

VERS UN NOUVEAU NIHILISME ?

Dany-Robert Dufour et Patrick Berthier

Gallimard | *Le Débat*

2003/1 - n° 123
pages 162 à 174

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2003-1-page-162.htm>

Pour citer cet article :

Dufour Dany-Robert et Berthier Patrick, « Vers un nouveau nihilisme ? »,
Le Débat, 2003/1 n° 123, p. 162-174. DOI : 10.3917/deba.123.0162

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier

Vers un nouveau nihilisme ?

Il existe un nihilisme philosophique lucide. Il part de l'idée que les anciens fondements métaphysiques des valeurs n'ont jamais été que fictions édifiées autour du néant. Ce nihilisme philosophique engage généralement à un exercice éminemment exigeant et souvent salutaire : comment recommencer à penser à partir de rien ?

Et il existe un autre nihilisme, un « nihilisme fatigué », pour reprendre l'expression même de Nietzsche¹. Ce second nihilisme se présente aujourd'hui comme un fait social et historique qui se manifeste par un phénomène, diffus dans les populations, de refus de toute hiérarchie des valeurs (par exemple entre celles qui relèvent de l'intérêt privé et celles qui dépendent de la chose publique), voire de refus de toute valeur. Il s'agit, dans ce « nihilisme fatigué », voire épuisé, de faire une place centrale à « tout ce qui soulage, guérit, tranquillise, engourdit, sous des travestissements divers² ».

C'est du second aspect que nous allons par-

ler. Il est vraisemblable, du reste, que ces deux plans soient intimement liés : Nietzsche disait déjà que « si nous ne faisons pas de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte³ ». L'hypothèse centrale de cet article est précisément que, faute d'avoir philosophiquement construit, dans toutes ses implications, l'événement de l'effondrement de la transcendance, nous sommes aujourd'hui en train de payer un lourd tribut social et politique à cette perte.

Pour instruire cette question, nous partirons de l'idée que ce nihilisme diffus est à mettre en

Ce texte sera repris et développé dans un livre à paraître à l'automne 2003 chez Denoël: Dany-Robert Dufour, *Essai sur la vénalité du monde*.

1. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, trad. d'Henri Albert revue par Marc Sautet, Paris, Le Livre de Poche, 1991, chap. I.

2. *Ibid.*

3. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1978, p. 167.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

rapport avec l'accélération, au cours de ces trente dernières années, de la diffusion du modèle du marché. La marchandise constituerait en somme aujourd'hui le travestissement indispensable pour soulager du rien. Mieux : elle représenterait ce qui permet de jouer d'une certaine profusion à l'endroit même du néant ontologique.

On commence à comprendre et à faire les comptes de ce que la formidable amplification du modèle du marché est en train de radicalement changer en matière économique, politique et géo-stratégique... Mais on envisage plus difficilement ce qu'elle est en train de contribuer à redéfinir dans le domaine anthropologique. On le devrait cependant dans la mesure où le modèle du marché, par son dynamisme même, ne peut être voué à demeurer confiné à son territoire d'origine. Marcel Gauchet indique à cet égard que « c'est à une véritable intériorisation du modèle du marché que nous sommes en train d'assister – un événement aux conséquences anthropologiques incalculables, que l'on commence à peine à entrevoir⁴ ». En quoi donc le modèle du marché serait-il en train de redéfinir notre humanité même ?

Ce qu'on sait déjà, c'est que le modèle marchand ne peut œuvrer qu'à la désintégration de tout ce sur quoi peut venir achopper la course toujours élargie de la marchandise. C'est-à-dire les instances collectives telles que la famille, les syndicats, les collectifs supposés veiller à l'intérêt public, les associations environnementales, les formations politiques et culturelles, les peuples, leurs États-nations et même, au-delà, les croyances symboliques et les convictions morales...

Mais ce modèle du marché est d'ores et déjà en passe d'étendre ses effets déstructurants beaucoup plus loin. Jusqu'où ? Jusqu'à une profonde redéfinition de la forme moderne du sujet, sus-

pecte d'abriter deux instances fort gênantes pour lui : le libre arbitre critique (issu du kantisme dans les années 1800) et la culpabilité (mise au jour par Freud dans les années 1900). Le libre arbitre critique, au niveau des processus dits secondaires, obligeant à discuter de tout, pousse en effet à constamment différer la décision (d'achat, par exemple, c'est-à-dire d'aliénation dans la marchandise). Au niveau des processus dits primaires, la culpabilité pousse l'individu à la valorisation d'instances symboliques auxquelles il doit sans cesse rendre des comptes et qui tendent à l'immobilisation dans la circulation des flux et des désirs. On pourrait ainsi dire que l'extension du modèle du marché oblige à disposer d'individus libérés de la critique et de la névrose classique et définis par rien d'autre que des besoins consommatoires toujours élargis.

Dès lors que ces freins sont levés, de nouveaux territoires sont en vue. À partir de la mise en veilleuse de ces deux caractéristiques du sujet moderne, l'individu peut en effet devenir lui-même un nouveau marché en soi. Et, de fait, il existe déjà un marché de l'identité personnelle (un marché, dirions-nous, de la « personnaison ») avec des kits identitaires vantant et vendant quantité de looks et de paraîtres possibles. L'offensive va si loin qu'il existe déjà, de même, une marchandisation de l'identité sexuelle (c'est-à-dire un marché de la sexuation) où chacun est de plus en plus invité et incité à choisir non pas tant son genre (ce qui est légitime pour tout être parlant), mais aussi et surtout son sexe biologique⁵.

4. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 87.

5. Indice de l'ouverture de ce marché de la sexuation : la multiplication des programmes de télévision où les participants sont expressément invités à discuter de leurs pratiques sexuelles et de leur choix en matière de sexe (selon *Le Monde* du 23 février 2001, les télévisions françaises ont diffusé 551 émis-

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

Voici donc ce que nous avons à penser aujourd'hui : la possible altération par l'extension conquérante du modèle du marché de l'identité moderne (qu'on peut définir comme « critique et névrosée⁶ ») et la fabrique d'une nouvelle identité, disons « post-moderne », pour reprendre ce terme déjà un peu désuet, en tout cas une identité flexible, constamment adaptable aux flux tendus du marché.

*Un vacillement
de la forme sujet moderne*

Un des symptômes du vacillement en cours de la forme sujet moderne nous semble constitué par la montée chez les individus de la violence individuelle et par ses déchaînements dans l'espace public. On touche là un sujet délicat. Des groupes politiques se sont en effet plaints de l'exploitation de la violence faite au cours de la dernière campagne électorale pour les présidentielles en France. Il est vrai que cette exploitation a été intense et a donné les résultats que l'on sait, mais il ne faut pas oublier que si l'on a pu si facilement mobiliser l'opinion publique, c'est tout simplement parce qu'elle avait de bonnes raisons d'être devenue sensible à ces phénomènes. En effet, pour qui n'habite pas certaines bulles sociales préservées, ces phénomènes apparaissent au grand jour sous la forme extraordinaire d'hyper-violences et sous la forme ordinaire de violences urbaines devenues quotidiennes – à l'école, dans les transports, dans les quartiers « en difficulté » et les autres –, mais ils sont bien plus larges, plus diffus et plus profonds que le seul aspect spectaculaire retenu par les médias. En fait, la multiplication des nouveaux actes violents, loin de relever d'une pure construction médiatique, nous semble l'indicateur visible d'un phénomène très profond.

Beaucoup de sociologues et de spécialistes des sciences humaines essaient cependant d'expliquer que ni l'école ni les quartiers ne brûlent, et que ces actes, loin de témoigner d'un désarroi identitaire profond, seraient finalement à mettre au compte d'une libération un peu brouillonne mais effective vis-à-vis des vieilles idoles. Certes, dit-on, la post-modernité entraîne de nouveaux désordres dans l'être-soi et l'être-ensemble. Mais la modernité n'a nullement été exempte de troubles tragiques. Il suffit de se remémorer les terribles boucheries conduites au ^{xx}e siècle au nom des idoles alors au zénith de l'État-nation, de la République, du Prolétariat ou de la Race... En ce sens, la perte finale de tout grand épouvantail, paré du sens ultime, constituerait plutôt un motif de soulagement – dût-il en résulter de nouvelles formes de désordres psychiques et civiques dans nos sociétés. La disparition de toutes les instances classiques ne serait finalement que l'effet prévisible de la déterritorialisation radicale effectuée par la marchandise. Certes, cet évanouissement symbolique comporte des effets délétères, inquiétants et préjudiciables, notamment pour les nouvelles générations. Mais on peut se demander si un court épisode de panne symbolique, avec rédemption par une secte ou un exploit d'exception, calmée par un peu d'addiction à du Prozac ou d'autres produits moins licites, et entrecoupée d'un ou deux accès de toute-puissance caractérielle et de quelques intempestifs changements d'orientation sexuelle est beaucoup plus dommageable que le caté-

sions traitant de la sexualité et de la sexuation en 2000). Voir D.-R. Dufour, « Il n'y a pas d'indistinction sexuelle », *Essaim* (Revue psychanalytique), n° 10, Éres, hiver 2002.

6. Voir D.-R. Dufour, « Malaise dans l'éducation et crise de la subjectivité contemporaine », in M. Gauchet, D.-R. Dufour, D. Ottavi, P. Berthier, M. Amorim, L. Cornaz et al., *Y a-t-il une éducation après la modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

chisme, le culte de Marie, l'instruction civique et la vénération de Marianne réunis...

Bref, on a tendance à se dire que la destruction des vieilles baudruches symboliques (la religion, le patriarcat, la famille, la nation...) n'occasionne rien de plus qu'un dessillement certes spectaculaire et douloureux, mais sauveur du sujet, passant subitement de la modernité à la post-modernité.

En somme, il ne faudrait pas confondre la fin de la transcendance et la fin du transcendantal. Certes, nous n'avons plus de loi externe pour nous guider (et nous assujettir), mais ce serait l'occasion ou jamais de trouver ses propres lois internes. On sait d'ailleurs, depuis Rousseau au moins, que l'autonomie, comme son étymologie l'indique, ne signifie pas la fin de la loi, mais la recherche des lois qu'on pourrait se donner à soi-même. « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Il n'y a pas de liberté sans lois. La liberté suit le sort des lois », disait ainsi Rousseau dans le *Contrat social* (livre I).

Nous nous trouverions donc devant une chance historique d'accès à l'autonomie. Si cela était vrai, encore faudrait-il savoir la saisir d'autant qu'elle est fort ardue à mettre en œuvre. Le programme d'autonomie est en effet d'une totale exigence philosophique. Le problème serait plutôt de croire que la liberté découle automatiquement de la chute des idoles précipitée par l'extension du règne de la marchandise. Toute la question est donc là : avons-nous affaire à une inédite libération (que nous serions éventuellement incapables de saisir) ou sommes-nous entrés dans une nouvelle aliénation ? Tenter de résoudre cette antinomie passe, à l'évidence, par une nouvelle instruction de la notion de *domination*.

La domination

Bourdieu, dès les années soixante, a voulu régler la question de la domination d'une manière qui, encore aujourd'hui, suscite un large accord en sociologie et au-delà, dans toutes les sciences humaines et sociales : tout acte culturel est un acte de domination d'une classe sur une autre⁷. Bourdieu formulait une condition subsidiaire pour la réussite parfaite de cet acte, qu'il se fasse oublier comme tel : la légitimité de la culture dominante s'impose d'autant mieux qu'elle réussit à imposer la méconnaissance de l'arbitraire dominant qu'elle porte⁸. On connaît la fortune de ce paradigme de mise en accusation de la culture qui s'est imposé dans les années soixante en remplacement du paradigme précédent issu des Lumières, fondé sur l'accès émancipateur de tous au savoir et à la culture, lequel a fonctionné pendant deux siècles de Kant et Condorcet, à Henri Wallon⁹. Avec ce nouveau paradigme surgi dans les années soixante, la culture (la science, la littérature, l'art...), autrefois instrument du salut de chacun et notamment des opprimés, est devenue un pur instrument de pouvoir et d'aliénation. C'est ainsi que ce qui était l'objectif à atteindre pour tous est devenu, par un étonnant renversement, ce dont il fallait se défier le plus au monde. « Savoir égale pouvoir », entendait-on partout à cette époque – les travaux de Foucault

7. Ce qui s'entend parfaitement, par exemple, dans cette proposition qui a le mérite de la clarté : « Toute action pédagogique est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel » (cf. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, p. 19).

8. *Ibid.*, voir p. 56.

9. Paradigme que l'on pourrait résumer en « il faut combattre l'ignorance ». Pour prendre la mesure de sa diffusion, on pourra très utilement se reporter à l'ouvrage de G. Duveau, *La Pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le second Empire*, Paris, Donat-Montchrétien, 1948.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

(qui a beaucoup frayé avec cette thèse sans jamais vraiment l'adopter) venaient alors donner la caution historique et philosophique aux études sociologiques de Bourdieu. Or, il est temps de se rendre compte des effets profondément dévastateurs sur la culture en général de cette thèse très réductionniste, à laquelle l'école d'aujourd'hui est en train de payer un lourd tribut¹⁰.

Dans ce procès fait à la culture, Bourdieu laissait tomber la question, essentielle à nos yeux, de savoir pourquoi les hommes s'approchent toujours de cet acte qui les circonviert régulièrement. En effet, pourquoi se laissent-ils dominer aussi aisément ? Que vont-ils chercher là ? Bourdieu, se contentant du constat de la domination, ne nous a jamais renseignés sur ces questions. Ce qui se solde par le fait que Bourdieu, s'il met en lumière un élément important de la culture (ses effets sociaux), ne le fait qu'au prix d'oublier l'essentiel, ce qu'est la culture dans son rapport à la nature humaine et ce qu'est la culture en soi (ses niveaux spécifiques de consistance scientifique, sémiotique ou esthétique).

Pour répondre à la question de savoir ce qui amène nécessairement l'homme à la culture, on peut repartir d'un fait essentiel que Kant avait parfaitement repéré : « L'homme [contrairement à l'animal] n'a pas d'instinct : il faut qu'il se fasse à lui-même son plan de conduite¹¹. » En d'autres termes, on dirait aujourd'hui que l'homme est un néotène¹², que sa nature est inachevée. Il ne peut donc s'accomplir de par sa propre nature. Mieux : il doit en sortir pour se réaliser. En tant qu'être inachevé, il dépend d'un autre être susceptible de remédier à cet inachèvement. En tant qu'il se trouve contraint à la recherche de cet autre être, *la première domination sous laquelle tombe l'homme est donc de nature ontologique*. On peut l'exprimer autrement : sa simple nature ne saurait suffire à le faire vivre et il doit impérati-

vement rencontrer le tout du langage et de la culture pour s'accomplir. « L'homme, disait ainsi Lacan (qui se faisait une tout autre conception du symbolique que Bourdieu), est, dès avant sa naissance et au-delà de sa mort, pris dans la chaîne symbolique¹³. » Et, comme pour bien faire comprendre qu'il se jouait dans cette prise une domination essentielle et une dépendance incontournable, il ajoutait que « le sujet est serf du langage, et encore plus, serf d'un discours¹⁴ ». Servage symbolique – le terme est d'autant plus saisissant que rien ne peut permettre d'échapper à cette domination radicale de l'homme par le langage, sauf à le voir perdre son humanité et verser dans la barbarie.

Ce n'est qu'une fois cette première domination (ontologique) réalisée qu'une seconde domination (de nature sociopolitique) peut aussi advenir. C'est là (comme Claude Lefort l'a relevé, à la suite de Marx¹⁵) la grande fonction de l'idéologie : la domination sociopolitique se présente comme une réalité qui s'affirme en se dissimulant. En effet, la domination sociopolitique, c'est aussi bien l'ensemble des moyens par lesquels certains groupes d'individus exercent une emprise économique, politique et / ou culturelle sur d'autres groupes, que l'ensemble des moyens par lesquels ces groupes dominants dissimulent leurs intérêts particuliers en

10. Ce qui fait dire à M.-Cl. Blais que « les sociologies dites de la reproduction ont contribué à la dévalorisation du travail scolaire dans les années 1970 et depuis, en particulier sous l'influence des théories de Pierre Bourdieu ». Cf. M.-Cl. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Bayard, 2002, p. 169.

11. Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], Paris, Hachette, 1981.

12. Sur la néoténie humaine, voir D.-R. Dufour, *Lettres sur la Nature humaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

13. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 468.

14. *Ibid.*, p. 495.

15. Claude Lefort, voir l'article « Idéologie » de l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973.

tentant de les faire passer pour des intérêts universels.

Cette seconde domination présente donc la particularité d'être contingente et de fonctionner tant que les dominés en restent dupes. Lorsqu'un groupe humain cesse d'être mystifié par la dissimulation d'une domination et que le roi, comme on dit, lui apparaît soudain nu, alors, généralement, ce groupe sort à plus ou moins brève échéance de cette domination.

Deux dominations

Il existe donc deux dominations de nature bien différente : à l'une, originaire, on ne saurait se soustraire cependant que, de l'autre, seconde, on peut, à certaines conditions, se défaire. La seule difficulté pour les distinguer est d'ordre pratique : dans les pratiques sociales, ces deux dominations de nature très différente sont en effet liées, ce qui explique qu'on les confond très souvent ou que l'on rabat volontiers l'une sur l'autre. Et lorsqu'on veut les distinguer, soit on valorise la dépendance ontologique de l'homme au détriment de la domination sociopolitique et l'on obtient de grandes envolées métaphysiques sur l'Être si peu attentives aux dominations sociopolitiques qu'elles peuvent aller jusqu'à ne pas voir les pires d'entre elles – qu'on pense à l'ontologie heideggérienne qui s'est parfaitement accommodée du nazisme. Soit on ne veut prendre en compte que les dominations sociopolitiques et l'on rate, voire on nie, toute la spécificité de la culture (Bourdieu).

Percevoir la liaison intime de ces deux dominations suppose donc un montage délicat qui ne sacrifie pas l'une à l'autre. Nous proposerons celui-ci : certains groupes profitent de la domination ontologique (nécessaire) pour établir une domination sociopolitique (contingente).

Comment ? C'est assez simple : en exerçant un contrôle et un verrouillage aussi serrés que possible sur ce qui commande l'accès au sens. C'est ainsi qu'il existe des institutions spécifiques à chaque forme de domination sociopolitique, destinées à veiller de près au sens autorisé. Ce faisant, les dominants se sont trouvés en charge d'assurer l'accès des individus à la fonction symbolique, non pas du tout par souci philanthropique, mais par volonté de contrôle des sujets. On peut donc dire que si la langue et les systèmes symboliques sont à la disposition inconditionnelle de tout être parlant, c'est à la condition d'être sévèrement contrôlés.

Ces deux dominations connectées ne doivent pas être confondues. L'ontologique n'est jamais entièrement soluble dans le sociopolitique. Faut de quoi on ne pourrait plus comprendre pourquoi tout homme, quel que soit son statut, dispose d'un droit absolu et inaliénable à la parole, du simple fait d'être homme. Bien que mêlé au sociopolitique dans la pratique, l'ontologique garde toujours sa spécificité logique et son efficace propre. Rien ne peut jamais arrêter la quête de sens.

L'erreur serait donc de confondre ces deux dominations. Or, c'est justement cette erreur que commettent ceux qui voient des faits de résistance à la domination sociopolitique dans les actes de ce qu'il faut bien appeler un nouveau nihilisme contemporain alors que ces actes ne font, en fait, que défaire la fonction symbolique. La violence nue, par exemple, ne peut en effet que casser le ressort le plus intime de l'humanité de l'homme. Ce serait un tragique contresens de croire que c'est en attendant à ce noyau premier d'humanité qu'on peut se défaire des dominations sociopolitiques.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

Le modèle du marché et le nihilisme

En fait, si l'on attende à ce noyau premier d'humanité, c'est tout le contraire qui risque d'arriver. C'est la pire de toutes les dominations possibles à l'heure actuelle qui risque de triompher, celle-là même d'un modèle du marché complètement débridé, ayant échappé à tout contrôle. La très grande nouveauté du nouveau capitalisme par rapport aux dominations antérieures tient à ce que ces dernières fonctionnaient au contrôle, au renforcement et à la répression institutionnels, alors que le nouveau capitalisme fonctionne à la désinstitutionnalisation. Nous disons donc que tout ce qui soutient aujourd'hui la désinstitutionnalisation, de quelque bord politique que ce soit, ne peut que renforcer l'ultra-libéralisme qui se présente en effet sous l'aspect paradoxal et hybride d'un anarcho-capitalisme. Ce courant extrême du capitalisme a découvert et tente d'imposer une façon beaucoup moins contraignante et moins onéreuse d'assurer sa fortune : casser la domination première de façon à obtenir des sujets précaires, au lieu de continuer à renforcer la domination seconde qui produisait des sujets soumis. « Les seules contraintes justifiables sont celles des échanges marchands¹⁶. » Le seul et unique impératif admissible est que les marchandises circulent de sorte que toute institution venant interposer, entre les individus et les marchandises, ses affaires culturelles et morales est désormais mal venue. C'est ainsi que le modèle du marché promet aujourd'hui « un impératif de transgression des interdits » qui « confère à ce discours un "parfum libertaire" fondé sur l'extension indéfinie de la tolérance dans tous les domaines »¹⁷. C'est pourquoi il promet la désinstitutionnalisation et colporte un certain nihilisme : il faut non seulement « moins d'État », mais moins de tout ce qui pour-

rait entraver la circulation de la marchandise. Or, ce que produit immédiatement cette désinstitutionnalisation, c'est bien une désymbolisation des individus. La limite absolue de la désymbolisation, c'est que plus rien ne vienne assurer et assumer l'acheminement des sujets vers la fonction symbolique en charge du rapport et de la quête de sens. On n'y est jamais vraiment, mais enfin, quand le rapport de sens défaille, c'est toujours au détriment du propre de l'humanité, la discoursivité, et au profit du rapport de forces. Ce qui se trouve dans le collimateur du modèle du marché aujourd'hui, c'est ce noyau premier d'humanité : la dépendance symbolique de l'homme. Il n'est donc pas étonnant que notre espace social se trouve de plus en plus envahi par de la violence ordinaire, ponctuée par les moments de paroxysme de l'hyper-violence, accidents catastrophiques que les conditions ambiantes rendent désormais toujours possibles.

Mais qu'entend-on, au juste, par « dé-symbolisation » ? D'abord et avant tout, le mot désigne une conséquence du pragmatisme ou plutôt du « réalisme » contemporain qui entend « dégraisser » les échanges fonctionnels de la surcharge symbolique qui les grèvent. La dé-symbolisation indique un processus visant à débarrasser l'échange concret de ce qui l'excède tout en l'instituant : son fondement. En effet, l'échange humain est serti dans un ensemble de règles dont le principe n'est pas réel, mais renvoie à des « valeurs » postulées. Ces valeurs relèvent d'une culture (dépositaire de principes moraux, de canons esthétiques, de modèles de vérité) et, comme telles, elles peuvent différer, voire s'opposer à d'autres valeurs. Or, le « nouvel esprit du capitalisme » poursuit un idéal de fluidité, de

16. P.-A. Taguieff, *Résister au bougisme*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 14.

17. *Ibid.*, p. 15.

transparence, de circulation et de renouvellement qui ne peut s'accommoder du poids historique de ces valeurs culturelles. En ce sens, l'adjectif « libéral » désigne la condition d'un homme « libéré » de toute attache à des valeurs. Tout ce qui se rapporte à la sphère transcendante des principes et des idéaux, n'étant pas convertible en marchandises ou en services, se voit désormais discrédité. Les valeurs (morales) n'ont pas de valeur (marchande). Ne valant rien, leur survie ne se justifie plus dans un univers devenu intégralement marchand. De plus, elles constituent une possibilité de résistance à la propagande publicitaire qui exige, pour être pleinement efficace, un esprit « libre » de toute retenue culturelle¹⁸. La dé-symbolisation a donc un objectif : elle veut éradiquer, dans les échanges, la composante culturelle, toujours particulière. Cette dé-symbolisation en cours prend aujourd'hui trois formes : vénale, générationnelle et nihiliste.

La dé-symbolisation vénale

Le terme *numismatique* – ce qui concerne la monnaie – vient du grec *nomos*, la loi. L'argent a donc, dès les origines, rapport à la loi. Si l'on touche à l'argent, on touche à la loi. Un seul exemple suffira à démontrer la pertinence de ce précepte : la disparition de l'or, garant de la valeur dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, a en effet pu être analysée comme l'un des déclencheurs des totalitarismes¹⁹. Or les Européens viennent de vivre cette année, sans coup fêrir, un moment presque allégorique de dé-symbolisation lors du passage à l'euro. La monnaie est en effet un signe « fiduciaire », c'est-à-dire qu'elle repose sur le crédit qu'on lui fait. Cette confiance, cette croyance qu'un bout de papier imagé puisse représenter une valeur reposait sur

un double fondement : l'étalon or, la référence ultime et première (« anale », dirait le psychanalyste) dans un métal précieux sacralisé et totémisé, et la référence spirituelle, l'empreinte symbolique des effigies et des devises, gage de l'unité, voire de l'âme, de la communauté. Ces deux origines, matière fondatrice et mythe fondateur, se sont toutes deux effondrées. L'une dès 1973, avec l'institution du « change flottant », l'autre le 1^{er} janvier 2002, avec l'apparition d'une monnaie sans adage, sans portrait de « grand homme », sans valeur culturelle proclamée. Il reste bien une face sur la menue monnaie, les pièces, mais sur les valeurs sérieuses, les billets, ayant valeur d'assignats (c'est-à-dire de gage sur les valeurs et les biens nationaux), il n'y a plus que des portes, des fenêtres et des ponts... Comme s'il fallait désymboliser une monnaie pour la rendre vraiment pratique.

Or, l'argent n'est pas que de l'argent. Notre langue distingue en effet l'argent et la « monnaie ». Celle-ci n'est pas seulement le signe de celui-là, la monnaie symbolise également tout un ensemble de représentations patrimoniales qui se transmet de l'acheteur au vendeur. Au fil du temps, le franc a ainsi diffusé une galerie de tableaux qui, de Pasteur à Pascal et de Descartes à Delacroix, place toute transaction sous l'égide du « génie français » dont le « franc » n'est pas dissociable. La devise-phare américaine présente des caractéristiques similaires. Elle rappelle explicitement la dette (« *this note is legal tender for all debts* ») que le paiement vient justement effacer, « dette » dont on sait depuis l'anthropologue Marcel Mauss qu'elle est à l'origine

18. Ce qu'on vient encore de voir tout récemment avec l'épisode opposant le groupe Vivendi aux cinéastes français : au nom de la pluralité et de l'égalité, il s'agit de rendre impossible toute « exception culturelle ».

19. Jean Joseph Goux, *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson, 2001, p. 245.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

de tout sens symbolique. Le dollar représente également les origines de la nation (portraits des pères fondateurs) et affirme une croyance dans la créance (*in God we trust*). C'est de ces caractéristiques éminemment symboliques que l'euro prétend s'affranchir. Équivalent universel sans fondement, pure contremarque sans origine pour des échanges absolument fonctionnels, l'euro est, si l'on peut dire, le symbole même de la désymbolisation, la réduction de toutes les valeurs à l'unique valeur bancaire. Il n'y a donc plus, avec l'euro, d'autre valeur que l'argent. Ce qui restait encore marqué du sceau du symbolique dans l'échange a disparu de la transaction. L'euro représente ainsi une sorte d'étape intermédiaire entre le monétaire fiduciaire ancien et l'électronique des cartes de crédit : avec la disparition complète de toute symbolisation dans le numéraire numérique, l'argent sera réduit au pur escompte des chiffres. C'est ainsi qu'au moment même où les Européens se préparaient dans l'effervescence au « passage à l'euro », leurs penseurs réunis à l'Unesco décrivaient l'inexorable « crépuscule des valeurs »²⁰.

Dès lors que l'argent n'est plus symbolisé par la monnaie, il ne fait plus « société » et devient ce magot neutre, à la fois principe et fin de tout rapport social. La désymbolisation en cours place désormais chaque sujet social en position potentielle de capter par tous les moyens une part aussi substantielle que possible de ce qu'on appelle significativement de la « liquidité ». Dans cette pure circulation de valeur neutre, il n'y a plus d'argent sale, même s'il arrive qu'on parle encore de « blanchiment » ; il n'y a plus que l'argent : en avoir ou pas.

À cet égard émerge aujourd'hui un réalisme des jeunes qui jette une lumière crue sur ce que la société leur a véritablement enseigné : il n'existe d'autre pouvoir que celui de l'argent. Le

« renversement sémiotique²¹ » par lequel le simple signe devient la chose elle-même en l'absence de ce à quoi elle référerait et prenait valeur rend cette monnaie immatérielle (plus d'or) et orpheline (plus de mère : Marianne). Dès lors, il n'est pas surprenant que des adolescents de plus en plus nombreux fassent main basse sur le pécule avec une désinvolture dans la prise de risques qui sidère. Ne prenons qu'un exemple, tragique, celui d'un « braquage de banque » le 26 décembre 2001, à Vitry-sur-Seine, au cours duquel un des jeunes, auteur du hold-up, est tué par la police. Les jeunes de la cité de la victime descendent alors dans la rue et mettent le quartier à feu et à sang pendant une semaine au motif que leur copain ne faisait rien de mal – ce que l'un d'entre eux commente ainsi : il ne faisait que « chercher de l'argent²² ». Et en effet, quoi de plus naturel que de « chercher de l'argent » dans une banque ? L'expression est révélatrice de tout un climat. L'argent ne se gagne plus, sinon dans les proliférants jeux de hasard. On va le chercher comme on fait son marché. Cette logique n'est pas *sui generis*, elle n'est pas la germination de la mauvaise graine des banlieues, elle est directement induite par l'anthropologie néo-libérale qui réduit l'humanité à une collection d'individus calculateurs mus par leurs seuls intérêts rationnels, en concurrence sauvage les uns avec les autres. Ce qui n'a pas de fondement ne peut prétendre à la légitimité et la démonstration est faite que l'argent n'a plus de fondement ; à la lettre, il ne « représente » plus rien depuis que l'économie spéculative, celle par laquelle l'argent « fait des petits »

20. Cf. les allocutions de Gianni Vattimo, Jean Baudrillard, Peter Sloterdijk, Michel Maffesoli, lors des *Dialogues du ^{xx}e siècle* à l'Unesco le 8 décembre 2001.

21. J. J. Goux, *Frivolité de la valeur*, op. cit., p. 244.

22. *Le Monde*, 4 janvier 2002.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

comme disait Marx, s'est arrachée à « l'économie réelle ».

Il y a donc une violence directement produite par la déficience monétaire et si l'euro n'en est évidemment pas la cause, il en est l'indice le plus voyant. Gagé sur rien, ne symbolisant rien, le paradoxe de la monnaie anomique se propose comme pur accès à ce « puissant convoi de marchandises » auquel se réduit notre civilisation²³ et promet une *société du risque* revendiquée par les penseurs libéraux²⁴. Dans ce climat digne des vieux westerns où l'argent n'est qu'un pactole diffus et les agents sociaux des *raiders* qui doivent s'en emparer, le braquage et le vol avec violence ne sont que des risques parmi d'autres, pris par ceux qui prennent le libéralisme au mot.

La dés-symbolisation générationnelle

De même que le travail ne définit plus la valeur économique pour les nouvelles théories de la finance, il ne définit plus de place sociale dans la production des richesses. Les biens de consommation s'étalent à profusion cependant que l'emploi se fait rare, précaire et souvent déqualifié. Telle est la donne actuelle. Toute une jeunesse se trouve ainsi coincée dans une sorte de sas entre l'école et l'emploi, avec des besoins grandissants conjugués au manque de ressources propres. Elle en vient à constituer non une simple tranche d'âge autrefois repérable dans l'adolescence, mais une sorte de catégorie sociale d'un genre nouveau. Nouveau parce que son assimilation, que justifierait son extraction souvent populaire, à la classe ouvrière est tout à fait impossible. Souvent enfants d'ouvriers, ils ne le sont pas eux-mêmes. Tout un âge de la vie est donc réduit à l'oisiveté, sorte de tiers état inactif que l'école a charge d'héberger le plus longtemps possible. Car, par un paradoxal renverse-

ment du loisir, autrefois apanage suprême des classes dominantes, l'exemption du travail devient, dégradée et transfigurée, le lot de toute une jeunesse laissée pour compte. « Qu'est-ce que j peux faire ? J'sais pas quoi faire », la célèbre réplique de *Pierrot le Fou* est aujourd'hui l'antienne muette d'une population de consommateurs improductifs.

Les « jeunes », notion floue et élastique, se voient doublement isolés dans le temps. Isolés chronologiquement par l'impossibilité de se projeter dans l'avenir et de se référer au passé : au *no future* des punks a répondu avec moins d'éclat un *no past* tacite. Isolés dans le présent même par l'impossibilité de considérer les aînés autrement que comme des égaux. L'ancienne relation verticale entre générations est devenue relation horizontale entre contemporains frappant ainsi d'obsolescence la différence symbolique.

La famille ne socialise plus, aussi tend-elle à devenir la simple pourvoyeuse de ce dont médias et publicité sont les prescripteurs. Au sein de cette entité affective et financière comme au sein de l'école tend à disparaître la différence générationnelle, parents et enfants, maîtres et élèves traitent désormais d'égal à égal. Pour Hannah Arendt, qui en faisait la thèse centrale de son anthropologie politique, la naissance, le fait de naître nouveau dans un vieux monde, fait obligation aux anciens d'instituer les nouveaux. La « modernisation » américaine dont elle pressentait la prolifération consiste essentiellement en un court-circuit de toute transmission. Pris dans l'inédit d'une telle situation, le rôle parental de

23. F. Fukuyama, *Le Monde* du 18 octobre 2001 : « Nous sommes toujours à la fin de l'histoire. »

24. Cf. *Le Monde* du 16 janvier 2002 qui montre l'engouement récent du Medef pour les philosophes « libertariens ».

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

représenter auprès des enfants un monde auquel souvent on n'adhère que contraint, ce rôle, au fond austère et si ingrat, de légataire d'un patrimoine culturel qu'on ne possède pas en propre devient presque intenable. Les parents sont toujours les vieux du vieux monde, condition nécessaire à leur nécessaire dépassement, pour que les jeunes rajeunissent de leur propre chef et sous leur responsabilité ce dont ils ont hérité. « Former une génération nouvelle pour un monde nouveau traduit en fait le désir de refuser aux nouveaux arrivants leurs chances d'innover²⁵. »

Avec les vieux, les jeunes devraient trouver à qui parler, au double sens de s'entretenir et d'être contenus, voire rabroués. Les parents sont ceux qui disent « non », ceux qui initient et permettent un certain « travail du négatif » qui fait pièce aux fringales juvéniles de toute-puissance. Ce rôle est devenu difficile, non seulement en raison de son peu d'attractivité à une époque où la jeunesse représente pour tous, et notamment pour les plus âgés, un impératif catégorique, mais surtout parce que la capacité de dire « non » que les ascendants incarnent ne peut s'exercer qu'au nom des principes sur lesquels le monde prétend reposer. Ils doivent donc assumer les critiques et rébellions issues des frustrations que leur refus produit nécessairement. Cette précedence symbolique, qui tient à ce qu'une autorité s'incarne pour quelqu'un, est aujourd'hui, sans doute pour la première fois, déniée. S'ensuit un sabotage de ce que nous avons pointé comme « servage symbolique » de l'homme qui fait le lit d'un certain nihilisme contemporain.

La désymbolisation nihiliste

La difficulté de l'insertion dans un monde de travail de plus en plus hypothétique et énigmatique, le brouillage du repérage historique et

générationnel regroupent la jeunesse en agrégats sériels sans lui conférer aucunement la structure et les assises d'une classe sociale. Il s'agirait plutôt d'une hors-classe, définie négativement par ce qu'elle n'est pas.

C'est ce que dit assez bien, d'ailleurs, le terme d'« exclusion », une partie de la jeunesse se voit en effet exclue de fait de l'activité sociale. C'est pourquoi une analyse de la violence juvénile en termes de lutte des classes paraît inadéquate. Cette violence n'est pas une révolte contre l'exploitation (pas d'emploi, pas de plus-value), elle ne vise aucune émancipation (aucune idéologie du salut n'est à l'œuvre), elle ne dénonce aucune aliénation (livrée à elle-même, elle souffrirait plutôt d'un repli identitaire et grégaire que les phénomènes de « bandes » antagonistes illustrent à l'envi). Les exactions commises n'ont, politiquement, pas de sens, causées qu'elles sont, précisément, par l'effondrement du sens. « Avoir la haine » exprime une humeur, aussi impérieuse que vague, non une revendication sociale.

La seule récupération possible de ces violences procède d'un poujadisme à double face : ouvertement réactionnaire lorsqu'il dénonce dans la jeunesse une « classe dangereuse », prétendument progressiste quand il en fait au contraire une jeune garde rédemptrice composée d'« anges exterminateurs ».

Rien ne permet de transformer la révolte en révolte car la force du néo-capitalisme réside paradoxalement dans la faiblesse de ses gouvernements. La gouvernance néo-libérale est une volonté de non-gouvernement²⁶, selon l'idée qu'à un minimum de gouvernement politique corres-

25. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 228.

26. Cf. les cours de Michel Foucault au Collège de France sur la *Naissance de la biopolitique* (1979), dont certains ont été diffusés sur France Culture dans la semaine du 14 au 18 janvier 2002.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

pond un maximum de rendement économique. De cet étiolement volontaire et technique du pouvoir résulte un effet pervers qui n'avait pas échappé à la sagacité de Hannah Arendt : « Tout affaiblissement du pouvoir est une invite à la violence²⁷. » Il s'agit ici du « pouvoir » comme expression d'un « vouloir ». Or le pouvoir actuel ne « veut » plus rien, rien que la meilleure adaptation possible à une conjoncture et à une évolution qui le dépassent. La « modernisation » (des entreprises, de l'école, des institutions...) se présente comme un gigantesque tropisme à l'échelle planétaire, une sorte de loi naturelle, une poussée sourde et irrépessible de l'évolution. C'est ici la « force des choses » qui exige soumission et adaptation vitales et non les détenteurs d'un pouvoir devenu flou, mou, secondaire et gestionnaire.

L'absence d'un véritable gouvernement, c'est-à-dire d'une institution dont le plan de définition est nécessairement extérieur aux intérêts économiques, abolit l'autorité tout en rendant la puissance occulte. L'affaiblissement de l'État n'annonce pas, loin de là, celui de la domination sociopolitique, mais le passage à une nouvelle forme de domination, sournoise et maligne, par laquelle le pouvoir véritable devient anonyme, informe et non localisable : « Nous sommes devant une tyrannie sans tyran²⁸. » C'est, ouvertement, la promotion de l'anomie, de la levée de tout ce qui peut en imposer à la pure impétuosité des appétits. L'écrasement de la citoyenneté sur la société civile, seulement constituée de l'ensemble conflictuel des intérêts particuliers, rend impossible la nécessaire dialectique entre le corps social et sa représentation politique. En définitive, l'aboutissement de l'anthropologie néo-libérale dont le célèbre mot d'ordre « laisser-faire » avouait par avance l'absence de principe ouvre un nouvel espace socié-

tal, complètement épuré, prosaïque, trivial, où la valeur, désormais unique, passe d'une main à l'autre sans autre forme de procès et quelles qu'en soient les modalités.

C'est cet espace hyperréaliste de la valeur nue dans l'échange direct que certains refusent d'intégrer. Ils s'engagent alors dans la voie dictée par la déréliction qui les mène à la violence « gratuite », réactive, à l'instar de ces quatre jeunes garçons âgés de treize à vingt-sept ans qui ont blessé neuf personnes en faisant sauter une charge explosive dans une salle des fêtes. Motif invoqué : « C'était pour faire chier le monde²⁹. » Il faut bien se rabattre sur quelque exutoire lorsque le lieu et les représentants du pouvoir sont invisibles. Xerxès faisait fouetter la mer pour la punir de ses tempêtes, les jeunes délinquants brûlent, saccagent, agressent avec la même rage impuissante, faute de pouvoir atteindre les responsables de leur mal-être.

Que l'anomie comme condition de possibilité du néo-capitalisme tourne au *nihilisme* chez ceux qui n'en tirent aucun profit ne saurait exagérément surprendre. Revient, lancinante, la question de Sganarelle : « encore faut-il croire quelque chose en ce monde. » Seuls semblent encore s'en tirer ceux qui veulent à toute force croire que deux et deux sont quatre... euros, les autres désespèrent. Car il y a probablement, nichée dans la question des valeurs et du sens de la vie, un fond de croyance irréductible qui, lorsqu'il s'échoue en dé-symbolisation généralisée, s'inverse en démesure de la violence nue.



27. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 187.

28. *Ibid.*, p. 181.

29. *Le Monde*, 4 janvier 2002.

Dany-Robert Dufour,
Patrick Berthier
Vers un nouveau nihilisme ?

Le repérage de cette double domination et de cette triple dé-symbolisation ne doit cependant inviter à aucune déploration. Ni nostalgiques d'un supposé âge d'or ni chantres d'un progrès prétendu inéluctable, nous voudrions seulement, selon la vieille et toujours vivace incitation de Spinoza, ne pas pleurer ni rire, mais

comprendre. Compréhension qui ouvre sur ces questions, pour nous les seules qui vailent : sur quel monde ouvre au juste la dé-symbolisation ? Le souhaitons-nous ? Dans la négative, pouvons-nous lui résister ?

Dany-Robert Dufour, Patrick Berthier.