

Le décalage de l'âme : nihilisme et schizophrénie

Filippo Palumbo*

Le deuil sacré

Le mot « nihilisme » a été utilisé pour dire tout et son contraire. Selon Nietzsche, toutefois, il renvoie à quelque chose de très clair – même si cette clarté est foncièrement obscure et énigmatique. Il renvoie non pas à un courant d'idées, ni à une posture intellectuelle, ni encore à la doctrine ou à l'opinion de tel ou tel penseur. Le nihilisme, compris dans son essence, souligne Nietzsche, est l'événement fondateur de la civilisation occidentale : c'est l'évènement de la mort de Dieu.

Certes, il ne s'agit pas là d'un évènement ponctuel auquel on pourrait associer une date précise. On ne peut pas dire, par exemple, que Dieu est mort en 1789 ou bien en 1806, ou encore en 1914, etc. En fait, depuis le jour où l'homme s'est mis à penser, la mort de Dieu se produit à tout moment. C'est la raison pour laquelle Heidegger, dans son *Nietzsche*, signale que le nihilisme est aussi vieux que l'histoire de l'humanité¹. Il naît, en effet, avec le surgissement de la conscience.

Que signifie « Le nihilisme naît en même temps que la conscience » ? Que faut-il entendre par là ? Il faut y entendre que, à partir du moment où l'homme a commencé à exercer son libre arbitre, à partir du moment où il s'est mis à évaluer le monde, à le mesurer, à réduire toute chose au quantitatif – et à se réduire lui-même au quantitatif –, Dieu s'est évanoui. Ce qui ne veut pas dire qu'il a « avalé son bulletin de naissance »², comme certains l'ont cru naïvement. Dans *Le Gai*.

* Filippo Palumbo (hieroglyphicmonad@gmail.com) est diplômé en littérature de l'Université de Montréal et présentement chercheur postdoctoral à la Chaire de recherche du Canada en esthétique et poétique (UQAM).

¹ Voir Martin Heidegger, « Le nihilisme européen », in *Nietzsche*, tome II, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1971.

² François Meyronnis, *L'Axe du néant*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « L'infini », 2003, p. 117.

savoir, Nietzsche précise que la mort de Dieu ne coïncide nullement avec la dissolution du divin ; en réalité, le divin est toujours là, et « des millénaires durant, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre »³

« Dieu est en réparation », énonce Céline⁴ ; il se cache dans l'inconnu, il se lèche les blessures dans l'obscurité des cavernes, prêt à envahir de nouveau la scène. Donc, malgré les rumeurs mises en circulation par les mauvaises langues, il n'est pas tout à fait mort, même si maintenant il est plutôt difficile à voir. Comme l'écrit Hölderlin dans l'épigramme *Pain et vin* : « Les dieux sont bien en vie, / mais au-dessus de notre tête, là-haut, en un autre monde »⁵. Et ils n'ont plus vraiment l'habitude de se montrer parmi les hommes – contrairement à ce qui arrivait autrefois, aux temps d'Homère, quand Zeus avait engendré Sarpédon avec une princesse phénicienne ou quand la cour de l'Olympe au grand complet était descendue sur la terre « pour assister aux noces de Pélée et de Thétis »⁶.

Avec l'irruption du nihilisme, les dieux se font discrets. En règle générale, ils se soustraient à tout commerce avec les mortels⁷. C'est

³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §108.

⁴ Cité in François Meyronnis, *L'Axe du néant*, op. cit., p. 12.

⁵ Voir Martin Heidegger, *Les Hymnes d'Hölderlin*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988, p. 202.

⁶ Roberto Calasso, *La Littérature et les dieux*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Du monde entier », 2002, p. 14.

⁷ Les dieux se font discrets, certes, mais de temps en temps ils apparaissent encore à quelques rares élus et, lorsqu'ils se manifestent, leur épiphanie s'avère généralement écrasante. En effet, « pas toujours un faible vase est capable de les contenir » (voir Martin Heidegger, *Les Hymnes d'Hölderlin*, op. cit., p. 203). C'est ainsi par exemple qu'en 1801, Hölderlin, sur le chemin du retour de Bordeaux, est foudroyé par les flèches du dieu Apollon et son cœur n'est pas suffisamment fort pour les accueillir, sans flancher. Quelques décennies plus tard, un Nietzsche encore tout jeune percevait, lui aussi, le bruissement sinistre du divin. Alors qu'il a seulement 15 ans, et qu'il est élève à Schul-Pforta, il est attiré dans la forêt vierge de l'inconscient par la singulière figure d'un dieu-chasseur « aux traits sauvages et inquiétants » qui lui inspire le poème « Au Dieu inconnu » (Voir Carl Gustav Jung, « Wotan » in *Aspects du drame contemporain*, Genève : Éditions Georg, 1948, pp. 84-85). Cette rencontre constitue sans doute le prélude à

pourquoi, dans l'hymne *La Germanie*, Hölderlin signale que nous vivons à l'époque du « deuil sacré », c'est-à-dire à l'époque où les dieux ont déserté le monde. Nous vivons aux temps de l'angoisse. Et par « angoisse » il faut entendre, ici, non la tonalité affective susceptible d'ouvrir l'homme à l'expérience authentique du monde⁸, mais plutôt le sentiment de claustrophobie qui s'empare de l'âme lorsque celle-ci découvre « l'exiguïté de sa demeure »⁹. Le terme « angoisse » vient, en effet, du latin *angustia* (littéralement « étroitesse », « petitesse ») et est employé par saint Augustin, dans les *Confessions*, pour désigner la condition de l'homme déchu, de l'homme qui vit dans le péché, de l'homme dont le cœur s'est contracté et n'est plus capable d'extension – et n'est plus en mesure de respirer correctement. Le « deuil sacré du cœur », selon l'expression de Hölderlin, est donc une possibilité qui se manifeste à une époque – la nôtre (celle du nihilisme) – où l'âme s'est amincie, rapetissée, amenuisée.

Le nihilisme comme révolution psychique permanente

Si, à la lumière de ce qui précède, on essayait maintenant de définir le nihilisme dans ses traits les plus généraux, on pourrait sans doute

l'écroulement final. Après Schul-Pforta, le Dieu inconnu n'aura de cesse de se manifester à Nietzsche et, à chaque nouvelle fois, sous des traits complètement inattendus (sous les traits de Dionysos, de Zarathoustra, du Christ). Jusqu'à ce que, en 1889, l'épiphanie de Dionysos « le Crucifié » s'avère fatale.

⁸ Telle est la définition qu'Heidegger donne de l'angoisse dans *Être et temps* : « C'est l'angoisse comme mode de l'affection, qui la première, ouvre le monde comme monde. » (Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris : Éditions Authenticity, 1985, §40, p. 156.)

⁹ « Étroite est la maison de mon âme, pour que tu y viennes : qu'elle soit dilatée par toi ». Voir saint Augustin, *Confessions*, Paris : Éditions Gallimard, 1993, I, 5, 6. « Si quelque grand personnage te disait : "J'habiterai chez toi", que ferais-tu ? Vue l'exiguïté de ta maison, tu serais sans aucun doute troublé, tu serais complètement dans l'angoisse, et tu souhaiterais que cela n'arrivât point. » Saint Augustin, *Sermo 23*, 7-8, cité in Jean-Louis Chrétien, *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris : Éditions de minuit, coll. « Paradoxe », 2007, p. 39.

dire ceci : le nihilisme est non le fait que Dieu est mort, mais plutôt le fait que, avec le surgissement de la conscience, l'âme se rétrécit ; le cœur devient faible, exigü, angoissé et le pont qui autrefois reliait l'homme « aux étendues et aux larges palais de la mémoire »¹⁰ – c'est-à-dire, à ces « espaces dilatés » de l'esprit où le divin a élu sa demeure –, s'écroule, tombe en ruine. Aussitôt que l'homme commence à utiliser son entendement, aussitôt qu'il commence à se percevoir lui-même comme étant un Sujet autonome, empli d'identité personnelle, il introduit une scission radicale dans sa vie intérieure. Il se divise en deux et il perd le contact avec cette organisation mentale très particulière à laquelle la tradition poétique et religieuse, à partir d'Homère, a fait référence en ayant recours habituellement au terme « Dieu »¹¹.

Ainsi conçu, le nihilisme n'est rien d'autre qu'une révolution psychique permanente. On pourrait aussi le décrire comme un processus de dés-individuation, c'est-à-dire comme un processus qui astreint l'homme à se séparer de lui-même, à s'éloigner sans arrêt de lui-même. Et ce processus, signale Heidegger, est le chiffre secret de l'histoire de l'Occident, la basse fondamentale qui l'accompagne et qui en scande les phases subséquentes : tout cela commence avec le surgissement de la philosophie, après quoi, d'étape en étape, on descend toujours plus bas, à travers le christianisme, la réforme protestante, Descartes, les Lumières, la révolution industrielle, Internet, etc. Ces épisodes historiques marquent autant de phases d'un obscurcissement graduel, d'une chute irréversible. Plus précisément, ils correspondent aux stades d'une métamorphose qui a lieu dans notre psyché et qui la conduit à se contracter, à se rétrécir, à devenir plus petite qu'elle-même.

¹⁰ Saint Augustin, *Confessions*, op. cit., x, 8, 12. À en croire saint Augustin, la mémoire est « l'immense pli de notre esprit » où Dieu trouve hospitalité. Voir à ce sujet, Jean-Louis Chrétien, *La Joie spacieuse*, op. cit., p. 37.

¹¹ À vrai dire, le mot grec « *theós* » a un sens prédicatif et désigne « quelque chose qui a lieu » – quelque chose qui présente un caractère *numineux* (qui témoigne d'une présence divine). C'est pourquoi, les grecs pouvaient dire de tout événement « c'est : *theós* ». Voir à ce sujet, Roberto Calasso, *La Littérature et les dieux*, op. cit., p. 15. Ce n'est qu'avec la patristique chrétienne que le mot *theós* en vient à désigner la manifestation du Dieu unique.

Or, il y a deux corollaires immédiats à l'idée que le nihilisme naît avec le surgissement de la conscience. Premier corollaire : personne n'y échappe – dans la mesure où tout le monde possède une conscience. Nous sommes tous *conscients*. La conscience est ce dans quoi nous vivons, ce qui médiatise nos expériences. C'est pourquoi, tous les êtres humains sont nihilistes, sans exception, même s'ils ne le savent pas. La femme au foyer est nihiliste, les étudiants qui préparent un exposé sont nihilistes, le célibataire qui fait l'épicerie (ou qui lave son linge à la buanderie) est nihiliste, etc.

Deuxième corollaire : le nihilisme est une forme d'emportement, de possession, peut-être la forme la plus mesquine car à l'acte même de sa naissance l'individu est pris en charge, sans en avoir la perception claire, par une force sans nom qui l'astreint à se séparer de lui-même, qui introduit un décalage radical dans son âme. Et quoiqu'il fasse au cours de sa vie, de quelque manière qu'il agisse, le résultat est le même : il vivra toujours à la manière d'un schizophrène, dans un univers de représentations abstraites – c'est-à-dire, dans l'asile schizoïde de la conscience. À l'intérieur de cet asile, qui lui tient lieu de réel, il n'arrêtera pas de se chercher lui-même mais il ne pourra jamais se rencontrer. Il ne pourra jamais se re-connaître. Lui « l'homme de la connaissance »¹², comme le dit Nietzsche, il demeurera un mystère pour lui-même. Il s'ignorera éternellement lui-même car « divinement abstrait, absorbé en lui-même »¹³ – tel « un insecte ailé qui butine le miel de l'esprit »¹⁴ – il n'aura de cesse de poursuivre son essence à la mauvaise place, là où elle n'est pas, dans une ruche désormais vidée de tout contenu.

Le temps n'existe pas. L'histoire est une illusion. Les idées de « chute » et de « progrès » sont dénuées de sens

À vrai dire, l'idée selon laquelle l'histoire de l'Occident, en tant que nihilisme, représente un processus graduel comportant une série innombrable de « phases descendantes » n'est pas tout à fait exacte.

¹² Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris : Éditions Flammarion, 2002, p. 3.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

Elle n'apparaît comme vraisemblable que parce que la conscience humaine est ainsi constituée qu'elle ne peut saisir les faits qu'à condition de les disposer sur la ligne droite du temps, là où toute chose donne l'impression d'avancer imperturbable vers le meilleur ou vers le pire. Mais, en réalité, le temps ne marche ni vers le meilleur ni vers le pire. Également, l'histoire ne connaît ni progrès ni chute. Elle ne connaît que la répétition obsessionnelle d'un seul et unique événement, toujours actuel : l'oubli du divin, oubli d'où la pensée subjective tire, sans cesse, son origine. N'importe quel autre événement se contente de récidiver, à quelque variante près, cette *amnésie* catastrophique, à laquelle Nietzsche fait allusion en ayant recours à la formule « Dieu est mort » – comme s'il agissait d'une colossale énigme policière. Dans cette perspective, l'histoire s'avère moins une progression inlassable de phases ascendantes ou descendantes, qu'une étrange stase mortifère, une bouillie de temps stagnante à l'intérieur de laquelle les scansionnements se délitent et les faits les plus éloignés se juxtaposent, comme la droite et la gauche, en l'absence de tout lien de cause à effet et de toute détermination chronologique¹⁵. Aussi, la thèse qui fait du nihilisme un déclin régulier et irrésistible, voire une chute sans fin au fond de l'obscurité impénétrable des *Temps modernes*¹⁶, s'avère-t-elle un pur non-sens,

¹⁵ Puisqu'ils ne sont rien d'autre que des variantes desséchées d'un seul et unique fait exemplaire, les événements historiques ne s'articulent pas en une succession cohérente et linéaire qui les ferait « voler sans trêve du futur au passé », selon la formule de saint Augustin (voir à ce sujet François Meyronnis, *L'Axe du néant*, op. cit., p. 179). L'idée de la succession temporelle (en d'autres mots, l'idée d'une série ordonnée de *maintenant* orientés vers la réalisation progressive d'un *telos*) est une rêverie produite par la conscience – dont le regard s'avère incapable de pénétrer dans les coulisses de la « réalité ». Ce que nous appelons « faits historiques » coexistent à l'intérieur d'un présent interminable, comme s'ils étaient les fils colorés d'une arabesque sans marges.

¹⁶ La thèse de la « chute » ou du déclin (que l'on ne retrouve pas uniquement dans le christianisme mais aussi dans toute autre tradition philosophico-religieuse) se fonde entièrement sur la comparaison entre un « avant » et un « après », c'est-à-dire entre un état de plénitude préalable et un état de déficience qui l'aurait remplacé et qui, depuis lors, n'aurait jamais arrêté d'envelopper dans sa lumière sombre chaque geste, chaque action, chaque événement.

car, comme nous venons de le constater, en régime nihiliste, le temps piétine, il ne peut ni avancer ni reculer, il n'est plus qu'une mauvaise éternité qui n'admet ni avant ni après.

C'est pourquoi l'homme qui voit le jour à l'époque du « deuil sacré » n'est pas sans rappeler un des personnages issus de l'imagination de Kafka, Gracchus, un chasseur de la Forêt-Noire, décédé au IV^e siècle avant Jésus-Christ au cours d'une partie de chasse au chamois et, depuis lors, coincé entre la vie la mort, condamné à naviguer sans trêve sur sa barque, à la dérive de partout, au milieu des eaux infatigables de l'oubli, sans l'espoir de pouvoir jamais en finir – de pouvoir, un jour, reprendre le chemin perdu à cause d'un moment d'inattention du pilote ou à cause « d'un faux mouvement du gouvernail »¹⁷.

De même que le chasseur Gracchus est constamment repoussé par les « eaux célestes » et ne parvient pas à se hisser au-dessus de la fatalité énigmatique qui l'empêche de plonger dans les « eaux libératrices », le *tard-venu*¹⁸ du nihilisme est aiguillonné, par une force mystérieuse, à poursuivre sa course aberrante et solitaire, reclus à l'intérieur d'un présent schizoïde, temporellement neutre, libéré de la contrainte de l'écoulement. Il est jeté, sans aucune autonomie, dans une durée amnésique, pétrifiée, planant au-dessus des extases temporelles. Pour décrire cette condition suspendue, hallucinatoire, oubliée de l'avant et de l'après, Kafka se sert du mot allemand *Entfremdung*¹⁹. *Entfremdung* est un dérivé du verbe *entfremden* qui signifie rendre étranger, aliéner, provoquer la perte du rapport à l'origine, c'est-à-dire provoquer l'oubli de l'essence, de la raison d'être, de la cause – voire du rhizome. Dans le monde du nihilisme, nous dit Kafka, l'homme ne devient pas aliéné. Il l'est

¹⁷ Franz Kafka, « Le chasseur Gracchus », in *La Muraille de Chine*, Paris : Éditions Gallimard, 1950, p. 139.

¹⁸ « Tard-venu » est l'appellatif que Nietzsche donne à l'homme moderne, c'est-à-dire à l'homme arrivé (ou jeté), depuis on ne sait quel interstice, dans un monde vidé de toute présence divine, enveloppé dans une brume infranchissable.

¹⁹ C'est un des mots qui apparaissent le plus souvent dans l'œuvre de Kafka. Voir à ce sujet, Milan Kundera, *Les Testaments trahis*, Paris : Éditions Gallimard, 1993.

depuis toujours. L'aliénation ne renvoie pas à un état de plénitude originare – perturbé, ensuite, par une chute incompréhensible « le long des murs du temps »²⁰. L'aliénation n'est pas le « pays étranger » où l'homme s'exile et se perd, mais l'élément où il naît et où se constitue sa conscience²¹. C'est l'élément dans lequel nous sommes pris, dans lequel nous vivons et que nous ne pouvons pas questionner, ou comprendre, car nous questionnons et comprenons à travers lui²².

Le tableau brossé par Kafka²³ s'avère assez sombre : pour le sujet qui se fait jour à l'époque du nihilisme, l'existence n'est plus qu'un état de léthargie infranchissable – un arrêt de mort sans fin. Comme

²⁰ Roberto Calasso, *K*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Du monde entier », 2002, p. 158.

²¹ Sous cet angle, on pourrait soutenir que, chez Kafka, l'aliénation est aussi une structure régulatrice qui travaille pour le bien de l'homme, qui lui garantit quelque part une forme de survie. Par exemple, dans *Le Procès* l'inspecteur signifie à Joseph K qu'il est arrêté « pour son bien ».

²² Comme le disait Aristote, dans le traité *De l'âme*, il est difficile de comprendre ce que c'est que l'eau quand on nage dans la même eau depuis toujours : l'eau pour le poisson c'est ce qu'il ne verra jamais. Il ne peut voir qu'à travers elle. Le poisson qui voudrait sortir de l'eau se condamnerait non seulement à l'aveuglement mais aussi à la mort par asphyxie. Car l'eau est ce qui lui permet de respirer.

²³ Le sentiment oppressant de claustrophobie éveillé par le constat que l'existence n'est rien d'autre qu'une cage d'acier insupportable, constitue un trait spécifique non seulement de l'œuvre de Kafka, mais aussi de l'œuvre d'Heidegger et de Sartre – comme de la littérature surréaliste. Sartre parle de prison à portes ouvertes – ou sans murs – en faisant référence à la condamnation affreuse qui pèse sur l'éternelle finitude humaine. Heidegger écrit que le *Dasein* est jeté dans le *On*, c'est-à-dire dans une forme anonyme et impersonnelle d'existence ; et il ajoute que le *Dasein* habite le *On* comme s'il était chez lui. Le surréalisme a la vision d'un monde où l'homme est pris dans un ensemble de filets qui rendent impossible toute échappée vers la transcendance. Bien que le thème de la « cage d'acier » se soit développé de façon typique avec les expériences littéraires et philosophiques mentionnées ci-dessus, il ne sera pas inutile de préciser que nous avons affaire ici non à une vérité qui a pu être saisie profondément par quelques penseurs isolés, mais plutôt à quelque chose que l'on perçoit dans l'atmosphère propre au nihilisme occidental.

l'écrit Adorno, dans la cage d'acier des *Temps modernes* « la vie ne vit pas » ; elle s'est figée et, puisque le temps piétine sur place et tourne en rond, rien ne pourra plus la remettre en marche. Ainsi, l'homme reste simplement là, telle une épave sacrificielle, rivé à un maintenant sans fin, indemne de la succession. Il reste là, amnésique, et il répète machinalement ses gestes et ses mots dénués de Sens, incapable de reconnaître que ce qu'il fait, ou ce qu'il dit, n'est que la répétition délirante de l'identique – incapable de reconnaître qu'il est enfermé dans une cage d'acier, une cage d'acier à l'épreuve de l'évasion.

La crainte de l' « occulte »

Comme on l'a vu plus haut, le nihilisme est un processus de dés-individuation qui introduit traîtreusement un décalage au sein de l'âme humaine. Mais qu'entend-on par le terme « décalage » ? À quoi faisons-nous référence lorsque nous écrivons : « l'homme s'éloigne de lui-même », « le pont qui relie la conscience au divin s'écroule », « le nihilisme introduit une scission radicale au sein de la psyché » ?

Pour répondre à ces questions, et en même temps pour mieux préciser l'idée du « décalage » – sur laquelle se fonde tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant –, on pourrait prendre comme point de départ une remarque de Sigmund Freud. Au cours d'une discussion qui eut lieu, un jour, avec Carl Gustav Jung, Freud expliqua « qu'il était nécessaire de faire de la théorie sexuelle un dogme, car celui-ci serait la seule digue que la raison pourrait opposer à une "irruption toujours possible de l'occultisme" »²⁴. Ce que Freud sous-entendait, par là, c'est que l'inconscient n'est peut-être pas uniquement sexuel : sans doute, recèle-t-il des pulsions plus archaïques que la sexualité, des pulsions étrangères à la sphère de l'inconscient *personnel* – des pulsions qu'il faut interpréter sur le plan « occulte » – et contre lesquelles, souligne Freud, il convient de dresser la théorie de la sexualité, en guise de muraille défensive et dogmatique. En d'autres termes, à en croire Freud, la théorie de la sexualité est censée remplir la fonction suivante : enrôler l'homme dans une tentative

²⁴ Voir à ce sujet, Carl Gustav Jung, *Présent et avenir*, Paris : Éditions Buchet/Chastel, 2008, coll. « Références », p. 48.

d'automutilation, lui permettre de s'oblitérer lui-même, d'oblitérer une partie de son âme. Rien d'autre que cela.

Il ne sera peut-être pas inutile de faire ici une halte rapide afin de donner quelques précisions supplémentaires au sujet de ce que nous avons appelé « inconscient personnel ». L' « inconscient personnel » est l'inconscient au sens de la psychanalyse classique, c'est-à-dire l'inconscient conçu comme une espèce de dépotoir tout juste bon à recueillir les détritiques qui tombent sans arrêt de la conscience²⁵. Il s'agit là d'une sorte de « banque pulsionnelle » de déchets incompatibles avec l'œuvre de la civilisation, une réserve d'immondices destinées à l'oubli ou, parfois, au recyclage en vue d'une utilisation ultérieure. Or, contrairement aux opinions qui ont cours le plus souvent dans le domaine de la psychanalyse, cet inconscient ne représente pas la clef de voûte pour comprendre la psyché humaine. Freud lui-même l'avait déjà signalé à plusieurs reprises : il avait reconnu, en effet, l'existence d' « arrière-plans psychiques » lourds de menace, entièrement autonomes, irréductibles au travail du refoulement, antérieurs à la division entre inconscient et conscience personnelle. Toutefois, il n'avait reconnu ces arrière-plans archaïques de l'esprit que pour mieux en nier la possession à l'homme, que pour barrer tout chemin pouvant y conduire.

Ce sont Jung et Heidegger²⁶ qui, à partir des années 1930 – sans crainte, insouciant de la menace –, mettront leurs efforts à déterrer la zone inexplorée de l'âme devant laquelle Freud recula avec horreur, cette zone obscure de la *psyché* que l'on pourrait désormais affubler de l'appellatif d' « inconscient impersonnel ». Avec les œuvres de ces philosophes, la pensée occidentale finit par redécouvrir une vérité foncièrement inactuelle et inavouable : elle finit par redécouvrir que l'individualité accomplie, ce n'est pas

²⁵ Le qualificatif « personnel » s'explique par le fait que cet inconscient naît avec (ou en même temps que) la personnalité consciente. En d'autres termes, l'inconscient dont il est question ici est engendré par le travail du refoulement. C'est pourquoi, il accompagne fidèlement le Moi de la même manière dont l'ombre accompagne le voyageur, pour paraphraser Nietzsche.

²⁶ Et avant eux, Schopenhauer et Nietzsche.

seulement cette épave desséchée que nous appelons « personne » (laquelle comporte un conscient et un « inconscient personnel ») ; elle inclut aussi « une contrepartie transcendante qui nous demeure invisible »²⁷ – comme si l'individu portait en lui-même, dissimulé dans sa constitution interne, un élément d'extra-mondanité. C'est la prise de conscience (ou plutôt l'*anamnèse*) de la double dimension de la psyché intégrale.

Mais revenons au problème de la sexualité laissé en suspens plus haut. Comme nous l'avons souligné, Freud souhaitait faire de la théorie sexuelle un dogme – un dogme censé contenir le flot de boue noire de l'inconscient impersonnel. Pourtant, nous dit Peter Sloterdijk, la sexualité a toujours été un dogme ; elle était un dogme déjà bien avant Freud²⁸. Elle a toujours été utilisée par la culture officielle de l'Occident – au premier chef par le christianisme – comme un rempart protecteur contre les pulsions « archaïques » et « occultes » de l'âme, ces pulsions que, au fil des siècles, les penseurs et les poètes ont nommées alternativement *Neikos* (Empédocle), états de puissance (Nietzsche), tonalités affectives (Heidegger), etc. À l'époque d'Homère, les énergies numineuses proliférant dans les insondables coulisses de l'Ego étaient connues comme des manifestations du *thymos*²⁹, c'est-à-dire comme des témoignages de l'âme affective (ou irrationnelle).

Depuis Platon, la censure de l'âme affective (du *thymos*) a connu des nombreuses recrudescences. En général, les principaux repré-

²⁷ Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, avec une préface de Gilbert Durand, Paris : Éditions Médicis-Entrelacs, 2006, p. 188.

²⁸ Voir à ce sujet, Peter Sloterdijk, « Au-delà de l'érotisme », in *Colère et temps. Essai politico-psychologique*, Paris : Libella-Maren Sell Éditeurs, 2007, pp. 18-26.

²⁹ Le mot *thymos* est apparenté au latin *fumus*, au sanscrit *dhmah* (vapeur, fumée), au vieux slave *dymu*, (souffle, esprit). Voir à ce sujet, Richard B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Librairie Européenne des Idées », 1999, p. 65. Les spécialistes ont défini le *thymos* en termes de « âme végétative » ou « irrationnelle ». Certains l'ont considéré comme une sorte de « blood-soul » ou de « breath-soul » (*ibid.*, p. 64) produit par le cœur, voire par les poumons, et circulant à travers le corps.

sentants de la tradition philosophique occidentale ont préféré détourner le regard de la dimension impersonnelle de l'esprit et se sont bornés à expliquer l'individu uniquement à partir de la dynamique de l'Éros sexuel. N'ayant presque jamais été disposés à traiter, avec souci de détail et avec radicalité, les forces intensives issues de l'inconscient, ils ont réduit la psyché humaine à la psyché personnelle – c'est-à-dire à la sexualité³⁰. Par cette opération, ils ont transformé l'homme en un être unidimensionnel, même si l'homme n'est pas du tout un être unidimensionnel, même s'il y a en lui des instincts plus archaïques que les instincts sexuels (des instincts d'où, fort probablement, la sexualité elle-même tire son origine).

³⁰ Pour saisir les raisons historiques sur lesquelles repose l'identification entre *psyché* et sexualité, on peut se fier encore une fois à la vaste documentation recueillie par Richard B. Onians. À en croire cet érudit, le mot *psyché* – qui en époque moderne finira par signifier l'« âme » ou la « conscience » – était originellement associé à la reproduction. Par exemple, chez Homère, il désignait non la pensée subjective mais plutôt la substance vitale, spermatique ayant son siège dans la tête. Selon les grecs de l'époque de *L'Iliade*, la pensée s'exerce au moyen non de la *psyché* mais du *thymos*, ou du *kradie* (cœur), et elle présente invariablement les traits de l'affect – c'est-à-dire de quelque chose qui déborde le Sujet et sa capacité d'analyse introspective. Avec le *Timée* de Platon, les choses changent radicalement. La polarité entre « tête » et « cœur » se renverse en faveur de la première. La *psyché* (localisée dans la tête) devient le lieu irréfutable de la pensée et de l'âme subjective – et par « pensée » il faut entendre désormais quelque chose qui se rapproche moins de l'ébranlement affectif (en mesure de défaire les mailles de l'identité) que du processus conscient maîtrisé par un Ego fourni d'intériorité réfléchissante (voir à ce sujet Platon, *Timée*, 44d, 90a). Cette identification entre « *psyché* » (conçue en tant que siège de la vie et de la reproduction génitale) et « âme subjective », ou « rationnelle », est à l'origine de l'« individu » au sens moderne, c'est-à-dire de l'individu compris en tant qu'entité « personnelle » autonome, close sur elle-même, pourvue de libre arbitre, capable de contrôler sa vie instinctive (ses émotions et ses fonctions sexuelles) ainsi que sa vie intellectuelle. Ce lien inextricable entre « pensée » et « reproduction génitale » (*psyché*) est, entre autres choses, ce qui explique la thèse de Kierkegaard selon laquelle le temps et l'histoire (conçus en tant que « travail de l'Espèce humaine ») naissent avec la conscience : ils naissent au moment où le sujet s'éveille et commence à poursuivre le rêve hallucinatoire d'une existence indépendante, affranchie de la mort.

Il a fallu attendre Nietzsche et Heidegger, pour que l'on remette les choses au point sur cette question. À l'époque moderne, en effet, ce sont d'abord Nietzsche, par sa doctrine de la volonté de puissance et, subséquemment, Heidegger par sa réflexion sur la poésie et sur les tonalités affectives³¹, qui ont redécouvert la dimension non-personnelle de l'homme – cette dimension que, comme on l'a signalé ci-dessus, les anciens grecs nommaient « *thymos* ».

Le cerveau parallèle

Qu'est-ce que le *thymos* ? Et d'où vient la réticence des philosophes à reconnaître et à traiter cette zone non-personnelle du psychisme ? Sans entrer dans les domaines spécialisés de la philologie classique et de l'histoire des idées, nous nous bornerons à rappeler que chez Homère, le mot *thymos* désigne l'organe réceptif au moyen duquel les voix, les appels, les ordres des dieux se communiquent aux hommes. Le *thymos* est le foyer d'excitation d'où partent les grands élans, les élans poétiques, ou alors les élans héroïques – comme, par exemple, les élans fiers et courageux d'Achille.

Dans un ouvrage intitulé *La Naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*, Julian Jaynes montre que la psychologie de l'homme de l'*Illiade* – c'est-à-dire de l'homme pré-nihiliste – est radicalement différente par rapport à la nôtre. L'homme de l'*Illiade*, en effet, est dénué de la « conscience du Moi ». On ne voit presque jamais un personnage de l'épopée homérique s'asseoir pour réfléchir à ce qu'il doit faire³². Il n'en a pas besoin. Il n'a pas besoin

³¹ On devrait mentionner aussi les recherches de Jung sur la psyché archétypique.

³² Il y a toutefois quelques exceptions. À ce propos, voir Julian Jaynes, « La conscience intellectuelle en Grèce » in *La Naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*, Paris : Éditions Gallimard, 1976, pp. 293-333. Selon Jaynes, des mots tels que *thymos*, *phrenes*, *etor*, *kradie*, qui ont tous plus ou moins le même sens et qui étaient utilisés, originairement, pour désigner des événements « externes » liés à la présence divine, des événements susceptibles de pousser immédiatement l'homme à l'action, prennent parfois (chez Homère) une tournure plus subjective. Dans l'*Illiade*, ils sont souvent employés pour désigner des sentiments de puissance, localisés à l'intérieur du corps, auxquels les hommes ne savent pas s'ils

de l'introspection car il est saisi et poussé à l'action par des affects qui ne dépendent pas de lui, qu'il n'a pas voulus, mais qui lui sont communiqués de l'extérieur. Autrement dit, les héros de l'*Illiade* n'ont pas de libre vouloir. Ils agissent quand l'âme affective dans leur poitrine (le *thymos* – parfois le *kradie* ou les *phrenes*) leur dit de le faire et qu'un Dieu les y encourage. Ils ressemblent donc à des pantins actionnés par les tonalités affectives : « L'origine de leurs gestes ne se trouve pas dans des projets conscients, des raisons ou des mobiles. »³³

Dès lors qu'un affect s'éveille en eux, les héros d'Homère ne peuvent que se laisser emporter, car ils éprouvent cet affect comme la manifestation d'une présence numineuse – la présence du divin (du *théos*) – une présence ayant force d'obligation. Dans cette perspective, les hommes de l'*Illiade* ne sont que des supports médiatiques dont la tâche consiste à se faire submerger, au moyen du *thymos*, par une multiplicité de sentiments de puissance, subites et irrésistibles. Par exemple, Achille forme une seule chose avec sa colère (avec sa *ménis*, qui est une tonalité affective venue de l'extérieur, une *Stimmung* qui ne lui appartient pas). Ce n'est donc pas Achille qui possède la colère comme une propriété de sa personnalité ; c'est la *colère* qui possède Achille, qui l'envahit et le conduit à la bataille. C'est elle qui le téléguide et qui provoque à sa place des bagarres et des disputes. Achille baigne dans la colère, comme nous – les tard-venus du nihilisme – baignons dans la conscience.

L'homme mis en scène par Homère n'a donc pas une subjectivité comme la nôtre, c'est-à-dire une subjectivité munie d'une identité

doivent obéir ou non. Que l'on pense par exemple au passage du poème où Agamemnon enlève Briséis, la maîtresse-esclave d'Achille : « La réaction d'Achille commence par une crampe à l'estomac », une crampe qui met le héros en conflit avec lui-même (*ibid.*, p. 297) Achille ne sait pas s'il doit laisser libre cours à sa colère (à son *thymos*) et « tuer le roi qui abuse de ses prérogatives » (*idem*). Après un moment d'hésitation, fait de sensation au ventre et afflux de sang, la déesse Athéna se manifeste au héros, le « saisit par les cheveux blonds et lui déconseille de frapper Agamemnon » (Julian Jaynes, « L'esprit de l'*Illiade* » in *op. cit.*, p. 90), en prenant ainsi le contrôle de l'action.

³³ *Ibid.*, p. 91.

stable et d'un vouloir autonome. Il possède plutôt une « personnalité multiple » constamment ouverte aux troubles dissociatifs, à l'irruption des tonalités affectives. Autrement dit, il n'est jamais égal à lui-même. Il ne peut pas se donner lui-même sa loi morale, au sens kantien ; cette loi morale – la loi selon laquelle il doit agir –, il la reçoit de nouveau à chaque fois de l'extérieur, « sous forme d'hallucination » contraignante. C'est pourquoi, elle change constamment.

Jaynes en vient ainsi à formuler l'hypothèse selon laquelle l'homme pré-nihiliste dispose d'un « cerveau bicaméral »³⁴, c'est-à-dire un cerveau double, divisé en deux. Il possède un cerveau pour obéir (appelé homme – correspondant grosso modo à ce que nous avons appelé « psyché personnelle ») et un cerveau parallèle pour commander (appelée Dieu – correspondant essentiellement à la « psyché impersonnelle »³⁵). Le fonctionnement de cette structure bicéphale ou bicamérale est garanti par le *thymos* qui joue le rôle de pont reliant le cerveau parallèle au cerveau humain. Certes, il ne faut pas s'imaginer que le cerveau parallèle dont parle Jaynes soit localisé à un endroit précis du corps. En effet, il ne s'agit pas du tout d'un organe physique. Il s'agit plutôt d'un organe subtil, invisible, ayant la consistance du souffle³⁶ – un organe qui peut se manifester partout, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'homme. C'est ainsi que les héros homériques pressentent les tonalités affectives (donc, la présence des dieux) dans les mollets, ou dans les genoux, certains dans la tête, etc. Les visions et les voix ne sont jamais localisées. Elles appellent ou apparaissent d'un côté ou de l'autre, de derrière, d'en haut ou d'en bas. On peut avoir l'impression qu'elles viennent des murs, du ciel, des vêtements, etc.³⁷ Le *thymos*, donc, est une sorte de

³⁴ Voir Julian Jaynes, « L'esprit bicaméral », *in op. cit.*, p. 103.

³⁵ Dans cette perspective particulière les « dieux » de *L'Illiade* n'étaient rien d'autre que des organisations psychiques très particulières. « Le dieu est une partie de l'homme », signale Jaynes. Julian Jaynes, « L'esprit de *L'Illiade* » *in op. cit.*, p. 92.

³⁶ Selon Homère, le *thymos* est secrété sans cesse par les *phrenes*, c'est-à-dire par les poumons.

³⁷ Dans la littérature contemporaine, on retrouve encore quelques témoignages de l'ancienne mentalité bicamérale. Pour ne citer qu'un exemple, que l'on pense à Antoine Roquentin de *La Nausée* de Jean-Paul

courant vital qui circule partout et qui permet à l'homme de recevoir l'empreinte des énergies chaotiques provenant des affects. On pourrait le concevoir comme un milieu énergétique où des forces constamment en contraste entre elles luttent sans trêve pour la suprématie, pour pénétrer au sein de la conscience. Dans cette perspective particulière, la notion homérique de *thymos* préfigure déjà les concepts de « volonté de puissance » et de « *Stimmungen* », concepts auxquels Nietzsche et Heidegger³⁸, respectivement, auront recours afin de désigner un enchevêtrement de forces différentielles – et surtout non-subjectives – n'ayant de cesse de se livrer une guerre à mort pour s'emparer de la totalité de l'homme.

L'homme insensé est devenu insensible

Après ces éclaircissements concernant le concept de *thymos*, il nous reste encore à aborder de front la question que voici : pourquoi la pensée occidentale s'est-elle évertuée à obstruer le passage conduisant aux instincts de puissance ? Pourquoi n'a-t-elle pas reconnu la dimension impersonnelle, *thymotique*, de la psyché, cette dimension où s'enracinent les tonalités affectives (les *Stimmungen*) ? Ce qui, exprimé en d'autres termes, revient à demander ceci : pourquoi la métaphysique (et, selon Heidegger, « métaphysique » n'est qu'un autre nom pour parler de l'« histoire de la pensée occidentale ») s'est-elle développée dans la direction d'une *érotique*,

Sartre. Roquentin n'est pas un sujet centré sur lui-même, il n'est pas un *cogito*. Il est complètement évacué à l'extérieur, il est pris en charge par la nausée, il vit en elle. C'est là sa tonalité affective fondamentale. Il ressent la nausée non comme une propriété de sa personne, mais plutôt comme une qualité des objets : « La nausée, dit-il, n'est pas en moi, je la ressens là-bas sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu'un avec le café, c'est moi qui suis en elle. » (*La Nausée*, Paris : Éditions Gallimard, 1938, p. 38) Ainsi que le soulignait Heidegger, les tonalités affectives ne sont pas localisées dans le sujet, c'est le sujet qui est jeté en elles.

³⁸ Les considérations sur le « sens de l'Être » qu'Heidegger consigne dans *Les Hymnes d'Hölderlin* et dans *Qu'appelle-t-on penser ?* s'avèrent particulièrement éclairantes à cet égard. Dans ces textes, Heidegger interprète l'Être comme le « lieu de l'inimitié », de la « vengeance permanente ». L'Être n'est pas identifié à soi, nous dit-il, mais contradiction, conflit perpétuel, à la fois affirmation et négation de soi.

et non pas dans celle d'une pensée du *thymos* ? Pourquoi ne s'est-elle pas intéressée à l'homme dans sa totalité ? Pourquoi a-t-elle remplacé l'individu réel par une abstraction, c'est-à-dire par l'individu identique à son moi conscient, à ses pulsions sexuelles ?

La réponse est simple : la tradition occidentale a éludé la double constitution de l'homme, sa constitution bicamérale, parce qu'un libre passage accordé aux tonalités affectives aurait conduit à des déviations et à une foule d'hérésies incompatibles avec la religion du Progrès, de l'État, de la Raison éclairée³⁹. Tout cela aurait conduit à l'effondrement des Idoles tel que la Société civile, l'Histoire, etc. De l'économie intérieure de l'homme on n'a retenu que la pulsion sexuelle, qui seule est civilisatrice, alors que le champ des affects a été verrouillé et même démonisé. Bien avant la psychanalyse freudienne, Platon, les Pères de l'Église, les hommes des Lumières ont transformé la sexualité en un bouclier défensif censé protéger le Sujet contre l'irruption des pulsions auto-affirmatives. D'un geste constant, ils se sont employés à mutiler l'individu concret, à le réduire à l'unité abstraite, unilatérale et sans profondeur de la psyché personnelle.

Certes, cette dernière se compose d'une conscience et d'un inconscient. Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, la psyché personnelle n'épuise pas la totalité de la nature humaine. Par-delà l'inconscient théorisé par la psychanalyse classique s'ouvrent, en effet, « les vastes étendus de la mémoire »⁴⁰ où le divin a élu sa demeure, les « étendus de la mémoire » d'où prolifèrent sans arrêt les affects et les états de puissance. Mais, de ces régions inexplorées de l'âme, la tradition philosophique n'a presque jamais voulu en entendre parler.

³⁹ Cela conduirait à la « guerre de tous contre tous », signale Nietzsche dans *Humain trop humain*. La prédiction de Nietzsche ne laisse aucun doute : aussitôt que le nihilisme atteindra son accomplissement – en se renversant en nihilisme actif –, aussitôt que l'homme arrêtera de se protéger contre le Négatif et accordera un libre passage aux états de puissance, « il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu » (*Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », §1).

⁴⁰ Saint Augustin, *Confessions*, loc. cit.

La pensée occidentale a construit un modèle de société et de culture foncièrement nihiliste : elle a refoulé l'homme concret et, en lieu et place de celui-ci, elle a fait surgir des généralités telle que l'Humanité, l'Histoire, l'Espèce ou l'Homme tel qu'il doit être, l'Homme idéal – le bipède sans plumes, mais avec poils, muni de raison et capable de parler, pour paraphraser Aristote. Par là, elle a enlevé à l'individu son aiguillon (c'est-à-dire l'âme affective). Elle l'a réduit à un modèle abstrait et lui a appris à jouer le rôle d'unité infinitésimale et interchangeable pour pouvoir l'administrer, l'emprisonner dans les rets de la structure sociale, pour le mettre dans un état de responsabilité diminuée, pour le rassembler à l'intérieur de foules mimétiques et pour l'entretenir selon une organisation de loisirs préfabriquées – comme le sport, les vacances, la télévision, les manifestations politiques, etc.

La conséquence la plus néfaste de ce processus de dés-individuation est que l'homme contemporain, coupé de sa vie affective, déchargé de toute détermination propre et singulière, noyé dans le conformisme, s'est transformé en un être complètement insensible. Il ne ressent plus rien. Ou mieux : les seules émotions dont il est capable sont les émotions excitées par les choses, les êtres ou les événements qui peuplent le monde fantomatique à l'intérieur duquel il s'est enfermé lui-même. Mais, le réel le laisse absolument indifférent.

On pourrait essayer de mieux préciser cette idée en ayant recours à un exemple. Dans *L'Obsolescence de l'homme*, Günther Anders cite le cas d'un pilote de bombardier qui, invité à répondre à des questions concernant les actions militaires entreprises au cours de la Grande Guerre, avoua que, un jour, pendant qu'il rasait au sol un village et qu'il tuait sur-le-champ des dizaines de personnes, il n'arrivait pas à se sortir de la tête les 175 dollars qu'il lui restait encore à payer pour l'achat de son nouveau réfrigérateur⁴¹. Le pilote de bombardier dont parle Anders ne s'inquiète que pour les fantômes qui peuplent ses rêveries éveillées. C'est comme s'il vivait dans deux mondes en même temps. D'une part, le monde du rêve, qui lui tient lieu de

⁴¹ Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris : Éditions Ivrea, coll. « Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances », 2002, p. 299.

monde réel : c'est le monde où il s'inquiète parce qu'il n'a pas encore réglé la facture du réfrigérateur. D'autre part, le monde réel, qui pour lui n'est qu'un rêve : c'est le monde où il peut anéantir sur-le-champ un village, sans ne rien ressentir par rapport à cela.

Cet homme agit comme un schizophrène. Or, ce qui frappe chez les schizophrènes c'est, au premier chef, leur absence totale de sensibilité⁴². Les individus touchés par une disjonction psychique donnent l'impression de s'être figés en eux-mêmes, d'ignorer toute relation entre eux et les autres, entre eux et le monde, et de ne rien vouloir comprendre⁴³. Ils ne s'excitent que pour les fantômes qui s'éveillent dans leur univers imaginaire.

Certes, le cas du pilote de bombardier est un cas limite, bien sûr, mais il montre que, chez l'homme moderne, le développement des prestations intellectuelles (de la pensée consciente), s'est fait aux dépens de la vie affective. Et ce développement loin de grandir l'homme, l'a paradoxalement diminué, amenuisé, mutilé⁴⁴ ; il a introduit en lui un décalage radical entre *épistémè* et *pathos*⁴⁵, entre *psyché* et *thymos*. C'est pourquoi, s'il fallait résumer notre époque en une formule concise, on pourrait la qualifier d'époque où l'angoisse (l'angoisse conçue en tant qu'ouverture de l'homme à son être le

⁴² L'attaque psychotique a ceci de particulier qu'il met en pièces l'unité de la personne. Dans la schizophrénie, le Moi se désagrège et à sa place apparaît un chaos de fragments de personnalité de nature violemment bizarre et dépourvus de valeur affective. Il s'agit de fragments dissociés qui ne peuvent être réintégrés à la totalité psychique et qui tourmentent le Moi de mille façons différentes. Voir à ce sujet, Carl Gustav Jung, *La Psychogenèse des maladies mentales*, Paris : Éditions Albin Michel, 2001.

⁴³ La chute au fond de l'inconscient, dans le royaume des états de puissance, prive l'homme de ses affects à l'égard du monde.

⁴⁴ « Étant les premiers titans, écrit Anders, nous sommes aussi les premiers nains, les premiers pygmées. » (Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 269.)

⁴⁵ Aujourd'hui, l'homme est « plus petit que lui-même » car son centre émotionnel s'est rétréci n'est plus en mesure de marcher au même pas que les autres facultés, comme par exemple la raison. À notre époque, l'homme sensible reste derrière l'homme de *l'épistémè*. Et cette disjonction des facultés, comme nous l'avons vu, à des conséquences funestes sur le plan de l'action.

plus propre – autrement dit, en tant qu'ouverture à la sphère du *thymos*) est devenue impossible⁴⁶. Également, s'il fallait dire ce que nous sommes devenus, nous, les *tard-venus* du nihilisme, par rapport à la quantité d'angoisse qui est notre lot et que nous sommes censés ressentir, nous devrions nous décrire comme des « analphabètes affectifs ». Certes, lorsque notre Ego est quelque peu bousculé, nous sommes encore capables de prestations émotionnelles périphériques ; en nous, s'éveillent des sentiments de deuxième ordre liés grosso modo à notre personnalité consciente. Mais les affects au sens propres, c'est-à-dire les états de puissance issus du *thymos*, demeurent pour nous lettre morte.

L'incipit de *L'Étranger* d'Albert Camus offre un exemple particulièrement frappant de décalage entre les facultés de l'homme. Les premières phrases de ce roman brossent, dans un style sobre et laconique, un portrait exhaustif de l'homme contemporain, le schizophrène insensible. *L'Étranger* s'ouvre sur ces mots : « Aujourd'hui, maman est morte ; ou peut-être hier. Je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : "Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués." Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier. » En quelques lignes d'une précision atroce, Camus rend parfaitement superflus des traités entiers de psychopathologie clinique. Nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage sur l'homme qu'il met en scène dans son roman. Les mots « peut-être hier » contiennent déjà tout le reste. Mersault, le protagoniste de *L'Étranger*, est un œil lunaire, pétrifié, sans souvenir, qui observe avec froideur – telle une intelligence angélique séparée planant sur la dérive de l'existence – ce « trou » sans fond que nous appelons encore « réalité ». Louvoyé dans sa poche (ou bulle) schizoïde – comme s'il était un des damnés peints par Jérôme Bosch –, cet individu se tient fixe sur le seuil du réel et, sans être tout à fait dehors, il contemple les événements de loin comme s'il n'y participait point, comme si les choses n'excitaient plus en lui aucune émotion. Nous avons affaire, ici, à un homme dénué d'affectivité, à un homme qui ne ressent plus rien. Mersault est le schizophrène insensible des temps modernes, le schizophrène qui existe désormais en des millions, voire en des milliards d'exemplaires

⁴⁶ Voir à ce sujet Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 295.

(surtout dans les grandes villes, où d'habitude il exerce une profession quelconque ou bien poursuit des études ; où il a une famille ou alors vit en célibataire, etc.), sans que personne ne s'aperçoive de sa présence inquiétante.

Dans la deuxième partie de *L'Étranger*, Mersault est arrêté et accusé de meurtre. Il avoue avoir tiré des coups de revolver sur un homme, à cause du soleil, sans éprouver le moindre état d'âme, simplement parce qu'il était accablé par la chaleur, abruti par la lumière, parce qu'un réverbère étincelant dans les yeux l'éblouissait et l'aveuglait en même temps. « Oui, effectivement, j'ai tué l'Arabe, dit Mersault. Il ne m'avait rien fait. Je ne voyais pas bien. D'ailleurs cela n'a aucune importance. » Ce sont là les mots du nihiliste accompli, de l'homme qui vit comme un aliéné (dans un rêve sans fin), qui est complètement décalé par rapport au réel et pour qui la mort d'un homme ou de sa mère ne signifie absolument rien car ce n'est là que la mort d'un zéro, d'un chiffre abstrait, de quelque chose qui peut être anéanti sans embarras⁴⁷.

Penser le néant : la tâche d'une « culture en santé »

Aujourd'hui, nous sommes tous comme le pilote de bombardier dont parle Günther Anders. Nous sommes tous comme le protagoniste du roman de Camus, même si nous l'ignorons, même si nous ne voulons pas l'admettre – car cela pourrait nous distraire de nos petites occupations et déranger notre sommeil sans fin. Nous préférons nous en tenir à la conscience moyenne que nous avons de nous-mêmes afin de ne pas reconnaître l'étroitesse de notre cœur.

⁴⁷ Un autre exemple intéressant d'absence schizoïde d'états d'âme nous est fourni par le cas d'Heinrich Himmler. Himmler était le chef des SS et de la Gestapo. Il aimait les canaris et il était un bon père de famille. Comme il l'avoua lui-même au procès de Nuremberg, il souhaitait que ses enfants eussent une excellente éducation et qu'ils devinssent des êtres humains moralement intègres. Il n'en reste pas moins que, en dépit de tout cela, lui, il se contentait de travailler dans les camps d'extermination. Voir à ce sujet, Elémire Zolla, *I Mistici dell'Occidente*, vol. 1, Milano : Adelphi, coll. « Gli Adelphi », 1997, p. 57.

Nous ne pensons pas notre nullité. C'est pour cela que nous sommes nihilistes. Précisément à cause du refus entêté que nous opposons à tout ce qui pourrait ébranler notre tranquillité schizoïde. La meilleure définition du nihilisme, c'est Heidegger qui l'a formulée dans le deuxième tome du *Nietzsche* : ne pas penser le néant – autrement dit, continuer à vivre dans ce rêve éveillé qui nous tient lieu de réel. Telle est la signification ultime du nihilisme : « Que dire enfin si l'omission de cette question développée quant à l'essence du néant était la raison de ce que la métaphysique occidentale ait dû tomber dans le nihilisme. »⁴⁸

Dans *Humain trop Humain* Nietzsche laisse entendre qu'une culture supérieure, c'est-à-dire une culture en santé, est avant tout une culture qui transforme l'homme en donnant de l'extension à son cœur. Une culture en santé s'assure des tonalités affectives ; elle s'assure, donc, de la part maudite que l'homme porte en lui-même. La tâche d'une telle culture

consiste à donner à l'homme un cerveau double, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, pour sentir d'un côté la science, et de l'autre ce qui n'est pas la science. Dans un domaine est la source de la force : dans l'autre le régulateur. Si l'on ne satisfait point à ces conditions il est possible de prédire avec certitude le cours ultérieur de l'évolution humaine : l'intérêt pour la vérité cessera ; l'illusion et l'erreur conquerront pas à pas le monde ; l'écroulement des sciences, la rechute dans la barbarie⁴⁹.

Évidemment nous avons déjà franchi et même dépassé ce stade-là. Mais ce qui devrait nous intéresser, ici, c'est que, comme le reconnaît Nietzsche, les *Stimmungen*, les sentiments de puissance représentent des énergies fondamentales dans l'écosystème de la vie affective. C'est pourquoi, elles doivent être accréditées officiellement par la pensée dans une image plus juste de la réalité de l'homme – et cela en dépit des tous les anathèmes formulés par la tradition occidentale qui n'a eu de cesse de démoniser les affects. Certes, du point de vue

⁴⁸ Martin Heidegger, « Le nihilisme européen », in *Nietzsche, op. cit.*, p. 48.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, Paris : Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1988, p. 192.

de la raison, ce que Nietzsche nomme volonté de puissance ou « double cerveau » ; ce que Homère nommait *thymos* ; ce que Heidegger nomme *Stimmung* – tout cela, ne peut que constituer le mal radical. Mais comme Kant lui-même l'a reconnu dans un texte de 1793 intitulé *La Religion dans les limites de la simple raison*, ce mal radical est enraciné dans l'homme. Il n'y a rien à faire. On ne peut pas se fermer les yeux. Ni se mettre le persil dans les narines : « L'homme, écrit Kant, est radicalement mauvais. »⁵⁰

Or, l'individu qui se prend pour inoffensif (qui ne reconnaît que ses pulsions civilisatrices, qui ne pense qu'à faire du bien aux autres, qui veut toujours aider les autres) ne fait qu'ajouter à sa méchanceté radicale une stupidité sans borne. En effet ce refus de voir et de s'avouer sa tendance au mal est la meilleure façon de la transformer en un instrument aveugle, précisément asservi à ce mal lui-même.

Dans les coulisses de ce qui se fait appeler encore la « réalité », les voix des Dieux de l'épopée homérique n'ont de cesse de s'entasser. Elles ne se sont jamais éteintes. Si personne ne les écoute, « elles s'empare[ront] du costume du premier qui passe et leur irruption sur scène [pourra] être dévastatrice »⁵¹. Car ce qui est violent c'est d'abord ce qui n'a pas pu trouver une écoute.

Mais comment éduquer l'oreille à l'écoute ? C'est Heidegger qui nous souffle la réponse : la poésie. La poésie est le pont qui nous garantit un contact avec notre cerveau parallèle. Seule la poésie, nous dit Heidegger, est en mesure de capter, par les simulacres qu'elle engendre sans cesse, les tonalités affectives susceptibles d'enclencher un processus d'individuation. Seule la poésie est capable d'amplifier et de dilater les opérations habituelles de la conscience. Certes, dans cette perspective particulière, l'individuation ne peut pas être une tâche que l'on poursuit au niveau collectif. Mais il suffit que quelques personnes parviennent à se brancher sur le cerveau parallèle, à la manière des chamans dans les sociétés pré-modernes, pour que se créent des influences bien-faisantes et éclairantes sur l'inconscient d'autrui.

⁵⁰ Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004, p. 105.

⁵¹ Roberto Calasso, *La Littérature et les dieux*, op. cit., p. 166.

Bibliographie

- Anders, Günther (2002). *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris : Éditions Ivrea, coll. « Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances ».
- Augustin (1993). *Confessions*, Paris : Gallimard.
- Calasso, Roberto (2002). *La Littérature et les dieux*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Du monde entier ».
- _____ (2002). *K.*, Paris : Éditions Gallimard.
- Camus, Albert (1942). *L'Étranger*, Paris : Éditions Gallimard.
- Chrétien, Jean-Louis (2007). *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris : Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe ».
- Corbin, Henry (2006). *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris : Éditions Médicis-Entrelacs.
- Heidegger, Martin (1971). *Nietzsche*, tome II, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».
- _____ (1988). *Les Hymnes d'Hölderlin*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».
- _____ (1959). *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris : Presses Universitaires de France.
- _____ (1971). *Nietzsche*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».
- _____ (1985). *Être et temps*, Paris : Éditions Authentica.
- Jaynes, Julian (1976). *La Naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*, Paris : Éditions Gallimard.
- Jung, Carl Gustav (1948). *Aspects du drame contemporain*, Genève : Éditions Georg.
- _____ (2001). *La Psychogenèse des maladies mentales*, Paris : Éditions Albin Michel.
- _____ (2008). *Présent et avenir*, Paris : Éditions Buchet/Chastel, coll. « Références ».

TRAHIR

Kafka, Franz (1950). *La Muraille de Chine*, Paris : Éditions Gallimard.

Kant, Emmanuel (2004). *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Kundera, Milan (1993). *Les Testaments trahis*, Paris : Éditions Gallimard.

Meyronnis, François (2003). *L'Axe du néant*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « L'infini ».

Nietzsche, Friedrich (1988). *Humain trop humain*, Paris : Hachette Littératures, coll. « Pluriel ».

_____ (1997). *Ecce Homo*, Paris : Éditions Mille et une nuits.

_____ (2002). *Généalogie de la morale*, Paris : Éditions Flammarion.

_____ (2007). *Le Gai Savoir*, Paris : Éditions Flammarion.