

Entre le Néant et la Mort : Sauvegarder un monde persécuté par les ««*onto-idéologies*» intégristes

Simon F. Oliai

Independent International Scholar. Senior Researcher & Consultant

University of California, Berkeley, California, USA

UNESCO, Paris, France

<https://ucberkeley.academia.edu/SimonOliai>

oliaisf@gmail.com

Résumé

Inspiré par des analyses décisives de penseurs aussi dissemblables que Nietzsche, Heidegger, Althusser et Foucault, nous avons tenté d'esquisser un cadre théorique réaliste dans lequel le phénomène mal compris de l'intégrisme contemporain puisse être interprété comme un phénomène au sens existentiel de ce terme. C'est-à-dire, comme une réalité phénoménale qui affecte l'existence de l'individu moderne dans sa contingence historique. Laquelle présuppose et met en relief l'incontournable fragilité métaphysique de l'homme en tant qu'être mortel. Un être («*Dasein*») dont l'existence se laisse souvent restreindre et appauvrir par la fuite permanente de la mort. Une fuite dont le questionnement critique lui ouvre («*Erschliessen*») au célèbre sens heideggerien dans «*Sein und Zeit*») l'horizon de sa singularité finie. La fonction de l'idéologie intégriste est conçue, suivant la critique d'Althusser, comme l'assignation de l'homme à une «résidence fixe». Autrement dit, un cadre conceptuel rigide dans lequel une «*onto-idéologie*» intégriste persécute l'«Être» mortel qui se laisse persécuter («*Sich Nachstellen des Seins*») comme le souligne Heidegger dans sa Conférence de Brême «Le Danger» («*Die Gefahr*»). Sauvegarder notre monde de l'intégrisme présuppose donc un nouvel «art». Un «art» dont la pratique reflète un mouvement de liberté d'être dont la valorisation universelle est la principale tâche de la philosophie contemporaine.

Mots Clés: Intégrisme, *Dasein*, «*Sich Nachstellen des Seins*», «Le Danger», Ouverture, Idéologie, *Onto-idéologie*, La Mort, L'Absolu. Métaphysique, L'Abîme de l'Être.

Protecting a world endlessly persecuted by fundamentalist “*onto-ideologies*”

Inspired by the decisive analyses of such dissimilar thinkers as Nietzsche, Heidegger, Althusser and Foucault, we have attempted to provide a realist theoretical framework within which the misunderstood phenomenon of fundamentalism can be interpreted as a phenomenon in the existential sense of the term. That is to say, a phenomenal reality which affects the existence of the modern individual in its historical contingency. The latter both presupposes and highlights man's unavoidable metaphysical fragility as a mortal being. A being (“*Dasein*”) whose existence often abandons itself to its restriction and impoverishment by the evasive covering of death. A covering of death whose critical questioning opens (“*Erschliessen*” in the celebrated Heideggerian sense in “*Being and Time*”) a mortal being to the horizon of its finite singularity. The function of fundamentalist ideology is conceived, following the critique of Althusser, as that of assigning man to a “permanent residence”. In other words, a rigid conceptual framework in which a mortal “Being” lets a fundamentalist onto-ideology persecute it (“*Sich Nachstellen des Seins*”) as underscored by Heidegger in his Bremen Lecture, “The Danger” (“*Die Gefahr*”). Protecting our world from fundamentalism thus presupposes a new “art”. One whose practice presupposes a movement of freedom of being whose universal promotion is the chief task of contemporary philosophy.

Keywords: Fundamentalism, *Dasein*, “*Sich Nachstellen des Seins*”, “The Danger”, Opening, Ideology, *Onto-ideology*, Death, The Metaphysical Absolute, Abyss of Being,

eikasía

Entre le Néant et la Mort : Sauvegarder un monde persécuté par les ««*onto-idéologies*» intégristes

Simon F. Oliai

Independent International Scholar. Senior Researcher & Consultant

University of California, Berkeley, California, USA

UNESCO, Paris, France

<https://ucberkeley.academia.edu/SimonOliai>

oliaisf@gmail.com

«A l'égard de la mort, j'oscille sans arrêt entre le «mystère» et le «rien du tout», entre les Pyramides et la Morgue»¹

387

On pourrait poser l'évidente question de savoir si le phénomène planétaire de l'intégrisme contemporain n'a pas été suffisamment commenté et disséqué pour que l'on veuille encore publier un article de plus sur ce sujet. La réponse à cette question est aussi simple que déconcertante dans sa simplicité: Non (!) Car malgré la masse considérable d'ouvrages et des documents disponibles dont la valeur scientifique pour la compréhension du refus intégriste du mystère de la contingence tragique de «l'Être» est indéniable, peu nombreux sont ceux qui ont voulu approfondir ce phénomène singulier de manière assez réaliste.

Mais en quoi consiste le réalisme lorsqu'il s'agit de comprendre et, surtout, de lutter contre la violence pétrificatrice qu'inflige tout intégrisme à la libre essence de «l'Être»? Une libre essence qui est aussi celle de l'homme. Il consiste, sans doute, en la reconnaissance lucide et courageuse d'une bien étrange réalité. A savoir, que le refus intégriste de la contingence absolue de l'histoire de l'humanité est alimenté par rien de moins que la propension dangereusement intégriste de «l'Être» lui-même

¹ Emile Cioran, «De l'Inconvénient d'Être Né», p.13, Editions Gallimard, 1998

à s'éclipser derrière l'apparente solidité d'un ordre politico-historique répressif. C'est-à-dire, par un ordre qui ne tolère pas sa déstabilisante mise en cause critique dans les domaines politique, historique et culturel. Face à l'irréversible mondialisation de l'intégrisme, il faut reconnaître que c'est effectivement «l'Être» qui se laisse souvent représenter (au-delà des toutes les différences culturelles possibles) comme la fondation ontologique absolue des divers ordres politico-culturels conçus par les intégristes à travers l'histoire. C'est pourquoi une conception réaliste de l'intégrisme devra en analyser, avant tout, la dimension ontologique au lieu d'en déformer le sens par le biais des interprétations sociologisantes de sa modernité culturelle. Car, aussi moderne soit-il, l'intégrisme n'en reste pas moins un phénomène métaphysique qui mit en relief son caractère existentiel dès la montée en puissance du père fondateur des idéologies modernes qui fut Jérôme Savonarole à Florence du XV^{ème} siècle.

Les interprétations réductionnistes et sociologisantes ne voient en intégrismes contemporains et, tout particulièrement, ses avatars «*islamiques*» que des expressions d'un conflit irrésolu entre la tradition et une modernité souvent mal assimilée et parfois bruyamment rejetée. A leur rencontre et sans pourtant négliger la dimension sociopolitique d'un phénomène hautement métaphysique, une interprétation réaliste de l'intégrisme (qu'elle soit religieux, culturel ou politique) en privilégiera la signification existentielle. Non seulement puisque l'intégrisme a un impact existentiel sur les hommes mais puisque son interprétation réaliste doit à tout prix éviter le piège intellectuel des débats stériles autour de la légitimité culturelle d'un ordre politique particulier. Un piège que nous est régulièrement tendu par des politologues et autres orientalistes du service qui ne peuvent reconnaître ni la contingence absolue de la postérité européenne de la polis grecque ni l'effarante vacuité de la notion de «*l'Orient musulman*». Laquelle n'est qu'une pure fabrication occidentale ². Au-delà des considérations sur leurs significations socioculturelles, les interprétations réalistes de l'intégrisme devront donc mettre en

² Il suffit de lire les célèbres cours de Hegel sur «La Philosophie de l'Histoire» où il est clairement indiqué que «*L'Histoire du Monde a un Orient, tandis que l'Orient en lui-même est relatif*» (Felix Meiner Verlag, Hamburg, p.243, 1994).

relief sa réalité négligée. A savoir, que l'intégrisme est un phénomène au sens original du terme grec «φαινόμενον».³ Cela veut dire qu'il existe dans la mesure où il jette un éclairage sur l'existence finie des hommes. Et contrairement à ce que les fanatiques et illuminés des toutes sortes et leurs complices «*anthropologues*» voudraient encore nous faire croire, l'intégrisme n'a pas été simplement inventé par ceux qu'obsède la sacralité intangible des commandements d'un Dieu, quelque soit son nom, transmis par une religion historique particulière.

Comme Nietzsche l'a mémorablement formulé, il n'y a jamais eu un ordre social et politique dans l'histoire qui fût absolument légitime. C'est-à-dire, absolument légitime au sens profondément métaphysique du terme. Et, toujours selon Nietzsche, le monde moderne est justement celui dans lequel il ne pourrait pas y avoir un principe absolu qui garantirait la légitimité absolue d'un ordre de «l'Être» dans sa finitude absolue qui est aussi celle de l'histoire. Et il faut ajouter que la restauration intégriste de la prétendue légitimité d'un ordre social ou culturel n'en aura finalement révélé que l'indépassable finitude historique. Pourtant, la tragique contingence du sens de l'histoire de l'humanité n'a jamais facilité la réflexion contemporaine sur les raisons pour lesquelles les hommes se laissent encore tyranniser par le spectre de «l'Absolu». Une tyrannie qui assume, invariablement, la forme de l'obsession intégriste de la pureté de «l'Être». Une obsession qui a bien survécu à la «*Mort du Dieu*» chrétien en Occident ainsi qu'à l'irréversible déclin historique du visage islamique et traditionnel de «l'Absolu» Oriental. Sans doute, l'aveuglement à l'évidence de la contingence absolue des toutes les religions

³ Dans son éclairante discussion sur les multiples significations de ce terme dans «l'Être et le Temps», Heidegger (section 7, A) souligne le fait que «*phénomène*» est dérivé du verbe «*φαίνεσθαι*». Lequel signifie, selon Heidegger, «*se montrer, ce qui se montre, ce qui s'ouvre et s'installe dans la lumière du jour*» («*das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*»). Sans doute, le plus grand mérite de ce commentaire heideggerien est sa mise en relief de l'enchevêtrement ontologique entre «*se-montrer*» et «*ne-pas-se-montrer*» à l'oeuvre dans la notion commune et imprécise de «*paraître*» («*Erscheinen*»). Heidegger y affirme, de manière bien convaincante, que «*paraître*» (en tant que *ne-pas-se-montrer* «*sich-nicht-zeigen*») n'est pas un simple concept négatif et ne se résume donc pas à une simple «*privation*» de ce qui se montre. Encore plus significatif sur le plan théorique est le rapport que Heidegger y établit entre «*paraître*» comme la «*dé-monstration*» de ce qui ne peut pas se montrer et la notion du «*symptôme*». Une notion dont il serait évidemment impossible d'ignorer l'importante fonction dans les célèbres analyses «*généalogiques*» de Nietzsche et de Freud.

historiques n'aura pas cessé d'interpeller les «*médecins de la culture*»⁴ que les philosophes de l'avenir auront forcément été.

Néanmoins, le moment de la reconnaissance, quoique tardive, de ce que Nietzsche appelle superbement «l'innocence» de «l'Être» en tant que «Devenir» est bien arrivé. «L'Être» dont les intégrismes contemporains persécutent, en le subjuguant, la libre essence. Une libre essence que tout penseur lucide de l'avenir devra protéger de cette étrange propension de «l'Être» à se renier lui-même dans la subjugation de sa contingence par tous les intégrismes. A cet égard, il faut aussi ajouter que même si l'intégrisme contemporain est un «phénomène» dont l'essence transcende l'absurde particularité des ses expressions culturelles et religieuses, il n'est pas pour autant éternelle ou immuable. C'est pourquoi ce texte se propose comme l'esquisse d'une tentative de l'analyse ontologique de la récurrence finie de la persécution de «l'Être» au sein de son propre devenir intégriste à partir de l'avènement de la modernité occidentale. Ici, il faudrait aussi préciser que «l'Être» n'y signifie ni une inutile et suspecte abstraction métaphysique ni une reprise de la célèbre notion heideggerienne mal comprise et mystifiée du «*Seyn*». Une mystification dont il faut dire que certains écrits scandaleusement idéologisés de Heidegger lui-même puissent s'approprier avec une bien consternante facilité. «L'Être» signifie ici, tout simplement, l'irréductible concrétude de l'existence d'un être mortel dans l'indépassable finitude de son histoire. Une accessible concrétude, pourtant longtemps négligée et inexplicée, que Heidegger désigne par «Là» («Da») dans son célèbre ouvrage, «Être et Temps» («*Sein und Zeit*»).

Sans entrer dans les arcanes des débats sur l'ampleur de l'incontestable influence que la dominante «*idéologie de la guerre*»⁵ à l'époque agitée de la République de

⁴ Cette célèbre qualification du rôle du philosophe à l'époque de «l'oubli» des racines de la «*tragédie de l'Être*» fut notamment employée par le jeune Nietzsche dans ses écrits sur différents aspects méconnus de la culture des anciens grecs.

⁵ Voir l'étude à la fois importante et contestable (sur bien des points) de Domenico Losurdo, «Heidegger et l'idéologie de la Guerre», PUF, 1998.

Weimar exerça sur la pensée complexe et décisive ⁶ que Heidegger a exposé dans ce chef-d'œuvre de la philosophie européenne du XXème siècle, on devrait tout de même constater que le thème de la fuite permanente de la mort y joue un rôle incontournable. Un rôle dont l'importance théorique dépasse de loin le cadre restreint de l'analyse formelle de l'existence humaine que Heidegger désigne, conformément à la tradition terminologique kantienne, Dasein («être-là»).

Si le Dasein fuit la mort et en esquive («*Verkehren*») sans cesse l'imposante évidence d'une manière qui n'est pas sans rappeler le refoulement freudien, ce n'est pas, comme Heidegger le précise, parce que la mort lui fait vraiment peur⁷. Car la mort en elle-même n'est pas effroyable ni, strictu sensu, pensable même si sa rumination puisse contribuer à l'éventuelle production d'un certain effroi dans un contexte ontologique spécifique. En revanche, c'est le refus de sa propre mortalité, autrement dit, son indépassable finitude par le «Dasein», un refus qui est un élément clé de sa propre constitution ontologique en tant que mortel, qui s'avère être l'origine de la peur de la mort et de la honte éprouvée par le «Dasein» lorsqu'il ressent cette même peur dans le cadre de son inauthentique existence quotidienne⁸. Heidegger y précise aussi que le fait que la majorité des hommes ne pensent pas, de façon quotidienne, à la mort ne signifie nullement que sa pensée ne puisse pas cristalliser le souci permanent de leur existence même dans ses moments les plus affairés et visiblement inauthentiques:

«Que beaucoup d'hommes, de facto, n'aient de prime abord et le plus souvent savoir de la mort ne saurait prévaloir comme preuve en faveur de l'idée que la mort n'appartiendrait pas universellement au Dasein, mais uniquement à l'appui du fait que le Dasein, de prime abord et le plus souvent, se recouvre, en fuyant devant lui,

⁶Notamment la section consacrée à la discussion de "l'Être pour la Mort et la Quotidiennté du Dasein", qui se trouve dans la deuxième partie de l'ouvrage (S.52)

⁷ Heidegger précise que la «peur» de la mort et la «lâcheté» («*feigheit*») qu'elle engendre et que le Dasein doit surmonter font partie d'un mécanisme bien complexe de «l'esquive» et, peut-être, du «refoulement» d'une profonde angoisse («*Angst*») singularisante face à la mort. Laquelle surgit de l'anticipation de sa possibilité «la plus propre» par le Dasein. Heidegger va même jusqu'à caractériser cette angoisse comme l'essence même de «l'être-pour-la-mort» qui est le Dasein (SZ,53).

⁸ «*Alltäglichkeit des Daseins*»

l'être le plus propre pour la mort. Le Dasein meurt factivement aussi longtemps qu'il existe mais, de prime abord et le plus souvent, selon la guise de l'échéance («*Verfallens*»).»⁹

Cette «*échéance*» du Dasein vis-à-vis de sa possibilité «*la plus propre*» n'a rien d'une déchéance dans un quelconque sens théologique même si l'on doit reconnaître que la formation théologique du jeune Heidegger a certainement laissé une durable empreinte sur le cheminement ultérieur de sa pensée et non seulement à l'époque de la rédaction du «*Sein und Zeit*» mais bien au-delà. Mais, ici, il ne s'agit pas d'une simple «*chute*» dans le déni de la mort car s'il échoit au Dasein de «*fuir*» l'imposante évidence de sa mort c'est dans la mesure où «*l'absoluité de la mort comprise dans le devancement* («*Verlaufen*») isole le Dasein vers lui-même.

Cet isolement est une guise de l'ouvrir du «*Là*» pour l'existence». ¹⁰ Ceci veut dire que l'assomption de la mystérieuse contingence absolue de son existence historique par le Dasein ne peut que le singulariser. Autrement dit, l'ouvrir à l'insurmontable contingence absolue de son «*être authentique*». Cette «*ouverture abyssale*», Heidegger le souligne, est rien moins que celle de «*l'Abîme*» («*Abgrund*») de son «*destin historique*» en tant qu'être mortel. Et c'est précisément la singularité de sa rencontre avec «*l'Abîme*» de son propre «*destin*» que le Dasein refoule lorsqu'il la dissimule en «*peur*» d'une mort qu'il «*fuit*» sans cesse en poursuivant une existence inauthentique. Exister «*in-authentiquement*», c'est se perdre d'une manière qui n'est rien d'une indésirable «*déchéance*» accidentelle dans l'interminable «*affairement*» d'une existence quotidienne («*Alltäglichkeit*») et «*inauthentique*» où la fragile singularité ontologique du Dasein est constamment éclipsée par son mode essentiel d'exister

⁹ J'ai utilisé la traduction française et controversée d'Emmanuel Martineau non pas puisque je partage tous ses présupposés théoriques et quelques «*étranges*» inventions terminologiques mais parce que son caractère «*littéral*» peut néanmoins rendre la pensée complexe du Heidegger mieux accessible au lecteur français. Bien entendu, ce choix n'est en rien exclusif et n'exclut nullement un éventuel recours aux autres traductions possibles de cette oeuvre majeure du grand penseur allemand. Un grand penseur qui fut aussi un incontestable partisan, d'abord enthousiaste et ensuite critique du régime nazi entre 1933 et 1945 (cf.201-202).

¹⁰ *ibid*, p.209.

que Heidegger appelle «Le On» («*Das Man*»). Ce qui distingue ce mode d'existence, selon Heidegger, est le fait «*qu'il y a en lui la tendance à la légèreté et à la facilité et c'est précisément parce que Le On complâit ainsi constamment au Dasein qu'il maintient et consolide sa domination têtue*»¹¹. Et Heidegger ne laisse aucune ambiguïté quant à savoir ce qui facilite, vraiment, la «*domination têtue*» du «On» chez Dasein :

«Le On est partout là, mais de telle manière aussi qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le Dasein se presse vers une décision. Néanmoins, comme Le On pré-ordonne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au Dasein la responsabilité. Le On court pour ainsi dire aucun risque à ce que «*on*» l'invoque constamment.»¹²

C'est l'enlèvement de la responsabilité d'être soi-même, c'est-à-dire, être aussi bien singulier que mortel qui explique la «*domination têtue*» du Dasein par «Le On» Être et agir dans le cadre du «Le On» c'est donc être à la fois personne et, comme le précise ironiquement Heidegger, «*tous les autres*». A ce titre, être et agir dans ses limites ne peut que présupposer le refus et l'oubli du fondement même de «*l'authenticité*» d'une existence individuelle devenue enfin consciente de sa finitude absolue. Autrement dit, la mort du Dasein en tant que la preuve la plus radicale de sa mystérieuse et incontournable contingence historique.

Ainsi, Heidegger nous montre que c'est le Dasein lui-même qui «fuit» la terrible vérité de son indépassable finitude. En d'autres termes, c'est «l'Être» qui se renie en se laissant, de façon systématique et nullement accidentelle, oublier en tant que phénomène mortel destiné à sombrer dans l'impénétrable et sombre nuit de son histoire. Une histoire dont le cours est celle du devenir intégriste de la fuite permanente et obsessionnelle de la mort par l'humanité. A cet égard, il faut également noter que certains critiques marxistes et libéraux de Heidegger ont cru pouvoir régler leurs comptes avec sa pensée en réduisant la complexe analyse du thème de «*l'inauthenticité*» de l'esquive «*recouvrante*» de la mort par «Le On» à une

¹¹ *ibid*, pp.210-11.

¹²*ibid*.

simple ontologisation des thèmes dominants de l'idéologie révolutionnaire-conservatrice de l'époque de la République de Weimar¹³. Comme je l'ai souligné ailleurs¹⁴, même s'il est indispensable pour toute pensée philosophique à venir d'examiner, sans la moindre complaisance, l'incontestable enchevêtrement de la pensée de Heidegger et autres courants intellectuels national-conservateurs du contexte de son émergence historique, il serait tout aussi inacceptable et simpliste de ne pas reconnaître que la mise en relief du caractère essentiel de la «*fuite permanente*» de la mort est aussi celle de l'aveuglante prépondérance de l'idéologie tout court dans l'organisation de toute forme d'existence collective. Une prépondérance qui est d'ordre clairement ontologique.

Car la principale fonction de l'idéologie est celle de masquer la contingence absolue non seulement d'un ordre socio-économique particulier mais, plus généralement, celle de n'importe quelle façon particulière d'exister dans un monde fini. Qu'elle soit celle d'un individu ou d'une société tout entière. A ce titre, tout intégrisme n'est qu'une «*onto-idéologie*» particulière qui représente la modalité la plus répressive du refoulement de l'évidence de la contingence absolue et mystérieuse de «l'Être». Un refoulement qui non seulement interdit tout accès à «l'Abîme» de la finitude tragique de «l'Être» mais, d'une manière plus quotidienne et dangereuse, pourrait toujours interpeller tout être mortel en sujet intégriste chargé de la purification violente et obsessionnelle de ce qui demeure simplement disponible («*Bestand*») aux manipulations techniques dudit sujet intégriste. Autrement dit, «l'Être» qui ne signifie pas autre «*chose*» que l'irréductible contingence absolue et la fragilité de tout ce qui existe et qui se voit sans cesse arraisonné («*Gestellt*») par sa persécution («*Nach-stellen*») ¹⁵ dans le cadre de sa violente pétrification par l'intégrisme. L'interpellation pétrifiante d'un être mortel par le biais de l'encadrement intégriste de son existence contingente vise, comme Althusser l'a très

¹³ C'est notamment le cas de Domenico Losurdo et celui du Jürgen Habermas.

¹⁴ " Heidegger Entre l'Ontologie et l'Histoire ", "Le Portique", décembre 2007.

¹⁵ Voir la conférence célèbre et controversée de Brême intitulée "**Die Gefahr**" imprimée dans le volume (GA) 79 des oeuvres complètes de Heidegger, pp.47-67, Vittorio Klostermann, 1994.

efficacement souligné dans son célèbre exposé de sa théorie de l'idéologie¹⁶, à assigner «une résidence fixe» au sujet de toute idéologie et des tous les intégrismes.

En effet, une idéologie œuvre, avant tout, à la création d'une identité fictive qui définit un être parfaitement contingent dans un ordre collectif. Lequel est représenté comme immuable et intangible mais qui, bien entendu, n'est pas moins fictif et infondé que l'idéologie dont il n'est que l'expression matérielle. Comme Althusser le souligne

«ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, mais leur monde réel que les «hommes» se «représentent» dans l'idéologie, mais c'est, avant tout, leur rapport à ces conditions qui leur y est représenté. C'est ce rapport qui est au centre de toute représentation idéologique, donc imaginaire du monde réel. Ou plutôt, pour laisser en suspens le langage de la cause, il faut avancer la thèse que c'est la nature imaginaire de ce rapport qui soutient toute déformation imaginaire qu'on peut observer (si on ne vit pas dans sa vérité) dans toute idéologie.»¹⁷

De manière à la fois révélatrice et pertinente, Althusser choisit l'exemple de l'idéologie religieuse chrétienne afin d'analyser le fonctionnement ontologique de l'idéologie en générale. Ce choix s'explique non seulement par l'irréfutable universalité de ce qu'il y appelle, à juste titre, «la structure formelle de toute idéologie»¹⁸ mais par le fait, plus significatif, qu'il met en relief (d'une façon «accessible à tous») la condition sine qua non de la transformation des hommes en une «multitude des sujets» de l'idéologie :

«Il apparaît alors que l'interpellation des individus en sujets suppose «l'existence» d'un Autre Sujet, Unique et Central, au nom duquel l'idéologie religieuse interpelle tous les individus en sujets. Tout cela est écrit en clair dans ce qui s'appelle justement

¹⁶ Louis Althusser, "Positions (1964-1975)", pp.67-125, Paris, Editions Sociales, 1976.

¹⁷ibid.

¹⁸Ayant affirmé que "l'idéologie n'a pas d'histoire", Althusser choisit "l'exemple" de "l'idéologie religieuse chrétienne" afin de mettre en relief "la structure formelle de toute idéologie" dans la dernière partie de son article. Lequel fut publié, à l'origine, dans la revue "La Pensée" en juin 1970.

l'Écriture... Dieu se définit donc lui-même comme le sujet par excellence, celui qui est par soit et pour soit («*Je suis Celui qui suis*») et celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujéti par son interpellation même, à savoir l'individu dénommé Moïse... Dieu est donc le Sujet et Moïse, et les innombrables sujets du peuple de Dieu, ses interlocuteurs-interpellés ses miroirs, ses reflets. Les hommes n'ont-ils pas été créés à l'image de Dieu? Comme toute la réflexion théologique le prouve, alors IL pourrait parfaitement s'en passer... Dieu a besoin des hommes, le Sujet a besoin des sujets, tout comme les hommes ont besoin du Dieu, les sujets ont besoin du Sujet.»¹⁹

En fin du compte, la fonction du «*Sujet Unique*» est, selon Althusser, celle d'être le fondement absolu de l'assujéttissement, librement accepté, des individus (les Daseins dans le vocabulaire conceptuel de Heidegger) «*aux ordres du Sujet*» de l'idéologie. Ainsi, ils doivent reconnaître «*l'état des choses existant*» comme éternel sans jamais mettre en question son devenir et encore moins affirmer sa contingence absolue. Il n'est nullement obligatoire ici de souscrire à la totalité des thèses présentées par Althusser ni même se situer dans le cadre théorique de sa critique marxiste des appareils «*idéologiques d'état*» dans une société capitaliste afin de reconnaître que le «*Sujet Unique*» est le principe métaphysique absolu dont la névrotique élaboration théologique et le maintien systématique sous-tendent ce que Nietzsche appelle «*la haine du devenir*» dans sa description de l'histoire «*décadente*» de «*l'humanité*». Pourtant, ce qui distingue la fatidique «*décadence*» de cette longue histoire, comme Nietzsche l'a clairement affirmé, n'est pas son statut du symptôme d'une maladie dont il serait sage de se guérir. Car la maladie dont le décadent recours idéologique au «*Sujet Unique*» serait l'expression est, précisément, celle de la faculté maîtresse même qui nous permettrait de distinguer un état «*maladif*» de ce qu'on a l'habitude d'appeler la «*santé*».

Autrement dit, la sacro-sainte raison universelle d'origine socratique dans toute sa fausse mais bien utile majesté quotidienne. Bien entendu, la raison en elle-même n'est nullement malade. Comme Kant l'aurait sans doute formulé, elle peut et doit

¹⁹ Ibid.

réfléchir sur ses propres égarements et spéculations métaphysiques infondées. Après tout, ce sera un type assez particulier de «raison» qui nous permettra de comprendre, comme le dit Nietzsche, comment le concept métaphysique de l'inaccessible essence de la vérité s'est révélé (au point culminant de l'histoire de l'humanité) n'être qu'une «fable». Une fiction dont l'abolition, toujours selon Nietzsche, aboutirait au dépassement de la fondatrice opposition métaphysique entre «vérité» et «fiction». Mais cette «raison» (dans les deux principaux sens de ce terme comme finalité et faculté de penser) est celle des philosophes de l'avenir.

Des philosophes qui reconnaîtront la primauté du devenir dans leurs reconstructions artistiques des possibilités qu'offre une existence finie. Cette nouvelle «raison» aura inmanquablement renoncé à la décadente présomption théologique qui consiste à considérer le devenir de ce qui est singulier et mortel comme la preuve de son imperfection. Elle ne ressemblera plus à cette vieille raison universelle issue de ce que Nietzsche appelle, sans la moindre volonté de dévalorisation idéologique, «l'instinct théologique» :

«C'est à cet instinct théologique que je fais la guerre: j'ai trouvé ses traces partout (!) Celui qui a du sang de théologien dans les veines, se trouve de prime abord dans une fausse position à l'égard de toutes choses, dans une position qui est malhonnête. Le pathos qui s'en émane s'appelle la foi: fermer les yeux une fois pour toutes devant soi-même pour ne pas souffrir de l'aspect d'une fausseté incurable. On se fait en soi-même de cette défectueuse optique une morale, une vertu, une sainteté, on relie la bonne conscience à une vision fausse, on exige qu'aucune autre sorte d'optique n'ait plus de valeur, après avoir faite sacro-sainte la sienne propre, avec les noms «Dieu», «salut», «éternité» Partout encore j'ai mis à jour l'instinct théologique: c'est la forme la plus répandue de la fausseté sur la terre, la forme vraiment souterraine de la fausseté. Ce qu'un théologien éprouve comme vrai, doit être faux c'est presque un criterium de la vérité. C'est son plus inférieur instinct de conservation qui lui interdit de mettre la réalité en honneur, ou de lui donner la parole en un point quelconque. Les évaluations sont renversées partout où atteint l'influence théologique et les concepts «vrai» et «faux» sont nécessairement renversés: «vrai»

c'est dans ce cas ce qui est le plus pernicieux pour la vie, ce qui l'élève, la surhausse, l'affirme, la justifie et la fait triompher s'appelle «faux».. S'il arrive que les théologiens, par la «conscience» des princes (ou des peuples), essaient de mettre les mains sur le pouvoir, ne doutons pas de ce qui se passe chaque fois: au fond la volonté «d'en finir» («*der Wille zum Ende*»), la volonté nihiliste veut obtenir le pouvoir.»²⁰

Sans doute, le nihilisme intégriste dont les variantes les plus violentes ne cessent de préoccuper notre monde contemporain qui s'est révélé incapable d'en saisir l'essence finie et omniprésente aura systématiquement été en quête du pouvoir absolu. Un pouvoir dont le caractère absolu présuppose la mise en place idéologique de «l'Absolu» en tant que l'incontournable moyen de restriction absolue de la libre essence de l'Être.

Mais ce qui est absolument incontournable à la compréhension de la fonction idéo-logique de «l'Absolu» est ce que Nietzsche appelle «*l'instinct théologique*». Sans pouvoir fournir ici même un simple résumé du vaste continent thématique évoqué par cette fascinante notion nietzschéenne, je crois qu'il est néanmoins indispensable d'en souligner le formidable pouvoir de réduction de ce qui tout simplement existe.

Et qui, en raison de son existence finie, est condamné à périr. Ce dont il faut dire que la réduction par cet instinct est absolue car elle est, précisément, sa réduction à «*l'Absolu*». Car ce qui à la fois intrigue et indigné Nietzsche dans les multiples et étranges manifestations de cet antique instinct est l'impitoyable réductionnisme ontologique qu'elle met en œuvre dans sa béatification meurtrière des vocables aussi anciens que dénués du sens concret tel que, par exemple, «*Dieu*». Lequel, désigne un ancien et efficace mécanisme d'exclusion ontologique. Un mécanisme qui s'avère être

²⁰ Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist", traduction française d'Henri Albert, 1896, p.6. J'ai parfois modifié cette belle traduction française du livre de Nietzsche. Dans ce même but, j'ai aussi utilisé la traduction de Jean Claude Hémerly. Laquelle est basée sur le texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari et fut publiée par Editions Gallimard en 1974.

aussi à l'œuvre dans la célèbre construction idiosyncratique» de «*l'équation socratique: raison= vertu = bonheur*»²¹. Une exclusion ontologique dont l'objet est ce que Nietzsche appelle le «*devenir*». Lequel a été systématiquement dévalorisé et subjugué par la tradition métaphysique occidentale issue de la célèbre et complexe distinction platonicienne entre «l'Être» immuable et éternel et son devenir à la fois trompeur et périssable.

Pourtant ce qui distingue l'œuvre de l'instinct théologique n'est ni son exclusion réductrice du devenir ni même son engendrement d'une variante obsolète d'une dogmatique théologique. En effet, le «*danger*» (pour reprendre le titre de la célèbre conférence controversée de Heidegger prononcée en 1947²²) vient de ce que la volonté nihiliste qu'incarne cet instinct puisse, comme Nietzsche le souligne, un jour vouloir s'emparer du pouvoir en exploitant «*la conscience des princes ou celle des peuples*».

Il faut préciser que pareille prise du pouvoir nihiliste à travers l'exploitation de la conscience et autres faiblesses de tout un peuple s'était déjà produite en Occident chrétien au XIV siècle de notre ère lorsque le formidable révolutionnaire du Christ, Jérôme Savonarole, devint le premier citoyen et le guide spirituel du gouvernement de la puissante république florentine. L'histoire de l'ascension politique du Savonarole est trop complexe pour être adéquatement analysée dans le cadre restreint de ce texte. Toutefois, il est crucial d'en souligner le caractère exemplaire et indispensable à la compréhension de tout intégrisme en tant que phénomène existentiel. Un phénomène dont la compréhension ontologique sera d'une considérable utilité dans l'incessante lutte que l'Europe²³ aura sans cesse poursuivi contre toutes les variétés imaginables de l'intégrisme.

²¹ *ibid*, p.7.

²² GA 79, pp.47-67, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994.

²³ L'Europe ici ne signifie pas un continent géographique pas plus qu'un agrégat contingent des traditions culturelles issues de la division de l'Europe en nations distinctes et longtemps antagonistes. L'Europe nomme l'universelle nécessité d'une «*rupture absolue*» avec «l'Absolu» en tant que fondement ontologique de «l'Être» et celle de toute histoire, quelque soit la particularité des assises géographiques ou culturelles de celle-ci.

Le récit de la bruyante ascension politique du Savonarole nous montre que ce qui a invariablement précédé et caractérisé la montée en puissance de la plupart des expressions historiques de l'intégrisme est la perception diffuse de l'imminence d'une imparable catastrophe. Laquelle est souvent interprétée comme l'expression d'un châtement infligé à un monde réel (censé être irrémédiablement corrompu) par son créateur idéal et divinisé. En d'autres termes, la montée en puissance de l'intégrisme reflète rien moins que le rejet radical du monde sensible.

Un monde qui se voit dévalorisé en faveur d'un idéal dont la fictive pureté absolue, comme Nietzsche l'avait prévu, est l'attribut le plus ambigu et dangereux. Bien sûr, il serait injuste de présenter Savonarole comme un simple et inculte «*fou de Dieu*» dont le fanatisme religieux aurait fait sombrer la plus rayonnante des cités italiennes dans la violence et l'intolérance idéologique à l'aube de la modernité en Europe. Sa grande culture philosophique ainsi que sa remarquable rigueur de pensée sont assez connues et impressionnent toujours celles et ceux qui se sont consacrées à l'étude de sa pensée théologique et sa postérité méconnue²⁴. Néanmoins, Savonarole est effectivement le père de l'intégrisme idéologique moderne dans la mesure où sa pensée politique met en relief (en le valorisant ouvertement) l'indépassable écart ontologique qui sépare les formes existantes des gouvernements chrétiens et leur principe idéal et absolu. Autrement dit, le Christ comme l'idéal qui confère une indispensable légitimité chrétienne à toute forme possible du gouvernement juste dans la Chrétienté.

A première vue, pareille façon de fonder la légitimité d'un régime politique pourrait paraître obsolète. Mais ce qui n'est ni très bien reconnu et nullement obsolète sur le plan théorique est la manière dont Savonarole y institue l'éternelle

²⁴ Voir notamment l'étude importante de Donald Weinstein, «*Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*», Princeton University Press, NJ, 1970. En ce qui concerne l'aspect politique de la pensée de Savonarole, il serait aussi utile de consulter l'article de Rebecca McCumbers, «*Preaching Politics: Girolamo Savonarola's Writings and Sermons on Republican Government*». A ma connaissance cet article (riche en références) n'a pas encore été publié depuis sa première présentation dans le cadre d'un colloque tenu en 2008 aux Etats-Unis. Afin de le trouver, il faudrait donc contacter son auteur à l'adresse électronique suivante: rmccumbe@nd.edu

inadéquation chorismatique entre l'idéal et ses expressions réelles et imparfaites comme l'inépuisable ressource ontologique de l'arraisonement («*Ge-stellen*») dévalorisant²⁵ des celles-ci :

«Ceux qui sont dans la vie de ce monde et qui la vivent conformément aux lois que Dieu a établi se trouvent dans l'arche (de Noé) car même s'il vivent dans le monde, ils n'y vivent pas en conformité avec lui mais en conformité avec Dieu».

La subjugation intégriste du réel aux exigences de l'idéal est permanente car elle traduit le mouvement de sa déformation infinie au profit des pénibles dictats du celui-ci. C'est-à-dire, un idéal qui est, littéralement, irréalisable. Un idéal dont la domination théologique du réel en aura éternisé la persécution déformatrice («*Nach-Stellen*») ²⁶ par «*l'onto-idéologie*» particulière qui sous-tend toute variété de l'intégrisme. Car tout intégrisme est «*onto-idéo-logique*» dans la mesure où il présuppose une ontologie restrictive qui présuppose l'éternelle dévalorisation idéologique du sensible au profit de l'inatteignable idéal de la pureté absolue de «l'Être». Cette dévalorisation du réel reflète ce qu'il faut bien appeler sa persécution infinie conformément à l'exigence métaphysique d'une déformation idéelle. Une déformation idéelle qui, dans la conception du Savonarole, ne pourra qu'aboutir à la purification du sensible au contact du «feu» destructeur de l'idéal. Un «feu» dont l'œuvre de destruction des multiples «vanités» du

monde sensible fait encore de nos jours office de symbole théologique de la terrifiante puissance purificatrice de l'idéal.

Point n'est besoin ici de faire un trop grand cas des comportements violents des certains intégristes contemporains afin de montrer que seul l'analyse ontologique de leur conception de l'œuvre purificatrice de l'idéal pourrait nous aider à mieux comprendre leur préférence obsessionnelle pour le spectacle révoltant des attentats

²⁵ Aggeus, Sermon VII, «Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics», pp139-50, traduction et édition de la version anglaise par Anne Borrelli et Maria Pastore Pastore Passaro, Yale University Press, New Haven, 2006. La traduction française de la citation de Savonarole est la mienne.

²⁶ Martin Heidegger, GA 79, pp.47-67, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1994.

suicides. Une préférence malade qui nous fait comprendre que tout intégrisme est non seulement idéologique mais qu'il est aussi une idéologie de la mort.

C'est-à-dire, un rapport ontologique particulier à la mort qui en masque l'incontournable omniprésence à travers son recouvrement par la pureté fictive et d'un idéal. Autrement dit, «l'Absolu».

En effet, tout intégriste a peur de mourir dans l'insoutenable solitude de sa rencontre avec «l'Abîme» de son destin du mortel. C'est pourquoi tout intégriste doit forcément fuir l'évidence de la mortalité de son «être-là» par le biais de l'enfermement ontologique de son propre destin. Un destin qui est aussi celui de la libre essence de «l'Être» et qu'il aura sans cesse fuit au moyen de la persécution purificatrice de «l'Être». Une purification de «l'Être» qui l'enferme dans la prison ontologique de «l'Absolu». «L'Absolu» n'étant autre «chose» qu'une camisole de force ontologique rigide, c'est-à-dire, un idéal où «l'Être» subit sa déformation idéale. Autrement dit, la purification persécutrice de sa libre essence de l'impure réalité de son devenir contingent. Une purification de la détestable contingence de «l'Être» dont la modalité la plus efficace et idéale présuppose la démolition de «for» intérieur.

402

N° 92
Marzo
abri
2020

C'est contre cette incarcération appauvrissante et l'effroyable démolition de «l'Être» que l'Europe se sera dressée en tant que l'irréversible mouvement du dépassement du règne tyrannique de «l'Absolu» dans l'histoire. Car loin d'être un simple théâtre historico-géographique de l'autoréalisation d'un «Absolu» auquel nul ne puisse plus croire à la suite de la criminelle persécution de la libre essence fragile de «l'Être» dans les camps de la mort des régimes totalitaires du XXème siècle, l'Europe incarnera la promesse transhistorique d'une libération de «l'être-là» du joug idéologique de tout «Absolu». Il faut reconnaître que «l'Absolu» ne représente pas exclusivement un ordre éternel des choses qui subjugueraient la contingence de la libre essence de «l'Être». «L'Absolu» est le produit éternellement idéologique du célèbre refus décadent de l'impensable «Devenir».

«Devenir» est ce que la métaphysique aristotélicienne tient pour un impossible mouvement «sui generis»²⁷ dans la constitution «onto-théologique» de «l'Être». Tout intégrisme n'est donc que l'expression la plus inflexible et répressive de ce refus. Un refus «égyptien» du «Devenir» qui constitue, comme Nietzsche l'a mémorablement décrit, le geste fondateur de toute métaphysique en tant que idéologie²⁸. La purification persécutrice de la libre essence de l'Être (qui sous-tend l'appauvrissante «interpellation intégriste» de tout «être-là») vise donc à refouler la conscience de la fragile devenir contingent de tout «être-là» dans notre monde contemporain.

Un monde dont les héritiers désorientés s'accommodent assez mal de l'évidence de son indépassable finitude. Laquelle ne pourrait plus être surmontée par le biais d'un recours systématique à un dogme théologique. A l'aune d'un objet dont le mouvement sans fin ne laisse pas ses amers fossoyeurs intégristes d'autre choix que sa poursuite infinie, la persécution intégriste du «Devenir» se voit donc obligé, à l'époque moderne, d'en privilégier la destruction permanente. Une destruction dont la modalité idéale serait l'encadrement anhistorique du «Devenir» par ce que Heidegger appelle son arraisonement technique.

A cet égard, on devra ajouter que l'usage à la fois efficace et meurtrier que les groupuscules intégristes contemporains ont souvent fait de la technologie la plus avancée ainsi que leur effrayante quête permanente des armes de destruction massive ne doivent paraître ni étonnant ni incompréhensible si l'on approfondit leurs profondes racines ontologiques. Qui plus est, pareil approfondissement réaliste des racines métaphysiques de l'intégrisme nous aura illustré que tout intégriste conséquent est un terroriste potentiel dans la mesure où la façon la plus efficace d'œuvrer à l'enfermement persécutrice de «l'Être» est son arraisonement en tant que l'inépuisable fonds de la démolition infinie de sa libre essence.

²⁷ C'est notamment le jugement d'Aristote dans le livre Λ (12,V-VIII) de la "Métaphysique".

²⁸ Voir, entre autres textes de Nietzsche, "Le Crépuscule des Idoles".

Contre la volonté terroriste de la démolition infinie de «l'Être» par tous les intégrismes, l'Europe et celles et ceux que Nietzsche appelle les «bons européens», autrement dit, celles et ceux qui n'ont plus peur d'assumer la finitude absolue de la libre essence de «l'Être» auront sans cesse pratiqué une modération à la fois protectrice et inouïe. Cette modération ne sera pas seulement celle d'un philosophe qui reconnaît l'impossibilité ontologique de fonder la science d'une existence finie sur des fondations conceptuelles absolues datant d'une époque antérieure et révolue. Elle aura été le principe existentiel de l'organisation, c'est-à-dire, l'ethos même d'une nouvelle existence collective à venir. Une nouvelle manière de vivre ensemble qui empêchera le refoulement intégriste de l'évidence de la mystérieuse contingence de tout ce qui a jusqu'ici vécu sur la terre. Une nouvelle manière d'exister dans le monde dont le principe de cohésion interne, c'est-à-dire, la religion (au sens latin de «*relegare*») aura été le fruit de la mise en pratique universelle de la philosophie en tant que l'économie des exercices spirituels au sens antique de ce terme. Des exercices dont la noble finalité, selon Nietzsche, sera de rendre une humanité «faible» et souvent risiblement fanatisée (contre ses plus hauts «intérêts réels»), plus digne et «forte» et moins dépendante de «l'Absolu». C'est-à-dire, une prison ontologique dans laquelle la mortelle contingence de «l'Être» puisse être reniée de manière intégriste.

Des exercices dont la courageuse pratique sera l'apanage d'une future «sur-humanité modérée», c'est-à-dire d'une humanité à venir capable de surmonter la crainte humaine qui lui inspire l'incontournable réalité de sa rencontre décisive, singulière et singularisante avec le mystère omniprésent de la mort. Une humanité dont la force «surhumaine» du caractère l'aura dissuadée de la poursuite extrémiste et intégriste d'un «Absolu» chargé d'enfermer la libre essence de «l'Être». Une «sur-humanité» qui se révélera assez forte pour pouvoir pratiquer l'art infiniment perfectible de la construction finie d'une existence fragile et longtemps dévalorisée dans l'ombre écrasante de «l'Absolu». Une «surhumanité» dont la construction artistique de son propre «à-venir» exigera rien moins que la reconnaissance de la mort en tant que, comme le souligne Heidegger, le «for

précieux» de l'essence cachée de «l'Être»²⁹. La mort dont elle saura reconnaître aussi bien le mystère immanent que l'incontournable et réelle omnipotence afin de pouvoir, enfin, apprendre à vivre. C'est-à-dire, vivre aussi librement et ouvertement que possible en véritable artiste d'une existence dont la construction ressemble, comme le précise Michel Foucault dans ses derniers séminaires californiens³⁰ sur l'évolution de la notion de «*Parrehesia*» dans la culture philosophique greco-romaine, à une véritable œuvre d'art. Une œuvre d'art dont on devrait, comme le souligne Foucault, toujours valoriser le principe de création. Un principe ontologique dont le rapport à l'art de son application concrète n'est pas sans rappeler le caractère apophatique des rapports qui jadis lièrent l'ineffable «Un» d'une hénologie d'inspiration plotinienne au monde sensible.

Un monde sensible dont la connaissance adéquate ne sera plus jamais sûre dans la mesure où «l'Un» de Plotin ne représenta qu'une simple réduction idéaliste de l'indicible complexité mortelle de «l'Être». Le cadre matériel de l'application de cet art aura donc été une vie terrestre courte mais assez longue pour être construite sur ce «néant» (affranchi de toute contrainte temporelle «ordinaire»³¹) qui est la libre essence même de «l'Être». Ce même «néant» dont la sauvegarde du «non-être» apparent est le principe d'un art dont la sage pratique garantira l'impossibilité de l'incarcération persécutrice de «l'Être» par une «*onto-idéologie*» intégriste. Une pratique qui est celle de l'art de la modération dans la construction des fondements intellectuels de toute future action dans le monde réel. Une pratique qui aura mis en relief et valorisée l'essence oubliée de la philosophie en tant que le fruit des «exercices spirituels» au sens antique de ce terme. Des exercices spirituels qui auront pour cadre une existence dont l'indépassable incomplétude (en tant qu'une «œuvre d'art») ne sera nullement l'expression imparfaite d'un principe ontologique idéalisé. Car elle aura été le fruit des exercices spirituels qui ne manqueront pas de dévoiler à ses pratiquants l'irréductible multiplicité des leurs possibles méthodes ainsi que le caractère radicalement ouvert de leur objet.

²⁹ *“Der Tod is das höchste Gebirge der Wahrheit des Seyns selbst,”* GA 79, p.56, Klostermann, 1994.

³⁰ Ces séminaires furent présentés en anglais et l'on peut les trouver sur le site <http://foucault.info/>.

³¹ C'est le qualificatif qu'emploie Heidegger afin de caractériser la conception “*vulgaire*” et “*ordinaire*” du temps (“*vulgären Zeitbegriff*”) dont la variante hégélienne est la version la plus élaborée (SZ, “*Hegels Begriff der Zeit*”, Sec. 82).

Autrement dit, la mystérieuse ouverture du «for» de l'essence cachée de «l'Être» en tant que «néant». Le «néant» dont l'incontournable non-substantialité n'est pas la preuve de sa nullité existentielle dans la mesure où l'essence du «*nihil*» est la liberté absolue d'être.

Une liberté absolue que puisse être conçue à la fois comme une rupture avec «l'Être» et le fondement absolu des «étants donnés» et la «répétition» non-identique de «l'être-là» conçue comme la contingence absolue du «Dasein» en tant que «l'être pour la mort». Comme un travail permanent sur soi dont la finalité est de rendre son pratiquant sensible à l'irréductible finitude de l'horizon de sa pratique, seule la philosophie pourra donc nous préparer à l'acceptation de l'essence de «l'Être» comme «néant» ainsi qu'à la sauvegarde de la liberté absolue qui constitue l'horizon de son avènement dans l'histoire. Seule l'exercice de la philosophie comme l'affirmation «européenne» de la libre essence de «l'Être» comme le «néant», à la fois libérateur et mystérieux, du «Devenir» nous aura protégé de l'enfermement de «l'Être» dans les prisons d'un monde futur bâti par les adeptes d'une «*onto-idéologie*» intégriste. Dans l'interminable lutte contre tous les intégrismes qui constitue désormais le destin de toute l'humanité à venir, la philosophie (dans l'universalité «européenne» mais nullement «euro-centrique» de son ambition) aura donc été l'arme la plus efficace. Son efficacité s'explique, comme je l'ai déjà souligné, par l'impossibilité de l'enfermement «*onto-idéologique*» de l'essence non-idéalisable de son objet. Autrement dit, le «néant» qu'aucune formule ni déduction «*onto-théologique*» fondée sur l'œuvre d'un «Absolu» ne saura réduire à l'objet de ce que Platon nomme une «*mathesis*». Comme Foucault le souligne dans un cours sur le «réel de la philosophie» prononcé en février 1983:

«En tous cas, le fait que la philosophie ne puisse pas se transmettre comme *mathemata*, est la raison pour laquelle, lui-même, Platon, bien qu'il ait été mieux placé pour le faire, n'a jamais accepté d'écrire aucun livre sur la philosophie. Bien sûr, ajoute-t-il, si c'était possible de faire cela et effectivement la philosophie pouvait être écrite en forme de mathèmes transmis comme tels, ce serait la chose la plus utile du monde. Imaginons dit-il qu'on puisse mettre pour tous, en pleine lumière, *tên phusin*, la nature, ce serait très bien, mais en fait ce serait ou inutile ou dangereux. Ce serait dangereux pour ceux qui effectivement ne sachant pas que la

philosophie n'a d'autre réel que ses propres pratiques, ceux-là croiraient connaître la philosophie, en tireraient vanité, suffisance et mépris pour les autres.»³²

Bien sûr, entre une mystique platonicienne ou néoplatonicienne organisée autour de l'ineffable «Un» et une réflexion philosophique post-métaphysique dont l'objet ne sera plus aussi simple à déterminer, il y a une bien réelle différence dans la détermination du «réel de la philosophie». Cette différence est celle même qui sépare «l'Être» en tant que le fondement de ce qui est simplement donné du «néant» qui est sa libre essence ainsi que l'insondable «Abîme» de son destin. Néanmoins, à la différence de toute «onto-idéologie» intégriste, la décisive inadéquation «chorismatique» entre l'ineffable et les pratiques et fragiles structures dont il est le «telos» n'aura pas servi à dévaloriser ces derniers.

En valorisant la référence à cette inadéquation, la philosophie vise surtout à préserver la libre essence de «l'Être» de toute réduction «*onto-idéologique*» dans le carcan d'un «mathème intégriste». Lequel autoriserait, invariablement, la méprisante domination idéologique des libres «êtres-là» par un régime (au sens à la fois politique et ontologique du terme) intégriste. Une réduction «*onto-idéologique*» que présuppose toute poursuite persécutrice de «l'Être» dans le contexte de son enfermement intégriste. Cette même poursuite persécutrice de «l'Être» dont l'application technique rend encore plus profond «l'oubli» de sa libre essence fut aussi décrite par Heidegger dans sa célèbre conférence controversée, «Le Danger». Dans sa description de la manière dont «l'Être» permet «l'oubli» de sa libre essence et se laisse persécuter («*Nach-stellen*») par le cadre arraisonnant de la technique moderne, c'est-à-dire, le célèbre «*Gestell*», Heidegger note que si «l'Être» s'y érige comme le principe de l'institution («*Stellung*») de «l'oubli» de son propre «essence» et, à ce titre, constitue le «danger» suprême, ce n'est pas parce que «l'Être» est en lui-même «dangereux». Au contraire, constate Heidegger, c'est la conception de «l'Être» dans une métaphysique de l'idée qui appartient à l'essence de ce qui «domine» («*durchwaltet*») «l'Être» en tant que «danger».

³² «Vivre avec la Philosophie, un cours inédit de Michel Foucault», Le Magazine Littéraire, p.61, N.435, Octobre 2004.

Car si le «danger» relève de l'essence même de «l'Être», son origine est à chercher dans la perte de la vérité («*Verwahrlosung*») du monde («*Welt*») dans lequel «l'Être» se donne comme à la fois libre et mortel. Cette perte de la vérité de «l'Être» vient de ce que l'on pourrait très bien formaliser, c'est-à-dire, idéaliser et donc organiser l'exploitation efficace de sa propre tendance à se doter (suivant la formule d'Althusser) d'une «résidence fixe» dans un cadre ontologique restrictif («*Gestell*»). Un cadre où sa libre et complexe essence mortelle pourrait être, tout simplement, «négligée». ³³ Et ce n'est que la mort en tant que le «for» de la libre essence de «l'Être» dans le «poème du monde» («*Der Tod is das Gebirg des Seyns im Gedichte der Welt*») qui aura mis en relief son irréductible finitude. C'est en tant que «poème», c'est-à-dire, œuvre d'art dont le principe de création est l'acceptation de sa propre finitude que «l'Être» puisse échapper à son enfermement dans la prison d'une conception intégriste de son essence. Une conception intégriste qui préconise la démolition de sa libre essence. C'est en tant que destiné à mourir que tout «être-là» comprendra que sa vérité (celle de «l'Être») aura toujours excédé le carcan dogmatique d'une idéologie. Autrement dit, la prison conceptuelle institué par la persécution intégriste du mystère de son incontestable finitude. Le principe de création du «poème» fragile et mortel que l'existence libre de la «surhumanité» à venir sera devenue est donc l'acceptation par celle-ci de sa propre finitude absolue. Une telle acceptation de la mort présuppose que tout «être-là» puisse avoir le courage de reconnaître que la constitution de sa libre existence (dans ses inévitables limites matérielles) est à la fois nécessaire et radicalement contingente. Elle est nécessaire car nulle existence finie ne pourrait jamais prétendre à l'infinité dans l'espace-temps à la manière d'un «Absolu» tyrannique.

Mais elle est aussi radicalement contingente car le simple fait de vivre dans un irréversible espace-temps signifie que les limites dans lesquelles l'existence de tout «être-là» est constituée peuvent être, suivant la célèbre expression de George Bataille, simplement «excédées». Autrement dit, anéanties par l'œuvre mystérieuse de cet inconcevable et indomptable «Maître» du temps qu'est la mort sans qu'un tel anéantissement serve à établir la domination de «l'Histoire» par «l'Absolu». Nulle existence ne pourra donc prétendre à la liberté si elle n'arrive pas à se

³³ GA 79, p.57, Vittorio Klostermann, 1994.

concevoir comme un «poème». Un «poème» dont la composition est non seulement nécessaire en tant que l’empreinte singulière de chaque «l’être-là» sur le «devenir» de sa propre essence mais aussi contingente et fragile dans la mesure où elle n’aura jamais échappé à son inexorable anéantissement comme «l’à-venir» de son devenir.

Un anéantissement dont seule l’acceptation lucide aura protégé le «poème» d’une existence finie de son insupportable incarcération par une quelconque «onto-idéologie» intégriste. Ecrire un «poème» présuppose que l’on puisse le faire chanter et, surtout, remémorer malgré son inutilité absolue face à l’inévitable anéantissement qui nomme «l’Abîme» du destin de son auteur. Mais la remémoration de la fragile existence finie du celui ou celle qui l’a écrit (qui n’est pas forcément celui ou celle qu’il chante) est rien moins que «héroïque» au sens grecque du terme. Car tout en se soumettant à un destin

auquel il n’aura jamais échappé, elle se distingue de lui. Autrement dit, elle se distingue en se distinguant de «l’Abîme» de «l’Être» en le propre sein du celui-ci. A ce titre, son écriture constitue, pour emprunter la célèbre expression d’André Malraux, un «anti-Destin». C’est-à-dire, une défiance inutile et, comme le dit Jacques Derrida, «itérable» du «Destin».

Une défiance qui est susceptible d’être infiniment répétée et chantée en tant que poème brisant le silence intemporel du «Destin». L’écriture du «poème» fragile de la courte vie de tout «être-là» est donc un mouvement. Un mouvement qui fait partie du mouvement plus large et puissant de l’inévitable anéantissement de «l’Être» mais qui se «distingue» de celui-ci en tant qu’une œuvre d’art. Une œuvre d’art qui représente (dans ses limites) la nature foncièrement excessive de tout «l’être-là» par rapport à tout «étant donné» dans sa «résidence fixe». Une œuvre d’art dont le principe de création est la réflexion philosophique, c’est-à-dire, la distance pensante qu’aura adopté le penseur-artiste d’une existence finie par rapport à ce qui lui est simplement donné.

Une distance pensante dont le maintien lucide vise à rendre ce qui est simplement donné plus digne d’être remémoré tout en le protégeant de la pétrification intégriste de sa libre essence. Un mouvement de libre distanciation par rapport à soi et tout ce qui l’entoure que les grecs appellent «*Askesis*». Et qui pourra désormais être promu au rang du principe de l’organisation («*Epimétheia*

Séauthou» selon Foucault) de la libre existence d'une «surhumanité» à venir. Loin de ressembler à une appauvrissante routine ascétique dont la pratique ne fera que restreindre et attrister cette «surhumanité», ces nouvelles mises en mouvement d'une distance par rapport à soi («*Askesis*») l'auront appris que c'est dans la discipline qu'exige sa mise en œuvre existentielle qu'elle trouvera la possibilité d'affirmer le libre devenir de son fragile «être-là». Une affirmation qui présuppose la compréhension de la primauté ontologique de la mort en tant que l'expression de «l'Abîme» du destin de «l'Être». Et qui, plus important encore, apprendra à tout «surhomme» futur que c'est en ne cédant pas sur son désir fondateur de «s'excéder» dans le «néant» du temps (qui le dépasse) qu'il découvrira sa raison d'être. À savoir, son libre «être-là» où il ne sera plus enfermé et persécuté par «l'Absolu». C'est à une meilleure compréhension du mouvement qui fondera cette liberté d'être que cette analyse de ses fondements conceptuels espère pouvoir modestement contribuer.