

Après le nihilisme

Daniel Eisler

Le paragraphe 125 du *Gai Savoir* de Nietzsche est une représentation symptomatique du nihilisme occidental contemporain. Il met en scène un forcené criant, à qui veut l'entendre, une lanterne allumée à la main, malgré la clarté du jour, que Dieu est mort. Cette sentence marque l'achèvement et l'aboutissement de toute la métaphysique occidentale. Elle ne signifie pas, comme on a souvent voulu l'interpréter, la simple position athéiste de Nietzsche, ce qui en marginaliserait la portée, mais bien plutôt, de manière générale l'agonie de la dimension idéale du monde, dans le sens platonicien. Cette dimension, considérée depuis l'Antiquité comme la véritable réalité, le noyau universel et éternel du monde, face au chatoiement changeant de l'apparence sensible, lance, avec le fou de Nietzsche, son dernier soupir. L'olympes céleste s'effondre, laissant la place à un champ de ruine.

Ainsi ce qui soutenait toutes les institutions culturelles, qu'elles soient morales, sociales ou religieuses, a été sapé à la base. En effet, la distinction entre le sensible et le suprasensible a permis la mise en place d'une hiérarchisation des valeurs. La véritable réalité, nous dit Platon, est la dimension des Idées suprasensibles éternelles. La valeur est ainsi liée à la dimension de l'immuable et de l'universel. Ne dit-on pas: ce qui compte, c'est l'essentiel: l'essence, le noyau dur de toute réalité? Tout le reste n'étant qu'accidentel, superflu, superficiel? La science, dans ce sens, est en droite descendance de la métaphysique, en affirmant que la vérité

du monde réside dans sa dimension formulable (dans son sens premier de mise en formule), là où il y a possibilité d'établir des lois fixes.

Avec la liquidation définitive du sol stable et ferme de l'Idéal absolu, toute valeur, toute vérité et toute hiérarchie deviennent relatives. Ainsi le forcené de questionner: «Que faisons-nous lorsque nous détachions cette terre de son soleil? Vers où se meut-elle à présent? N'est-ce pas loin de tous les soleils? Ne tombons-nous pas sans cesse? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini?»

Le nihilisme contemporain, tout en signifiant l'aboutissement de la trajectoire métaphysique occidentale, et de ce fait marquant la fin d'un système déterminé de pensée, va encore plus loin: il ne signifie pas le moment de passage d'un système de valeur à un autre à venir mais il dit la relativité et ainsi l'invalidité de n'importe quel système. Le forcené se demande avec angoisse: «Quelles expiations, quels jeux sacrés nous faudra-t-il désormais inventer?» Plus aucun jeu ne peut succéder à la mort de Dieu. La situation semble désespérée. On se retourne vers le champ de ruines du passé, ruines dans lesquelles la sève vitale du sens ne circule définitivement plus, on observe hébété et désarmé le carnage. Face à cette désolation, le regard se détourne, mais du côté de l'horizon plus aucune lumière ne se devine, seul se dessine la béance abyssale du néant. On remarque cette attitude dans les courants artistiques postmodernes. Citations et collages expriment la référence désabusée aux fragments morts épars du passé.

Je pense cependant que cette situation n'est pas sans issue. Pour aborder ces chemins, il faut éclairer encore plus profondément ce qui fonde et motive nos notions traditionnelles de valeur et de vérité. Ces notions sont des réponses à la question du sens. Elles fixent des jalons qui nous permettent de projeter et de choisir notre cheminement. Il convient de remonter encore plus loin et de voir la situation de laquelle la question de sens a pris naissance. Le mythe de la genèse nous en donne une expression symbolique. Après avoir goûté au fruit de l'arbre de la

connaissance, l'Homme fut jeté hors du Paradis. De par l'acquisition de la connaissance, les premiers hommes se virent exclus de l'Harmonie cosmique. La notion de connaissance est liée à l'idée de transcendance. Connaître quelque chose, c'est en créer une image, une représentation et cela nécessite d'en devenir extérieur. Par ce mouvement d'*ek-sister*, d'excéder au monde, qui caractérise la transcendance et qui fonde la connaissance, l'Homme est *pro-jeté* au-delà de la totalité de l'étant. Le monde lui est devenu étranger. C'est dans cette ouverture, cette brisure que réside ce que l'on nomme la liberté, mais qui implique, en rendant l'Homme extérieur au monde, et de ce fait lui fait perdre sa place dans l'Harmonie cosmique, la responsabilité de trouver et de fonder par lui-même le sens de son existence.

L'*in*-quiétude de cette situation poussa l'Homme à rechercher un référentiel stable et constant, permettant l'établissement de hiérarchies absolues, ce qui l'aidera dans les choix qu'il aura à faire pour lui-même. L'idée traditionnelle de valeur, reposant sur l'être vrai de ce qui est stable et constant, est ainsi une réponse à la problématique fondamentale de la condition humaine.

Or maintenant tout l'édifice s'écroule. On se retrouve dans la situation angoissante du début de l'humanité. Comment répondre à la question du sens, quel cheminement choisir?

Qu'on ne puisse établir une réponse définitive, absolue à la question du sens ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de réponse. Que toutes vérités et que toutes hiérarchisations de valeurs soient relatives ne signifie pas la fin de toutes vérités et de toutes valeurs. Ces notions doivent être redéfinies.

Le sens fondamental de ce que nous faisons ne s'établit pas par rapport au référentiel fixe de la valeur et de la vérité dans leur définition traditionnelle, il surgit autre part et c'est en jugeant si notre action est dans le cadre du sens qu'on aura les critères pour juger de sa vérité et de sa valeur.

On a décrit ci-dessus la situation de l'Homme jeté-hors-du-monde.

De cette position, Il a deux attitudes possible: soit Il fait face au monde, soit Il lui tourne le dos.

La tradition métaphysique occidentale représente la deuxième alternative. En considérant l'essence du monde comme un noyau absolu, universel et éternel, au niveau formel hautement achevé, et ainsi rationnel, l'Homme s'est détourné du monde en tant qu'altérité, étrangeté pour l'intégrer dans un système stable. Les choses du monde ont été détournées et incorporées à un ordre stable, ce qui élimine leur dimension ontologique d'étrangeté. Depuis les débuts de la métaphysique, l'attention est portée sur les étants, le non étant en tant que n'étant pas n'étant logiquement rien. La dialectique intervient entre des étants de degré différents. L'idée de transcendance, dans cette optique, est complètement différente de ce que l'on a établi plus haut. Elle caractérise le rapport, ou plutôt le non-rapport entre le sensible et le suprasensible. Ce changement est un détournement et par là signifie un oubli du sens originaire de transcendance.

Dans la philosophie présocratique, c'est encore le sens premier qui se déploie. On en a un bon exemple chez Parménide dans sa fameuse sentence: «L'être est et le non-être n'est pas». Ce dire ne signifie pas simplement que l'être est, la deuxième partie de la phrase n'étant que tautologique. Cette phrase fournit un cadre dialectique de pensée entre le rien et l'être. C'est à partir de Platon et les débuts de la métaphysique proprement dit que le sens de transcendance se voit détourné. En déplaçant la dialectique entre le néant et l'être vers une dialectique entre des êtres inférieurs et des êtres supérieurs, la question du néant est liquidée. Il n'est plus considéré comme dimension active. Il n'est rien au sens où il est le négatif de l'étant, le *nihil negativum*. Le néant est le lieu duquel les choses nous apparaissent dans leur étrangeté et ainsi nous apparaissant en tant qu'indéfini et informe. L'informe, dans la tradition métaphysique, est dévalorisé et nié en tant que pure négativité, il est l'opposé complet de Dieu l'Un suprême, la forme pure. L'élimination de l'horizon de la pensée de l'informe, dans le sens où ce terme est uniquement considéré

comme négation, absence d'être et particulièrement de l'être suprême, et par là du néant comme lieu de transcendance, se trouve par exemple exprimée dans la philosophie néoplatonicienne de Plotin, qui conçoit que tout être est une sorte d'émanation de l'Un suprême et que son degré de perfection (de formation) dépend de sa distance par rapport à la source.

Déjà dans la position métaphysique, mais encore plus fortement dans sa descendance scientifique, c'est l'étant (considéré comme donné d'avance), tel qu'il se propose qui devient le centre d'investigation. L'Homme, dans cette attitude, se soumet à l'étant donné, Il recherche l'objectivité. Cette tendance vise à ne retenir des choses que ce qui correspond à leur essence propre. Cette réduction eidétique est «une soustraction de la chose à ce qui l'entoure, mais d'abord une réduction à «rien que» l'étant lui-même.». Or depuis Kant, parallèlement à l'achèvement de la métaphysique, l'idée d'objectivité pure est sérieusement mise à mal. Le sujet qui considère l'objet n'est pas neutre. L'appréhension du monde est déterminée par les catégories a priori de la sensibilité et de l'entendement. Husserl, avec sa notion d'intentionnalité de la conscience, va encore plus loin, en disant que notre appréhension des choses n'est jamais neutre, notre conscience regarde toujours avec une certaine intention, elle est toujours guidée par un certain affect, ce qui désobjectivise l'objet considéré.

Cette destitution de la science comme expression de l'essence des choses n'a cependant pas entamé son évolution, car le programme d'objectivité de l'évolution technico-scientifique dès son renouveau au 16^{ème} siècle, s'accompagne de la volonté de maîtrise du monde. Bacon écrit dans son *Novum Organum*. «On ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant.» La science, à défaut d'exprimer la nature propre et profonde des choses est devenue pragmatique. Ce fantasme de maîtrise totale de la Nature signifie l'annihilation finale du monde en tant qu'étrangeté et son intégration dans un système immuable. Notre conception de la liberté va dans le même sens puisqu'elle signifie l'indépendance de l'individu,

c'est-à-dire couper, de par la position de maître du monde, notre rapport de dépendance au monde.

Nietzsche critique les fondements de la métaphysique traditionnelle et prône un changement. Il ne tire cependant pas toutes les conclusions de cette situation. La mort de la métaphysique dans le nihilisme ne signifie pas seulement, on l'a dit, la mort d'un système particulier mais entraîne avec elle toute possibilité de systématisation. Or ce que propose Nietzsche, c'est l'inversion complète des valeurs établies de l'ancien système. Qu'entend-t-il par là? Selon lui, l'«invention» d'un monde suprasensible, qui devient référentiel, est le fait d'êtres faibles, qui imposent aux êtres forts, par la menace d'un jugement dans l'au-delà, un système moral, permettant leur survie. Ces considérations amènent Nietzsche à une généralisation de la question de l'établissement de n'importe quel système hiérarchisé. Ce qui motive et anime chaque être, pour Nietzsche, c'est ce qu'il nomme la «Volonté de puissance», à la fois continuation et démarcation de l'Idée de «Volonté» chez Schopenhauer. Il est écrit dans l'aphorisme 693 de son ouvrage posthume «La volonté de Puissance»: «La volonté de puissance est l'essence la plus intime de l'être.» Cette notion signifie l'appétit de pouvoir, l'épanouissement vital individuel. En proposant ce fondement pour remplacer les référentiels de la métaphysique traditionnelle, Nietzsche n'en reste pas moins attaché à une conception qui, pour établir la nature de la valeur, cherche des fondations stables et immuables. Il va à un degré de généralité tellement élevé que cela lui permet d'intégrer à son système la relativité de tous les systèmes particuliers. Chaque système est en soi relatif, mais ce qui permet d'établir sa valeur, c'est qu'il offre des conditions optimales ou non à la conservation et l'accroissement vital de ceux qui l'établissent. «Le point de vue de la valeur est le point de vue de conditions de conservation et d'accroissement portant sur des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir» (Aphorisme 715). Il remplace la métaphysique du suprasensible par une métaphysique «naturelle» du vouloir vivre dominateur.

Avec cette position Nietzsche, bien qu'en liquidant les anciennes valeurs de la métaphysique, conserve l'idée de valeur stable et immuable, en établissant des critères issus de l'essence suprême qu'est la volonté de puissance. Ce faisant, il reste dans la première attitude de l'Homme face à l'extériorité en tant qu'altérité et étrangeté.

L'autre direction, le se-tourner-vers-le-monde, reste ouvert à l'altérité. Il peut sembler paradoxal que la tendance qui fait face au monde conserve la brisure de l'extériorité, alors que l'autre tendance, celle qui tourne le dos au monde, semble établir un rapport avec les choses. Or, dans les deux, cas nous avons l'établissement d'un rapport, mais l'objet n'est pas de même nature. Dans la première tendance, les choses du monde sont considérées comme donnée à l'avance dans leur forme et leur achèvement. Dans la deuxième tendance, par contre, les choses avec lesquelles on entre en contact sont indéterminées, étrangères. Ce type de rapport est un rapport originaire aux choses, l'ouverture primordiale face à l'extériorité mystérieuse. Dans le premier cas, l'effet de la rencontre sera la simple reconnaissance d'une chose déterminée dans un système donné. Dans le deuxième cas, la rencontre ouvre au questionnement et demande face à l'inconnu la création d'une image. Cette image est originelle en tant que marquant notre prise de contact première avec l'extériorité. Elle devient ainsi le fruit de notre relation de communion, de mise en accord avec le monde, expression de la Stimmung. Dans la première attitude, le rapport au monde est la simple reconnaissance d'un étant connu. Cela dévalorise la particularité du contact vécu avec les choses. Notre vie ici-bas est dépeinte comme un châtement ou au mieux un passage en attendant la délivrance d'un au-delà paradisiaque. Or s'ouvrir aux choses dans leur étrangeté, établir un contact vivant avec elle, c'est redonner valeur et sens à notre existence terrestre.

L'art de Paul Klee est une expression profonde de cette attitude. Cet artiste commence son texte «confessions d'un créateur» avec la sentence qui synthétise magistralement cette position: «L'art ne rend pas le visible, il rend visible». La transcendance véritable, c'est le néant. Ce lieu

est celui de l'extériorité duquel le monde, la totalité des étants, se propose en tant qu'altérité, étrangeté. Du contact avec ce monde informe et indéterminé parce qu'étranger, surgit, se forme une image du monde. Le monde indéterminé est rendu visible, reçoit un visage. Non pas un visage absolu mais la révélation fulgurante de l'instant de la Stimmung, de l'accord fusionnel avec l'altérité. Le point gris, indétermination pure, germe de tous les possibles, signifie l'altérité étrange. Il est l'espace de la Stimmung.

Cette façon de concevoir la création, non pas comme l'imitation de quelque chose d'existant, ou de manière plus générale, comme réalisation matérielle d'une idée préexistante, mais de la considérer comme production et de mettre l'accent sur l'acte producteur, dont l'objet, à la source du produit créé, ne représente rien de particulier, sorte de puit nébuleux sans forme et sans fond d'où émerge la multitude infinie des étants particuliers, trouve ses fondements dans les bouleversements esthétiques du début du 19^{ème} siècle et notamment chez Goethe. En postulant que tous les étants ont leur source unique en l'Un suprême et que cette source, en tant que non pas modèle fixe mais déjà en soi «entrer en manifestation», n'a pas de forme achevée, Goethe réintroduit la question de la création dans la dialectique forme-informe, être-néant. Tant Goethe que Klee parlent d'aborder le monde originellement avec des yeux d'enfant. Klee note dans son journal: «Heureux moment à Oberhofen. Pas d'intellect, pas d'éthos. Au-dessus de ce monde, pur contemplateur; ou bien simple enfant dans la totalité universelle. Le premier instant non discordant de mon existence». Cette expérience est celle de la fusion, de l'«accordance» avec l'altérité: le moment de la Stimmung. Le caractère de cette position artistique, par rapport notamment à l'idée d'imitation objective du monde, s'exprime dans la différenciation du symbolique et de l'allégorique. Ces deux notions signifient l'expression d'un objet (généralement de nature spirituelle) par le biais d'un autre objet qui le représente. Un des premiers éléments distinctifs est que l'allégorie renvoie à une signification déterminée tandis que le symbole ouvre sur

une signification non-déterminable. Goethe écrit «La symbolique transforme le phénomène en Idée, l'Idée en image et de telle sorte que l'Idée reste toujours dans l'image infiniment active et insaisissable et que, même exprimée dans toutes les langues, elle demeure inexprimable». Le concept et l'allégorie manquent la réalité parce qu'il l'enferment à l'intérieur de l'absolu d'un système. Le symbole, par contre, est ouverture à la réalité dans son altérité mystérieuse. On peut ainsi dire que le symbole renvoie bien à quelque chose mais sans réduire à quelque chose comme l'allégorie. De plus, ce à quoi l'objet symbolique renvoie, ne lui est pas, comme pour l'allégorie, extérieur, mais en constitue la dimension originelle, sa source et son surgissement formatif. Il renvoie à la matrice originelle active, source créatrice de toutes choses. «Les symboles ne renvoient pas à un code établi une fois pour toutes, mais à un imaginaire dont chaque bourgeon devenant feuille dirait la permanence. Chaque symbole renvoie son apparente diversité à une matrice centrale qui serait celle de la création, de la genèse, de la quête de l'origine. Comme le bourgeon devenant feuille, chaque symbole... dit le recommencement». La chose à laquelle renvoie le symbole est à la fois source et processus de «métamorphose», dans le sens goethéen du terme. L'art de Goethe et de Klee est un art fondamentalement symbolique, en tant qu'ouverture et embrassement de l'étrangeté indéfinissable de l'extériorité et expression de cette rencontre.

La principale difficulté dans la création, en tant que symbolique telle que nous l'avons défini plus haut, est de rester continuellement originel, c'est-à-dire de recréer constamment un langage permettant l'expression exacte et directe du moment de la rencontre, et, par là, de faire table rase de toutes les cristallisations passées. Hölderlin dit, à ce propos: «Il importe avant tout qu'à cet instant le poète n'admette rien comme (pré-)donné, qu'il ne parte de rien de positif, que la nature et l'art tels qu'il les connaît par leçon apprise... il ne les parle pas avant, avant qu'une langue ne soit là pour lui, c'est-à-dire avant que ce qui est maintenant inconnu et innommable dans son monde ne devienne connu

et nommable pour lui, pour avoir été comparé et trouvé concordant avec sa Stimmung.»

Le nihilisme contemporain, aboutissement et achèvement de la trajectoire de la métaphysique occidentale, signifie la fin de toute systématisation absolutiste, de la croyance en une vérité et des valeurs universelles et éternelles. Cette situation n'est cependant pas condamnée à échouer dans un anarchisme subjectiviste. Elle demande de redéfinir les termes de valeur et de vérité en les fondant sur la question du sens. L'Homme ne trouve son sens dans le monde qu'en acceptant son extériorité originaire et qu'en embrassant l'altérité étrangère qu'il a en face de lui, mise en accord avec l'extériorité, fusion avec le monde en la Stimmung. De cette rencontre, surgissent des images du monde, symboles de l'indicible profondeur de celui-ci, témoin de l'unité retrouvée avec l'Autre mystérieux. C'est dans ce type de rapport, qui est continuellement à renouveler, que réside la vérité et la valeur, non plus une vérité absolue de laquelle serait élaboré un système hiérarchique de valeurs universels, mais une vérité et une valeur de sens car existentiellement signifiante pour l'être qui la vit.