

New Europe College Yearbook 2006-2007



EMILIAN CIOC
SORANA CORNEANU
SORIN COSTREIE
CĂLIN NICOLAE COTOI
CĂLIN GOINA
DAMIANA GABRIELA OȚOIU
ADRIAN PAPAHAĞI
MAGDA RĂDUȚĂ

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



EMILIAN CIOC

Né le 27 mars 1978, à Sighișoara
Doctorant, Université « Babeș-Bolyai », Cluj et Université de
Nice-Sophia Antipolis
Thèse : *L'accomplissement du nihilisme à l'époque moderne*

Séminaires de philosophie sociale et politique et d'histoire de la
philosophie contemporaine soutenus au département de philosophie
de l'Université « Babeș-Bolyai »

Bourses de recherche de l'Agence universitaire de la Francophonie et
de l'Organisation francophone pour la formation et la recherche européenne
en sciences humaines

Auteur de plusieurs articles sur de thèmes appartenant à la philosophie,
à l'architecture ou à la réflexion politique et juridique
Traducteur en langue roumaine de plusieurs volumes de
philosophie contemporaine française signés par Jean-Luc Nancy,
Jacques Derrida ou Michel Foucault

Participation avec présentation de communications à nombre de manifestations
scientifiques en Roumanie, France, Croatie, République Tchèque, Pays-Bas,
Hongrie, Tunisie

NIHILISME ET POLITIQUE. LA DEPOSITION MODERNE DE LA LOI

La planète en flammes

La pensée philosophique et politique du xx^e siècle a employé la catégorie de nihilisme surtout dans l'effort de dire le danger ou le mal radical ayant fait irruption dans son expérience historique. En d'autres mots, dans l'interprétation courante, le rapport entre nihilisme et politique se formule là où il s'agit de rendre compte des conséquences extrêmes de la situation du monde contemporain. Que le nihilisme ait pénétré ou englobé le politique, voici un aspect dont la réflexion actuelle, c'est-à-dire depuis au moins un siècle déjà, ne semble guère prête à douter. Voici, en guise d'illustration, ce qu'écrivait en 1962 Leo Strauss s'appêtant à traiter de la *Crise de notre temps*:

« [L]’affirmation selon laquelle nous sommes en proie à une crise n’a guère besoin de preuves. Chaque jour, les journaux nous parlent d’une crise nouvelle, et l’on peut aisément voir que toutes ces petites crises quotidiennes sont des parties ou des composantes de l’unique grande crise, la crise de notre temps »¹.

Si une affirmation d’une telle ampleur et d’une telle gravité pouvait se prétendre dispensée de toute preuve, elle ne saurait le faire qu’en invoquant l’évidence. Et pourtant, face à cette prétendue évidence nous ne saurions ne pas multiplier les questions. Comment donc cette évidence se constitue-t-elle dans le cas de l’affirmation quant à la grande crise ? Par la presse, par le discours quotidien, par la quotidienneté du discours et, pour finir, de la crise ? Qu’en est-il au juste de cette aisance ? Ne serait-ce pourtant pas trop facile ? Comment ensuite les petites parties se composent-elles dans un grand ensemble ? Et, en effet, n’y aurait-il pas dans notre unique et grande crise une certaine grandeur ?

Pour le bon sens, y compris philosophique, que le politique soit à l'époque moderne placé sous le signe inquiétant du nihilisme, cela trouverait son explication dans quelque chose comme un passage de ce concept et du phénomène qu'il tente de nommer dans l'effectivité de l'expérience historique, politique et culturelle. En effet, nombre d'auteurs s'accordent pour dire que le nihilisme serait passé dans l'expérience historique et politique la plus concrète la marquant de fond en comble. Mais, à y regarder de près, le rapport du nihilisme au politique, tel qu'il a été envisagé par des penseurs comme Rauschnig, Strauss ou Berdiaeff, se heurte à la question de savoir comment un courant intellectuel, une doctrine philosophique ou une expérience singulière passe dans la politique, s'y réalisant et la transformant radicalement. Comment donc expliquer le passage du nihilisme – russe, allemand ou moderne en général – dans la sphère du politique, à savoir dans le communisme, le terrorisme révolutionnaire, le national-socialisme, dans le totalitarisme moderne ? Est-ce que le politique moderne peut être pensé en relation avec le nihilisme uniquement là où il devient totalitaire ? Est-ce le politique « nihiliste » dans ses effets ou dans sa provenance ? La présupposition cachée, voire le préjugé, de ce type de raisonnement et qu'il ne saurait ne pas trahir réside dans le postulat d'une séparation apriorique de la pensée, d'une part, et de l'histoire et de la politique, de l'autre. Lorsque l'on soutient, par exemple, que le national-socialisme réalise le nihilisme idéologique de l'époque², cela veut dire également que « l'idéologie » se serait élaborée avant et en dehors de sa réalisation effective, sans relation avec le déploiement historique, dans une sorte d'utopie anhistorique. Ce qui, pour ne pas en dire plus, est difficilement tenable comme position. Plus d'une fois, on a été enclin à justifier la pensée du politique contemporain par le biais de la notion de nihilisme en faisant remarquer la présence des livres de Nietzsche dans les effets des combattants. Cette explication en quelque sorte « culturelle » reste insuffisante pour autant. Quel que pût être le nombre d'exemplaires du *Zarathoustra* de Nietzsche dans les tranchées et les bunkers de la Première Guerre mondiale, cela manque à expliquer comment et pourquoi tout un monde vole en éclat. Compte tenu de ces présuppositions, de ces préjugés et des impasses auxquelles ils mènent, il conviendrait donc d'aborder le trope de la réalisation avec prudence et éventuellement de chercher d'autres moyens de penser le rapport entre le politique moderne et contemporain et le nihilisme. À la différence des ces auteurs, Löwith propose dans sa réflexion sur la guerre européenne un renversement de perspective digne d'attention : ce n'est pas la guerre – la politique, donc –

qui provoque le nihilisme, c'est au contraire celui-ci qui rend possible celle-là. Encore faudrait-il nous demander si ce n'est pas là un simple renversement, aussi puissant et suggestif qu'il puisse paraître. Toutes autres seraient, en revanche, la force interrogative et la vertu explicative d'un geste de pensée tel que celui essayé par Walter Benjamin dans *Expérience et pauvreté*³.

A côté de cette manière de poser la pertinence d'une compréhension mutuelle du politique et du nihilisme à l'époque moderne, l'histoire des idées enregistre toute une série d'autres éléments mobilisés en vue de la même justification. En premier lieu, d'entrée de jeu, dès son entrée dans le jeu du monde, le nihilisme appartient à la sphère du politique. Et la référence aux mouvements politiques russes de la deuxième moitié du XIX^e siècle a l'air d'une illustration avec la force d'argument incontestable. Remarquons néanmoins que le mot de nihilisme y désignait une configuration instable et parfois sans figure de mouvements et d'attitudes politiques et sociales, placées sous le signe vague et imprécis de la révolution. D'autre part, et comme il est possible de le montrer en relisant des textes marquants, dans le débat et la réflexion politiques le mot de nihilisme se voit le plus souvent réduit à un usage exclusivement polémique. Or il n'est guère difficile de voir que, en tant que trope de l'imputation ou de la vitupération, le mot de nihilisme ne relève pas de la pensée. Pour le dire de manière plus appuyée, tant que le discours ne quittera cette scène d'une rhétorique guerrière dont la description est à refaire, le nihilisme restera impensé. Tout autre serait, en revanche, la signification et la portance de ce nihilisme dont Benjamin dit dans son *Fragment théologico-politique*⁴ qu'il est la méthode de la politique mondiale, de celle qui prend en charge le devenir-monde du monde, la mondialisation politique et moins la globalisation économique.

Or, afin de pouvoir mener une réflexion renouvelée sur le politique moderne en partant du concept de nihilisme, il serait tout à fait pertinent de se donner au préalable les moyens de tracer les contours de ce concept. Ce qui ne veut pas dire nécessairement en proposer une définition, ancienne ou nouvelle, provisoire ou définitive, mais au moins indiquer les fonctions qu'il assume ou qui lui sont assignées dans la réflexion philosophique et politique contemporaine. Avec le nihilisme on est exposés, voire surexposés, à la tentation de l'expression lyrique, de l'inflation adjectivale, de la spéculation étymologique et des diagnostics terminaux. Souvent les raisonnements journalistiques et l'illustration grave tiennent lieu d'argument. Et, en effet, les exemples

en sont innombrables. Et pourtant, une pensée qui prenne au sérieux le *problème du nihilisme* et qui tente de mettre au jour ce qui le lie au politique est tenue de passer par une approche bien plus austère, par ce que l'on pourrait appeler une reconstruction conceptuelle du nihilisme. Rappelons, pour commencer, que ce mot intrigant, glamour en quelque sorte, sophistiqué et arrogant, mais aussi bien trompeur, inconséquent, voir inconsistant, est en fait d'une bien humble origine. Il est dans une certaine mesure – aussi invraisemblable que cela puisse paraître – un produit médiatique : Nietzsche et Araudo⁵ en sont conscients à la fin du XIX^e siècle déjà. Il est donc aussi la rencontre, non pas très heureuse, de la prédisposition hystérique, paniquarde, sanguinaire, de la curiosité du public et des stratégies commerciales des journaux de l'époque. La stratégie policière et les détracteurs – qu'ils soient conservateurs, tsaristes, slavophiles et autres –, y apportent une contribution non négligeable. Mais que l'on néglige sans faute. Et le mot est resté à porter à jamais ce caractère médiatique et polémique, avec toutes les conséquences pragmatiques et sémantiques imaginables.

Le scrutin de la notion de nihilisme censée jeter un jour sur la manière adéquate de le repenser relève toute une série de difficultés incontournables. En effet, la multiplicité irréductible⁶ de ses occurrences semble rendre impossible un discours cohérent et consistant ; les multiples usages au lieu de l'éclaircir le vouent à l'usure⁷ ; l'étendue de la sphère d'application du mot et l'équivoque qui le double nous mettent devant le spectre de l'impossibilité d'établir une signification conceptuelle stable et univoque. Il est également possible de montrer que la définition comme discours tenu de satisfaire aux exigences de rigueur, d'univocité et de clarté se heurte à des difficultés redoutables issues d'une part de la multiplicité et de l'équivocité, et d'autre part de la subversion qu'opère le défini. Elle est ensuite minée par sa volonté d'en finir avec le défini, de le surmonter avant même de le comprendre. De cette façon, elle l'envisage avant tout comme ce qui est uniquement à dépasser, ce qui risque de l'aveugler précisément quant à la manière de le faire et plus généralement à la possibilité de quelque chose comme un rapport libre avec lui. D'autre part, c'est la structure même du concept qui oblige à une reconstruction attentive et laborieuse, étant donné qu'il y va du rien, du néant, du vide, de la négation. Il se montre subversif par rapport au discours qui tente de le dire ou dans lequel il se dit, le rendant ainsi impropre. Les contradictions et les échecs d'un certain type de réflexion nous conduisent à soutenir la thèse selon laquelle dans le nihilisme il y

va moins d'un Rien conquérant et dévastateur et plutôt d'un être dépouillé de toute injonction, de toute finalité donnée. Que tout soit désormais permis, cela témoigne finalement de la révocation de l'être. Après tant de vocations qu'il aura reçues, après tant d'autres, ou les mêmes, qu'il se sera lui-même données dans une inavouable solitude, l'homme se retrouve sans vocation, sans mérite et sans qualités et, se retrouvant ainsi, il sort de ses gonds, se réveille dans une angoisse sans rivages et sans apaisement, dans l'obsession de la perte de soi, de l'autre, d'autrui, de tout ce qu'il ne découvre que là où l'éminemment autre annonce son départ et tarde à tenir la promesse du retour.

Ces développements prennent appui dans le fragment que Nietzsche dédie à l'éclaircissement de la question « pourquoi ? » et au cours duquel il est amené à introduire cette intrigante référence à un habitus de la pensée où, pour finir, il place la provenance de la disposition appelée nihilisme. Dès lors, ce serait précisément et avant tout ce qu'il appelle la « vieille habitude » qui devrait être envisagée afin de pouvoir espérer l'articulation d'une compréhension adéquate de la signification du nihilisme et de son rapport à la modernité.

« La question du nihilisme 'pour quoi ?' procède de la vieille habitude de considérer le but comme posé, donné, exigé de l'extérieur – soit par une quelque *autorité surhumaine*. Après que l'on a désappris d'y croire, l'on cherche tout de même suivant cette ancienne habitude une *AUTRE* autorité laquelle saurait *absolument parler, commander* des buts et des tâches. L'autorité de la *CONSCIENCE* passe maintenant au premier plan (plus elle s'émancipe de la théologie, plus la *morale* se fait impérative) : en tant que succédané dédommageant de la perte d'une autorité *personnelle*. »⁸

Nous avons sans doute ici une notation des plus remarquables de toute la littérature dédiée au nihilisme et certainement l'un des moments décisifs de la pensée nietzschéenne. Et pourtant, malgré le poids immense de chaque mot, ce fragment a très rarement retenu l'attention des commentateurs. Omission d'autant plus surprenante que l'on ne manque jamais à citer cette autre affirmation – « la réponse à la question 'pourquoi ?' fait défaut » – qui semble faire de l'absence ou de l'impossibilité de la réponse la définition même du nihilisme. L'omission dont il vient d'être question devient moins énigmatique dès que l'on commence à s'apercevoir que l'attitude qu'atteste la note citée non seulement ne se propose aucunement de fournir une définition mais en outre – à outrage, si l'on peut dire –, en tant que problématisation, envisage la mise à jour

du fond véritablement problématique du nihilisme, mettant ainsi à mal sa définition et compliquant exponentiellement les choses. Elle la livre à un mouvement sans fin et sans finition possibles. Essayons à présent d'estimer et de suivre les conséquences herméneutiques et stratégiques que comporte l'introduction du thème de « la vieille habitude » pour l'éclaircissement de la catégorie de nihilisme.

En quoi donc consisterait précisément « le problème du nihilisme » : dans l'impossibilité de répondre à la question « à quoi bon ? » ou bien dans son adresse ? Si l'on s'adonne à la recherche d'une définition, ce sera dans l'impossibilité de satisfaire au besoin énoncé dans cette question que nous retrouverons la signification du nihilisme. La problématisation du nihilisme fait, en revanche, apparaître l'anachronisme de la question, car elle continue d'être adressée à l'époque où sa réponse sera devenue impossible. Comment expliquer sa persistance, sa rémanence, autrement dit la résistance de la question à l'impossibilité de sa réponse ? Comment se fait-il que la question survive à la possibilité même de sa réponse ? Comment expliquer cette survivance, si c'en est une ? C'est là un aspect que Nietzsche, délibérément ou pas, ignore ou met de côté. Il devient néanmoins de plus en plus explicite que, telle qu'elle est formulée à l'époque du nihilisme, la question présuppose l'absence de la réponse, son ton atteste la précérence de l'impossibilité de la réponse.

Tous ces aspects ainsi envisagés du statut notionnel du nihilisme rendent donc indispensable une reconstruction. Surtout là où l'on se donne comme tâche une éventuelle explication de l'avènement et du déploiement du nihilisme ou, plus modestement encore, du simple fait que la modernité a pu se comprendre comme l'époque du nihilisme. Car de toute évidence, les exigences qui reviennent au discours sont tout autres dans une présentation descriptive, un compte rendu et, respectivement, une reprise explicative dans l'horizon du concept. Or, ce que l'on peut aisément constater, c'est que ce moment de reconstruction se fait très rare aussi bien dans les opinions courantes que dans les exposés dits académiques. Le concept de nihilisme doit être à chaque fois construit, donc reconstruit, c'est-à-dire soustrait à chaque pas aux prises des habitudes et des commodités du discours. L'obstacle le plus redoutable de cette reconstruction est l'acceptation exclusivement ou fortement négativiste de la notion de nihilisme et nous savons bien à quel point elle fait la loi aussi bien dans l'emploi polémique que dans la prophétie ou la lamentation philosophiques. Par conséquent, la reconstruction conceptuelle impliquerait au préalable un examen critique

de la constitution de cette acception négative et de sa prééminence écrasante. L'usage négatif que l'on a pu faire du nihilisme trouve sa possibilité dans une certaine conception du rien. Le rien est dans cette conception le mal, privation d'être, privation de bien. Dès lors, pour que le concept de nihilisme puisse contribuer à un éclaircissement du politique moderne, il faudrait le libérer de son acception romantique, héroïsante et aussi bien de son usage polémique, démarche qui s'accompagne d'une contestation implicite de l'évidence dont la notion en débat semble jouir. Nous rencontrerons donc ici des raisons liées à son emploi, des raisons historiques, liées aux moments de son élaboration. Ne pas reconstruire la signification conceptuelle du nihilisme revient à le laisser en dehors de la pensée, à ne pas penser à la hauteur de l'époque.

Nous entendons donc par reconstruction la forme sous laquelle le discours raisonné s'emploie à surmonter les impasses de la multiplicité, de l'ambiguïté et de la subversion opérée par le rien. L'intuition première sur laquelle se fonde la reconstruction réside dans le thème de l'essence non nihiliste du nihilisme. Dans sa forme la plus explicite, cette position a été soutenue par Heidegger⁹, mais on la retrouve également chez Leo Strauss, par exemple, dans la conférence de 1941 et intitulée précisément *Nihilisme et politique*. Un tel thème avait effectivement de quoi préoccuper le monde à cette époque où la planète était en flammes pour reprendre les mots du cours que Heidegger dédie en 1943 à Parménide. D'ailleurs, le plus souvent le politique est pensé en rapport au nihilisme moderne là seulement où la planète est en flammes, où il s'agit de dire la destruction, l'anéantissement, la radicalité de la mobilisation totale, la violence révolutionnaire, l'exploitation farouche mise en place par le capitalisme ou la massification totalitaire.

Lorsqu'il est pensé dans sa portée décisive, au lieu de constituer une condamnation sans recours, le rapport entre nihilisme et politique est structurellement lié à cette paradoxale négativité qui affecte ce que Heidegger appelle le « principe de configuration essentielle » constituant toute époque. Bien plus qu'une région ontologique spécifique, le politique, nous dit encore Schürmann, c'est le lieu de visibilité de l'institution et de la destitution du principe hégémonique¹⁰. Une pensée de cet événement suspensif serait censée insister auprès de la possibilité, fût-elle difficile, voire improbable, d'une autre compréhension de ce que nous sommes aujourd'hui.

Prendre au sérieux le nihilisme, selon Heidegger, implique au préalable la suspension de l'emploi rhétorique, la renonciation à la volonté hâtive

et irréfléchi du dépassement. La reconstruction du concept de nihilisme mène à une reformulation de son problème dans l'horizon d'une pensée de la loi et du politique dans un nouveau sens. En reformulant la définition de Nietzsche, le nihilisme serait la dévaluation des valeurs normatives suprêmes. Cette négativité inscrite dans l'expérience de la modernité et à la fois dans la politique mondiale résistant et déjouant planification et universalisation affecte le fondement et sa vertu normative. Si nous convenons que le nihilisme n'est pas simplement un courant intellectuel, un « -isme » parmi d'autres, mais qu'il pointe en direction d'un événement décisif pour l'époque moderne, il nous faut imaginer une autre posture de pensée. Ce qui revient avant tout à suspendre l'acceptation exclusivement négativiste de la négativité que nomme le nihilisme et dont la provenance serait cette sorte d'illusion historique ou/et transcendante dont Nietzsche parle au moment même où il tente une définition du nihilisme : l'attente de l'im-position du sens *du dehors*.

Destitution

La destitution nomme la suspension du pouvoir effectif, du pouvoir de produire des effets selon une logique aussi simple qu'impérative. La mise en question de l'autorité des dispositifs normatifs et évaluatifs se produit dans l'effectivité de l'expérience historique de la modernité. Ce qui revient à dire qu'elle n'est pas simplement un exercice savant, la gesticulation de tel ou tel auteur ou chercheur se produisant dans son étude séparée du monde¹¹.

En quoi la destitution opérée par la modernité serait-elle exceptionnelle dans l'histoire de l'Occident au point de s'appeler nihilisme ? Car, pour reprendre l'observation bien judicieuse de Jünger, « [S]ouvent déjà, dans l'histoire des hommes, celle des individus ou d'unités plus ou moins vastes, la chute des hiérarchies immortelles s'est fait voir, avec ses conséquences. »¹² La dévaluation des étants suprêmes, le démantèlement des hiérarchies tenues pour éternelles et pour universellement nécessaires seraient donc loin de représenter quelque chose de radicalement nouveau dans cette histoire des hommes, de leurs cultures et de leurs civilisations. Autrement dit, dans l'histoire des institutions et des destitutions des principes normatifs à la fois premiers et ultimes. Il y aurait, semble-t-il, un certain mouvement révolutionnaire, au sens ancien du mot, une cyclicité de l'instauration et de la déposition, de la mise en place et du

remplacement, qui voit les principes fondamentaux croître et déchoir, se répéter, se relever. Formulée de manière très simple, la question qui s'amorce, est celle de savoir si le nihilisme est un de ces moments de l'histoire occidentale où la désarticulation d'une constellation signifiante et valorisante entraîne une période de désarroi, de désorientation et de destruction ou bien s'il est un événement malgré tout sans précédent. Question des plus redoutables si nous pensons simplement à cette thèse de provenance nietzschéenne reprise, soulignée et déplacée par Heidegger et selon laquelle le nihilisme n'est pas un cataclysme ou une catastrophe parmi d'autres mais la logique même de l'Occident. Et pourtant, la radicalité de cette expérience appelée nihilisme moderne semble nous autoriser à y voir une nouveauté détenant une singularité par rapport à tous ces autres événements de chute, d'effritement et de destitution. En quoi cette nouveauté singulière consisterait-elle ? En ceci que, peut-être, à l'époque moderne, c'est le principe même de l'institution qui est déposé. Avec la modernité, ce n'est pas uniquement un autre principe de tous les principes qui perd sa force de loi ; plutôt, c'est la loi même du principe en général qui s'essouffle.

La déposition de l'*archè* recèlerait la raison pour laquelle la dégradation des valeurs normatives traditionnelles n'est plus suivie d'une re-institution fondamentale. Elle emporte dans son avènement la possibilité même de la position d'une nouvelle constellation fondamentale (ou renouvelée). Il s'agirait donc moins d'une impuissance de l'élite non nihiliste¹³, comme le croyait entre autres Rauschning dans l'analyse qu'il dédie à la situation de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, mais d'une privation de pouvoir affectant le fondement même. Et si impuissance il y a, elle serait à penser selon une autre posture que ce reproche inquiet concernant une décevante incapacité temporaire d'un renouveau dans l'horizon du fondement.

Exposant ce qu'il désigne comme les trois régimes phantasmatiques ultimes, leur enchaînement et leurs ruptures, Reiner Schürmann formule une conclusion qui s'avère entièrement pertinente. « En revanche », écrit-il, « si vraiment l'âge contemporain marque l'exténuation des positions normatives, il ne peut plus y avoir dans la pensée qui s'y plie de pareil récidivisme »¹⁴. Et pourtant, la pensée moderne et même une certaine pensée contemporaine n'ont jamais cessé de récidiver en ce sens, c'est-à-dire de laisser réapparaître le même penchant, le même dévouement au fondement. Il semble donc que l'exténuation en cours des positions normatives ne soit guère sûre et qu'elle ne suffise pas comme

condition d'un renouveau de la pensée. Effort en vue du réinvestissement de la position normative et contestation de sa légitimité sont les deux gestes qui ne cessent de s'affronter dans des versions de plus en plus radicalisées et aggravées. De par sa violence même, ce conflit témoigne de l'échec dans l'appropriation de cette expérience d'époque, attestant l'incapacité foncière de l'Occident de penser et agir à défaut d'une constellation de premiers et d'ultimes à vocation normative et évaluative.

Déposition

La situation de la modernité est définie par l'avènement de la destitution, de la dissolution de la souveraineté des instances normatives suprêmes. Cette catégorie de la déposition est censée nous offrir ici la possibilité de penser autrement que de manière négativiste l'événement non nihiliste de la modernité, que l'on appelle retrait de la transcendance, effondrement des fondements, dévaluation des valeurs, défiguration des images directrices.

Le supra-sensible, la norme, la valeur, les dieux, finissent dans l'impuissance. Tel est le sentiment et parfois l'explication de ce qui arrive avec et à la modernité. Cette impuissance, on la déplore, on s'en réjouit, on l'accuse, on la récuse, on s'en insurge mais de toutes ces manières et de tant d'autres elle est toujours en question. Et pourtant ce n'est que très rarement que l'on s'emploie à l'expliquer, à éclaircir son sens et ses conséquences. Décadence, faiblesse, épuisement, fatigue, perte sont les figures à travers lesquelles une telle compréhension fait ses épreuves. Mais là encore on se doit de résister à la tentation de s'abandonner à la déploration, à la lamentation, à tous ces tropes de la dégénérescence dont on serait depuis le temps devenu bien las.

Qu'en est-il donc plus précisément de cette impuissance, de cette privation de pouvoir ? Les interprétations, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou politiques, des catégories telles que le nihilisme ou la sécularisation font recours à cette idée d'une « perte » du pouvoir configurateur des instances suprêmes. L'impuissance dont il s'agit dans le sans-pouvoir est bien loin de la faiblesse dans laquelle Nietzsche et bien d'autres dans sa descendance dénonce l'antonyme de la puissance et de la volonté de puissance. Il se peut d'ailleurs que l'élaboration conceptuelle du sans pouvoir mène aussi bien à une réévaluation de la catégorie nietzschéenne de volonté de puissance, au moins sous la forme dans

laquelle elle s'est pu vulgariser dans les exégèses. La pensée du politique et du nihilisme dans leur référence commune à la déposition moderne du fondement et de la loi prend l'allure d'une sorte de topologie du sans pouvoir. Le lieu resté vacant n'est pas n'importe quel lieu : il est le lieu même du principe, du fondement et du pouvoir, de la loi et de l'autorité.

La pensée renouvelée de la modernité par le biais des concepts de nihilisme et de politique représenterait dès lors une analyse logique de la situation concrète¹⁵ qui arrive avec ou en tant qu'expérience de la déposition. On remarquera la dissémination du mot de déposition, qui dit en même temps l'action de dépouiller quelqu'un de sa souveraineté, de sa dignité ou de sa fonction et l'action de déposer, déposition (en justice), destitution. La déposition du politique renverrait donc à sa destitution, à son dépouillement. Peut-on imaginer sinon penser une politique sans souveraineté ? La souveraineté autre dont parle Bailly. C'est ce à quoi toute construction politique est désormais confrontée.

Et c'est ici que l'on rencontre l'idée de témoignage. Il s'agit donc pour nous d'indiquer cette exigence de témoigner de l'expérience politique que nous faisons et qui nous fait. La destitution, c'est ce qui arrive, l'événement. Loin d'être une simple question de rhétorique politique, le témoignage, semble-t-il, indique en direction d'un discours différent. Opportunité d'autant plus précieuse là où le discours ontologique positif, auto-impositif, posant l'être et à la fois l'être du discours ne fonctionne plus, interrompu comme il est sur sa limite. Un dire-vrai ou un parler de ce dont on ne peut pas parler. Porter témoignage¹⁶ signifierait dès lors répondre de manière responsable de ce qui arrive, être digne de cet événement de la destitution du politique, déposer en faveur d'une politique à venir, qui n'en finit plus de venir.

La question de savoir de quelle manière cette destitution advient est aussi celle de savoir s'il y avait un sujet ou un opérateur de cette destitution. Nous savons très bien que l'humanité occidentale moderne a voulu occuper la position de cet opérateur. La modernité s'est voulue l'opérateur de la destitution qui l'affecte. Et il existe en effet toute une série, à son tour multiple et conflictuelle, de discours qui rendent explicite cette volonté d'occuper la place présumée de l'opérateur. Le pouvoir se veut lui-même précisément là où il est déjà emporté par l'impuissance qui l'affecte. L'Occident moderne s'est voulu sa propre origine au moment précis où il s'est su sans origine, où il a répudié tout autre origine que soi-même. Volonté, autrement dit, de revenir à soi, sain et sauf, intègre et intégralement.

Ce qui est essentiel dans cette discussion concernant la déposition de la loi suprême comme provenance non nihiliste du nihilisme – la suspension de la normativité, la négation de la *vis obligandi*, c'est qu'elle n'est pas la conséquence d'une décision, fût-elle politique : elle a lieu là où il y a accomplissement de l'épuisement des structures normatives en place. Cet accomplissement et l'histoire de l'épuisement qu'il clôt sont à comprendre selon plusieurs lignes de fuite. Historiquement, sociologiquement, philosophiquement. Contestation, confrontation avec le divers subversif et ainsi de suite, exceptions, cas particuliers.

La destitution peut également se comprendre comme condition transcendante de l'expérience historique et politique de la modernité. Cacciari le dit très clairement à propos de la mort de Dieu¹⁷, événement dans lequel il voit le transcendantal de la vie moderne. Et Heidegger de dire tout à fait pertinemment que la destitution « n'en reste pas moins la condition aussi impensée qu'indispensable de toutes les tentatives qui essayent d'échapper à cette perte de sens par un pur et simple octroi de sens. »¹⁸ Autrement dit, la destitution est la condition impensée et indispensable de toutes les tentatives de dépasser le nihilisme. Or, bien évidemment, qu'elle soit indispensable, cela veut dire aussi que les tentatives elles-mêmes la présupposent et l'attestent de par leur propre et simple existence. Quant à la pureté ou, mieux encore, à la probité de cette assignation de sens, il y a toute une série de raisons pour en douter. Elle manque de probité – au sens nietzschéen – y compris en raison de la simplicité, de la superficialité et de la suffisance auxquelles elle prétend.

Que la réaction à la perte de sens ne saurait être la donation de sens, cela remet en cause du même coup la pertinence conceptuelle de la figure de la perte. Ce qui revient à dire que ce qui arrive avec la destitution reste en dehors de la pensée sous la domination du trope de la perte. Et la raison principale réside en ceci que la figure de la perte est structurellement liée à une conception privative de la négativité. De même, le langage de la destitution diffère constitutivement de celui de la mort. Avec le concept de destitution on n'est plus du tout dans une logique de la dégénérescence, de la décadence. Nous nous apercevons en outre que le trope de la décadence constitue une interprétation particulière de ce qui arrive à la suite de la déposition. Cette notion nomme l'événement de la suspension du pouvoir efficient des normes transcendantales ou transcendantes.

La déposition telle qu'elle advient comme négation suspensive de la normativité suprême dérobe la possibilité de poser le sens. La déposition

est telle qu'elle rend impossible tout autre position et imposition dans leur principe même. Nous témoignons en tant qu'humanité occidentale moderne de cette déposition du sens. Telle est notre déposition. Dans tous les sens. Aujourd'hui, à l'âge de l'imposition aussi violente que possible de tel ou tel régime politique, une pensée de la déposition du politique serait à même d'en exposer la plus intense dé-légitimation. L'imposition et la sommation sont structurellement privées de la possibilité de répondre à la question : *au nom de quoi ?* La déposition « originaire », l'origine raturée, suspendue et expropriée du politique, devrait marquer la résistance même à toute imposition. Y compris à l'imposition prenant la forme et la figure de la démocratisation forcée du monde. Résister à la pulsion de remplir ce vide. Les risques de la réappropriation de cet espace de liberté ou de cet écartement qui libère. La violence de ces réappropriations : dans une direction politique, sociale, économique ou religieuse. La finitude du politique veut dire qu'il n'a pas son origine en soi, qu'il ne bénéficie pas de transparence absolue, qu'il n'est pas le détenteur de la finalité ultime déterminée, voire déterminable. Pour finir, le politique est, lui aussi, sans pourquoi.

La provenance du nihilisme consiste, en dernière analyse, en cette déposition, c'est-à-dire encore une fois dans la destitution du principe même de toute institution de sens ou de valeur. De même, la pensée de l'avènement et de l'accomplissement du nihilisme réside dans la mise au clair de cette déposition en partant de la description de la situation concrète. Et avant tout du politique. La condition impensée : penser cette condition. Quelles seront les conséquences de la renonciation à ce genre de tentatives ? Et quelles sont les conséquences pour l'expérience moderne de ce pur et simple octroi de sens ? Qu'en sont les présupposés ? Que le sujet détient en propre et en abondance le sens de sorte qu'il peut en disposer.

Loi

Ce que nous appelons ici la loi est à comprendre au sens plus large de la normativité, de la capacité à obliger assignée aux dispositifs énonciatifs fondamentaux. Ce que, avec un terme plus technique, on appelle force de loi, c'est-à-dire l'application, l'effectivité¹⁹. La force de loi fait d'un énoncé ou d'un texte une loi, c'est-à-dire un dispositif contraignant à pouvoir d'obligation. Les effets de la loi, ceux à travers lesquels elle se

détermine, se nomment orientation, régulation, jugement, évaluation, valorisation, sanction, punition, condamnation, prohibition, interdiction. Avec la loi, entendue comme dispositif normatif, régulateur et évaluatif, nous sommes au cœur même de la relation entre ce qui est et ce qui doit être²⁰. La loi énonce le devoir-être qu'elle impose à l'être, elle est l'expression de ce devoir-être compris à son tour comme fondement, finalité et critère de l'être tel qu'il existe. Si la force de loi veut dire efficacité et capacité à obliger, la perte de la capacité à produire des effets et à obliger peut être dite comme suspension de la force de loi des codes normatifs et valorisants. La pensée du politique moderne par le biais du concept de nihilisme serait une description de ce qui arrive là où les lois suprêmes ne s'appliquent plus. En ce sens, elle est bien proche de l'exercice impressionnant qu'initie et déploie Schürmann dans les *Hégémonies brisées*. La contribution de Schürmann dans la reformulation de la question des fondements et de la modernité est décisive. L'invention de tout un nouveau lexique philosophique pour dire ce qui arrive aux et avec les institutions fondamentales lui appartient.

« J'ai parlé de *destitution* pour décrire ce qui arrive à un tel fantasme quand il perd sa force de loi. La *dessaisie*, elle, signifie la perte de toute hégémonie – possibilité que nous vivons depuis plus d'un siècle ; dans les destitutions et la *dessaisie* se manifeste le trait ultime qu'est la mortalité, avec la condition singularisante qui se manifeste dans la quotidienneté comme *dépossession*. »²¹

La découverte ou la redécouverte de l'origine finie – contextuelle, consensuelle –, c'est-à-dire et selon l'exigence métaphysique ultime, de la non originarité de la loi, se trouve au fondement de la compréhension de soi de la modernité comme époque placée sous le signe du nihilisme, d'une dévalorisation radicale de l'être et de l'agir. Il s'agit désormais pour nous de montrer que cette inférence n'est pas universellement valide et, dans un deuxième temps, de montrer les conditions restreintes de validité de l'inférence en question.

La loi qui est en jeu ici occupe la position de la fondation, du fondement. Elle représente ce à partir de quoi il y a société politique, constitution et configuration de l'être-avec. D'ailleurs, le concept moderne de la Loi se définit également comme position immanente d'un fondement ultime, effondrement des systèmes politiques et sociaux fondés sur cette loi telle que la conçoit la modernité²². A vrai dire, il serait

inadéquat de chercher les responsables de la faillite de la loi moderne. Elle porte en elle-même, à elle-même, son propre épuisement, la possibilité de sa fin brutale, de son renversement par une violence sans mesure. La manière particulière dont ils sont mis en cause s'appelle abolition, suspension de la force de loi, inapplicabilité. Ce que l'on a appelé ici ou là la signification profonde du nihilisme résiderait précisément dans la déposition des lois suprêmes.

La volonté d'abolir la loi, la légalité, à travers laquelle ont toujours voulu définir les anarchistes, les révolutionnaires, les « nihilistes », doit être lue dans ses contextes d'émergence et de légitimation et avec les nuances nécessaires. La conséquence de la décision d'émancipation de l'humanité occidentale moderne d'interrompre le règne de la loi de l'autre, afin qu'elle puisse se donner une autre loi, la sienne, la loi de soi-même. De manière multiple, tantôt sur un ton prophétique, tantôt sur un ton apocalyptique, on a pris cette décision d'interrompre la loi comme la source du règne du nihilisme. On y retrouve certainement l'une des figures de la suspension de la loi. Mais il y aurait une autre figure qui ne relèverait plus d'une décision quelle qu'elle soit. Cette négation serait l'épuisement qui affecte constitutivement la loi elle-même, l'institution nomique. Dès lors, quelque chose comme l'illégalité prendrait un tout autre sens et réclamerait une tout autre graphie. Une sorte d'il-légalité travaillerait de l'intérieur tout dispositif légal. Dans ce cas de figure, les mouvements contestataires pourraient être à la limite dits déployer l'événement qui se serait déjà produit, qui les précède et les excède.

D'où s'ensuit la nécessité de marquer de manière aussi appuyée que possible la différence entre inapplicabilité de la loi et transgression. Dans le nihilisme il n'y va pas d'une transgression de la loi, d'une négation transgressive, mais, encore une fois, d'une négation suspensive. Indistinction entre application et transgression.

La tension, la scission, que Nietzsche tente d'acheminer à la parole refait surface dans la réflexion juridique contemporaine. C'est dans ce sens que, dans un texte d'une rare densité, Arthur Leff peut écrire :

« I want to believe – and so do you – in a complete, transcendent, and immanent set of propositions about right and wrong, findable rules that authoritatively and unambiguously direct us how to live righteously. I also want to believe – and so do you – in no such thing, but rather that we are wholly free, not only to choose for ourselves what we ought to do, but to decide for ourselves, individually and as a species, what we ought to be. »²³

Il y aurait ainsi une dimension fondamentale de la question de la normativité et qui ne change guère en principe entre la philosophie de Nietzsche et la discussion renouvelée sur le droit. Saisir cette tension, soutient Leff, permettrait de mieux comprendre les enjeux des discussions contemporaines sur la loi et sur la dimension vraiment problématique de la normativité.

« In fact, it is my central thesis that much that is mysterious about much that is written about law today is understandable only in the context of this tension between the ideas of found law and made law: a tension particularly evident in the growing, though desperately resisted, awareness that there may be, in fact, nothing to be found – that whenever we set out to find ‘the law’, we are able to locate nothing more attractive, or more final, than ourselves. »²⁴

La vertu première d'un nomos trouvable résiderait surtout en ceci qu'il est supposé incontestable, ayant immédiatement force de loi et efficacité au niveau de la réalisation historique – politique, sociale, morale – du bien. En tant que tel, il serait donné, remis, transmis, émané d'une transcendance présente impliquant ainsi qu'il soit reçu, découvert, observé. Un nomos construit, quant à lui, serait contextuel, local, accessible, corrigible, perfectible. Mais du même coup il serait à jamais sans autorité absolue, sans signification universelle, sans nécessité généralisée. Humain, fini, instable, il risque à tout moment de tomber sous les coups des volontés conflictuelles, des partis pris, des négociations. Et c'est en cela même qu'il manque de satisfaire à l'exigence de stabilité, d'univocité du sens et, pour finir, de légitimation.

Ce que Leff appelle ici la volonté de croire a une relevance extraordinaire à moins que l'on y prête attention. Le syntagme recoupe le thème du croire comme tenir-pour-vrai ouvert par Nietzsche. Remarquons que la volonté de croire est en elle-même bifide, contradictoire, aporétique, étant, pour ainsi dire, en conflit avec elle-même. C'est précisément parce qu'elle s'énonce comme volonté de croire, qu'elle témoigne à son insu de la destruction de la croyance, de tout croire pour reprendre encore une fois les mots de Nietzsche. La mise en évidence de cette non homogénéité de la volonté de croire, du croire tout court, pourrait avoir des conséquences herméneutiques dignes d'attention.

Qu'il n'y ait rien à trouver, cela ne veut pas dire nécessairement qu'il n'y a rien tout court. Si néanmoins une certaine modernité, une certaine tradition occidentale en ont inféré l'absurdité, l'insignifiance, l'indifférence, l'inutilité et la nullité de tout être et de tout agir, les raisons sont à chercher dans le type de raisonnement déterminant pour cette modernité et pour cet Occident. Ce n'est que sur la limite de ce type de pensée qu'il nous devient possible de voir que la nécessité prétendue et présumée en était en fait dépendante, locale, et donc, dans les termes de cette même métaphysique, non nécessaire.

« A l'époque de la clôture, le schéma de référence à une arché se révèle être le produit d'un certain type de penser, d'un ensemble de règles philosophiques qui ont eu leur genèse, leur période de gloire, et qui connaissent peut-être aujourd'hui un déclin. »²⁵

Ce qui est inacceptable pour les adversaires de ce raisonnement : que la métaphysique entendue comme référence à un premier/ultime législateur connaisse une genèse, une gloire et un déclin, autrement dit qu'elle soit un produit d'une certaine constellation de la pensée, un produit tout court. Dans cette perspective, la métaphysique, la référence au principe fondamental et donc l'existence et l'efficacité du principe législateur sont inscrites dans la nature même des choses. Et une telle nature est immuable pour autant qu'elle représente l'essence du monde et de la pensée.

De même, il serait très peu légitime de dire que l'on trouverait le rien, dès lors que nous ne trouvons rien d'autre, rien de l'autre : que nous-mêmes. Et la différence entre nous-mêmes et quelque chose d'autre ou de l'autre est indiquée d'abord en termes d'attractivité et de finalité. Ce qui constitue en même temps, semble-t-il, un aveu d'ennui, de saturation, d'exaspération. Après tant des phantasmes, nous serions peut-être devenus sans intérêt pour nous-mêmes. Qui plus est, l'humain ne saurait être sa propre finalité. Nouvelle contradiction de cette volonté qui se veut soi-même, de cette volonté de soi au travers et au nom de laquelle une certaine modernité a pu croire s'affirmer.

Ce que nous appelons ici la déposition de la loi est à comprendre comme inapplication, comme inexécutabilité de la loi. L'inapplication trouve sa précédence logique dans la loi elle-même. C'est à juste titre qu'Agamben fait remarquer que

« l'application d'une norme n'est en aucune manière contenue en elle, sinon il n'y aurait pas besoin de créer l'imposant édifice du droit judiciaire. De même qu'entre le langage et le monde, il n'existe aucun rapport interne qui permette de faire découler immédiatement l'une de l'autre »²⁶.

Elle annonce – sans pour autant l'engendrer – la possibilité de la suspension totale de l'application de la loi.

Qu'est-ce qui reste après cette suspension, dans le suspens de cette interruption ? Rien ? Le rien ? La nullité ? Toutes ces réponses ont été formulées et proposées, dites et redites, chacune d'entre elles a eu sa tradition, ses reprises, ses déplacements, ses transformations, autrement dit une certaine carrière dans ce que l'on a l'habitude d'appeler l'histoire des idées. La question décisive est celle de savoir ce qui reste après la suspension de la force de loi. La forme pure de la loi ? Et que serait-ce cette forme pure de la loi ? Serait-elle le lieu d'une impossible injonction ? Une annonce sans énonciation possible ? Ce à quoi nous mène une telle analyse serait une loi sans pouvoir, une loi sans obligation, sans application, sans vigueur tout en gardant sa forme de loi, ce que Agamben nomme la forme de loi dans sa pureté. La figure d'une loi sans pouvoir ce serait ce qui reste après la suspension de l'efficacité ou de la force de loi.

Anomie

La compréhension du nihilisme comme suspension de la normativité des lois ou des valeurs, comme la dévaluation des valeurs normatives suprêmes, nous conduit à prendre en considération un certain concept d'anomie. Dans l'économie de la reconstruction conceptuelle du nihilisme, cette catégorie d'anomie ouvre en même temps la possibilité d'une approche non négativiste de la déposition. Et ceci dans ce sens précis où l'événement non nihiliste d'où provient le nihilisme entendu comme l'expérience et l'expression de la dévalorisation de l'être et de l'agir dans son entier, n'est autre que la suspension de la force de loi de la loi.

En se tournant ici vers le concept d'anomie, il ne s'agit pas pour autant de se pencher en anthropologue sur une histoire concernant les sociétés modernes de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Pour faire vite, il suffirait de dire qu'il n'y a rien de festif dans le nihilisme. En revanche,

il y sera question de ce qui a trait lié à la suspension de la loi, à son interruption, à la négativité qui marque son application. Or cette suspension ne relève pas du calcul d'un rite, elle est indifférente à la décision d'une interruption temporaire et cyclique des normes. Encore une fois, le carnaval n'est pas une scène nihiliste, tout comme le déploiement du nihilisme n'est en rien une fête carnavalesque. Il serait d'ailleurs non seulement risqué mais également inopportun et inconvenant de suggérer que toute anomie renverrait au nihilisme. On a ensuite souvent vu dans le nihilisme un déferlement démoniaque, y compris en une référence, somme toute discutable, au roman de Dostoïevski. Mais de quelle interruption s'agirait-il au juste, de quelle suspension ? Y aurait-il reprise, retour, continuation, négation de la négation, sublimation ? Il est bien possible que le nihilisme que la modernité accomplit relève d'un cas singulier d'anomie, de son cas limite. Ce qui est emporté par l'anomie, ce n'est pas tel ou tel code légal ; c'est bel et bien le principe sur lequel toute configuration de codes prétend et entend se fonder. En ce sens, l'anomie qui est à l'origine du nihilisme ou qui est son origine hétérogène traduit ou concentre l'énoncé « il manque le pourquoi ». Suspension ou inexécutabilité donc des principes ultimes de l'orientation. Si le mode sur lequel l'anomie affecte l'institution nomique n'a rien d'une cyclicité calculé socialement, rien d'un rite, il est également vrai qu'elle ne se produit pas une seule fois mais à chaque fois qu'il y a position et application de la loi. La suspension anomique se répète dans chaque institution, dans chaque application²⁷. Ce qui a d'importantes conséquences pour ce que l'on a appelé souvent la nouvelle institution de valeurs ou de normes.

Dans sa représentation dominante de soi, la modernité s'affirme comme passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Et pourtant, le concept de passage se relève en lui-même déjà extrêmement compliqué, comme le montre par exemple le travail de Blumenberg²⁸ sur le théorème de la sécularisation. D'autre part, il semble légitime de soutenir que pour qu'il puisse y avoir autonomie, auto-position ou auto-imposition nomique, il faut qu'il y ait au préalable une suspension anomique, une *épokhè*. L'époque moderne est avant tout cette *épokhè* de la loi. La compréhension courante de l'affirmation de soi de la modernité sous le signe de la nouveauté et de la rupture voit dans l'*épokhè* la suspension ou la désactivation de la loi de l'autre comme condition nécessaire – et parfois suffisante – à l'instauration de la loi du même, de la loi même. Ce qui est en jeu, ce qui fait l'enjeu même, ce serait la réappropriation du soi

par le biais de la lutte contre l'aliénation dans l'autre que soi²⁹. En langue de philosophes, l'événement de la déposition s'appellerait aussi désactivation, suspension de la raison suffisante. Car celle-ci dit aussi le fondement, le principe configurateur, la finalité impérative et catégorique, la loi contraignante et exigeante. L'auto-position ou l'auto-donation moderne de la loi est sans cesse travaillée par cette suspension de l'applicabilité de la loi et cela malgré les stratégies mobilisées en vue de son auto-assurance. Penser le politique à partir de l'époque, à partir de cette *épokhè*, c'est témoigner de la destitution du politique moderne, de sa finitude comme de son ouverture. Une telle réflexion pourrait également nous ouvrir la possibilité de mieux comprendre l'expérience paradoxale de l'attente qui, dans le politique, porte le nom de la révolution, prise comme elle l'est entre l'affirmation de l'autonomie, la reproduction de l'identique, et la volonté ou l'espérance de l'autre, voire du radicalement autre.

L'image du législateur autonome qui se donne lui-même la loi, sa loi et la loi de tout ce qui lui est propre, est à vrai dire centrale dans l'héritage de l'*Aufklärung*, des Lumières. Elle atteste cette particulière intrication de la liberté et de la rationalité et où la liberté garantit et fonde la rationalité, de même que la rationalité garantit et fonde la liberté de cette instance législatrice. Ainsi le moderne serait-il libre parce que rationnel et raisonnable, rationnel et raisonnable parce que libre. La loi – cette loi donnée par soi à soi-même – est en stricte dépendance de cette liberté rationnelle, de cette raison libre, libérée. La délibération s'articule dans la cartographie du monde et de l'agir, qu'il soit social, moral, politique, réflexif. Dans son effort d'arraisonner la menace du nihilisme philosophique, James C. Edwards fait remarquer à juste titre que

« (...) these questions inevitably have their roots in the powerfully attractive self-image fashioned for us by the greatest Enlightenment thinkers: the image of a free and rational self-legislator deliberately mapping out an epistemic and ethical course through the world »³⁰.

L'humanité occuperait donc la position du législateur qui est à vrai dire contraint désormais d'être auto-législateur³¹. Par conséquent, le savoir et la morale reviennent en dernière analyse à un savoir et à une morale de soi. Si on se reconnaît dans une telle image, ce serait donc aussi en raison de cette dimension de séduction. On y est tout simplement attaché. Reste tout entière la question de savoir pourquoi les grands penseurs des

Lumières ont décidé de façonner cette image de l'humanité comme sujet et comme soi de l'histoire. Et, en effet, dans sa forme la plus notoire, la suspension moderne de la loi constitue la scène du refus de la loi de l'autre : suspension de l'hétéronomie, de la soumission aux commandements et aux injonctions imposées par un autre. L'anarchisme pourrait être envisagé comme la radicalisation de cette émancipation de la loi. La surprise vient encore une fois du discours théologique³² qui pose explicitement à son tour le problème de l'émancipation de toute loi, qu'elle soit celle du même ou de l'autre. C'est ainsi que se dessine une toute autre image que celle du libre et rationnel auto-législateur des Lumières : la liberté radicale par rapport à toute loi, à l'hétéronomie aussi bien qu'à l'autonomie. Cela va néanmoins de soi, qu'il s'agisse d'une autre image de la liberté aussi. Il conviendrait de se tourner ici pour un bref instant à l'anomie révolutionnaire. En effet, dans la destitution révolutionnaire de la légalité, dans l'interruption qu'elle opère, il est possible d'apercevoir la déposition de la loi. Et c'est ici précisément que réside sa force éblouissante et inquiétante et que le conservatisme manque toujours de saisir. Sous cette lumière et dans ses moments les plus intenses, elle implique une mise en question de la loi en tant que loi et non pas seulement d'un tel ou tel code de lois. À l'horizon se profile quelque chose comme une émancipation de toute loi déterminée, celle-ci étant toujours l'expression ponctuelle d'une circonstance précise.

Quoi qu'il en soit, l'humanité autonome représente le sujet de l'histoire, c'est-à-dire l'instance législatrice édictant ce qui est permis et ce qui est interdit, le détenteur du partage entre le bien et le mal, le dépositaire de la loi morale et politique. Ce Moi ne tarde pourtant pas de se voir confronter à sa propre impuissance, à une impuissance qui précisément l'exproprie, le déproprie. L'Occident moderne finit par découvrir, avec les mots de Jacob Taubes, que

« (...) ce n'est pas le Moi (*Ich*) qui gouverne l'homme, que ce n'est pas l'homme autonome, le Moi, qui est au gouvernail, si je puis dire, mais que derrière lui agissent des forces qui sapent la volonté consciente, qui ne la dépassent mais qui la sapent. Cela signifie, si on veut le ramasser en une formule, qu'il existe dans le Moi une profonde impuissance. »³³

Les penseurs dits du soupçon ont en porté un angoissant témoignage. La prise de conscience de cette impuissance du Sujet a profondément bouleversée l'image de l'homme et la description de l'expérience à

l'époque contemporaine. De plus, l'impuissance du Moi législateur renvoie à l'impuissance de la Loi, de l'exigence nomique. En effet, l'impuissance qui frappe le sujet ne laisse pas indemne sa loi, la loi ; il se peut fort bien d'ailleurs que l'impuissance ne frappe le sujet législateur qu'une fois que la loi se serait déjà depuis longtemps épuisée dans son applicabilité.

Une autre occurrence de ce thème du dépouillement, de la privation de pouvoir et de l'anomie apparaît au point de tangence du discours politique et de la théologie là où il est question de penser l'expérience-limite appelée en bref Auschwitz. *Comment expliquer le laisser être d'Auschwitz ?* se demande entre autres Hans Jonas³⁴. Et sa réponse est indissociable de l'idée d'une impuissance de Dieu à intervenir, à interrompre ou à détourner la marche de l'histoire. L'énoncé selon lequel *tout est permis* acquiert dès lors une dimension encore plus vertigineuse, encore plus abyssale. *Tout est permis* maintient ici Dieu dans l'affaire ; pour les tourments des personnages de Dostoïevski, l'existence de dieu et l'existence du mal sont strictement impossibles. De l'indéniable existence de la souffrance et du mal, l'âme russe, dans sa disposition profondément religieuse exhibée par exemple par Berdiaeff, déduit l'impossibilité de l'existence de Dieu. Le dieu de ses Russes – et celui d'une très longue tradition occidentale – ne saurait être impuissant face aux maux. Il ne saurait tout simplement survivre à une telle impuissance. Pour Jonas il s'agit de pouvoir penser l'existence de Dieu et l'existence du mal et de la souffrance absolue qu'il engendre ensemble. La solution à cette aporie vient par l'introduction de la catégorie d'impuissance divine. Le retrait de la transcendance de toute relation normative au monde acquiert une signification particulière, sans référence au nihilisme, sans référence, plus précisément, au sens négatif du nihilisme.

Dans la suspension du pouvoir contraignant des normes on a pu placer la cause du non sens, de la perte de sens, du mal et du pessimisme.

« La contingence totale de notre existence dans cet ordre des choses prive cet ordre de tout sens humain en tant que cadre possible de référence pour la compréhension de nous-même. »³⁵

Un tel énoncé passe pour une évidence, pour l'évidence même de ce que, avec une mine savante et sur un ton aussi bien amer que prophétique on aime à appeler la condition de l'homme contemporain. Et pourtant, de la déposition des suprêmes on ne saurait déduire l'absurde que là où

le sens est pensé exclusivement en termes téléologiques. Y aurait-il un autre ordre des choses ? En quel sens, à l'époque réputée de la planification et de la provocation déployées à l'échelle de la planète, une contingence totale trouverait-elle sa possibilité ? S'agirait-il en fait d'un autre régime – spirituel ou pneumatologique ? Sens humain ? Tout sens ? Sens parce que justement humain ? Quel rapport dès lors entre sens et la non contingence la plus stricte ? Il est fort possible que le nihilisme soit donc étroitement dépendant d'une inférence viciée : en partant d'une position correcte on arrive à déduire une conclusion fautive. Si le nihilisme – comme attitude, explication ou diagnostique – infère l'absurdité de la vie humaine, la perte totale du sens, l'inutilité et la volonté de dépassement de l'inefficacité des dispositifs normatifs suprêmes ou de leur inexistance³⁶, et que cette inférence se voit confinée quant à sa validité à un type particulier de pensée, il est possible dès lors que ce même nihilisme soit tributaire d'une erreur.

Cette loi, la loi en ce moment paradoxal de sa suspension anémique, n'est pourtant pas absente ; elle est inexécutable, inapplicable. Et c'est en effet la précision cardinale à faire : la loi inexécutable n'est pas une loi abrogée, dépassée, effacée. On recoupe ici dans une certaine mesure le geste de Nietzsche qui comprend la dévaluation y compris comme inapplicabilité des suprêmes normatifs et évaluatifs. Dans un tout autre lexique, nous aurions ici affaire au degré zéro de la loi. La loi suspendue n'oblige plus et pourtant on y est abandonné, comme le dit Jean-Luc Nancy³⁷, en ce sens qu'elle est une injonction de l'inconditionnel. Tous ces renvois, ces répétitions ou ces coïncidences témoignent, en fin de comptes, de l'insistance de la pensée contemporaine auprès de ce qui arrive avec la loi, avec le devoir-être et donc avec l'être abandonné à la suspension de la normativité ultime. Sans pouvoir d'obligation, sans efficacité, la loi reste. À cette remarque près, que cette loi qui reste ainsi dans sa suspension n'est pas un reste, un résidu. Ce qui reste de la loi, c'est une injonction indéterminée, inconditionnelle, l'inconditionnel. Et cette loi est à vrai dire indépassable justement parce qu'elle est sans prescription.

En ce point, l'argumentation ne saurait se passer d'une référence au concept d'anomie tel qu'il est retravaillé par Giorgio Agamben dans son interprétation de l'état d'exception. Dans ce contexte, le philosophe italien met en scène la notion de suspension de la force-de-loi de la loi. Pour éviter les impasses habituelles, nous éviterons de voir dans la suspension de l'efficacité de la loi, dans son épuisement ou dans sa

destitution une perte. L'état d'exception qui représente l'intérêt analytique primordial d'Agamben se définit comme « un espace anémique où l'enjeu est une force de loi sans loi (que l'on devrait par conséquent écrire force-de-loi) »³⁸. Le nihilisme, tel qu'on l'envisage ici, serait un espace anémique où l'enjeu, si enjeu il y a encore, est une loi sans force (de loi). L'origine inappropriable ou, pour radicaliser la forme de l'énoncé : l'origine, c'est-à-dire l'anomie. Ce qui veut dire également que l'anomie se définit comme l'inappropriable même. Cet espace n'est plus produit comme dans le cas de l'état d'exception pour que le droit puisse « s'attribuer son anomie même » ; cet espace d'anomie survient, il vient emporter l'attribution et l'attribut, la volonté d'autodotation, c'est-à-dire la volonté de soi. Pour essayer de le dire dans un autre lexique, l'anomie est ce qui diffère le soi et sa loi. Il se pourrait, en revanche, que le nihilisme tel qu'on le comprend couramment comme perte ou dépréciation puisse être représenté comme une fiction censée permettre à l'Occident moderne de s'approprier justement l'anomie dont il constitue l'époque, de s'approprier l'épôkhè.

La reconstruction conceptuelle du nihilisme dans l'horizon de son origine hétérogène nous amène à formuler ce point décisif et qui réside en ceci que malgré tout le nihilisme et l'état d'exception ne se superposent pas. Et d'ailleurs, en guise de preuve à l'appui, il conviendrait de remonter Benjamin en rappelant que, selon lui, l'état d'exception devenu la règle n'est pas le nihilisme en tant que méthode de la politique mondiale. Le déplacement stratégique dans l'argumentation : Lorsqu'il parle de la souveraineté et de la suspension de la loi, Agamben fait recours à une graphie de la rature : la force de loi. Quant à nous et pour indiquer, selon un intérêt différent, en direction d'une pensée de la modernité comme époque de l'accomplissement du nihilisme, nous faisons appel à une graphie similaire, à cette différence près qu'ici elle marque la force : la loi n'a plus de force (de loi). Elle est sans pouvoir, vulnérable, précaire parce qu'inapplicable, inexécutable. Quoi qu'il en soit, la force de loi, effectivement, s'achemine à la conscience dans ces moments de suspension, plus précisément là où elle s'oppose à une force-de-loi ou à une force-de-loi. Dans le nihilisme il y va moins d'une rature de la loi, mais de la force. Telle pourrait être une première définition de la destitution du politique.

À plusieurs reprises, Agamben revient sur ce qu'il appelle la « pulsion anémique contenue au cœur même du *nomos* »³⁹ ou encore « l'état d'anomie tendancielle »⁴⁰ et dont il fait le trait déterminant du temps

messianique. Il se peut néanmoins que cette anomie tendancielle ne caractérise pas seulement le messianique. Peut-être en va-t-il de même pour l'illégitimité structurelle de tout pouvoir. D'ailleurs, dans certaines versions, l'anarchisme découvre et dénonce précisément cela : l'illégitimité constitutive de tout pouvoir, et non pas seulement du régime en place. Il se peut, autrement dit, que les lois soient constitutivement travaillées par la tendance anomique. Dans la perspective nouvelle qui s'ouvre ainsi, les lois apparaîtraient comme l'expression ponctuelle de l'affrontement avec l'anomie. Ce qui se dessinerait de la sorte serait un champ de forces et non pas des entités substantielles, peuplé, parcouru, sillonné par des différents et des différends. Ce qui correspondrait au différend interne de la position de la loi elle-même.

« D'où un double paradigme qui signe le champ du droit d'une ambiguïté essentielle : d'une part, une tendance normative au sens strict, qui vise à se cristalliser en un système rigide de normes dont le lien avec la vie est toutefois problématique, sinon impossible (l'état de droit parfait, où tout est réglé par des normes) ; de l'autre, une tendance anomique qui débouche dans l'état d'exception ou dans l'idée du souverain comme loi vivante, où une force-de-loi dépourvue de normes agit comme pure inclusion de la vie. »⁴¹

Pour revenir, si suspension anomique de la loi il y a, elle serait, en dernière analyse, la conséquence de cette pulsion qui lui est inhérente. La loi est en soi, par nature, si on peut dire, passible de suspension. Autrement elle ne saurait s'épuiser dans les effets qu'elle engendre. L'autre conséquence notable de cette perspective ainsi ouverte réside en ceci que l'anomie ne saurait plus être considérée sous le signe de la violence subie de la part de la contestation. A la lumière de cette analyse, la déposition de la loi ne peut plus être tenue pour la seule conséquence d'un mouvement violent imposé par un mouvement révolutionnaire, par exemple. Au contraire, peut-être faudrait-il dire qu'un tel mouvement ou toute décision de refus, de subversion, de contestation de la loi reprend, répète la tendance anomique inhérente à la loi. Le nihilisme accomplirait dès lors la tendance anomique de l'agir politique, de la codification juridique et de la disposition de l'être au monde à l'époque moderne. Nous commençons ainsi à entrevoir l'auto-dévaluation des valeurs qui portent inscrite en elles-mêmes la possibilité voire la nécessité de la dépréciation, de la dévaluation, de leur obsolescence. C'est évidemment un point très important. Parce que dans la représentation courante et stratégiquement

intéressée, la dévaluation serait la conséquence de l'action irresponsable bien que consciente de certains groupes se donnant pour but la destruction des assises de l'humanité. Or dans cette perspective nous voyons que la dévaluation est inscrite dans l'institution même des valeurs.

Anarchie

Rien de plus commun dans la littérature sur le nihilisme et sur son rapport au politique que sa définition à travers cette synonymie supposée indiscutable avec l'anarchisme. L'histoire à la fois politique, sociale et culturelle de la Russie de la deuxième moitié du XIX^e siècle tout comme les expériences catastrophiques du XX^e siècle offrent, semble-t-il, des preuves à l'appui au-delà de toute contestation. De plus, l'acceptation en prépondérance négative⁴² des deux mots finit par prendre l'allure d'un bien sombre air de famille. Nihilistes, anarchistes, terroristes, communistes ou national-socialistes partageraient non seulement les mêmes convictions, les mêmes intérêts, mais également le même sort dans l'histoire et dans la compréhension.

L'effort de mettre à nu un autre sens de l'anarchie n'a rien à voir avec un quelconque intention de réhabilitation, ce qui représenterait à peine un geste équivalent car symétrique même si de signe contraire. Il conviendrait – mais ce serait la tâche d'une autre démarche – de montrer comment et pourquoi dans la constitution et l'imposition de la signification communément acceptée il y va en même temps de la répression de cet autre sens. C'est comme si on serait prêt à tout mettre en œuvre – que ce soit du côté de la rhétorique ou de l'action politique – pour cacher le fait que dans l'anarchie se dit également la déposition du principe, du principe même de tous les principes. « La question décisive », écrit Jünger, « c'est de savoir ce que le chaos renferme d'anarchie authentique, c'est-à-dire de fécondité non pas ordonnée. »⁴³ L'intention de Jünger se dirige elle aussi contre la domination de la compréhension négativiste de l'anarchisme dans la tentative de saisir ce qu'il y a de positif. Positivité qui serait en même temps une fécondité intensive ou d'intensivités et non pas seulement la révolte désorientée, désorganisée et vouée à la simple destruction de ce qui est en place, ou pis encore, à la restauration fatale, qu'elle soit consciente ou inconsciente, d'une quelconque hiérarchie. On pourrait néanmoins se demander si une telle opposition entre anarchie authentique et inauthentique est la bonne voie à emprunter.

Si nous mettons en rapport nihilisme et anarchisme ce n'est pas en raison de la commune référence au chaos ou au désordre. Mais avant tout en raison de ce qui les lie tous les deux à la déposition de l'*arkhè*, déposition qui se donne en premier lieu comme interruption de la référence au principe et à l'ultime. Comme l'écrit Schürmann,

« [L]'anarchie dont il sera question est le nom pour une histoire où cèdent les assises et où l'on s'aperçoit que le principe de cohésion, qu'il soit autoritaire ou rationnel, n'est plus qu'un espace blanc sans pouvoir législateur. »⁴⁴

On remarquera immédiatement que l'on est ici aussi loin que possible de la compréhension de l'anarchie en termes de contestation forcenée, de bouleversements engendrant le chaos social et politique. La modernité pensée par le biais du concept de nihilisme serait justement cette histoire où cèdent les fondements ontologiques, politiques, moraux, esthétiques. Le principe de cohésion désigne ce qui tient ensemble le monde, les choses et les mots, l'humain, le divin et l'animal, les espaces et les temps. Ce rapport entre autoritaire et rationnel est à moduler, à nuancer : le principe de cohésion peut être à la fois autoritaire et rationnel, autoritaire parce que rationnel, ou dans d'autres situations de pensée et d'agir – rationnel parce qu'autoritaire. Le point absolument crucial à souligner ici, c'est qu'il conviendrait de ne pas prendre immédiatement ce monde sans cohésion pour un monde sans sens, sans qualité ontologique, pour un monde déchu ou inauthentique. Il vaudrait mieux montrer en revanche que cette inférence immédiate, cette évidence, est en fait limitée, étant le produit d'un mode particulier de penser et de se rapporter au monde et à l'existence et que nous convenons depuis longtemps déjà, au moins depuis Kant, d'appeler la métaphysique.

Pensé dans sa portée décisive, le nihilisme n'est pas de l'anarchisme au sens de la production d'un état chaotique, violent, sanguinaire. Il dit, au contraire, cette an-archie comprise comme avènement d'une *épokhè* de l'autorité, de l'époque placée sous le signe de l'« espace blanc sans pouvoir législateur ». En effet, le thème cardinal mis en avant par Schürmann est bien entendu ce qu'il appelle l'espace blanc. Qu'en est-il donc plus précisément de cet « espace blanc sans pouvoir législateur » ? Comment en faire la généalogie, la topographie et éventuellement la topologie ? A y regarder de près, la compréhension de la modernité est en effet indissociable de la description de ce devenir. Description qui

serait en même temps spéculative et historique. Il est blanc tout d'abord parce que sans pouvoir. Il est impuissant, sans qualité, mais non pas pour autant homogène, identique. Ce serait se méprendre que de confondre cet espace-temps à quelque chose comme l'homogénéité et l'indifférence de l'étendue cartésienne dans laquelle on convient – des fois de manière précipitée et non critique – de voir le trait décisif de la modernité. Ce qui interpelle la pensée, c'est un principe sans pouvoir, c'est-à-dire un principe destitué, déposé. Dans la compréhension de ce sans pouvoir qui fait surface avec la modernité, le recours à ce que la pensée contemporaine a désigné comme la négativité sans emploi⁴⁵ est de toute évidence incontournable. Sans la mise à nu de l'inopérable, nous serions confinés au recours à la figure mi-poétique mi-philosophique de la perte.

La position selon laquelle la déposition du pouvoir législateur du fondement serait la conséquence de la volonté et de l'agir de tel ou tel groupe – qu'il soit anarchiste, terroriste ou révolutionnaire – est simplement intenable. L'histoire critique même des mouvements dits anarchistes devrait en dernière instance être mesurée à l'aune de ce sens ontologique de l'anarchie. De même, pour reprendre la formule de Heidegger, la pensée du renvoi multiple du politique et du nihilisme ne constitue pas une quelconque archive des mouvements nihilistes. Et Schürmann de préciser qu'il est « [I]nutile d'ajouter qu'il ne sera pas question de 'l'anarchie' ici au sens de Proudhon, Bakounine et leurs disciples. Ce que cherchaient ces maîtres, c'est à *déplacer* l'origine, à substituer au pouvoir d'autorité, *princeps*, le pouvoir rationnel, *principium*. »⁴⁶ Que ce remplacement soit une « opération métaphysique », est-ce pourtant assez pour congédier toute l'histoire des courants dits anarchistes ? Il faudrait peut-être imaginer la possibilité d'un double discours, d'une approche multiple, qui dise à la fois l'anarchie ontologique et l'anarchisme politique. Il faudrait également pouvoir indiquer les raisons pour lesquelles le remplacement a pris le devant sur la compréhension de l'anarchisme ontologique, ou, autrement dit, pour lesquelles le rapport à celui-ci à été déployé sous la figure et selon les exigences du remplacement.

L'épuisement du principe suprême qui le dépouille de son pouvoir configurateur s'accompagne d'une mutation dans la compréhension du monde, dans le penser lui-même.

« L'anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les Occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire au changement et au doute. C'est la production

rationnelle de cet ancrage – la tâche la plus grave traditionnellement assignée aux philosophes – qui devient impossible avec Heidegger. »⁴⁷

C'est précisément cette mise à l'abri ou en sécurité qui devient impossible. Le monde moderne est désormais sans sécurité, sans assurance ultime, fournie par les ultimes qui seraient en même temps les premiers. Dans la soustraction du principe premier/ultime, ce qui est dérobé c'est la possibilité de soustraire l'existant et le singulier au devenir pour le placer dans un autre, qui lui en est exempt. « Sans principe » écrit aussi Jean-Luc Nancy, « le monde ne donne plus de justification à l'ordre qui organisait les significations (le haut, le bas, le su, l'insu). L'autorité, la vertu, la valeur sont livrées à l'anarchie. Elles n'ont plus d'archie, mais sont en jeu en dessous et en deçà de l'archie. L'anarchie dont il est question n'est pas l'emphase brouillonne contre toute espèce de contrainte, c'est le pouvoir qui doit tout commencer, tout signifier, sans aucun sens donné. »⁴⁸ Le fait fondamental, c'est que même destituées, déposées, livrées à l'anarchie, c'est-à-dire à la suspension et à la rature de l'archie, l'autorité et la valeur sont toujours en jeu, elles représentent l'enjeu. Et cela en dépit d'une certaine conception « nihiliste », c'est-à-dire négativiste, et du nihilisme et de la modernité. Le politique désignerait dès lors ce paradoxal pouvoir appelé à être tout en étant sans pouvoir donné. La contrainte qui reste, qui résiste à l'ébranlement de toutes les autres contraintes, porte le nom de l'exigence. L'exigence nomme ici cette injonction sans commandement, sans transcription univoque, ce qui traverse en revanche tous les autres dispositifs impératifs. L'épreuve de la modernité réside dans cette nécessité de partir de rien, de (se) fonder sur rien, dans un sens qui n'est pas nécessairement celui de Stirner. L'impossible légitimation, l'impossibilité de se réclamer d'un principe manifeste et effectif, ne devrait pas être confondue avec une illégitimité généralisée. La puissance de l'anarchie est, aussi paradoxale que cela puisse paraître, sans pouvoir. Encore une fois, et on ne saurait assez insister sur cet aspect, cette impuissance n'est pas à comprendre dans un sens privatif. Dans ce propos sur l'interpellation de tout reprendre à zéro, dans la pauvreté la plus redoutable et ainsi la plus libre nous entendons résonner aussi les mots de Benjamin.

« La pauvreté en expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit, ils aspirent à un environnement dans lequel ils puissent

faire valoir leur pauvreté, extérieure et finalement aussi intérieure, à l'affirmer si clairement et si nettement qu'il en sorte quelque chose de valable. Ils ne sont du reste pas toujours ignorants ou inexpérimentés. On peut souvent dire le contraire : ils ont 'ingurgité' tout cela, la 'culture' et 'l'homme', ils en sont dégoûtés et fatigués.⁴⁹ »

La guerre incessante faite à l'anarchie témoigne de la volonté de dépassement, de la répression, et du refoulement de la déposition fondamentale. La solution paraît plus qu'évidente : soit la restauration d'une ancienne hiérarchie, soit l'instauration d'une nouvelle. « La hiérarchie seule est capable de vaincre l'anarchie ! »⁵⁰, écrivait déjà à la fin du XIX^e siècle de Cyon penché sur l'intrication de l'anarchisme et du nihilisme. Les choses se compliquent dès que nous considérons le sens ontologique ou ontologico-politique de l'anarchie ; et là, on ne peut pas faire la guerre à l'anarchie ontologique. Pour autant que l'archie même est raturée, dévaluée ou déposée, aucune autre hiérarchie n'est plus possible. Ce n'est pas telle ou telle figure de l'archie qui en vient à l'épuisement, mais la figure même de l'archie. C'est ici la raison pour laquelle il n'est simplement pas censé se lamenter de l'incapacité de quelque chose comme une élite de produire et de mettre en place une nouvelle figure hiérarchique. Plus important encore, il s'agit de mettre en évidence l'impossibilité de principe de répondre et de correspondre à ce qui arrive comme an-archie ontologique par les mêmes moyens. La volonté de confondre les deux est elle-même intéressée. Elle sert à produire un sentiment de sécurité, de cacher l'angoisse que l'anarchie ne peut éviter de susciter.

Sur-fondation

La déposition de la loi dans sa prétention à l'universalité, à la suprématie, nous met devant une situation qui exige d'être pensée le plus attentivement possible. La situation est telle, qu'elle semble exclure désormais aussi bien lamentation, invocation de l'absurde le plus cruel, le plus violent, simple positivisme, constructivisme indéfini de réglementations locales. Ce qui s'ouvre de la sorte ce serait la possibilité – ou la nécessité – de penser en direction de quelque chose comme une sur-fondation de la loi⁵¹.

Pour autant que le sujet, le fond ou la substance font défaut, il n'y a pas d'impression ou d'institution simple, immédiate. Pas de position au

sens de la *Setzung* active, mais ex-position qui inscrit précisément la rature de l'institution métaphysique de l'être, de l'étant et pour finir de l'être de l'étant. Pour radicaliser l'énoncé, on dirait que toute impression est, structurellement, sur-impression. Car elle garde la place vide du sujet fondamental, du fond. Déjouer, déplacer ou différer cette réappropriation nous renvoie à la structure de sur-impression. La sur-institution nomme une constitution qui ne dispose pas d'un fondement substantiel.

Comment penser enfin ce paradoxal pouvoir sans pouvoir qu'est le politique sans faire recours aux figures de l'absurde, du chaos ? Peut-être la catégorie d'hyper-politique telle qu'elle a été formulée par la philosophie contemporaine serait-elle en mesure d'indiquer en direction d'une issue.

« De même, au-delà du droit, de la dette et du devoir, il faudrait penser rationnellement une hyper-éthique ou une hyper-politique qui ne se contente pas d'agir conformément au devoir (*pflichtmässig*), ni même (pour reprendre la distinction kantienne qui fonde la raison pratique) "par pur devoir" (*eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht*). »⁵²

L'hyper-politique n'est pas une politique au-delà de la politique, idéale, archaïque ou utopique, mais sa provenance aporétique. Autrement dit, elle est ce qui, dans la politique, déjoue la pulsion de remplir la place vide, de réapproprier l'origine raturée à travers l'institution de la politique, préservant ainsi quelque chose comme une ouverture. Et il n'y a pas d'institution simple pour autant qu'il manque la fondation ou la terre ferme. Toute politique moderne est une hyper-politique, dans la mesure, précisément, où elle est sans fondement absolu, sans *archie*, sans *telos*. C'est pourquoi une relecture de l'histoire politique de la modernité serait-elle tenue de s'attarder sur les conséquences (politiques, sociales, économiques ou religieuses) de la réappropriation de cet espace de liberté. La catégorie d'hyper-politique renvoie stratégiquement ici au concept de transvaluation, la nouvelle institution de valeurs normatives. Cette catégorie de sur-institution pourrait également jeter une lumière sur les débats opposant suspension de la normativité et normalisation et inflation normative récusée à la fois dans l'ordre politique et juridique.

Comment devrait-on comprendre une telle loi sans force, au moins tout aussi problématique qu'une force sans loi ? « Ce qu'il faut penser ici, c'est cette chose inconcevable ou inconnaissable, une liberté sans

autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive. »⁵³ Ainsi serions-nous tenus de penser une loi autre, altérée, sans tutelle ou servitude, injonction hétérogène et excessive par rapport à toute réglementation ou prescription déterminées. Il va de soi que le lieu de la pensée d'une telle loi autre est aussi celui d'une relecture multiple et nuancée de l'*Aufklärung*, des Lumières et en général des programmes strictement modernes d'autonomisation. Le point décisif autour duquel s'articule une telle relecture résiderait avant tout en ceci que la loi – suspendue, inappliquée, sans force, exposée, absente dans sa présence –, reste toujours là, entre nous, spectre, exigence.

NOTES

- 1 STRAUSS, L., « La crise de notre temps », in *Nihilisme et politique*, Paris, Rivages Poche, p. 86.
- 2 SOUCHE-DAGUES, D., *Nihilismes*, Paris, P.U.F., 1998, p. 35.
- 3 Voici ce qu'écrit Benjamin dans sa description qui est en même temps un témoignage de l'expérience du monde qui a succédé à la Première Guerre mondiale : « Non, cette dévalorisation n'avait rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience corporelle par l'épreuve de la faim, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants. » BENJAMIN, W., « Expérience et pauvreté », in *CŒuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 365.
- 4 « Rechercher cette évanescence, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale, dont la méthode se doit appeler nihilisme. » BENJAMIN, W., « Fragment théologico-politique », in *CŒuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 265.
- 5 « Les scènes de sang constituent ce que l'on connaît le mieux du nihilisme ; ce sont elles surtout dont la presse s'est emparée et qui ont le plus excité la curiosité publique ». ARAUDO, J.-B., *Le nihilisme et les nihilistes*, Paris, Maurice Dreyfous Éditeur, 1880, p. 211.
- 6 L'état de lieux que fait J.-L. Evard dans la monographie qu'il dédie à Jünger est bien instructif à cet égard. « L'indécision de Jünger ne se distingue pas de celle de ses contemporains : le "nihilisme" y est partout, son concept nulle part. Il y a un nihilisme "actif" et un nihilisme "passif", il y a un nihilisme "extatique" et un nihilisme "classique-extatique", il y a un nihilisme des choses et un nihilisme des âmes, un nihilisme "morbide" et un nihilisme "sain", il y a un nihilisme "aux racines asiatiques" et un "nihilisme aux racines européennes", un nihilisme "absolu", "total" (Hermann Rauschning), un nihilisme "épidermique" et un nihilisme "extrême", un nihilisme "complet" et un autre, "incomplet", un "nihilisme caché" et un "nihilisme manifeste" – la rigueur exige donc que nous entendions l'incertitude rémanente de Jünger comme le signe du malaise que provoque ce fatal émiettement du concept, en chute libre vers sa dévaluation accomplie. » EVARD, J.-L., *Ernst Jünger. Autorité et domination*, Tel-Aviv – Paris, Éditions de l'Éclat, 2004, p. 102-103.
- 7 « Deuxième précaution exégétique indispensable : ne pas oublier que, non seulement le terme même de "nihilisme" dérive à la disposition de tous les usages abusifs ou imbéciles, mais encore que, dans le champ de la guerre civile allemande, son taux d'utilité politique est inversement proportionnel à son pouvoir de définition. » « The concept of nihilism has taken on a number of various and often contradictory meanings », remarque à juste titre Michael Allan Gillespie, « largely because it has been used as an ideological bludgeon to denigrate nearly every intellectual or political

movement that someone or other has found objectionable. » EVARD, J.-L., *op. cit.*, p. 104.

8 NIETZSCHE, F., *Fragments posthumes Automne 1887 – Mars 1888*, Paris, Gallimard, 9[43], p 31-32.

9 « Cependant “ne-plus-prendre-part” ne veut nullement dire déjà : “se-tenir-en-dehors” du nihilisme, et cela d’autant moins que l’essence du nihilisme n’est rien de nihiliste et que l’Histoire de cette essence reste quelque chose de plus ancien et de plus jeune que les phases “historiquement” déterminables des différentes formes du nihilisme » HEIDEGGER, M., « Contribution à la question de l’être », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1992, p. 207.

10 « Le politique est l’endroit visible du code qui régit un champ. » SCHÜRMAN, R., *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 50.

11 On pourrait approximer cet événement marquant de la déposition en imitant ici un autre énoncé : « En tout cas, une telle mise en cause de la souveraineté n’est pas seulement la nécessité, tout académique, d’une spéculation de philosophie politique ou de quelque vigilance généalogique, voire déconstructive. Elle est en cours, elle est à l’œuvre aujourd’hui, elle est ce qui arrive. Elle est et elle fait l’histoire à travers les angoissantes turbulences que nous vivons. » DERRIDA, J., *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 216.

12 JÜNGER, E., *Passage de la ligne*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1997, p. 68.

13 « On ne doit plus ignorer que le nihilisme politique de l’élite national-socialiste n’est rien d’autre que la forme dégradée du nihilisme intellectuel en vogue dans une certaine élite, il y a trente ou quarante ans. Cette évolution a ceci d’étonnant et d’effrayant que l’élite intellectuelle d’aujourd’hui n’a plus trouvé la force d’opposer à la dégradation des valeurs de civilisation le contrepoids d’un nouveau genre. Aujourd’hui même elle se complaît dans le nihilisme intellectuel fin de siècle. » RAUSCHNING, H., *La révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1940, p. 133.

14 SCHÜRMAN, R., *Les hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p. 642.

15 Nous empruntons ici cette formule à G. Granel. Voir GRANEL, G., « Les années trente sont devant nous », in *Les temps modernes*, février 1993.

16 Le refus de témoigner devrait dès lors être considéré moins comme une quelconque irresponsabilité, car ce « ne pas pouvoir en parler » est inscrit structurellement dans le témoignage même.

17 CACCIARI, M., *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas, Éditions de l’éclat, 1992, p. 13.

18 HEIDEGGER, M., « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2001, p. 253-254.

- 19 « Le concept de “force de loi”, comme terme technique du droit, définit donc une séparation de la *vis obligandi* ou de l’applicabilité de la norme d’avec son essence formelle, par laquelle les décrets, dispositions et mesures qui ne sont pas formellement des lois en acquièrent “la force”. » AGAMBEN, G., *État d’exception*, Paris, Seuil, p. 66-67.
- 20 « Je décris un fantasme hégémonique comme un référent qui nous signifie une obligation – une ligature, une liaison – par rapport à laquelle il n’y a pas de dehors : il nous signifie ce que nous avons à être. » SCHÜRMAN, R., *des hégémonies brisées*, op. cit., p. 19.
- 21 *Ibidem*, p. 775.
- 22 GRANEL, G., *Les années trente sont devant nous*, éd. cit., p. 60.
- 23 LEFF, A., « Unspeakable Ethics, Unnatural Law », in *Duke Law Journal*, n° 6, 1979, p. 1229.
- 24 *Ibidem*, p. 1229.
- 25 SCHÜRMAN, *Le principe d’anarchie*, op. cit., p. 15.
- 26 AGAMBEN, G., *État d’exception*, od. cit., p. 70.
- 27 « Bref, pour qu’une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s’il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. » DERRIDA, J., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 51.
- 28 Cf. BLUMENBERG, H., *La légitimité des Temps Modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 19.
- 29 Un autre problème immense s’ouvre ici et que l’on ne peut qu’indiquer : le rapport entre modernité et temps messianique, entre nihilisme et temps messianique. Cf. à ce sujet AGAMBEN, G., *Le temps qui reste*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000. Qu’en est-il de la loi dans les temps nouveaux ? Serait-ce à dire que la modernité est un temps messianique ? Le langage de l’absence doit être employé avec des précautions faute dequelles il envisage l’inconvenance. Or le nihilisme pensé dans son événementialité même ne serait rien d’autre que cette inopérabilité du *nomos*.
- 30 EDWARDS, J. C., *The Authority of Language. Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa, 1990, p. 1.
- 31 À cette précision près, qu’il s’agit éminemment de l’humanité occidentale. Si cette condition restrictive reste le plus souvent implicite, elle devrait faire à son tour l’objet d’une lecture critique qui puisse en montrer les présupposés et les effets.
- 32 Sur la paradoxale application d’un principe d’inapplicabilité, voir, par exemple, la position de F. Gogarten. « Ici s’applique sans la moindre limitation le principe paulinien de la justification par la foi seule indépendamment des œuvres de la loi. » GOGARTEN, F., *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Casterman, 1970, p. 79.

- 33 TAUBES, J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, Paris, Seuil, 1999, p. 129.
- 34 JONAS, H., *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Rivage Poche, 1994.
- 35 HANS, J., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, 2000, p. 220. Pourquoi la contingence provoque-t-elle la panique du nihilisme ? Quoi dans la condition contingente des valeurs renvoie au spectre du nihilisme ? La possibilité que la valeur ne soit fondée sur aucun principe substantiel unique et immuable et sur aucune finalité absolue.
- 36 L'équivalence entre inefficacité et inexistence ou autrement dit, la considération de l'inefficacité comme preuve de l'inexistence de droit des idéaux suprêmes, constitue la spécificité de la position nietzschéenne au sujet du nihilisme.
- 37 Cf. NANCY, J.-L., *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- 38 AGAMBEN, G., *État d'exception*, éd. cit., p. 68.
- 39 *Ibidem*, p. 122.
- 40 AGAMBEN, G., *Le temps qui reste*, éd. cit., p. 175.
- 41 AGAMBEN, G., *État d'exception*, éd. cit., p. 123.
- 42 Nous sommes tenus ici aussi de mettre entre parenthèses l'acception négativiste de la notion d'anarchisme. « Comme vous le savez », note en ce sens Chomsky, « dans les milieux intellectuels en général, on associe l'anarchisme au chaos, à la violence, aux bombes, au bouleversement. » CHOMSKY, N., *De l'espoir en l'avenir. Propos sur l'anarchisme et le socialisme*, Comeau & Nadeau Éditeurs, Montréal, 2001, p. 91. Un déplacement est nécessaire ici pour faire place à une autre compréhension ; nous n'allons donc pas répéter les références et les lieux communs de l'argumentation.
- 43 JÜNGER, E., *Passage de la ligne*, éd. cit., p. 52.
- 44 SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 16.
- 45 BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1995, p. 305.
- 46 SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 16.
- 47 *Ibidem*, p. 16-17.
- 48 NANCY, J.-L., *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p. 118.
- 49 BENJAMIN, W., *CŒuvres II*, éd. cit., p. 371.
- 50 CYON, E. de, *Nihilisme et anarchie*, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1892. p. 315.
- 51 Dans la formulation de cette suggestion nous pensons également à la structure de sur-impression articulée par J. Derrida dans sa relecture du *Timée* platonicien. « *Mise en abyme* du discours sur *khôra*, lieu de la politique, politique des lieux, telle serait donc la structure d'une sur-impression sans fond. » DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 49.
- 52 DERRIDA, J., *Voyous*, op. cit., p. 210.
- 53 *Ibidem*, p. 210.