. Ce n'est pas de Dionysos que vient le courant de pensée et l'éthique proprement occidentale, ni d'ailleurs, d'une source apollinienne, dont la description par Nietzsche est sujette à caution<sup>1</sup>, mais des sources du pythagorisme lui-même, sources indiennes que Nietzsche a jugées « idéalistes », puisque c'est là que naît la pensée d'une âme distincte du corps, et incorruptible.

La question n'est pas de juger cette pensée en elle-même, sur le plan d'une vérité connaissable, et qui ne se confond pas avec les dogmes chrétiens bien plus tardifs. L'enjeu en est la sagesse, la modération dans la conduite de la vie, soit ce que Nietzsche a appelé *vertus* ou ascétisme, pour s'y opposer. Si l'âme est distincte du corps et ne meurt pas avec elle, il s'ensuit une éthique nouvelle, émergente. C'est elle qui offre le contrepoison au nihilisme moderne. C'est ce que Schopenhauer avait compris, mais le rejet passionnel et envenimé, par Nietzsche, de la trouvaille de Schopenhauer pèse encore sur nous, qui en avons hérité.

Cette éthique consiste à gagner, en cette vie, par l'exercice de vertus, la permission de ne pas en renouveler les souffrances. Que la vie individuelle soit faite de souffrances est un présupposé, mais ce n'est pas la seule affirmation contenue dans cette éthique, puisque la conduite les atténue. En particulier, les conduites aristocratiques, élitistes, comme la sainteté, le génie artistique, l'héroïsme, sont des choix éthiques qui constituent un tel achèvement que l'âme en est dispensée de renaître et de revivre : elle a atteint

son but, elle a trouvé le bien-vivre et n'a plus à chercher. Les théories de la métempsycose s'ensuivent, avec les réincarnations comme châtiments gradués. Les souffrances de l'existence sont donc liées à des vices, non au vivre en lui-même, comme Nietzsche veut le faire accroire. Mais la racine des vices, c'est le refus de regarder les autres hommes comme d'autres soi-même, modes d'une unique substance, identiques en tant qu'individuations, faits de la même étoffe. Le christianisme a banalisé cette pensée, et l'a rendue universelle, sans garder la notion des genres de vie aristocratiques autres que saints. Nietzsche n'est pas remonté aux sources du christianisme lui-même, aux *Vedas* pourtant étudiés et admirés à son époque, à la suite des publications de Schopenhauer notamment, et y compris par ses proches amis, comme Paul Deussen et Rohde<sup>2</sup>. Le pythagorisme naît de cette pensée indienne, et Platon reprend l'idée d'une harmonie cosmique qui anime les conduites idéelles, axées sur l'idée plus haute que le corps.

La portée éthique est évidente, et constitue l'essentiel : on peut se dispenser de croire aux théories de l'âme immortelle, du cosmos, qui peuvent être contestées, surtout par un positivisme qui sera lui-même sujet à des bouleversements au cours de la vie des sciences. Les genres de vie sont plus permanents et d'une valeur plus sûre, et seraient pour nous d'un secours irremplaçable. Il est de plus évident que le recours permanent aux critères scientifiques dans les questions de conduite souffre d'un vice radical : la science elle-même, comme pratique, est un choix de vie, un genre de vie<sup>3</sup>, qui relève d'une décision, d'une historicité, et va de pair avec un ensemble de conduites qui en limitent l'exercice.

Il n'en va pas que d'un souci de soi, de sa propre âme, de sa destinée : une solidarité des êtres, étalée dans le temps, est aussi en jeu. Une éthique du souci, ou soin, accompagne cette pensée fondatrice, et constitue un principe oublié, mais vivant. Il progresse dans les esprits, chez ceux qui s'engagent et agissent, notamment dans les générations nouvelles, qui réagissent à l'égoïsme affiché et pratiqué dans l'ancienne (le *jouir sans entraves* des soixante-huitards).

---

1. Cf Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, 1974.

2. Deux amis de Nietzsche publient sur ces questions : Erwin Rohde : *Psyche*. Le culte de l'âme et la croyance à l'immortalité chez les Grecs. *Psyche*. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, en deux tomes, Leipzig, 1890-1894 ; Leipzig, 1898. Paul Deussen, *Das System des Vedânta*. Nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus (1883), et *Die Sûtra's des Vedânta* oder die Çariraka-Mimansa des Bâdarâyana nebst einem vollständigen Commentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt (1887).

3. Cf E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie transcendantale*.

## **DU MÊME AUTEUR**

LE CORPS PRODUCTIF, éditions Mame, avec Didier Deleule, 1972.

LO U SALOMÉ, GÉNIE DE LA VIE, éditions Calmann-Lévy, 1978, réédition éditions des femmes, 2007.

MORT DU PAYSAGE, volume collectif, éditions Champ Vallon, 1982.

L'IDÉE DE LA VILLE, volume collectif, éditions Champ Vallon, 1985.

LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET SES ENNEMIS, éditions Orban, 1989, réédition Chryséis Éditions en 2014, sous le titre L'INDUSTRIE ET SES ENNEMIS, augmenté de CHRONIQUE CONCEPTUELLE.

MAÎTRES ET PROTECTEURS DE LA NATURE, codirection, éditions Champ Vallon, 1991.

HEIDEGGER REDISCUITÉ, éditions Descartes et Cie, 1995.

DESCARTES – DISCOURS DE LA MÉTHODE. COMMENTAIRES, Classiques Hachette, 1997, réédition.

NIETZSCHE : AINSI PARLA ZARATHOUSTRA, Traduction de neuf chapitres du 2<sup>e</sup> livre, commentaires, Ellipses, 1999.

MARX : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÉTAT DE HEGEL, traduction partielle et commentaires, Ellipses, 2000.

LA POLITIQUE DE PRÉCAUTION, DIALOGUE AVEC CORINNE LEPAGE, Paris, PUF, 2001

HAINES ET DESTRUCTION, Ellipses, 2002.

Photo de couverture : © Illustration François Guery

ISBN 978-2-246-80110-8

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction  
réservés pour tous pays.

© *Éditions Grasset & Fasquelle, 2015.*