

Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Les contours épistémologiques et la difficulté de la désignation

Par Lucien-Samir Oulahbib

Résumé:

Il est possible de *qualifier* de nihiliste de type antirationaliste les discours de Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, lorsqu'ils sont essentiellement tournés vers *l'expérience intérieure* de la destruction des soubassements de l'action afin d'empêcher l'acteur d'agir librement, source du pouvoir et de la domination, et à se saisir objectivement comme sujet, de peur qu'il puisse transformer en acte sa volonté de puissance, voire de la maîtriser. Ce nihilisme est également de type absolutiste puisque sa parole élevée au rang d'éthique se prétend non seulement la dernière et la seule possible, mais le seul cadre de référence, voire le seul réel pensable. Le nihilisme étudié ici ne prétend donc pas créer de nouvelles valeurs à partir d'une "table rase" de ce qui, dans l'Histoire, réduit la valeur à la mesure, comme le reprochaient Jünger et Heidegger à la suite de Nietzsche et de Marx. Il veut briser *toute* table et à l'intérieur même des consciences pour *empêcher* non seulement la critique mais aussi le jugement, la *mesure*. La destruction de la notion même de valeur s'active donc non pas en vue de revenir dans le temps ou de fonder plus originellement le sens des choses et de la vie en société, mais, uniquement, en vue de s'en servir pour manipuler le désespoir, le renoncement, afin de détruire tout ce qui *élève*.

Auteur:

Lucien-Samir Oulahbib est docteur de l'Université Paris IV (Sorbonne). Cet article résume ses deux livres *Ethique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens*, et *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, parus aux Editions L'Harmattan, respectivement en septembre 2002 et février 2003.

Il est parfois peu aisé de classer un auteur dans un courant de pensée [1]. En particulier lorsque la caractérisation emploie une catégorisation lourde de sens. L'étiquetage agace, voire hérisse, ou alors se prononce avec un certain malaise, surtout lorsqu'il n'est pas patent, tel un écrit raciste, négationniste, idéologiquement évident dans sa volonté de nuire parce que cela semble unilatéral, injuste, puisqu'il peut toujours s'énoncer des contre-exemples montrant d'autres écrits et propos du et/ou des auteur(s) incriminé(s) contredisant la classification.

Dans ce cas, il est clair que si nous *déterminons* tel ou tel auteur uniquement dans le cadre gnoseologique strict du tiers exclu aristotélicien, voire dans le cadre popperien qui appuie sa notion de falsification sur l'absence de contradiction, la pensée *déterminée* aura beau jeu de signifier que la classification proposée est réductrice puisqu'il serait *contradictoire* qu'elle soit par exemple nihiliste

alors qu'elle prend telle ou telle position morale, politique, signe des pétitions de soutien contre telle injustice, affiche telle amitié ou tel soutien académique illustre...

Ainsi pour Maurice Blanchot, dont nous avons, ailleurs, caractérisé l'orientation de néoléninisme employant le nihilisme antirationaliste comme outil cognitif (Oulahbib, 2002, 2003), un journaliste du *Monde des livres*^[2] a pu énoncer les *données* suivantes:

"Malgré de trompeuses apparences, il n'importe pas d'abord d'être ou non d'accord avec Maurice Blanchot, de partager ses idées, d'acquiescer à sa philosophie. En dénonçant son nihilisme, en déplorant, au nom d'on ne sait quelle vie joyeuse l'exaltation de la mort et du néant dont l'auteur (...) serait le thuriféraire, on s'éloigne de cette singularité, on simplifie outrageusement un paradoxe central fondateur.... D'ailleurs, Blanchot s'est-il jamais fait le penseur systématique du nihilisme? Devra-t-on le ranger, lui l'ami intime d'Emmanuel Lévinas, aux côtés d'un Cioran? (...)"

Il est possible de rétorquer, d'une part, qu'une classification ne réduit pas *nécessairement* mais hiérarchise, discrimine, les significations qui ne sont pas équivalentes de manière *a priori*, et, d'autre part, l'on peut fort bien écrire ici quelque chose de "singulier" et là de nihiliste, tout en étant, de surcroît, l'ami de telle illustre référence.

En fait, et c'est l'essentiel, *ce n'est d'autant pas contradictoire pour ce genre de pensée qu'elle nie la notion même de contradiction*, - tout en s'en servant pour afficher sa bonne foi -, y compris lorsqu'elle est dialectisée par la logique hégélienne.

Le fait d'énoncer tout et son contraire, tout en le niant, est un dispositif, stratégique et tactique, d'organisation du sens.

Or c'est précisément cela, ce jeu ambivalent et la difficulté à le saisir, que nous aimerons étudier en premier lieu avant d'exposer en second lieu l'argumentation justifiant une telle classification. Nous concluons en troisième lieu par quelques illustrations.

I. Comment désigner?

A. La question de la contradiction.

Justifions l'énoncé esquissé précédemment spécifiant l'absence de contradiction en citant et en commentant Michel Foucault (1994, p524-525) lorsqu'il peut par exemple écrire ceci dans un hommage à Blanchot: "(...) Pas de réflexion mais l'oubli; pas de contradiction, mais la contestation qui efface; pas de réconciliation, mais le ressassement; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé. (...)"

Et encore (1994, p523-523): "(...) Ainsi, la patience réflexive, toujours tournée hors d'elle-même, et la fiction qui s'annule dans le vide où elle dénoue ses formes s'entrecroisent pour former un discours qui apparaît sans conclusion et sans image, sans vérité ni théâtre, sans preuve, sans masque, sans affirmation, libre de tout centre, affranchi de patrie et qui constitue son propre espace comme le dehors vers lequel, hors duquel il parle (...)"

C'est ce que Foucault expose autrement en partant de la question d'auteur (1994, p792, 793, 812): "(...) Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett: "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle." Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine. (...) On peut dire d'abord que l'écriture d'aujourd'hui s'est affranchie du thème de l'expression: elle n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est pas prise dans la forme de l'intériorité; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée. Ce qui veut dire qu'elle est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant (...)"

Autrement dit, la combinatoire, seule, parle. Or, quand bien même l'écriture se verrait subordonnée au seul jeu du signifiant, ce jeu n'est possible qu'au niveau esthétique et non au niveau théorique, ce que récuse Foucault, Blanchot, (mais aussi Bataille, Derrida, comme nous le verrons plus loin) puisqu'ils contractent toutes les formes d'écriture en une seule et la somment de dériver. Lyotard a-t-il pu ainsi écrire (1993, p89) "Postmoderne ne signifie pas récent. Il signifie comment l'écriture, au sens le plus large de la pensée et de l'action, se situe après qu'elle a subi la contagion de la modernité et qu'elle a tenté de s'en guérir".

Comment? En considérant qu'il faille tout subordonner à un "absolu" celui d'un "nom vide" (Lyotard, 1993, p34-35) qui "excède toutes les mises en forme et en objet sans être ailleurs qu'en elles". Ce qui veut dire qu'il s'agit de se "perdre" et "phraser", jusqu'à promouvoir une espèce de "terreur" qui "s'exerce intimement" (p. 181). Ainsi (p. 184) "La terreur dont je parle tient à ceci que, si l'on écrit, il est interdit de se servir de la langue, elle est l'Autre".

Mais cette "terreur" et cet "interdit" ne sont pas les éléments d'un jeu mis en scène, tel un Minotaure imaginaire, pour susciter, comme à l'époque des tragédies antiques et classiques, la révolte cathartique du spectateur/lecteur. Elles sont, tout au contraire, des outils politiques, stratégiques qui impliquent uniquement pour Lyotard d'accentuer toutes les formes de décomposition, le langage en premier, afin que la perte de sens soit le seul gain possible (1981, p305): "(...) qui gagne perd (...)".

Les extraits ci-dessus concernant l'écriture montrent donc bien que la question même du "sens" n'est pas le problème de ce *type* de nihilisme puisque la notion de "contradiction" n'a aucun sens chez la plupart d'entre eux. C'est ce que Deleuze énonce également (1968, p369).

Passons à un autre extrait de ce que Foucault explique non plus à propos de Blanchot mais de Bataille (1994, p238):

"(...) Rien n'est négatif dans la transgression (...). Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif: nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir (...). Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien: en pleine rupture de transitivité (...)".

Soit par exemple la croissance d'une grandeur négative. En augmentant, elle signifie bien que l'affirmation de son existence, par sa croissance même, ne lui est pas étrangère, comme l'a montré Kant (1980, p24) et que Foucault cite dans son article hommage à Bataille cité plus haut (1994, p238). C'est une "affirmation non positive" c'est-à-dire une "affirmation qui n'affirme rien" énonce Foucault dans le même texte - ce que Derrida reprend à son compte (1967, p380, note 1). La représentation n'a pas à re-présenter le réel dans le sens d'une évaluation pouvant être amenée à

juger contradictoire telle ou telle visée sur lui. Elle *doit* seulement affirmer quelque chose qui dit tout et son contraire. Tout en le voilant institutionnellement *et* le dévoilant aux "amis".

José-Guilherme Merquior remarquait dans son ouvrage *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (1986, p174) que l'entreprise de Foucault "semble donc au fond être prise dans un gigantesque dilemme épistémologique: si elle dit la vérité, alors la prétention de *tout* savoir à l'objectivité est suspecte; mais dans ce cas comment cette théorie elle-même peut-elle garantir sa propre vérité? Ceci ressemble au fameux paradoxe du menteur crétois, et Foucault paraît tout à fait incapable de se sortir de ce dilemme (ce qui explique qu'il n'ait même pas essayé de l'affronter)".

Ce n'est pas tout à fait exact puisque concernant le paradoxe du menteur, Foucault a pu énoncer, dans son écrit sur Blanchot précédemment cité, qu'il peut fort bien être contourné en séparant les deux niveaux: la vérification du sens et sa locution. Ainsi le "je parle" ne se préoccupe pas de savoir si "je mens". Comment? En rendant le locuteur non responsable de son discours (1994, p519):

"(...) Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire du "je parle", rien ne peut le limiter en droit - ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu'il utilise; bref, il n'est plus discours et communication d'un sens, mais étalement du langage en son être brut, pure extériorité déployée; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours (...)"..

Autrement dit, le "je parle" peut fort bien être visé en tant que tel en le déliant de son rapport nécessaire au premier niveau celui de la vérification du sens. Dans ces conditions un auteur peut donc fort bien énoncer des choses valides ici et sujettes à caution là. Le tout est de savoir lesquelles, parmi les analyses valides et celles qui sont sujettes à caution, l'emportent lorsqu'il s'agira de classer *objectivement* le travail de l'auteur considéré. C'est ce que nous allons voir maintenant.

B. La question des contre-exemples.

Soit la contextualisation suivante:

Alban Bouvier (1995) trouve que la critique effectuée par Merquior (1986) sur Foucault est "trop unilatérale" (Bouvier, 1995, p43, note 3), même s'il en conseille cependant la lecture.

Bouvier étudie *l'argumentation philosophique*, à la fois du point de vue de son intelligibilité et du point de vue de son acceptabilité. Il observe ainsi que "(...) pour que la compréhension soit possible entre deux interlocuteurs, si un préconstruit commun leur est nécessaire, il n'est toutefois nullement nécessaire qu'il soit commun à un groupe plus étendu, à fortiori à une société (...)", (p 43, note 3)..

Dans cette note 3, Bouvier souligne ceci: "Il est douteux, du reste, qu'il existe dans une société un espace homogène: c'est là l'une des difficultés de la notion d'*épistémè* de M. Foucault; une autre, essentielle, est que *l'épistémè* tend à être conçue comme une limite infranchissable, ce qui ne permet pas de comprendre les transformations des représentations; cf. à ce propos la critique de Laudan (1987), p. 244, n. 12, malgré son caractère polémique et, de façon plus générale, celle de Merquior (1986), même si elle reste, elle aussi, trop unilatérale (sur l'intérêt de certaines analyses de M. Foucault, voir par exemple ici chapitres 3 et 7)".

Pour justifier son jugement sur les analyses de Laudan et de Merquior, Bouvier met donc en avant "l'intérêt" qu'il estime trouver dans "certaines analyses de M. Foucault", tout en observant dans celles-là des "difficultés", lorsque Foucault semble voir "dans une société un espace homogène" ou lorsqu'il tend à délimiter "*l'épistémè*" comme "une limite infranchissable".

Si nous *comprenons* bien l'énoncé de cette note 3, il semblerait que Bouvier trouve quelque peu "polémique" l'analyse de Laudanet "trop unilatérale" celle de Merquior *parce qu'il voit de "l'intérêt" à "certaines analyses de M. Foucault" malgré les "difficultés" qu'il a soulevées autour de la notion "d'épistémè"*. Ce n'est pas dit ainsi, mais c'est bel et bien implicite puisque Bouvier n'explique pas en quoi leurs analyses sont unilatérales, tandis que dans son texte même, il renvoie aux "chapitres 3 et 7" de son livre pour, croit-on, le justifier.

Dans le chapitre 3 (2/ p. 86-88) Bouvier traite de "l'acceptabilité épistémique" c'est-à-dire de "la "force" de la croyance et ses degrés" (1995, p 86) ou encore le fait que pour certains énoncés il ne s'agit pas seulement d'un problème "d'intelligibilité" mais "d'acceptabilité". Ce qui implique (1995, p. 87) "qu'il ne s'agit plus simplement de montrer qu'une argumentation est compréhensible (Dieu cause de soi) mais encore qu'on peut ou non adhérer à sa conclusion (...). Cette dimension de la croyance, on peut l'appeler "épistémique" ou "doxastique", selon que l'on songe au degré de croyance le plus élevé (la certitude de la science, c'est-à-dire de *l'épistémè* au sens grec du terme) ou à un degré plus faible (la simple vraisemblance de la *doxa*) (...)"

Ainsi, pour Bouvier (1995, p. 87), "(...) on peut dire qu'une argumentation, pour être acceptée par un public, doit s'ancrer dans ses attitudes de croyances; et on pourra parler, en conséquence d'*ancrage épistémique* et de *préconstruit épistémique* (lequel joue un rôle de "filtre" sur ce qui peut être accepté) (...)"

Puis Bouvier remarque qu'il y a "(...) à une époque donnée, pour une communauté donnée et dans un domaine donné, un espace du "croyable" (et, en même temps, du problématique et du douteux) - à distinguer de l'espace du pensable et du compréhensible - ce qu'ont contribué à montrer des historiens des mentalités comme L.Febre (note 3), des historiens des sciences comme A.Koyré, des sociologues-historiens comme B.Groethuysen (note 4), des philosophes-historiens comme M.Foucault (note 1) (...)"

Arrêtons-nous sur cette "note 1" (1995, p. 88):

"Foucault (1966). Ce que M. Foucault appelle *épistémè* recouvre en même temps le préconstruit cognitif (voir aussi nos remarques chapitre 2 sur le courant dit "épistémique")".

Ainsi, Bouvier, pour justifier sa double qualification de "polémique" et de "trop unilatérale" concernant les travaux respectifs de Laudan et de Merquior nous renvoie tout d'abord à ce chapitre 3 où il caractérise M. Foucault de "philosophe-historien" dont les travaux ont "contribué" à distinguer "un espace du "croyable""

Cet argument est justifié par un renvoi à une "note 1" où il est tout d'abord question d'une date "1966" qui est celle de la parution de l'ouvrage *Les mots et les choses* de Foucault, puis d'une précision soulignant que ce que Foucault "appelle *épistémè* recouvre en même temps le préconstruit cognitif" - qui, pour Bouvier joue également "un rôle de filtre sur ce qui (peut) être compris".

Bouvier fait ensuite état, dans cette note 1, de ses propres "remarques" du chapitre 2 (1995, p. 43) que j'ai cité plus haut et qui concernait d'un côté certaines "difficultés" par exemple l'aspect par trop "homogène" des espaces recouverts par les "épistémè" et aussi, et ce de manière "plus essentielle" selon Bouvier, le fait que "l'épistémè tend à être conçue comme une limite infranchissable, ce qui ne permet pas de comprendre les *transformations* des représentations".

J'en arrive alors à la conclusion suivante: tout cela est sans aucun doute d'un grand intérêt pour saisir quelques aspects de la problématique de Bouvier qui, par ailleurs peuvent être bien utiles pour étudier les auteurs ici en question, mais, il n'en reste pas moins que Bouvier n'explique pas vraiment en quoi "1966" (ou l'ouvrage *Les mots et les choses*) prouve que Foucault a "contribué" à dégager un "espace du "croyable"" (1995, p 87).

D'autant que Bouvier lui-même émet des "remarques" (1995, p. 43) sur la notion d'"épistémè" chez Foucault, quant à sa portée réelle en matière de délimitation des espaces de compréhension et d'acceptation et de saisie des transformations en leur sein.

Dans ces conditions, le fait que Bouvier se serve de ses divers propos pour justifier son jugement sur l'aspect "polémique" et l'analyse "trop unilatérale" des travaux de "Laudan" et de "Merquior" semble quelque peu sujet à caution. Du moins pour le moment.

Page 104, Bouvier cite à nouveau Foucault. C'est encore une note. Mais avant de l'aborder, il nous faut tout d'abord situer cette page 104 dans l'étude de Bouvier. Elle s'inscrit dans l'analyse des conditions d'adhésion qui permettent de voir "ancrer" (1995, p. 86) tel ou tel argumentaire, par exemple avec l'aide de ce que Bouvier nomme les "ancrages affectifs" (1995, p. 103).

Bouvier donne comme preuve "la démarche cartésienne" qui va jusqu'à "exiger" une "véritable conversion" (1995, p. 104), ce qui implique d'entretenir une "relation affective" avec Dieu. Pourquoi? Parce que souligne Bouvier à la page 103: "(...) l'"attachement" à Dieu (fait) suite au détachement à l'égard des sens (note 1): la dimension affective de la démarche est donc essentielle (note 2) (...)".

Bouvier observe (1995, p. 104) que contrairement à ce que l'on pourrait éventuellement penser, cela ne nuit pas "à la rigueur de la démarche" en ce sens que cela n'introduit pas "une irrationalité logique ou épistémologique dans l'argumentation cartésienne puisque ce recours ne vient pas s'immiscer à l'intérieur d'une trame cognitive et épistémique pour se substituer aux arguments mais simplement doubler ou accompagner celle-ci (note 1) (...)".

Quittons la problématique de Bouvier car c'est seulement cette "note 1" qui nous importe ici:

"M. Foucault distingue, quant à lui, dans un découpage conceptuel différent, "trame démonstrative", qui correspondrait *grosso modo* à notre niveau cognitif, et "trame ascétique", correspondant *grosso modo* à la fois à l'épistémique, à l'affectif et au "déontique" (cf. *infra*), ou encore "système" et "exercice" (Foucault, 1972, Appendice II, p. 594). J.-M. Beyssade a montré l'intérêt méthodologique de ce texte, Gueroult n'ayant pu rendre compte, quant à lui, que de la "trame démonstrative" (Beyssade, 1973)".

Dans cette note, Bouvier s'appuie donc principalement sur "l'intérêt méthodologique" que trouve "J.M. Beyssade" au texte de Foucault distinguant "trame démonstrative" et "trame ascétique" ou processus cognitif et processus multiforme d'ancrage de l'adhésion.

Faisons l'hypothèse suivante: se pourrait-il que cela soit à cause de cet "intérêt méthodologique" que Bouvier considère la classification de Merquior comme étant trop "unilatérale"? Si c'était le cas, cela voudrait dire que Bouvier a *métaconsciemment* écarté l'objection de Merquior pour reprendre ce terme simmelien proposé par Boudon (il aurait ainsi opéré un *refoulement cognitif* selon Piaget), parce qu'il était sans doute pour lui *dissonant* de trouver un "intérêt" à un auteur qui peut, par ailleurs, être catalogué de "nihiliste".

Or, il est fort possible, nous le répétons, - surtout lorsque les problèmes de la contradiction et du sens n'en sont pas du tout, de développer une heuristique non quelconque sur tel ou tel aspect et, *en même temps*, de se servir de cette heuristique, surtout lorsqu'elle est principalement méthodologique c'est-à-dire *technique*, pour construire *stratégiquement* un discours se visant lui-même comme filtre *entre* le mot et la chose. C'est-à-dire dont la force "d'adhésion" vient précisément de sa capacité à se nicher dans un foisonnement de signifiants cognitifs comme l'érudition et s'appuyant sur telle ou telle difficulté d'appréhension de la chose par le mot afin de surgir comme cadre de référence désignant ce qu'il *faut* en penser et donc se posant en tiers, en médiation entre le mot et la chose et, plus encore, *entre* le lecteur et le mot exprimant la chose, jouant alors le rôle de *filtre*.

Passons justement au chapitre 7 (1995, p.185) du livre de Bouvier pour observer qu'il fait cette fois appel à Derrida pour souligner (p.203-209) les difficultés créées par les notions de "polyphonies à valeur de polyancreages" et de "prise en charge ambiguë dans le doute et dans le cogito" (p.206). C'est-à-dire succinctement le fait que Bouvier y étudie comment les "polyancreages (linguistiques, cognitifs, épistémiques, etc.)..." (p.185) s'activent chez le lecteur par le biais de plusieurs "voix" déclinées en "tons", et dont la présence intime au coeur même de la formation du sens ne peut pas ne pas poser la question de leur pertinence, de leur légitimité logique, mais aussi sociale.

Bouvier prend pour exemple *Les Méditations* cartésiennes (p. 198) lorsque Descartes se pose précisément la question de la formation du sens.

Il utilise à cet effet une controverse qui avait opposé Foucault à Derrida sur le statut de la folie dans l'analyse cartésienne du Cogito à partir d'un passage de la première Méditation ("Mais quoi, ce sont des fous!").

De celle-là, Descartes semble, au dire de Foucault, exclure la folie de la raison (p. 207). Ce que conteste Derrida, d'après Bouvier (p. 208-209), en considérant que Descartes se sert plutôt d'un tel passage *pour mettre en scène* le sens commun, s'étonnant de pouvoir ainsi tout mettre en doute comme le fait Descartes.

Bouvier semble alors pencher du côté de Derrida (p. 208) en s'appuyant sur l'analyse en détail du texte de Descartes effectué par Beyssade (p. 209 note 2).

Sauf que Bouvier - et sans doute parce que ce n'est pas son objet - n'explique pas *pourquoi* Derrida reprend ainsi Foucault.

Car il ne s'agit pas seulement pour Derrida de contester dans son texte (1967) l'interprétation de Foucault supputant que dans ce passage même de la première Méditation, Descartes exclut la folie de la raison, mais, au contraire, de *rectifier l'analyse de Foucault* à ce stade précis, pour lui donner

une toute autre ampleur, à savoir que "(...) la raison est plus folle que la folie(...)"(p96) pour Derrida et que c'est pour cela qu'elle exclut, *dans le Cogito*, la folie, ce qui est tout autre chose.

Derrida dit par exemple (1967, p. 91):

"(...) la lecture de Foucault me paraît forte et illuminante non pas à l'étape du texte qu'il cite, et qui est antérieure et inférieure au Cogito, mais à partir du moment qui succède immédiatement à l'expérience instantanée du Cogito en sa pointe la plus aiguë, où raison et folie ne sont pas encore séparées, quand prendre le parti du Cogito, ce n'est pas prendre le parti de la raison comme ordre raisonnable ni celui du désordre et de la folie, mais de ressaisir la source à partir de laquelle raison et folie peuvent se déterminer et se dire. L'interprétation de Foucault me paraît illuminante à partir du moment où le Cogito doit se réfléchir et se proférer dans un discours philosophique organisé. *C'est-à-dire presque tout le temps (...)*".

Si l'on entre ainsi plus en amont dans le texte de Derrida, il est possible d'observer que dans un premier temps celui-là (p. 85) affirme que pour Descartes "(...) l'acte du Cogito vaut *même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part. (...)*". Puis Derrida ajoute (p. 86):

"(...) Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. *Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape (...)*. Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*. À tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un *cas* de la pensée (*dans la pensée*) (...)".

Quelle pensée? Celle qui a comme "(...) projet de penser la totalité en lui échappant. En lui échappant, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible -dans l'étant - que vers l'infini ou le néant (...)" C'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité (...)", (p. 86-87).

Mais, pour Derrida (p. 87), "(...) rien n'est moins rassurant que le Cogito dans son moment inaugural et propre. Ce projet d'excéder la totalité du monde, comme totalité de ce que je puis penser en général n'est pas plus rassurant que la dialectique de Socrate quand elle déborde aussi la totalité de l'étantité en nous plantant dans la lumière d'un soleil caché (...)".

Et pour conjurer ce "projet d'excéder la totalité du monde", Descartes "cherche à se rassurer, à garantir le Cogito lui-même en Dieu, à identifier l'acte du Cogito avec l'acte d'une raison raisonnable. (...)", (p. 89).

Car "(...) si le Cogito vaut même pour le fou le plus fou (...)", alors (p. 90-91) "(...) c'est Dieu seul qui, finalement, me permettant de sortir d'un Cogito qui peut toujours rester en son moment propre une folie silencieuse, c'est Dieu seul qui garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie. Car il ne fait aucun doute que pour Descartes, c'est Dieu seul qui me protège contre une folie à laquelle le Cogito *en son instance propre*, ne pourrait que s'ouvrir de la façon la plus hospitalière (...)".

Derrida envisage ainsi la "raison" voire "Dieu" - cet autre "(...) nom de l'absolu de la raison *elle-même*", de la raison et du sens en général (...)" (p. 90, note 1) - comme un "abri *fini*" enfermant, restreignant la toute puissance du Cogito et devenant "plus folle que la folie" (p. 96).

Ainsi, Derrida en vient à prôner un retour vers cette souveraineté absolue du Cogito articulant "raison et folie" (p. 91), et, dans ce dessein, travaillera non pas à dé(cons)truire le "discours philosophique organisé" à la façon d'un Husserl mais à le détruire (tout en s'y substituant, de fait, comme *filtre*, optique...) puisque ce discours entrave la portée du Cogito et ce faisant surgit comme violence ou l'Histoire (p. 90-91 note 1):

"(...) On ne peut prétendre que le projet philosophique des rationalismes infinitistes a servi d'instrument ou d'alibi à une violence historico-politico-sociale finie, dans le monde (ce qui ne fait d'ailleurs aucun doute) sans devoir *d'abord* reconnaître et respecter le sens intentionnel de ce projet lui-même. Or dans son sens intentionnel propre, il se donne comme pensée de l'infini, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse épuiser par aucune totalité finie, par aucune fonction ou détermination instrumentale, technique ou politique. Se donner comme tel, c'est là, dira-t-on, son mensonge, sa violence et sa mystification; ou encore sa mauvaise foi (...) En somme, Descartes savait que la pensée finie n'avait jamais - sans Dieu - *le droit* d'exclure la folie, etc. Ce qui revient à dire qu'elle ne l'exclut jamais *qu'en fait*, violemment, dans l'histoire; ou plutôt que cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose? "*La nécessité de la folie...* est liée à la *possibilité de l'histoire*". C'est l'auteur qui souligne".

Derrida établit ainsi des généralités du genre "une" violence, "le" projet, puis inscrit une corrélation entre l'existence d'"une" violence "finie" de type "historico-politico-social" et "le projet philosophique des rationalismes infinitistes" en soulignant que la première utilise ou se sert du second et que celui-là se sert à son tour de "Dieu" pour "exclure la folie" du "Cogito" car sans cela "la pensée finie" qui anime ce "projet" n'en aurait pas eu "le droit".

Il faudrait entrer dans le détail de ces raccourcis derridiens[3], et observer comment ils opèrent pour accentuer, au *fond*, le résultat de Foucault corrélant raison *et* violence d'un côté, folie *et* pensée infinie de l'autre. Comme si la raison était *seulement* synonyme de violence, la pensée uniquement soumise à son infinité, et que la présence de la folie en marquerait heureusement la distance et, presque, la limite, le *garde-fou*...

Quant à "l'intérêt" qu'y trouve Bouvier, observons que l'analyse présente de Derrida rectifiant ainsi l'interprétation supposée erronée[4] qu'aurait opérée Foucault sur la première Méditation cartésienne, peut, en effet, ne pas être quelconque en première approximation.

Il n'empêche que lorsqu'on l'analyse dans toute sa dimension significative, elle dévoile un tout autre sens que la seule remarque sémantique ou herméneutique.

Il en est de même de "l'intérêt méthodologique" que Beyssade trouve selon Bouvier (1995, p. 104) à l'analyse de Foucault concernant le découpage conceptuel entre "trame démonstrative" et "trame ascétique".

Car le fait que Foucault fasse telle remarque pertinente sur tel point n'est qu'un élément de son dispositif qui doit bien énoncer aussi quelque chose de "vrai" pour *amorcer* l'intérêt du lecteur, surtout spécialiste. Par ailleurs, le fait que Beyssade soit un spécialiste de Descartes ou de la méthodologie cartésienne n'inclut pas, nécessairement, qu'il le soit des analyses de Foucault et donc ne valide pas aprioriquement ce qu'il en dit, et, surtout, ne relativise pas la classification opérée sur Foucault par Merquior, par le fait, seul, de trouver de "l'intérêt" à certaines de ses analyses.

En résumé, notre affirmation s'appuie sur le fait que le type de nihilisme étudié ici ne s'intéresse pas au contenu en sens de tel signifié donné mais à son *surgissement*, plus précisément au processus - méthodologique entre autres - qui lui permet de devenir un *discours* agissant non seulement comme cadre de référence mais *oeuvre politique* influant non seulement sur la perception du cours des choses mais devenant celle-ci même.

C'est ce que nous allons étudier maintenant.

II. Le néoléninisme comme stratégie et le nihilisme antirationaliste comme tactique

A Le néoléninisme comme stratégie

Lorsque par exemple Foucault commente son propre travail, il semble bien qu'il ne l'effectue pas pour analyser les motivations en propre des acteurs - ce qui d'ailleurs ne l'intéresse pas (1994, p87):

"(...) En fait, je ne m'intéresse pas au détenu comme personne. Je m'intéresse aux tactiques et aux stratégies de pouvoir qui sous-tendent cette institution paradoxale, à la fois toujours critiquée et toujours renaissante, qu'est la prison. (...)"

Il s'agit pour lui de susciter des réactions susceptibles d'empêcher l'institutionnalisation de l'action.

Soit cet énoncé (1994, p47):

"(...) Quand le livre (sur les prisons) est sorti, différents lecteurs - en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. - ont donné ce singulier jugement: "Il est paralysant; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité." Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais. (...)Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration (...)"

Ou cet autre énoncé (1994, p805):

"(...) j'ai beaucoup écrit sur la folie, au début des années soixante - j'ai fait une histoire de la naissance de la psychiatrie. Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et, donc, mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui.

J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits - et non avant. (...)"

Foucault crée donc un objet - un livre - instrumentalisant la perception que les acteurs ont de leur propre activité *afin* d'atteindre un résultat qui ébranlera le réel présent. Ainsi Foucault peut fort bien énoncer des hypothèses, ce qui importe c'est d'observer à quoi elles servent dans son dispositif.

Merquior (1986, p140) n'était pas loin de saisir cette stratégie même lorsqu'il expose comment Foucault "voudrait que ses livres fonctionnent: "je voudrais que mes livres soient des sortes de (...) cocktails Molotov ou de galeries de mines, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice".

Foucault (1994, p135-136) écrit aussi ceci lorsqu'il préface l'un des ouvrages majeurs de Deleuze, *L'Anti-Oedipe*: "(...) On pourrait même dire que Deleuze et Guattari aiment si peu le pouvoir qu'ils ont cherché à neutraliser les effets de pouvoir liés à leur propre discours. D'où les jeux et les pièges que l'on trouve un peu partout dans le livre, et qui font de sa traduction un véritable tour de force (...)".

Et lorsqu'il commente l'oeuvre de Blanchot, il souligne également ceci que nous avons déjà commenté (1994, p523): "Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer (...)".

Pour comprendre maintenant dans quel contexte de "compréhension cognitive et d'ancrage d'adhésion" - pour reprendre les catégories de sociologie cognitive de Bouvier (1995) -, se situe *stratégiquement* cette notion de "livre-expérience", nous partirons d'une date: "1955".

Foucault énonce cette date comme point de départ d'un changement de perspective chez lui^[5]:

"(...) nous avons réexaminé l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui nous enveloppe et qui nous investit déjà, avant même que nous ne commençons à ouvrir les yeux et à prendre la parole. Pour ceux de ma génération, le sens n'apparaît pas tout seul, il n'est pas "déjà là", ou plutôt, "il y est déjà", oui, mais sous un certain nombre de conditions qui sont des conditions formelles. Et, depuis 1955, nous nous sommes principalement consacrés à l'analyse des conditions formelles de l'apparition du sens. (...)".

Pourquoi "1955"? Dans le livre qui rassemble les actes d'une "Rencontre internationale" les "10,11 janvier 1988"^[6] autour de l'oeuvre de "Michel Foucault philosophe" et à la suite d'un exposé de Hollier sur "Le mot de Dieu: Je suis mort" il est possible de lire (p. 163):

"(...) De semblables considérations amènent Paul Veyne à rappeler la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955. Aura-t-il été sensible à ce thème alors à la mode: les poètes avaient l'idée que la communication est une chaîne de meurtres; *le poète meurt en son poème qui lui-même tue le lecteur (...)*", (souligné par moi).

1955... A nouveau... Pourquoi cette date? Et pourquoi Veyne rappelle "la fascination qu'éprouvait Foucault à l'égard de Blanchot aux alentours de 1955"?

Il se trouve qu'en 1955 paraît l'ouvrage majeur de Blanchot intitulé *L'espace littéraire* et que Blanchot fonctionne comme cadre de référence fort pour Foucault (1994, p437):

"(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)".

Ou encore (1994, p48):

"(...) Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi? D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose. (...)"

Relisons cette dernière phrase: "remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose".

Etablissons maintenant la séquence d'édification du lien tangible, par le texte, entre Blanchot et Foucault.

Le premier extrait du texte de Blanchot datant précisément de 1955 et susceptible de tester la notion de "livre-expérience" de Foucault en tant que principe d'association d'un sens à un (passage à) (l') acte serait le suivant (1955, p. 284):

"(...) Celui qui reconnaît pour sa tâche essentielle l'action efficace au sein de l'histoire, ne peut pas préférer l'action artistique. L'art agit mal et agit peu. Il est clair que, si Marx avait suivi ses rêves de jeunesse et écrit les plus beaux romans du monde, il eût enchanté le monde, mais ne l'eût pas ébranlé.

Il faut donc écrire *Le Capital* et non pas *Guerre et Paix*.

Il ne faut pas peindre le meurtre de César, il faut être Brutus. (...)"

Les deux dernières phrases sont essentielles. Pourtant lorsque l'on revient à l'étude du *donné* contenu dans les propos du journaliste cité au tout début de notre article, il serait contradictoire, unilatéral, de caractériser Blanchot de nihiliste non seulement parce qu'il est "l'ami intime d'Emmanuel Lévinas", mais aussi selon ce journaliste parce que "Blanchot n'a pas eu souci d'exposer sa philosophie; il n'est l'auteur d'aucune théorie propre et n'a jamais développé une vision du monde et de l'existence."

Or l'extrait ci-dessus exprime précisément le contraire. Mais aussi le second extrait qui s'y emboîte en tant que "procédure d'adhésion", pour reprendre une formule de Bouvier (1995, p. 84). Il vient toujours de *L'espace littéraire* dans lequel Blanchot expose, comme nous venons de le lire dans le premier extrait, sa théorie de l'action artistique comme action politique visant à ébranler l'Histoire.

Ce livre "d'éclaircissements", énonce Blanchot dans une exergue préliminaire (p. 5), est essentiel. Blanchot indique par exemple dans ce même exergue qu'il y a "*une sorte de loyauté méthodique à dire vers quel point il semble que le livre se dirige: ici, vers les pages intitulées Le regard d'Orphée*".

Ces pages indiquées vont s'appuyer sur *Les sonnets à Orphée* de Rilke pour y énoncer la version de Virgile et d'Ovide du mythe d'Orphée et d'Eurydice où Orphée se retourne et fige, sans

le vouloir, Eurydice (alors que dans une version plus ancienne Orphée "surmonte l'épreuve et témoigne ainsi du pouvoir de son maître Dionysos sur la mort elle-même" - voir Grant et Hazel, 1995, p272). Blanchot choisit la version de Virgile et d'Ovide, via l'un des représentants du *second romantisme allemand*^[7], Rilke, parce que c'est précisément cet échec d'Orphée et cette mort d'Eurydice qu'il s'agit d'atteindre, (1955 p. 230):

"(...). Et tout se passe comme si, en désobéissant à la loi, en regardant Eurydice, Orphée n'avait fait qu'obéir à l'exigence profonde de l'oeuvre, comme si, par ce mouvement inspiré, il avait bien ravi aux Enfers l'ombre obscure, l'avait à son insu, ramenée dans le grand jour de l'oeuvre. Regarder Eurydice, sans souci du chant, dans l'impatience et l'imprudence du désir qui oublie la loi, c'est cela même, *l'inspiration*. (...). De l'inspiration, nous ne pressentons que l'échec, nous ne reconnaissons que la violence égarée. Mais si l'inspiration dit l'échec d'Orphée et Eurydice deux fois perdue, dit l'insignifiance et le vide de la nuit, l'inspiration, vers cet échec et vers cette insignifiance, tourne et force Orphée par un mouvement irrésistible, comme si renoncer à échouer était beaucoup plus grave que renoncer à réussir, comme si ce que nous appelons l'insignifiant, l'inessentiel, l'erreur, pouvait, à celui qui en accepte le risque et s'y livre sans retenue, se révéler comme la source de toute authenticité".

Renoncer à regarder Eurydice signifierait réussir à la sauver, ce qui n'est pas possible. Puisque le but de Blanchot *est* d'agir comme Brutus. Il *faut* donc échouer à y arriver car l'oeuvre à accomplir consiste précisément à ne pas la sauver. Pis encore: ou comment être en mesure de le faire *et* y renoncer.

Enfin le troisième extrait qui souligne son "ancrage affectif" pour citer toujours Bouvier (1995, p. 93), (sur Blanchot, 1955, p. 329):

"(...) Au poète, à l'artiste se fait entendre cette invitation: "*Sois toujours mort en Eurydice*." (note 1: Rilke, Sonnets à Orphée (XIII, 2ème partie). Apparemment, cette exigence dramatique doit être complétée d'une manière rassurante: Sois toujours mort en Eurydice, afin d'être vivant en Orphée. L'art apporte la duplicité avec lui. (...). La duplicité du songe heureux qui nous invite à mourir tristement en Eurydice afin de survivre glorieusement en Orphée, est la dissimulation qui se dissimule elle-même, elle est l'oubli profondément oublié. (...)".

Ainsi Brutus-Blanchot crée une oeuvre par un sacrifice et tue ce qui le lie à l'humanité tout en vivant bel et bien comme demi-dieu: Orphée, mais aussi Blanchot, auteur-référence pour Foucault, Derrida, etc.

Tous ces extraits valident bien respectivement le propos de Hollier et invalident les prétentions critiques du journaliste cité ci-dessus.

Liotard oriente également dans cette optique son commentaire de la formule de Blanchot, dans laquelle il voit agir une "fonction de *catharsis*" (1972, p59-60 et 125 sq):

"(...) Freud a toujours maintenu fermement le postulat de cette fonction. C'est que lui est attachée toute l'énigme de la différence entre le symptôme et l'oeuvre, entre la maladie et l'expression. (...). Pour situer cette différence, il est utile d'avoir recours à la figure centrale de la méditation de M. Blanchot (...); on verra que cette méditation est conduite par un praticien. Orphée descend dans la nuit des Enfers pour ressaisir Eurydice; (...) Orphée se retourne. (...) Orphée veut voir dans la nuit, voir la nuit. En cherchant à voir Eurydice, il perd toute chance de la faire voir: la figure est ce qui

n'a pas de visage, elle tue celui qui la dévisage parce qu'elle l'emplit de sa propre nuit; (...). C'est pour ce dévisagement qu'Orphée est allé chercher Eurydice, et non pour faire une oeuvre; l'artiste n'est pas descendu dans la nuit en vue de se mettre en état de produire un chant harmonieux, de produire la réconciliation de la nuit et du jour, et de se faire couronner pour son art. Il est allé chercher l'instance figurale, l'autre de son *oeuvre même*, voir l'invisible, voir la mort. L'artiste est quelqu'un dans qui le désir de voir la mort au prix de mourir l'emporte sur le désir de produire. Il faut cesser de poser le problème de l'art en terme de *création*. Et quant à ce désir de dévisager la nuit, l'oeuvre n'est jamais que le témoin de son inaccomplissement (...)"

Ainsi sous prétexte de "carthasis", l'artiste, version Lyotard-Blanchot, oriente uniquement son action vers "la mort" et ce "au prix" non seulement du fait "de mourir" mais de *faire mourir*, ce qui implique de *défigurer*, c'est-à-dire ici d'enlever tout "visage" puisque c'est "pour ce dévisagement qu'Orphée est allé chercher Eurydice, et non pour faire une oeuvre".

Dans ces conditions, il est possible de bien comprendre pourquoi un Foucault peut énoncer que (1994, p50) "(...) L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme (...)"

Rappelons cet énoncé pour bien situer la chaîne de légitimation:

"(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)" (Foucault, 1994, p437).

Partons maintenant d'un texte de Blanchot antérieur à 1955, un texte de 1953, pour démontrer qu'il s'agit stratégiquement d'un néoléninisme optant tactiquement pour un nihilisme utilisant la raison comme outil de destruction du sens, de l'art, de la représentation en général, en vue d'agir comme "Brutus" et non pas se contenter de "peindre le meurtre de César" nous l'avons lu plus haut:

"(...) L'immensité de l'effort à accomplir, la nécessité de remettre en question toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés, d'en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation, (...)" (Blanchot, 1971, p111).

Pourquoi Blanchot écrit-il cela dans un chapitre qui s'intitule *Sur une approche du communisme (besoins, valeurs)* (1971, p108)?

Parce qu'il cherche un *état*, dans tous les sens de ce terme, capable de remettre en question "toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés", jusqu'à "rompre" avec "la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation".

Mais en quoi ce "qui nous sert de civilisation" serait-il une "barbarie", même si celle-ci est "polie et camouflée"?

En ce qu'elle permet à "l'existence d'une nature économique" (p. 109), de faire en sorte que les hommes aient une "valeur marchande les uns pour les autres" et deviennent "des choses" qui "s'échangent comme telles (...)"

Le marxisme, dans ces conditions, et au sein des "rapports collectifs" (p. 110), prend, selon Blanchot, "le parti des choses" afin que l'homme "outil" puisse exorciser en quelque sorte cette condition même vers un *au-delà* d'elle dont une phrase de Marx pourrait exprimer sinon les contours, du moins la direction (p. 111): "En tout cas, personne ne doute que la phrase de Marx: "Le règne de la liberté commence avec la fin du règne des besoins et des fins extérieures" ne promette rien aux contemporains que la recherche d'une direction juste et la décision d'un avenir possible."

Ainsi, cet *au-delà* désigné par cette phrase permettrait d'accomplir ce que le nihilisme n'arrive même pas à atteindre, le monde des besoins (p. 109):

"Il n'y aurait de sûr que cela: le nihilisme est irréfutable, mais l'irréfutable nihilisme ne suspend pas le jeu des besoins pour les hommes dans leur ensemble. Les hommes, privés de vérité, de valeurs, de fins, continuent de vivre et, vivant, continuent de chercher à donner satisfaction à leurs besoins, continuant donc de faire exister le mouvement de recherche en rapport avec cette satisfaction nécessaire. (...)"

Or, la phrase de Marx permettrait, elle, *d'aller plus loin que le nihilisme* en "suspendant le jeu des besoins" selon une acception *singulière* du concept de liberté: "Le règne de la liberté commence avec la fin du règne des besoins et des fins extérieures".

De quelle "liberté" s'agit-il qui permettrait ainsi d'"en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation"? (*cf., supra*). Celle qui serait "infiniment hasardeuse" écrit Blanchot (p. 113). Qu'est-ce à dire? Ceci: "(...) l'ébranlement de "l'immédiat", l'ouverture, la violence déchirante, le feu qui brûle sans attendre, car c'est cela aussi, c'est cela d'abord, la générosité communiste, cette inclémence, cette impatience, le refus de tout détour, de toute ruse, comme de tout délai: la liberté infiniment hasardeuse. (...)"

Cette "liberté infiniment hasardeuse" qui va déjà *plus loin* que le nihilisme puisqu'elle "libère" du "règne des besoins", irait également *plus loin* que Nietzsche (p. 113-114): "Nietzsche voulait transmuier toutes les valeurs, mais cette transvaluation (du moins, dans la partie la plus visible, trop connue, de ses écrits) semblait laisser intacte la notion de valeur. C'est sans doute la tâche de notre temps de s'avancer vers une affirmation tout *autre*. Tâche difficile, essentiellement risquée. C'est cette tâche que le communisme nous rappelle avec une rigueur à laquelle il se dérobe souvent lui-même, et c'est à cette tâche aussi que nous rappelle, dans la région qui lui serait propre, l'"expérience artistique". Coïncidence remarquable. (...)"

Il y aurait donc une "affirmation tout *autre*" que celle de Nietzsche à accomplir puisque celui-ci laisse "intacte la notion de valeur", or le "communisme" version Blanchot en fait sa "tâche", son *devoir*: celui de "gagner une position d'où il serait possible de n'avoir pas de part aux "valeurs" (*supra*).

"L'oeuvre artistique" serait un moyen pour y arriver; mieux encore, c'est le fait même de ne pas "laisser intacte la notion de valeur" qui *devient oeuvre d'art*; (Foucault, Lyotard, la frange anti-art de l'art contemporain basculent, strictement, sous cette acception). Ce qui permet *d'aller plus loin* que Nietzsche et de mettre en place une "nouvelle barbarie" qui non seulement affranchirait de la notion de "besoin", de la notion de "valeur" mais aussi de la notion d'"unité" qui la sous-tend (Blanchot, 1971, p85-86):

"(...) Et j'interrogerai, Trotski, lequel développe avec une somptueuse simplicité l'utopie de l'avenir heureux:

"l'homme amènera sérieusement et plus d'une fois la nature. Il remodelera éventuellement la terre à son goût. Nous n'avons aucune raison de craindre que son goût soit pauvre... L'homme moyen atteindra la taille d'un Aristote, d'un Goethe, d'un Marx. Et au-dessus de ces hauteurs s'élèveront de nouveaux sommets."

Mais que dit-il de l'art? "L'art nouveau sera un art athée". Ce qui ne nous renvoie pas simplement au tranquille horizon de l'absence du dieu, mais nous invite, secouant son joug, à répudier aussi le principe dont le dieu n'est que le soutien et à tenter de sortir du cercle où, depuis toujours, sous sa garde comme sous la garde de l'humanisme, nous demeurons enfermés dans *la fascination de l'unité* -autrement dit, à sortir (par quelle improbable hérésie?) du savoir enchanté de la culture (1).

(Note 1): Je voudrais citer ce texte d'Alexandre Blok, le grand poète des *Douze*, que la Révolution d'Octobre cependant effrayait: "Les bolcheviks n'empêchent pas d'écrire des vers, mais ils empêchent de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme."

La révolution bolchevique d'abord déplace le pôle qui semble désormais sous la maîtrise du parti. Puis la révolution communiste s'efforce, en restituant la maîtrise à la communauté sans différence, de situer le pôle dans le mouvement et l'indifférence de l'ensemble. Reste une étape, et peut-être la plus surprenante: quand le centre doit coïncider avec l'absence de tout centre. Je voudrais encore citer ce passage de Trotski: "Avec la Révolution, la vie est devenue un bivouac. La vie privée, les institutions, les méthodes, les pensées, les sentiments, tout est devenu inhabituel, temporaire, transitoire, tout se sent précaire. Ce perpétuel bivouac, caractère épisodique de la vie, comporte en soi un élément d'accidentel, et l'accidentel porte le sceau de l'insignifiance. Prise dans la diversité de ses épisodes, la Révolution apparaît soudain dénuée de signification. Où est donc la Révolution? Voilà la difficulté." Texte plus énigmatique qu'il ne semble, et la question qu'il pose, je crois qu'elle ne se pose pas moins aux manifestations les plus assurées de la littérature et de l'art."

Tout devient "bivouac": vie, art, littérature... Et les pôles doivent être déplacés encore plus loin, vers "l'étape", celle qui amène, de façon eschatologique, "l'absence de tout centre".

Or c'est, là, très précisément, où agit le "communisme" tendance Blanchot. Ce "communisme" qui, précisément, ne peut être "désigné", c'est du moins ce que Blanchot précise (p. 101): "(note 1): Communisme ici et nécessairement entre guillemets: on n'appartient pas au communisme, et le communisme ne se laisse pas désigner par ce qui le nomme."

C'est ce qu'il nous faut étudier maintenant dans un second article intitulé *Le néoléninisme appliqué*.

Lucien-Samir Oulahbib

Notes:

1.- Voir également la bibliographie de la fin du second article, *Le néoléninisme appliqué*.

2.- Dans le quotidien français *Le Monde* daté du 10 janvier 2003, article signé "P.K".

3.- Voir note 1.

4.- Ce que conteste Foucault (dans sa *Réponse à Derrida*, Paris, Gallimard, *Dits et écrits*, (104), 1972, t. II, p. 281 et suivantes) par exemple dans le fait que "Descartes ne fait pas entrer la folie dans le processus de son doute (...)", p. 285).

5.- Voir "Qui êtes-vous professeur Foucault" in *Dits et écrits*, (1994, p. 602).

6.- Paris, Le Seuil.

7.- Ce dernier oeuvre seulement dans l'horizon d'une gestuelle fondamentalement anti-goethéenne, c'est-à-dire opérant une césure avec le "premier romantisme" pour lequel poésie *et* science, raison *et* imagination, nature *et* esprit étaient liés (voir sur ce point, Ernst Behler, 1996, p3-4).

Références bibliographiques:

Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Tel-Gallimard, 1980.

Bataille Georges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973.

Behler Ernst, *Le premier romantisme allemand*, traduction E. Déculot, C. Helmreich, Paris, PUF, 1996.

Bergson Henri, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, 1993.

Blanchot Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Boudon Raymond, *A quoi sert la notion de "structure"?* Paris, Gallimard, 1968.

Bouvier Alban, *L'argumentation philosophique, étude de sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1995.

Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Puf. 1968.

Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1968.

Derrida Jacques, *Positions*, entretien 1971, Paris, Minuit, 1972.

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Points/Seuil, 1967.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994.

Foucault Michel, *Folie et Déraison. Histoire de la folie. A L'âge classique*, Paris, Tel, Gallimard, 1972.

Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault Michel, *Préface à l'édition américaine de l'Anti-Oedipe de Deleuze-Guattari, Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977.

Grant Michael et Hazel John, *Dictionnaire de la mythologie, Orphée*, Paris, Marabout, 1995.

Hollier, *Le collège de sociologie*, Idées/Gallimard, 1979.

Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes*, traduction Levinas, Paris, Vrin, 1980.

José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, (Trad. Azuelos), Paris, PUF, 1986.

Kant Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1980.

Liotard Jean-François, *Dérive à partir de Marx et de Freud*, Paris, 10/18, 1972.

Liotard Jean-François, *L'économie libidinale*, Paris, Minuit. 1974.

Liotard Jean-François, *La condition post moderne*, Paris, Minuit, 1980.

Liotard Jean-François, *Les fins de l'homme à partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1981.

Liotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, Quadrige, 1983.

Merquior José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduction M. Azuelos, Paris, Puf, 1986.

Nipperdey Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Oulahbib Lucien-Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, 2002

Oulahbib Lucien-Samir, *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, L'Harmattan, 2003.

Notice:

Oulahbib, Lucien-Samir. "Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Les contours épistémologiques et la difficulté de la désignation", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>