

Jean-François ROBINET

ERIC WEIL ET LE NIHILISME

Version revue et corrigée, 2016, de l'article paru dans *Sept Etudes sur Eric Weil*, (édit. par G. Kirscher et J. Quillien), coll. Travaux et Recherches, Presses Universitaires de Lille III, 1982, p. 187-206.

La question que nous posons à Éric Weil n'est pas, à première vue, une « question weilienne ». Le terme de nihilisme appartient à une certaine philosophie contemporaine : Nietzsche, Heidegger et leurs émules. Or, dans l'œuvre weilienne le mot est pratiquement absent. On ne le rencontre guère dans la *Logique de la philosophie* (1950)¹, ni dans *Philosophie politique* (1956). On le trouve, par contre, relativement souvent dans *Philosophie morale* (1960)². L'article « de la réalité » (1965)³ parle explicitement du « nihilisme ontologique » en rapport avec Heidegger. L'article « faudra-t-il de nouveau parler de morale ? » (1976)⁴ fait référence au « nihilisme moral » en rapport avec Nietzsche.

C'est un fait, les textes de Weil sur le nihilisme sont peu nombreux. Il semble que le nihilisme, thème central de certaines philosophies contemporaines, soit relativement absent de la pensée weilienne. S'agit-il d'une méconnaissance ou d'une ignorance ? Ou bien Weil ne parlerait-il pas du nihilisme à travers d'autres termes qui lui sont propres ? Il nous faudrait alors « traduire » le thème du nihilisme dans le langage weilien. Mais cette « traduction » d'une problématique dans une autre n'est-elle pas dangereuse ? Ne fait-elle pas changer les termes du problème ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut analyser au préalable les différents usages du mot. Nous verrons ensuite comment Éric Weil juge le thème du nihilisme chez ses prophètes principaux, Nietzsche et Heidegger. Enfin, nous pourrions comprendre en quoi Éric Weil traite le problème du nihilisme en fonction de ses propres termes tout en prenant distance à l'égard du « philosophème » correspondant.

1. Les usages du mot

Le vocable « nihilisme » a une grande force connotative ou émotive. Mais il désigne des phénomènes si disparates que l'on peut désespérer d'arriver à un concept unitaire⁵. On peut repérer au moins deux domaines d'usages différents : un usage ontologique et un usage axiologique, ou pour le dire plus simplement, moral.

Dans son usage ontologique, qui correspond à sa formation étymologique, le nihilisme se définit comme la doctrine qui postule paradoxalement que le néant est le fondement des choses. Le nihilisme, pris dans ce sens, nous renvoie à la grande discussion sur l'être et le néant entre Parménide, Héraclite (Gorgias) et Platon. Il est relativement simple de faire l'expérience du

¹ Une fois p. 99 dans la catégorie du *non-sens*. Pour la *Logique de la philosophie* les références sont citées dans le texte : *LP* ; pour *Philosophie politique* : *PP* ; pour *Philosophie morale* : *PM*.

² Dix fois, très précisément : p. 28, p. 33, p. 62, p. 95, p. 100, p. 181.

³ *Essais et conférences I*, Paris, Plon, 1970, chapitre XIII.

⁴ *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, chapitre XIV.

⁵ Dans son livre *Nihilismes* (Paris, PUF, 1996) Denise Souche-Dagues fait un parcours complet de tous les usages du mot nihilisme et termine ainsi : « Après tant de recensions, d'évocations, de commentaires, une réflexion sur le nihilisme se confirme irréalisable, et une conclusion à cette enquête impossible » (p. 243).

néant, il suffit de prendre conscience du temps. Dans le temps les choses apparaissent et disparaissent. Tous les êtres, que ce soit les plantes, les animaux, les montagnes et les étoiles, les humains et leurs ouvrages, tous sont soumis sans exception à la loi du devenir. Tout coule (*panta rei*), dit Héraclite, ce qui signifie que tout est *anéanti* dans le temps. Rien ne demeure, tout passe et disparaît. A cette expérience Parménide oppose le thème de l'éternité. L'éternité qui s'identifie au divin, ne peut être saisie dans un discours, mais seulement visée dans une intuition. Le seul discours possible consiste à nier toutes les choses qui se présentent dans le sensible. Dieu n'est pas ceci ou cela, ni même l'ensemble des choses qui se présentent, il est présence indicible. Platon (et Aristote) critiquent le nihilisme ontologique (et son contrepoint mystique) en montrant que le réel est un monde stable et ordonné, un *cosmos*. Le monde ne se réduit pas au sensible évanescant, et l'éternel n'est pas uniquement en dehors du discours. Les choses disparaissent certes, mais l'essence des choses subsiste. Ce cheval-ci naît et meurt, l'essence du cheval reste identique. Et en ce qui concerne l'homme, le corps disparaît, mais l'âme qui commande le corps, n'obéit pas aux mêmes lois que la nature corporelle. Si l'on s'occupe de l'essence des choses il est donc possible de développer un discours rationnel. Le *cosmos noetos*, monde ordonné d'essences éternelles, fonde le monde des choses sensibles. Platon montre que la doctrine de l'être absolu (Parménide) et la doctrine du non-être absolu (Gorgias) reviennent finalement au même. Le sur-rationalisme de l'Un exclusif comme le phénoménisme nihiliste conduisent aux mêmes conséquences, l'impossibilité du discours vrai, c'est-à-dire objectif⁶.

Dans son usage axiologique ou moral, le nihilisme correspond à la *conscience tragique* d'une destruction des valeurs fondamentales. Le phénoménisme et le scepticisme dans la perspective ontologique ne mènent pas au désespoir ! Pris au sens moral, le mot « nihilisme » nous renvoie à la philosophie postkantienne des valeurs, dont le représentant le plus connu est Nietzsche. Le terme nihilisme est alors synonyme de décadence et de destruction.

Le mot nihilisme est utilisé de plusieurs manières au XIX^e siècle. Il sert à fustiger l'athéisme (par exemple Jacobi dans sa *Lettre à Fichte*, 1799), à dénoncer la révolte libertaire et le terrorisme (Tourgueniev et Dostoïevski dans leurs rapports à Bakounine et Netchaïev) ou à critiquer le pessimisme romantique (par exemple Paul Bourget dans ses *Essais de psychologie contemporaine*, 1885). Nietzsche veut rassembler tous les aspects du nihilisme pour en faire une doctrine cohérente et complète. Il en fait un moment nécessaire de l'histoire de l'Europe et de l'Occident. « Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui vient, ce qui ne peut plus venir autrement : *l'avènement du nihilisme*. Cette histoire peut déjà être contée : car la nécessité même est ici à l'œuvre »⁷. Le nihilisme apparaît lorsque les hommes comprennent que les valeurs n'ont pas un fondement objectif ou transcendant, mais qu'elles reposent sur des croyances. « Que signifie le nihilisme ? *Que les valeurs supérieures se dévaluent*. Il manque le but ; il manque la réponse à la question 'pourquoi ?' »⁸. Ce que Nietzsche résume dans sa proposition la plus célèbre : « Dieu est mort ». Si toutes les normativités morales s'avèrent illusoire, il faut alors prendre l'immanence de la vie et le critère de l'affirmation comme seule référence. Et à partir de cette référence juger les « forts » et les « faibles » sans se laisser prendre aux pièges des « faibles »⁹.

En ce qui concerne Heidegger nous trouvons chez lui deux types de réflexions. La première tourne autour de l'expérience du néant. « Le Néant se dévoile dans l'angoisse »¹⁰.

⁶ Dans les trois tomes de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (1968, 1972, 1973) Alexandre Kojève expose de manière complète et systématique cette séquence ontologique.

⁷ Nietzsche, *Le Nihilisme européen*, trad. Angèle Kremer-Marietti, UGE, coll. 10/18, 1976, p. 165.

⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁹ Nietzsche fonde son nihilisme moral sur le nihilisme ontologique. Cette relation n'est pas nécessaire. Ainsi, Marcel Conche revendique le nihilisme ontologique en se réclamant de de Pyrrhon et de Nietzsche, mais il reconnaît dans la loi morale un fondement absolu. « Je ne suis nihiliste ni en éthique, ni en morale, ni en politique, ni en esthétique » (*Le Sens de la philosophie*, éd. encre marine, 1999, p. 31).

¹⁰ *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1929), p. 60.

L'angoisse est une expérience différente de celle de la peur. On a peur devant une menace déterminée, alors que l'angoisse naît en nous sans un objet précis. Certes l'angoisse est une expérience rare, mais elle est d'autant plus déterminante. L'angoisse esseule et nous soustrait au quotidien. Elle nous coupe la parole, et si l'on reprend la parole, on est tenté de dire « ce n'est rien » ! C'est à partir de ce rien que l'homme se définit : « la réalité humaine se trouvant retenue dans le Néant par la cause de l'angoisse cachée, l'homme devient la *sentinelle* du néant (*Platzhalter des Nichts*) »¹¹. La deuxième réflexion concerne l'histoire de l'Occident en rapport avec les considérations de Nietzsche sur le nihilisme. Heidegger consacre régulièrement un cours sur Nietzsche durant les années 1936-1946 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Il reprend l'idée du nihilisme comme destin de l'Occident et aboutit à la définition suivante : « Le nihilisme est le mouvement universel des peuples de la terre engloutis dans la sphère de la puissance des temps modernes »¹². Dans cette formule il résume ce qui est selon lui l'esprit des temps modernes et il s'écarte de Nietzsche. La science moderne s'approprie les phénomènes sous la forme de la représentation objectivante. La technique arraisonne la nature et la somme de produire. L'homme devient alors fonctionnaire de la technique, cela signifie qu'il devient producteur, administrateur, perdu dans les masses urbanisées, soldat dans une guerre mécanisée. Dans ce projet de domination auquel Nietzsche lui-même participe avec son thème de la volonté de puissance, l'homme oublie la vérité de sa condition ! A cette perte progressive Heidegger oppose la méditation en vue de la sérénité et évoque la parole de Hölderlin : « Mais, là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve ».

Le nihilisme est chez Nietzsche et Heidegger une manière de dénoncer radicalement le monde moderne. Tous les deux définissent le nihilisme comme une maladie qui serait liée consubstantiellement à l'être de notre modernité. Pour Nietzsche ce serait l'insécurité morale qui advient aux hommes du fait de la mort de Dieu, pour Heidegger ce serait l'agressivité de la rationalité moderne et l'oubli conséquent de notre habitat ontologique « naturel ».

Maintenant, comment Éric Weil se situe-t-il dans cette configuration ? Il est remarquable qu'il n'élabore pas une doctrine en prenant le nihilisme comme fil directeur, il utilise le terme nihilisme de manière circonstancielle. Toutefois il parle des phénomènes que Nietzsche et Heidegger circonscrivent sous la catégorie du nihilisme. Il explique pourquoi ils arrivent à un tel diagnostic, et il ordonne leurs jugements dans un parcours qui évite tout dogmatisme de principe.

2. Le nihilisme moral

Comment Éric Weil juge-t-il le diagnostic nietzschéen concernant la perte de la sécurité morale et du fondement religieux ?

Éric Weil relativise la découverte nietzschéenne. L'option nihiliste en morale apparaît dès le début de la réflexion morale. Cette réflexion commence historiquement lorsque l'individu sort de la tradition monolithique et se demande ce qui doit déterminer le sens de la vie pour lui et pour les autres. Ce qui se passe dans la cité grecque antique lorsqu'elle sort de son isolement.

En constatant la diversité des mœurs et des opinions, les Sophistes concluent que les règles morales sont variables. Chaque peuple obéit à ses traditions. Et dans chaque communauté individus et groupes sociaux visent leurs propres intérêts. Dès que l'on a compris cette loi, il est légitime de rechercher son propre avantage par tous les moyens. S'il y a des naïfs qui croient (encore) aux valeurs désintéressées, l'honneur, le respect des parents, de la cité et des dieux, tant pis pour eux ! C'est ce qu'explique Thrasymaque à Socrate au début de la *République* : « le juste

¹¹ *Ibid.*, p.66.

¹² Heidegger, « Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' », in *Les Chemins qui ne mènent nulle part* (Holzwege, 1950), Paris, Gallimard, 1962, p. 180.

est ce qui est avantageux au plus fort »¹³. Chacun est justifié à chercher le plaisir égoïste, la puissance, la gloire, la richesse. Dans la cité la loi ne fait qu'exprimer des rapports de domination. C'est pourquoi Thrasymaque affirme que l'homme le plus accompli est le tyran, celui qui arrive à imposer sa domination. Calliclès défend une thèse analogue dans le *Gorgias*. « Selon le droit de la nature ce qui est juste est que celui qui vaut le plus ait le dessus sur celui qui vaut le moins et cela se vérifie dans le monde animal, dans les cités et dans les familles »¹⁴. Il donne comme exemple Xerxès qui envahit la Grèce pour la subordonner et Héraclès qui vole les vaches de Gèryon. Quant à la philosophie, il estime qu'elle présente un intérêt quand on est jeune pour se cultiver, mais il juge que c'est une activité peu sérieuse dans la vie adulte. Le philosophe est ridicule dans les affaires pratiques, privées et publiques. Le sens de l'existence est de développer ses passions ! A toutes ces critiques extrêmes de la morale Platon oppose une norme objective, le Bien en soi. Socrate dans le *Gorgias* fait la différence entre l'agréable et le bien, et il finit son argumentation par le thème de l'ordre. Les artisans dans leurs travaux obéissent à un ordre normatif qui détermine de manière immanente la réussite de leurs ouvrages. De même un ordre normatif préside à la santé du corps et à la beauté de l'âme. Une âme injuste est une âme désordonnée, en dissension avec elle-même. Une cité où règne l'injustice est une cité en voie de décomposition. Et il conclut en s'adressant à Calliclès : « il t'a échappé que l'égalité géométrique possède un grand pouvoir chez les dieux et chez les hommes »¹⁵.

Le débat entre Platon et les Sophistes conduit à une antinomie qu'Éric Weil expose nettement dans sa *Philosophie morale* (p. 28-29) :

Le relativisme se veut le libérateur de l'homme (intelligent et conscient) des entraves de la morale artificielle, et refuse les prétentions de toute morale historique, c'est-à-dire, selon lui, de toute morale ; or, comme il faut agir, donc choisir, il introduit une morale *absolument* valable, *scientifiquement* vraie, indépendante de toutes conditions de temps et de lieu, et aboutit à l'absolutisme le moins nuancé. De leur côté ceux qui proclament le caractère irréductible du concept du bien et pensent ainsi échapper au nihilisme conduisent leurs auditeurs vers ce qu'ils détestent et craignent par-dessus tout : puisque le bien et la morale sont *en soi* et ne doivent être mis en rapport avec rien qui leur soit étranger ou seulement extérieur, il devient impossible de dire ce qui, dans la vie de tous les jours, est bien ou mal (...), et l'on arrive au scepticisme.

Ce débat ne peut être tranché, car les deux perspectives renvoient à deux questions initiales totalement différentes : « D'un côté, on demande ce qui fait agir les hommes sur lesquels on veut agir ; de l'autre on demande ce qu'on doit faire soi-même » (*PM*, p. 29).

Le scepticisme antique se complète et se radicalise dans l'historicisme et le sociologisme modernes qu'Éric Weil thématise dans la catégorie de l'*intelligence*¹⁶. Pour l'attitude de l'*intelligence* la préoccupation essentielle consiste à comprendre les hommes dans leur diversité culturelle et historique. Les hommes construisent des mondes au cours de l'histoire. Le parti pris d'objectivité interdit de comprendre l'histoire comme une unité, encore moins comme une progression. Car ce serait faire de l'ensemble du passé la préparation de son propre point de vue

¹³ *République*, 338 c.

¹⁴ *Gorgias*, 483 d.

¹⁵ *Ibid.*, 508 a.

¹⁶ Rappelons ce qu'est une « catégorie philosophique » dans la philosophie weilienne. Une catégorie thématise une philosophie *typique*, c'est-à-dire une manière fondamentale et irréductible, réduite à l'essentiel, de comprendre le monde. Chaque catégorie correspond à une attitude, une manière de vivre et de se tenir dans le monde. La vie (l'attitude) s'élève à la pensée dans sa catégorie. Mais elle le fait rarement de manière adéquate, elle se pense d'abord dans des discours antérieurs à la catégorie adéquate, ce qu'Éric Weil appelle « reprises ». La *Logique de la philosophie* comprend dix-huit catégories et l'indication de multiples reprises. Le parcours de l'ensemble des catégories se comprend à partir de la fin, les catégories « formelles » du *sens* et de la *sagesse*.

et se placer abusivement en position de supériorité par rapport aux autres mondes. Claude Lévi-Strauss, par exemple, lutte contre l'ethnocentrisme européen. Il affirme que la culture occidentale n'est pas supérieure à la culture des Nambikwaras (qui vivent techniquement à l'âge de la pierre) ! Chaque culture a sa légitimité propre.

A travers la catégorie de l'*intelligence* Éric Weil explique le processus par lequel on peut arriver au nihilisme moral. L'homme qui observe les cultures refuse de poser la question de l'universalité, de ce qui vaut pour lui et pour les autres, la question du sens. Son projet d'objectivité lui impose de ne pas être partisan. Il observe donc les hommes sans faire de hiérarchie, en dehors de toute considération de valeur (*wertfrei*, dit Max Weber). Il est pur spectateur, et peut tirer du spectacle de la dramatique humaine une certaine satisfaction esthétique¹⁷. Il veut révéler au monde sa vérité objective, et il la découvre dans la généralité empirique constatée, l'attachement de chaque groupe humain à ses valeurs, l'intérêt vital. En effectuant ce travail l'*intelligence* détruit toute transcendance, et nous conduit vers le vide moral, « le vide de la liberté » (*LP*, p. 271).

L'homme de l'*intelligence* vit sur deux plans complètement séparés. Du côté du monde-objet il constate la pluralité culturelle des hommes avec leurs systèmes différents de valeurs. En tant que sujet il s'estime au-dessus de tout contenu, intelligence libre. D'un côté le plein des mondes humains concrets, de l'autre le vide de sa transcendance. « Il vit dans le néant, puisqu'il comprend la plénitude des mondes et que cette plénitude ne le remplit pas » (*LP*, p. 274). Une telle attitude est l'envers de celle du philosophe¹⁸. Alors que le philosophe veut comprendre sa compréhension et doute de toute compréhension non réfléchie, l'homme de l'*intelligence* doute de tout, sauf de son attitude. Il vit dans la conscience des autres et l'inconscience de soi ! « Dans ce qu'elle est comme catégorie pour la philosophie, elle n'est pas catégorie pour elle-même et est ainsi comparable aux catégories les plus antiques qui ne sont catégories que pour nous » (*LP*, p. 281).

Si l'homme de l'*intelligence* veut parler de lui-même, il le fait à travers des reprises : il élabore des interprétations de son attitude à partir de catégories antérieures. Il est amené à reprendre les catégories les plus primitives, parce que dans ces catégories « l'homme ne s'y oppose pas à un monde ou à une communauté » (*LP*, p. 276). Ces catégories : *vérité*, *non-sens*, *le vrai et le faux*, précèdent autant la thématization antique de la raison que celle, moderne, de la Subjectivité. En reprenant la catégorie du *vrai et du faux* l'homme intelligent se place du côté de la recherche de la vérité pour analyser et dénoncer la fermeture des hommes dans leurs croyances. Il leur propose la tolérance et la paix. La seule manière de résoudre les incarnations culturelles avec leurs certitudes est d'accepter la différence ! C'est l'attitude que l'on peut trouver chez quelqu'un comme Voltaire. Dans la reprise du *non-sens* la multiplicité des intérêts est comprise comme l'expression d'une force unique, la force de la vie égoïste. L'intelligence se fait négation de la force pour établir la paix. Éric Weil ajoute en note : « L'idée se trouve au fond de toutes les doctrines occidentales se réclamant de l'hindouisme, de Schopenhauer à Aldous Huxley » (*LP*, p. 277). En reprenant la catégorie de la *vérité* l'homme de l'intelligence interprète le monde comme la révélation de la volonté vitale et du jeu des forts et des faibles. L'intelligence veut libérer les forts de la ruse des faibles. « Ont ici leurs racines (sur lesquelles peuvent se greffer d'autres reprises) les théories de la *force* et de la *violence* de Gobineau à G. Sorel, Pareto, Mussolini et A. Rosenberg. Leur représentant à bon droit le plus célèbre reste le Nietzsche du *Zarathoustra* » (*LP*, p. 278-279). A partir de l'attitude de l'intelligence il est remarquable qu'Éric Weil englobe dans une même série le « scepticisme » voltairien, le « pessimisme » schopenhauerien, l'« immoralisme » nietzschéen.

¹⁷ Schopenhauer et Nietzsche valorisent l'art et la représentation esthétique, car c'est une manière de prendre distance à l'égard de la violence et de l'absurdité du monde.

¹⁸ Voir l'article de Mireille Depadt-Ejchenbaum, « l'intelligence ou le contre-sens du sens », *Actualité d'Éric Weil*, Paris, Beauchesne, 1984.

Nous le voyons, Éric Weil ne prend pas à la lettre la philosophie des valeurs. Il la comprend à partir de ce qu'elle ne dit pas, le fondement de son évaluation, le fait de considérer le monde humain en s'exceptant de son propre propos. D'où le jugement sévère qu'il porte sur ce type de considération.

Le philosophe de la valeur se trouve rejeté (ce qui n'implique pas qu'il en prenne toujours connaissance) sur une liberté vide, la pure obligation purement impensable de se déterminer à il ne sait quoi, en fonction de rien, ou si l'on aime mieux l'expression, du néant de tout sens. Il est facile de voir comment la prise de conscience d'une telle situation conduit à la négation vide de ce vide des valeurs sans valeur, comment sous les apparences d'une profondeur infinie, le nihilisme se présente comme la dissolution du problème, et comment, en fait et pour la philosophie, qui ne se contente pas de cris et de balbutiements, cette prétendue révolution de la pensée laisse chaque chose à sa place et fait du choix arbitraire de valeurs arbitraires une nécessité insensée, et insensée selon la thèse même, aux tenants de laquelle le problème, pour être nié, ne cesse de se poser (*PM*, p. 95).

Pour Éric Weil il n'y a pas à « sortir du nihilisme », comme le propose Nietzsche. Il faut partir d'un autre point de vue, le point de vue de l'individu qui pose la question du bonheur et qui veut y répondre de manière valable, c'est-à-dire pour *tout* individu. La nature de l'homme n'est pas seulement empirique, au sens où elle serait uniquement tendances et intérêts conditionnés, elle implique la liberté transcendante à la nature conditionnée. Et cette liberté transcendante pose une norme inconditionnelle qui vaut pour soi et pour tout autre, ce que Kant appelle « la loi morale ».

3. Le nihilisme de la société moderne

Il semble paradoxal de parler de nihilisme de la société moderne. La société moderne provient d'une révolution scientifique, la décision de considérer la nature comme un mécanisme, de la comprendre en langage mathématique et de mettre les énergies naturelles au service de l'homme. Ce qui implique d'organiser le travail en vue de la plus grande efficacité, ce que certains appellent le « capitalisme ». Cette révolution dans la manière de considérer la nature et d'organiser le travail, permet aux hommes de se protéger efficacement de la violence de la nature. Elle englobe potentiellement tous les hommes, s'il est vrai que les hommes aspirent à la satisfaction de leurs besoins et à mourir le plus tardivement possible ! Éric Weil décrit cette révolution constitutive de la modernité dans la catégorie de la *condition*¹⁹.

Mais, plus la société moderne demande à l'individu de se convertir au calcul et à l'utilité pour participer à l'efficacité collective, plus elle risque de produire des blessures et des blocages. La société veut être son propre sujet et définit le sens par les impératifs exclusifs de l'ordre et du progrès. C'est pourquoi, dit Éric Weil, « l'individu dans la société moderne est essentiellement insatisfait » (*PP*, p. 93). Il discerne trois phénomènes qui manifestent de manière symptomatique le caractère problématique de notre situation.

D'abord on peut remarquer « le nombre des déséquilibrés dans les sociétés les plus avancées » (*PP*, p. 94). Les hommes sont libérés du besoin quant à l'essentiel, mais ils ne savent pas quoi faire de leur liberté. L'augmentation du confort et du bien-être conduit paradoxalement vers l'ennui. L'ennui devient le problème central de notre civilisation dès lors que les luttes sociales perdent de leur intensité et que l'économie atteint le stade que les économistes appellent « la société de consommation de masse ».

¹⁹ Voir sur cette question l'article décisif de Gilbert Kirscher « L'idée de modernité chez Éric Weil » in *Sept Etudes sur Éric Weil*, Lille, PUL, 1982 ; article repris dans *Figures de la violence et de la modernité*, PUL, 1992.

Les hommes, sous l'aspect du besoin, sont devenus libres ; mais comme ils ne savent pas quoi faire de leur liberté, la nouvelle forme de vie est insensée à leurs yeux. Un certain universel est réalisé : sa réalisation nous met en face du vide. (...) Que la vie n'ait plus de sens, plus de sacré pour la plupart des humains, cela appert avec une clarté effrayante dans ce qui s'observe précisément dans les sociétés les plus évoluées, dans les phénomènes de violence gratuite, de crime non-intéressé, dans la naissance ou la renaissance des croyances les plus curieuses, dans les suicides de ceux qui n'ont aucune raison - ce que l'on appelait jusqu'ici une raison - de mettre fin à leurs jours.²⁰

L'insatisfaction à l'égard de la société se manifeste aussi dans « les mouvements de protestation contre la réalité de la société, les déclarations et les sermons des révoltés à vide qui ne se dressent pas contre tel trait de l'organisation sociale, mais contre l'organisation en ce qu'elle a de rationalité calculatrice » (*PP*, p. 94). De multiples mouvements sentimentaux et idéologiques illustrent cette option, dont les mouvements qui tournent autour de « mai 68 » ! N'oublions pas aussi « les lamentations romantiques regrettant un bon vieux temps à jamais disparu » (*PP*, p. 95). Nombreux sont les penseurs (Ferdinand Tönnies, Spengler...) qui opposent le passé où les hommes auraient vécu de manière confiante dans une « communauté » de valeurs partagées au présent de la « société » actuelle où les individus n'auraient d'autre but que de développer leur égoïsme rationnel dans des relations purement contractuelles. Spengler radicalise cette opposition au point de diagnostiquer dans le passage de la « communauté » à la « société » la décadence même de l'Occident !

Où est le sens ? C'est la question que pose l'individu et par laquelle l'individu se constitue dans le rapport à l'universel.

La société demande à l'individu de se sacrifier en échange du progrès du bien-être et de la consommation. L'individu peut accepter de se subordonner et ainsi récolter les fruits de sa subordination : richesses et réussite sociale. Mais il peut aussi refuser de se laisser ainsi réduire, surtout celui qui n'arrive pas à s'insérer dans le monde du travail ou qui ne sent pas reconnu à sa juste valeur, ainsi l'artiste bohème ou l'intellectuel. L'artiste a du mal à gagner sa vie, sauf au moment où il est reconnu, ce qui arrive parfois ! Quant à l'intellectuel il a du mal à se faire reconnaître. Ce qu'explique très bien Max Weber dans sa conférence sur « le métier et la vocation de savant »²¹. La société nous fait entrer dans un cycle sans fin. Elle promet la satisfaction des besoins, mais pour que l'individu participe au travail collectif, la société remplace tout besoin satisfait par un autre besoin à satisfaire. Quelle est la fin d'un tel cycle ? Calculer, produire, consommer ne donne pas sens à la vie ! La protection efficace à l'égard de la violence naturelle n'est pas une valeur positive. L'individu qui pose la question du sens cherche donc le sens en lui-même, dans son individualité historique. Et l'individu vit d'abord à partir de valeurs que la société déclare inutiles : « un *Je* universel et personnel, qu'il soit Nature, Dieu, Cité, Roi... » (*PP*, p. 96). Bref, l'individu est déchiré entre les valeurs de sa vie personnelle et les valeurs sociales de l'utilité.

Éric Weil reconnaît le vide de sens inhérent à la société moderne, mais il n'entre pas pour autant dans les discours de la révolte. La maxime personnaliste « il faut être soi-même » en appelle à la sincérité, à l'authenticité. Mais cette maxime si répandue ne formule nulle exigence valable objectivement et elle maintient l'individu dans une dualité malheureuse.

²⁰ « Le particulier et l'universel en politique », in *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 236-237.

²¹ Max Weber, *Le Savant et le politique (Wissenschaft als Beruf)*, 1919), Paris, Plon, 1959.

Elle n'est bonne qu'à permettre à l'individu de se dédoubler en sujet vivant et sujet s'observant et d'échapper, grâce à ce dédoublement, à l'obligation de se former et de se transformer ; elle lui permet d'être « libre », c'est-à-dire de récuser toute instance ayant le droit de parler au nom de la raison et de l'obligation concrète raisonnable. Le *soi-même* dont on se réclame dans ce cas possède, certes, le gros avantage de n'être ni défini ni définissable, étant donné que tout contenu concret, par hypothèse, n'est pas *soi-même*. Aussi dans la réalité, un tel individu sera-t-il *contraint*, par la société, par la tradition de la morale vivante, par les deux ensemble ; car tout ce qui *est* devient contrainte pour lui. (*PP*, p. 110).

Quant à la morale heideggérienne, elle en appelle à la décision (*Entschlossenheit*) et à sa gravité, mais elle ne dit pas à quoi de manière déterminée. Heidegger ne prend guère la peine de comprendre le monde historique dans sa structure différenciée pour essayer de donner des repères afin de s'orienter. Il en reste à une philosophie de la réflexion, qui met l'individu esseulé en face d'un infini indéterminé, l'Être. L'Être frappe de finitude et de contingence tout être. « Le nihilisme ontologique ne se comprend qu'à partir de son oubli de son origine et, compris, se dissout »²². La finitude et la contingence sont des catégories qui viennent du discours religieux. En ce sens l'ontologie heideggérienne serait une sorte de théologie sans Dieu. L'Être est pour Weil un autre nom pour désigner la violence, ce qui m'arrive sans pouvoir être contrôlé.

Éric Weil ne se met pas du côté de l'injonction pathétique des dénonciateurs du nihilisme, il cherche au contraire le chemin de la liberté raisonnable. L'individu peut reconnaître la nécessité de la société et sa valeur, la libération à l'égard de la violence de la nature, mais la libération n'est pas la liberté. La liberté qui lui est propre passe pour lui par un temps dégagé du temps social, le temps libre, temps où l'individu peut être lui-même dans des activités diverses qui ne sont pas directement liées au travail productif. « Nous travaillons pour vivre, nous ne vivons pas pour travailler, bien que nous soyons prêts à accepter ce que les nécessités techniques du travail social exigent afin que nous soyons à l'abri de la violence » (*PP*, p. 103).

Ce chemin passe par la citoyenneté politique et par l'État. Être citoyen c'est vouloir pour l'autre ce qui vaut pour soi-même, concrètement le dépassement de sa particularité et de son statut exclusif de travailleur. L'État a pour rôle de résoudre les *problèmes* qui se posent à la communauté. En ce qui concerne la politique intérieure il doit empêcher que se forme au sein de la société une couche hostile en réalisant la justice sociale et il doit réconcilier les nécessités du travail rationnel avec l'exigence d'un sens vécu dans la morale concrète.

Il est remarquable que les philosophies qui parlent du nihilisme de la société moderne ignorent superbement la distinction de la société et de l'État et ne prennent guère en considération le problème de la justice !

4. Le nihilisme politique

Éric Weil nous explique le processus à partir duquel apparaît le nihilisme moral (ou l'immoralisme) et le processus à partir duquel apparaît le sentiment du nihilisme dans la société moderne. Il juge le diagnostic nietzschéen et le diagnostic heideggérien sur la modernité en montrant le caractère dogmatique. Mais il va plus loin en fonction de sa propre problématique, l'opposition entre la raison et la violence. Dans la *Logique de la philosophie* Éric Weil expose une succession de « catégories philosophiques » (de la *vérité* à l'*absolu*, de Parménide à Hegel) où la raison est toujours prévalente. Au-delà de ces « catégories philosophiques » il définit des « catégories de la philosophie » : *l'œuvre*, *le fini*, *l'action*, catégories où la priorité philosophique de la raison est mise en question à partir du désir irréductible de *l'individu*.

²² *Essais et conférences I*, ch. XIII, p 315.

La catégorie de la rupture absolue avec la dialectique de la raison est ce qu'il appelle la catégorie de l'*œuvre*. A travers cette catégorie Éric Weil pense l'individu qui refuse toute médiation, toute justification, qui vit dans la certitude de ce qu'il a à faire, de son « œuvre ». Ce peut être l'individu esseulé qui récuse toute raison en repoussant toute exigence et crie bien haut : « je n'en ai rien à faire de vos conventions ! ». Ce peut être aussi l'individu épris de puissance qui convoque les autres à son rendez-vous. Cette subjectivité violente entre dans l'histoire sous la forme du créateur, du grand homme. Mais elle peut entrer dans l'histoire également sous une forme totalement destructrice, dans la mesure où la subjectivité se coupe du processus de la reconnaissance. Éric Weil prend comme exemple représentatif, Hitler.

Pour être maître du pouvoir il faut partir du sentiment d'insatisfaction des masses. L'homme de l'*œuvre* exalte la grandeur et la puissance, il exalte la vie dans son intensité et son dynamisme. Tout rapport à la théorie est repoussé comme une trahison ou un affaiblissement. En ce sens l'homme de l'*œuvre* rompt avec l'universel, l'échange en vue de la vérité commune. Il ne cherche pas à se justifier, ni à se faire reconnaître, il récuse tout rapport au discours cohérent et à la philosophie. « L'homme de l'*œuvre* n'a pas de langage (plus exactement, après la catégorie de l'Absolu : il n'est pas langage). Il se sert du langage » (*LP*, p. 356). Il utilise un langage séduisant, il promet à chacun une nouvelle dignité, la fin du travail et de l'injustice. Son langage mobilise, mais il ne constitue pas une analyse, encore moins un programme. Le projet est pour les autres. Seul importe que tous soient subordonnés au mouvement politique.

Remarquons que la catégorisation weilienne correspond au diagnostic étonnant de lucidité que fait Hermann Rauschning dans son livre *La Révolution du nihilisme*, paru en 1938. Président du sénat de Danzig il adhère initialement au parti national-socialiste, puis se retire en 1935 lorsqu'il comprend les mensonges de la propagande nazie. L'auteur explique que au fond le national-socialisme n'a pas de doctrine, ni d'idéologie fixe. Hitler s'affirme à un moment anticapitaliste, parce que cela lui attire les faveurs des masses. Puis il fait alliance avec les grands industriels, parce que cela le sert. Le national-socialisme veut détruire les juifs sans croire vraiment au « danger juif », uniquement parce que l'antisémitisme est un relais puissant dans les masses ! Même le nationalisme est un mot d'ordre qui n'a d'importance que pour son utilité. Son seul but est de conquérir le pouvoir et de dominer le monde. Hermann Rauschning qualifie le national-socialisme de nihiliste, parce qu'il y voit un mouvement politique sans contenu.

Le national-socialisme est purement mouvement, dynamique absolue, révolution avec des dénominations changeantes, toujours prête à changer (...). C'est un nouveau type de révolution, totalement différent d'une révolution de type classique comme la Révolution française. Pour cette dernière la doctrine cherchait à créer une sphère de sentiment et d'idées au-dessus des actions de la violence et de la destruction. Là, ce sont l'absence d'illusion et le nihilisme qui utilisent de manière réaliste la brutalité et la terreur comme moyens de domination, qui manipulent arbitrairement les valeurs spirituelles et éthiques, en fonction de ce qui semble le mieux convenir au but révolutionnaire.²³

L'élite qui dirige le parti unique n'est liée à rien. En son sein règne la concurrence la plus âpre. C'est celui qui est prêt à être le plus brutal et le moins scrupuleux qui réussit et qui s'impose. Ainsi Hitler n'hésite pas à sacrifier ses anciens amis dans « la nuit des longs couteaux » pour assurer son pouvoir au moment où il lui paraît utile de s'allier avec l'armée. L'organisation du sommet de l'Etat obéit à un modèle quasi-mafieux. En revanche, dans le rapport au peuple, l'élite parle le langage noble de la morale, du service et de la dignité ! Hitler

²³ *Die Revolution des Nihilismus*, 1^{re} éd. 1938, 2^e éd. Zurich, éd. Europa, 1964, p. 56-57.

prend soin (comme Staline) de détruire à l'intérieur du peuple tout lien, toute tradition, tout domaine d'autonomie pour mieux établir sa domination.

Éric Weil ne fait pas de la violence politique de l'*œuvre* une halte ou un moment dans un mouvement historique d'accomplissement de la liberté. Dans cette attitude s'affirme une alternative qui définit l'homme au plus profond de lui-même, la possibilité d'opter pour la violence pure, pour laquelle la raison ne veut rien dire. La médiation disparaît, la discussion, la reconnaissance sont écartées. Seul vaut le sentiment vital de la réalisation, mais à condition de comprendre dans la réalisation non l'accomplissement d'un plan préalable, mais uniquement d'un *faire*²⁴.

Pour celui qui n'adhère pas au mouvement, qui n'y croit pas, l'œuvre révèle son caractère nihiliste. « L'œuvre est *toujours* projet, une anticipation de quelque chose qui ne sera jamais, - un projet oui, mais dans lequel l'homme se pro-jette vers le néant » (*LP*, p. 372).

5. Unité et pluralité des nihilismes

Que nous apprend Éric Weil sur le nihilisme ?

Certes, Éric Weil n'utilise guère le mot nihilisme, nous l'avons déjà dit. Mais il développe une philosophie du sens et dans sa problématique il parle souvent du « vide de l'insensé », du « désespoir du sens », de la « violence du désespoir ». A partir de ce langage nous pouvons mener notre enquête et essayer de conceptualiser ce terme si polysémique de nihilisme. Le concept contient une unité générique et un ensemble de spécifications possibles.

L'unité du genre tient à la négation. Le nihilisme n'est pas n'importe quel type de négation ! La liberté est négativité, elle est toujours refus de quelque chose d'insatisfaisant, afin de réaliser ou de créer quelque chose de nouveau en vue de la satisfaction. Par exemple, dans son existence personnelle on fait des choix. Faire un choix c'est actualiser une possibilité en refusant les autres. Tout choix est à la fois promotion de soi-même *et* sacrifice d'une autre partie de soi. Autre exemple, dans l'histoire de la technique l'automobile remplace la voiture à cheval, les garagistes prennent la place des forgerons et des selliers. Joseph Schumpeter parle de « destruction créatrice » pour caractériser ce phénomène général de l'économie moderne, le fait que toute innovation réussie rend obsolète des emplois et des techniques. Autre exemple, la Révolution française *détruit* un ordre donné, l'Ancien régime, pour instaurer un nouvel ordre plus juste, la République. De manière générale la liberté procède par négation *et* par création. L'existence humaine est « évolution créatrice » ! On parle de nihilisme lorsque la négation concerne le *fondement* de l'existence ou lorsqu'elle se prend elle-même pour fin. Ainsi dans le domaine politique on peut distinguer la révolte et la révolution. Alors que la révolte nie l'ordre social en lui-même, la révolution nie un ordre social déterminé en vue d'instaurer (en principe) un nouvel ordre plus satisfaisant. Dans le domaine de l'art on peut distinguer le dadaïsme du surréalisme. Alors que le mouvement Dada développe à travers l'art sa révolte et sa provocation, le surréalisme veut dans et par l'art ouvrir le monde de l'imaginaire au-delà de ses frontières.

A partir de l'œuvre d'Éric Weil nous pouvons distinguer clairement plusieurs espèces de négations qui touchent le fondement de l'existence. Et Éric Weil nous explique les limites et les

²⁴ Hannah Arendt comprend la modernité selon une structuration analogue à celle d'Éric Weil. La triplicité *condition, œuvre, action*, de la *Logique de la philosophie* (1950) se retrouve dans la *Condition de l'homme moderne* (1958) à travers la triplicité : *travail, œuvre, action*. Evidemment le style n'est pas le même. Hannah Arendt s'inscrit dans une perspective phénoménologique en référence avec des auteurs fondamentaux, alors qu'Éric Weil développe une perspective idéale-typique où les auteurs sont subordonnés. Il est remarquable que les deux auteurs (qui se connaissaient personnellement) utilisent le même mot « œuvre » pour cerner la violence politique du XX^e siècle. Cela tient probablement au fait qu'ils étaient tous les deux lecteurs d'Aristote, qui distingue deux modes de l'action : la *praxis* et la *poiësis*.

présupposés des doctrines qui prennent le nihilisme pour thème.

Dans sa *Philosophie morale* il décrit l'option immoraliste (le nihilisme moral) qui postule que l'homme est essentiellement un être de désir et de puissance et que toute volonté désintéressée est un leurre ou une naïveté. Les Sophistes du temps de Socrate, Nietzsche (après Schopenhauer) estiment que la vie se déploie selon la seule loi de l'immanence. Éric Weil explique dans la *Logique de la philosophie* à travers la catégorie de l'*intelligence* qu'une telle postulation provient d'une considération extérieure et objectivante des mondes humains. Pour l'*intelligentsia* des grandes capitales il est de bon ton de briller dans l'interprétation indéfinie (et souvent volontairement paradoxale) des faits culturels et de se proclamer au-dessus de la morale « bourgeoise » avec ses règles et ses interdits ! L'*intelligence* désintéressée se trouve dans le vide de la liberté, car elle néglige de poser la question du sens. Poser la question du sens c'est chercher une mesure valable pour soi et pour les autres.

Le mot nihilisme sert aussi pour certains auteurs à dénoncer le vide de sens inhérent à la rationalité moderne. C'est la signification qui prévaut chez Heidegger (et bien d'autres). Éric Weil décrit dans sa *Philosophie politique* le processus par lequel la société tend à se constituer en sujet absolu aux dépens des valeurs de la subjectivité et à provoquer ainsi la révolte de l'individu. Mais il ne suit pas les prophètes du nihilisme qui condamnent tout le parcours de la raison. Il distingue la raison qui est uniquement l'intelligence des rapports moyen-fin, ce que Kant et Hegel appellent entendement (*Verstand*), et que Max Weber appelle rationalité en vue d'un but (*Zweckrationalität*), et la raison comme estimation des fins que la liberté se donne, ce que Kant et Hegel appelle la raison tout court (*Vernunft*), et que Max Weber appelle rationalité des valeurs (*Wertrationalität*). Cette distinction entre rationalité instrumentale et raison délibérante en vue des fins recouvre la différence entre la société et l'Etat.

Éric Weil parle aussi du nihilisme politique ou historique, mais il n'en fait pas un principe dogmatique qui commanderait l'ensemble de l'histoire. L'histoire est histoire de la liberté, de la liberté qui agit d'abord de manière inconsciente pour ensuite se manifester et se réaliser de manière consciente. La liberté consciente d'elle-même dessine rétrospectivement son devenir qui passe par les grandes percées de l'histoire universelle : la Grèce antique, le christianisme, la Révolution française.... Mais l'histoire de la liberté (= négativité) n'obéit pas à un processus unique et nécessaire qui serait la réalisation de la raison. L'histoire est ouverte, elle contient des percées, des réussites et des ères de calme, mais aussi des impasses, des effondrements et des régressions. A chaque moment les hommes peuvent opter pour la civilisation ou pour la barbarie, pour la raison ou la violence. Au cours de cette histoire les hommes élaborent des discours (idéologiques et philosophiques) dans lesquels ils cherchent à comprendre le monde et à se comprendre. Éric Weil thématise sous la catégorie de l'*œuvre* une nouvelle fondation du monde qui exploite la passion et la violence. Cette caricature sinistre de l'*action* envahit le XX^e siècle sous la forme du totalitarisme et conduit la civilisation vers la destruction. Ce que l'on pourrait appeler le « nihilisme radical ». Éric Weil montre la possibilité réalisée d'une négation absolue du sens, non pour se perdre dans le désespoir (du *fini*), mais pour la dépasser dans l'action raisonnable, et la comprendre dans une philosophie du sens.

Enfin, qu'est-ce qu'une philosophie du sens ? Là où Éric Weil s'en explique le mieux, c'est dans le commentaire qu'il fait de la *Critique de la judiciaire* de Kant²⁵. Dans la troisième *Critique* Kant explique que l'homme fait l'expérience d'une finalité subjective (entre les facultés de l'esprit) dans le jugement esthétique et d'une finalité objective dans l'observation de l'organisme vivant. Ces deux expériences attestent d'une finalité immanente à la nature. Le sens n'est pas uniquement une exigence idéale, le sens nous précède d'une certaine manière dans la présence effective d'une « finalité sans fin ». « Ce qu'il (Kant) découvre, c'est que tout être des

²⁵ *Problèmes kantien*s, ch. II sens et fait, Paris, Vrin, 1963, 2^e éd., 1990.

choses ne se comprennent qu'à partir d'un sens existant, réel, antérieur à tout fait et à tout donné, parce que fait et donné ne se révèlent qu'à celui qui les interroge dans sa propre quête du sens »²⁶. Si l'homme peut rechercher la raison et le sens, sans en désespérer, c'est que d'une certaine manière le sens est déjà présent dans le monde. « Il lui reste l'immense mérite d'en avoir fini avec la philosophie de l'être absurde et du sens inexistant »²⁷. Kant, pour qui sait le lire, en finit avec la coupure ruineuse entre le *fait* et le *sens*, coupure qui détermine tout autant l'option du *nihilisme ontologique* (la facticité dénuée de sens) que celle du *nihilisme moral* (le désir de sens sans structure), dans lesquels se complaisent nombre d'écrivains²⁸ et de philosophes²⁹ contemporains.

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ Citons Kafka, Céline, Samuel Beckett, Thomas Bernhard, Michel Houellebecq ?, parmi les plus célèbres.

²⁹ Il est intéressant de confronter l'interprétation weilienne de Kant avec l'interprétation qu'en fait Heidegger. Ce que fait Jean-Michel Buée dans un article complet sur la question, intitulé « La lecture heideggérienne de Kant » in *Cahiers Éric Weil III*, PUL, 1992, p 71-91. Voir aussi l'article de Gilbert Kirscher « Weil et Heidegger, lecteurs de Kant » in *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Septentrion, 1999, p. 259-280