

Terminales
toutes
sections

Premières leçons sur

Crépuscule des Idoles de Nietzsche

par Bruno Roche



Presses
Universitaires
de France



Premières leçons sur Crépuscule des Idoles de Nietzsche

PAR

Bruno Roche

*Agrégé de Philosophie
Professeur en classes préparatoires
à l'externat Sainte-Marie (Lyon)
Secrétaire général du Centre Kierkegaard*



Presses Universitaires de France

MAJOR BAC
DIRIGÉE PAR PASCAL GAUCHON
ET CODIRIGÉE PAR FRÉDÉRIC LAUPIES



ISBN 2 13 048165 5

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1996, novembre

© Presses Universitaires de France, 1996
108, boulevard Saint Germain, 75006 Paris

<http://fribok.blogspot.com/>

1	La philosophie de Nietzsche comme expression de l'homme Nietzsche – L'histoire d'une œuvre	1
	I. La vie et les œuvres	1
	II. L'œuvre: son évolution et ses influences	4
	1. <i>Un « oui » qui est un « non » : le pessimisme de Schopenhauer</i>	4
	2. <i>Psychopathologie du « non » : la métaphysique rationaliste et le christianisme</i>	6
	3. <i>Vers une philosophie de l'affirmation : le Crépuscule des Dieux</i>	10
	4. <i>Vers une philosophie de l'affirmation : l'Aufklärung de Nietzsche</i>	12
	5. <i>Du trop humain à l'homme, enfin : Ainsi parlait Zarathoustra</i>	13
	6. <i>Les noces du « oui » et du « non » : tentative de synthèse</i>	15
2	Philosopher à coups de marteau L'œuvre d'un mot	17
	I. Nietzsche, juge de lui même	17
	1. <i>Écrire avec son sang...</i>	17
	2. <i>L'histoire d'un combat</i>	20
	3. <i>La volonté de vérité</i>	21
	II. <i>Le Crépuscule des Idoles</i> : l'ordre des questions	22
	1. <i>Le titre, le sous-titre, l'avant propos</i>	23
	2. <i>Difficulté d'interprétation</i>	28
	3. <i>L'ordre des questions</i>	29

III. Le problème de la vérité	32
1. <i>Totalité, perspective et interprétation</i>	33
2. <i>L'entreprise généalogique</i>	36
3 – Les thèmes à l'œuvre – La décadence de la culture, diagnostic d'un désastre	39
I. Le débat avec Wagner	39
1. <i>Le temps des promesses</i>	39
2. <i>Un théâtre de la démesure</i>	41
II. L'idée de décadence	43
1. <i>Symptômes de la décadence</i>	43
2. <i>Vie et décadence</i>	44
3. <i>L'universel et le particulier</i>	47
III. Civilisation et décadence	49
1. <i>La décadence, accident ou fatalité?</i>	49
2. <i>Nietzsche et Rousseau, experts en décadence</i>	53
3. <i>La décadence ou le déclin des instincts créateurs</i>	54
4 – Socrate comme problème. Le signe de la laideur – Les thèmes à l'œuvre	59
I. Un exemple de type décadent: Socrate	59
1. <i>Sauver les phénomènes...</i>	59
2. <i>Un portrait singulier</i>	63
3. <i>Le premier philosophe de la vie</i>	66
II. L'homme et la nature d'Homère à Socrate	69
1. <i>L'épreuve du pourquoi</i>	69
2. <i>L'insatisfaction</i>	71
3. <i>L'idée d'intériorité</i>	71
III. Socrate dialecticien	73
1. <i>L'optimisme logique</i>	73
2. <i>Critique de la dialectique ordinaire</i>	77
3. <i>La dialectique comme lutte</i>	80
5 De la métaphysique à la morale – Les thèmes à l'œuvre	83
I. Nietzsche et la métaphysique	83
1. <i>Être et devenir</i>	83
2. <i>L'erreur de la causalité</i>	89
3. <i>Être et apparence</i>	94

II. La morale et la vie	98
1. <i>La volonté de vérité</i>	98
2. <i>Ambiguïté de la conscience</i>	100
3. <i>Répudiation des passions</i>	101
4. <i>Deux formes d'un même mensonge : morale de l'élevage, morale du dressage</i>	102
III. Critique des présupposés anthropologiques de la morale	104
1. <i>L'erreur du libre arbitre</i>	104
2. <i>L'erreur de la volonté comme cause</i>	106
3. <i>L'erreur de la perfectibilité</i>	110
4. <i>Liberté et fatalité</i>	112
6 – L'impossible postérité – L'œuvre à l'épreuve du temps	117
I. Nietzsche et le nazisme	117
II. Continuité ou rupture?	120
III. Nietzsche et Freud	121

La philosophie de Nietzsche comme expression de l'homme Nietzsche

L'HISTOIRE D'UNE ŒUVRE

Le titre de ce chapitre s'inspire d'un cours que Nietzsche donna entre 1871 et 1876 à l'Université de Bâle. En effet, le deuxième chapitre de ce cours publié sous le titre *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Nietzsche l'a intitulé « La philosophie de Platon comme expression de l'homme Platon »; il pensait que si **les systèmes philosophiques sont transitoires, appelés à un inévitable déclin ou crépuscule, en revanche, le type d'homme qui les a suscités est, lui, éternel**, de telle sorte que ce qui compte c'est bien l'homme Platon ou l'homme Nietzsche. C'est en ce sens que la biographie de Nietzsche intéresse l'œuvre et entretient avec elle un rapport sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

La vie et les œuvres

Nietzsche est né à Röcken le 15 octobre 1844; il commence à l'Université de Bonn des études de philologie et de théologie. C'est à Leipzig, à partir de 1865, qu'il découvre, enthousiaste, Schopenhauer; c'est en octobre 1866 qu'il rencontre Richard Wagner en qui il verra la renaissance de l'art tragique; il est nommé à 25 ans professeur de philologie à l'Université de Bâle; sa contribution à cette science ne sera pas celle que l'on pouvait espérer et certains (Reinhardt, par exemple) la jugeront insigni-

fiant. Il publie en 1872 son premier grand texte dont il a lu en 1871 le manuscrit à Cosima et à Richard Wagner, *La Naissance de la tragédie*, d'un genre hybride comme Nietzsche le suggère lui-même :

« Science, art et philosophie croissent en moi si bien liés qu'il va m'arriver d'accoucher d'un centaure. »¹

Les premières manifestations de la maladie et des maux qui allaient occuper sa vie datent de 1873 : maux de tête, troubles oculaires interdisent une lecture et une pratique de l'écriture trop longues. Ces souffrances ainsi que ses positions philosophiques le conduiront déjà à la solitude dont ne le délivreront que de rares amitiés. Mais, au moins jusqu'en 1876, il lui reste une grande cause, celle du wagnérisme, à laquelle il se donne tout entier, à tel point qu'il en fait sa cause et suscite ainsi l'agacement et la méfiance de l'entourage du musicien. Après avoir fait la promotion de Bayreuth, lieu voué à la wagnérie, il est déçu par les premières représentations : la cause est devenue populaire et, selon Nietzsche, Wagner n'aura pas la force de résister aux « instincts » que cela convoque, il devient un symptôme de décadence (voir 3^e partie). Écrites entre 1873 et 1876, les *Considérations intempestives* le dessinent déjà comme un étranger en son siècle, un « inactuel » selon la formule qui reviendra tout au long de son œuvre. En 1879, Nietzsche demande son congé définitif de l'université et obtient une maigre pension. Commencent alors neuf ans de vie errante, à la recherche des climats les plus favorables. En septembre 1879, il écrit : « Mon état est redevenu terrible, mes souffrances sont atroces » mais, moins qu'un autre, ce malade ne peut diffamer la vie. Ses voyages le conduisent sur les bords de la Méditerranée (Nice, Rapallo, Gênes) ou en Haute-Engadine lorsque la chaleur est trop accablante. A Gênes, on le surnomme *il piccolo santo*. Son hygiène de vie ne supporte aucun écart. C'est de juillet 1881 que date ce qui restera dans l'histoire de la pensée sous le nom de « vision de Surleï » : au cours d'une promenade dans les environs de Sils-Maria, au lieu-dit Surleï, s'impose à Nietzsche la vision de « l'Éternel Retour », dont la formalisation pourrait être : si tout devient, rien ne devient et si rien ne devient tout revient. Cette vision constituera l'idée la plus profonde et la

1. Cité par Halévy, *Nietzsche*, Édition Hachette, coll. « Pluriel ».

plus inaccessible de son *Ainsi parlait Zarathoustra*, idée que les hommes de son siècle ne sont pas encore prêts à entendre. La rédaction des quatre livres court sur deux ans, de l'hiver 1882 à l'hiver 1884. La question de la valeur devient centrale dans son œuvre et ce sera, en 1886, *Par-delà le Bien et le Mal* et, en 1887, *La Généalogie de la Morale*. Nietzsche poursuit un projet d'œuvre systématique, de traité que ses rares amis lui réclament; il rassemble pour cela des notes et lui donne un titre: *Essai d'inversion de toutes les valeurs*; il souhaite un équilibre entre les parties critiques et celles vouées à l'affirmation. Dix mois après sa publication, *Par-delà le Bien et le Mal* a trouvé cent dix sept acheteurs et les journalistes présentent Nietzsche nageant à contre-courant dans les eaux rapides de son siècle; ces eaux, ce sont celles du nihilisme qui peut être un symptôme de force croissante ou de croissante faiblesse. Fin 1887 il écrit: «Avoir parcouru toute l'étendue de l'âme moderne (...), mon orgueil, ma torture, ma joie. Surmonter effectivement le pessimisme et enfin un regard goethéen plein d'amour et de bonne volonté» (Fragments posthumes). En 1888, année de la publication du *Crépuscule des Idoles*, Nietzsche achève la rédaction de cinq petits ouvrages. «Je suis sur les questions de décadence, l'instance la plus haute qu'il y ait sur la terre.» **Alors qu'une année plus tôt, il espérait accoucher d'une œuvre affirmatrice, ses derniers textes sont d'une agressivité parfois délirante (comme l'*Antéchrist*), de véritables visions se substituant aux pensées**; il n'est plus question que de son propre destin qu'il confond avec celui de Dionysos ou du crucifié, comme l'attestent des billets qu'il envoie à certains amis dans les premiers jours de 1889 et qui portent ces signatures. La crise qui devait emporter Nietzsche dans la démence aura lieu le 3 janvier 1889 sur la place Carlo Alberto à Turin: Nietzsche se jette à l'encolure d'un cheval que son cocher frappait, il l'embrasse, il pleure et tombe inanimé. Bientôt, plongé dans un mutisme total, c'est sa mère, puis sa sœur, de 1897 à 1900, qui s'occuperont de lui; cette dernière prendra en charge la publication des notes et fragments de son frère, «recomposant» ainsi une pensée dans laquelle, bien sûr, il ne se serait pas retrouvé.

II. L'œuvre : son évolution et ses influences

Lorsqu'il présente en quelques mots la biographie de Nietzsche, G. Deleuze, dans le petit ouvrage de présentation qu'il lui a consacré, met en exergue le début du premier livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qui a pour titre les *Trois Métamorphoses* :

« Ces trois métamorphoses de l'esprit que je vous nomme : comment l'esprit devient chameau, et lion le chameau et, pour finir, enfant le lion. »¹

En tant que chameau, l'esprit porte prosaïquement sa charge, fardeau du devoir, de l'abaissement, de la vérité ; mais, de même que le chameau sitôt chargé, vers le désert se presse, ainsi se presse l'esprit vers son désert. « Là, l'esprit devient lion, il rugit et refuse le fardeau, il combat le dragon du devoir, brise les idoles qu'il a démasquées et dit "Je veux" et non plus "Je dois". » « Se créer liberté pour de nouveau créer » voilà ce que peut la force du lion. Mais si le lion sait dire non, il n'a pas encore l'art du oui dont est capable l'enfant dans son innocence :

« Innocence est l'enfant, et un oubli, et un recommencement, un jeu, une roue qui d'elle même tourne, un mouvement premier, un saint dire oui. »²

Si ce court passage introduit bien à l'auteur et à son œuvre, c'est qu'il présente ce que sera le combat de Nietzsche, les pôles autour desquels tournera sa pensée, dimensions toujours présentes ou toujours visées de son œuvre ; en lui, l'esprit ne cessera de se faire « oui » et « non », affirmation et négation, la négation cherchant de manière toujours plus pathétique l'affirmation la plus haute ; c'est selon cette logique, que nous voudrions rendre compte de l'évolution de l'œuvre et des influences qu'elle a assumées.

1. Un « oui » qui est un « non » : le pessimisme de Schopenhauer

On peut dire sans exagération que les deux grandes lectures philosophiques de « première main » de Nietzsche furent les Grecs – en

1. Cité par Deleuze, *Nietzsche*, PUF, coll. « SUP », p. 1.

2. *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 37, Gallimard, coll. « Idées ».

raison de ses travaux philologiques et Schopenhauer qu'il découvre à Leipzig lors de ses études et qui d'emblée suscite chez lui une grande admiration. Il a lu et travaillé *Le Monde comme volonté et comme représentation* que Schopenhauer publie en 1819. Pour le dire vite, la volonté, c'est, pour lui, le principe de la diversité des phénomènes, le fond dont les phénomènes sont l'expression ; elle est volonté absurde d'exister et les formes sensibles ne sont que le théâtre sur lequel elle paraît et jouit d'elle-même ; elle s'incarne dans des formes de plus en plus perfectionnées, de plus en plus conscientes d'elles-mêmes, non parce qu'elle poursuit une fin mais, parce qu'elle se veut elle-même dans la plus grande jouissance de son vouloir. **Cette idée que la vie est vouloir, Nietzsche y restera fidèle tout au long de son œuvre, insistant toujours plus sur la gratuité de ses modes d'expression, la comprenant comme jeu.** Il verra même dans la tragédie attique, sur laquelle il travaille au même moment, la figuration mythologique de la philosophie tragique de Schopenhauer. Cependant, cette philosophie qui a poussé si loin le « oui », l'accueil et l'acceptation du tragique de la vie, de son absence de fin est encore philosophie du « non » du refus, prisonnière de son pessimisme. On le verra plus loin (le problème de Socrate), Nietzsche a probablement d'abord eu une lecture pessimiste des tragiques grecs, et même, des présocratiques la tristesse d'Héraclite le fascinait et nous comprenons déjà que ce pessimisme était hérité de Schopenhauer. Se libérant de Schopenhauer, Nietzsche réformera sa lecture des tragiques grecs, ce qui apparaît clairement dans les œuvres ultimes ; mais cette réforme commandée par la recherche de la plus haute gaîté tombe alors dans l'oubli de l'insatisfaction du héros tragique.

En quoi consiste le pessimisme de Schopenhauer, dans quelle mesure le « oui » qu'il parvient à dire s'inverse en son contraire ? C'est que, face au monde qu'il vient de dessiner, il cherchera une consolation qu'il trouvera dans l'art et la morale à condition qu'elle soit morale de l'ascèse, morale de la distance prise à l'égard de la vie comme vouloir. Si la consolation de l'art est éphémère, en revanche celle de la morale du dédoublement est durable, et c'est le bouddhisme qui offrira à Schopenhauer son cadre théorique. Ce qui est pour lui une issue au tragique demeurera pour Nietzsche un problème et, plus que cela, un drame. Pour le Nietzsche des travaux sur les tragiques, pour le Nietzsche wagnérien, l'art est bien vu comme une consolation ; mais dans la consolation le « oui » devient « non » et Nietzsche

n'aura de cesse d'aller par-delà toute forme de consolation ; comme si l'ombre de Schopenhauer s'étendait sur l'ensemble de son œuvre, lui aussi, connaîtra pourtant les tentations de l'indianisme. La grande affirmation n'est possible que pour un homme capable de se surmonter lui-même et non pour un homme surmonté par autre chose que lui-même, dénaturé. Nietzsche dans le *Crépuscule des Idoles* résume parfaitement cette admiration et cette déception devant Schopenhauer aux paragraphes 21 et 22 des *Divagations d'un « inactuel »* (avant-dernière partie) :

« Schopenhauer (...) représente une tentative génialement perverse de mobiliser en faveur d'une dépréciation radicale et nihiliste de la vie, précisément les instances contraires, les puissantes auto affirmations du "vouloir vivre", les formes les plus exubérantes de la vie. Il a successivement interprété l'art, l'héroïsme, (...) la volonté de vérité et la tragédie, comme des séquelles de la "négation" ou du besoin de négation du "vouloir". »

Si Schopenhauer manque la grande affirmation, c'est parce qu'il a été effrayé par ce qu'il venait de trouver, c'est parce qu'il n'a pas su soutenir la gravité de ses propres pensées ; il n'a pas pu vouloir ce qu'il savait, de telle sorte qu'il ne l'a pas su vraiment :

« Schopenhauer parle de la beauté avec cette ardeur mélancolique, et pourquoi donc en fin de compte ? (...) elle est pour lui ce qui délivre quelques instants du vouloir et attire irrésistiblement vers la délivrance éternelle. »

En ce sens Schopenhauer reprend l'idiosyncrasie (voir 5^e partie) chrétienne, il est « l'héritier de l'interprétation chrétienne » en faisant jouer aux « grands faits de culture de l'humanité » le rôle que seule la Parole pouvait jouer dans l'économie du salut.

2. Psychopathologie du « non » : la métaphysique rationaliste et le christianisme

Le nom de Schopenhauer sera pour Nietzsche, toujours associé à celui d'un coup de tonnerre, d'une découverte à partir de laquelle il n'est plus possible de penser comme avant. Il a seulement manqué à Schopenhauer le courage d'aller jusqu'au bout et c'est ce manque qui l'a ramené au bercail des idéalistes : les habitants de Coucouville (*Humain, trop humain*) ont vu se joindre à eux celui

qui avait pourtant été *d'abord* un habitant de la terre. Ce que Nietzsche ne cessera d'admirer en lui, c'est ce qu'Héraclite avait déjà mis en exergue (selon l'interprétation qu'il en donne) : le devenir n'est orienté par aucune finalité, il ne tend vers aucun Être dont il ne serait que la préparation ou le pâle reflet. **C'est cette dépréciation de la vie, de l'existence charnelle, de « l'ici-bas », du temps, du corps que Nietzsche va croire repérer dans la métaphysique rationaliste et dans le christianisme qui ne sont pas, pour lui, deux phénomènes indépendants l'un de l'autre, mais, au contraire, deux entreprises qui ont su parfaitement marier leurs intérêts.** Nietzsche découvre que toute connaissance est un processus d'évaluation, cache une évaluation latente de la vie, de telle sorte que la morale est la basse continue de la connaissance ; or l'évaluation latente de la métaphysique est la même que l'évaluation explicite du christianisme : la vie est passage, vallée de larmes, épreuve, combat du Bien et du Mal et ce qui nous tient debout c'est la promesse de l'éternité, dont la métaphysique ne cessera d'avérer la réalité, en ce sens, pour Nietzsche, toute métaphysique rationaliste est éminemment religieuse. Mais le christianisme ne se réduit pas à cela, il conduit à son paroxysme la logique de néantisation caractéristique de toute religion ; ces pratiques de néantisation, Nietzsche croit les repérer dans l'humilité, l'humiliation volontaire, la volonté de faiblesse, l'amour de l'impuissance, la haine des sens, et il en fera des symptômes de décadence (voir 5^e partie). Voilà toutes les manifestations du « non » fondamental du christianisme à cette vie qui ne vaut rien en dehors de celui qui a dit : Je suis la Vérité et la Vie. Ce qui psychologiquement commande une telle négation, c'est l'impossibilité dans laquelle se trouve le chrétien de ne pas dire non à cette vie, si il veut la supporter. Il ne condamne pas le christianisme sur le terrain de la foi comme mensonge par exemple mais parce qu'il est un mensonge destructeur.

Cependant, comme le montre bien K. Jaspers (*Nietzsche et le christianisme*), le rapport de Nietzsche au christianisme ne se limite pas à cette critique sans appel qui prend parfois la forme du pamphlet et du propos haineux comme dans l'*Antéchrist* que Nietzsche prépare en 1888 :

« Si on ne connaît que cette hostilité, on aura en étudiant Nietzsche maintes occasions de s'étonner : on trouvera des phrases qui paraissent tout à fait incompatibles avec des idées antichrétiennes. Nietzsche est capable de dire du christianisme : "C'est malgré tout le meilleur exemple

de vie idéale que j'aie vraiment connu ; depuis que je sais marcher, je l'ai poursuivi et je crois que dans mon cœur je ne l'ai jamais vilipendé" » (A. Gast, 21 juillet 1881)¹.

Ce propos adressé à Peter Gast appelle au moins deux remarques. Lorsque Nietzsche parle de vie idéale, cela n'est pas à prendre, comme nous le comprendrons mieux par la suite, en un sens naïf. Nietzsche ne veut pas dire que le christianisme peut être considéré comme idéal pour la vie, mais plutôt qu'il est un idéal de vie qui se retourne contre la vie ; le propre de tout idéal est de tomber dans l'oubli de la vie, mais au cœur de cet oubli, la négation de la vie, son refus, sa profanation est plus ou moins violente, plus ou moins destructrice. Le sens de la formule de Nietzsche est donc dans le « malgré tout », il y a une hiérarchie dans le mensonge, et si tous les idéaux mentent en nous faisant croire à leur vérité, il y en a qui mentent plus que d'autres dont les effets sont plus nocifs. On retrouvera une telle analyse du degré de nocivité de l'idéal dans le *Crépuscule*, lorsque Nietzsche entreprendra la critique de l'idéal moral (la morale, une anti-nature) : si toutes les morales mentent, elles ne le font pas avec la même intensité d'effets pervers ; et, de ce point de vue, la morale chrétienne sera pour Nietzsche la plus perverse, ce qui nous indique que si l'idéal chrétien peut être sauvé, ce n'est sûrement pas du côté de la morale ; ce ne peut être alors que du côté de l'esprit, tel qu'il se manifeste à l'origine. Nous aurons l'occasion de le redire, il y a, chez Nietzsche, **une pensée de la pureté de l'origine, de l'évènement inaugural, du premier moment d'un processus ou d'une histoire**. Là, quelque chose explose, surgit, se manifeste et dans cette manifestation première, ne ment pas. Autrement dit, le moment de la création est toujours authentique et, comme tel, on lui doit un certain respect même si il est création d'un idéal. En ce sens, le Christ est une figure, la naissance d'un « type » d'homme dont le message compte moins que la radicalité qu'il porte ; le message est mensonge mais l'héroïsme de celui qui le porte ne ment pas. En ce sens, on peut dire que Nietzsche est sur ce sujet beaucoup plus près de son époque qu'il n'y paraît. En effet, la caractéristique du christianisme romantique de la deuxième moitié du XIX^e siècle est bien de prôner un retour à Jésus contre les déviations, la décadence de la chrétienté ; lorsque Kierkegaard, dans

1. K. Jaspers, *Nietzsche*, Les Éditions de Minuit, p. 8.

L'École du christianisme, dénonce l'affadissement et la sécularisation de ses valeurs, la rationalisation de son message, Nietzsche le rejoint dans l'évocation de ces « pseudomorphoses », de ces métamorphoses signe de dégénérescence dont la plus inoffensive la dernière est aussi celle qui, chez Kierkegaard, est la plus grave, pseudomorphose moderne qui voit « l'euthanasie du christianisme » dans le monde bourgeois :

« Un Dieu qui dans son amour arrange tout finalement pour notre bien... de telle sorte que dans l'ensemble tout va toujours bien et qu'il n'y pas de raison de prendre la vie au tragique où même de s'en plaindre, bref, la résignation et la modestie élevées au rang de la divinité (...) un doux moralisme. »¹

Face à cette dégénérescence Kierkegaard invitera son lecteur à se remettre à l'école du christianisme pour ressaisir la radicalité de son message et le paradoxe absolu qu'il est pour la raison. Pour Nietzsche, il est vain de remonter à ce premier moment dans la mesure où il est à jamais perdu ; mais nous ne pouvons que tenter de nous préserver de l'incroyable nocivité de ce qu'il est devenu. La critique du christianisme s'achèvera en 1890 avec *l'Antéchrist*. Le paragraphe 18 en donne bien le ton :

« La conception chrétienne de Dieu Dieu conçu en tant que Dieu des malades, Dieu araignée, Dieu-esprit, c'est là une des conceptions de Dieu les plus corrompues qui aient jamais été formées sur terre : elle constitue peut-être même le plus bas de l'étiage dans l'évolution déclinante des types divins. Dieu dégénéré en antithèse de la vie, au lieu d'être sa transfiguration, son éternel acquiescement ! Dieu, défi jeté à la vie, à la nature, au vouloir-vivre ! Dieu, formule unique pour dénigrer l'« en deça » et répandre le mensonge de l'« au-delà » ! Avoir fait de Dieu le Néant divinisé, la volonté de néant sanctifiée. »

Cette exaltation culmine dans la violence de la *loi contre le christianisme* qui conclut le texte, dont l'article 5 donne une idée :

« Article 5 Manger à la même table qu'un prêtre exclu ; on s'excommunie par là de la Société honnête. Le prêtre est *notre* tchandala il faut le mettre en quarantaine, l'affamer, le bannir dans les pires déserts. »

Le combat contre la métaphysique rationaliste et le christianisme ne cessera de gagner en intensité tout au long de l'œuvre.

1. Cité par K. Jaspers, p. 49.

L'ambition de Nietzsche, c'est d'opposer au culte de l'idéal le tragique de la vie dans une philosophie de l'affirmation d'où aurait disparu toute quête de consolation et toute forme de refus.

3. Vers une philosophie de l'affirmation : le Crépuscule des Dieux

A la métaphysique rationaliste dont le premier grand représentant fut Socrate, Nietzsche oppose d'abord, et c'est l'objet de son premier grand texte, la métaphysique d'artiste ; l'art tragique y joue le rôle de paradigme dans la connaissance du réel. Tout se passe comme si la nature du tragique était analogue à la nature de la réalité et l'art érigé en organon de la philosophie, compris comme voie d'accès la plus pertinente pour la compréhension la plus originelle, la plus vraie du monde. En effet l'art tragique saisit et exprime la vie tragique du monde, d'un monde sans rédemption, sans promesse de salut, sans au-delà, sans issue, abandonnée à l'héroïsme des hommes, à la mort et au destin. Dans cette vision tragique, le chaos affronte l'ordre dont il n'est que moment éphémère. Ce chaos, Nietzsche l'incarnera dans la figure emblématique de Dionysos, dieu de la fête, de l'ivresse, des contraintes, du combat, de l'excès, symbole de la prodigalité de la vie, alors que c'est Apollon, dieu des formes, du soleil, de la lumière qui représentera l'ordre. Si cette philosophie d'artiste est encore une métaphysique, c'est bien parce que Nietzsche y pense encore dans les cadres dans lesquels elle se dessine depuis les présocratiques : distinction de la forme et de l'informe (*apeiron*) du fond et de l'apparence, de l'être et du paraître, du tout et des parties ; c'est aussi parce que Nietzsche y reconnaît implicitement la possibilité d'un discours sur la totalité de l'être. Ainsi, Apollon est la belle apparence qui procède de Dionysos, du fond vital qui demande à s'y exposer. On peut donc bien dire que la première période de Nietzsche inaugure son combat avec la métaphysique rationaliste sans, cependant, sortir de la métaphysique. On verra plus loin qu'Heidegger, dans son interprétation de l'œuvre de Nietzsche, considère qu'il n'en est jamais sorti. Pour étayer son point de vue, il invoque des fragments posthumes qui datent pour beaucoup de la période 1870-1873 (dont le célèbre fragment dans lequel Nietzsche présente sa philosophie comme un platonisme inversé) dans laquelle, contre Platon, Nietzsche développe précisément sa métaphysique d'artiste.

Cependant, dire que Nietzsche, dans son procès de la métaphysique, est lui-même resté métaphysicien en n'invoquant que des textes de la première période n'a, pour ainsi dire, aucune valeur et aucune portée.

En 1873, Nietzsche rédige un ouvrage dont tous les commentateurs marqueront le caractère décisif: il s'agit d'un cours de texte qui s'intitule *De la vérité et du mensonge au sens extra moral*. Nietzsche y interroge le statut de la connaissance et l'accès de l'intelligence à la réalité. Comme le fait justement remarquer E. Fink¹, de quel point de vue Nietzsche prétend-il poser cette question, quelle est la validité de l'analyse de ce statut de la connaissance, Nietzsche ne nous le dit pas. Nous aurons à retrouver par la suite ce difficile problème d'interprétation. En tout cas, **il ne s'agit pas d'analyser la vérité que l'on peut intentionnellement viser, ou le mensonge dont on peut se rendre coupable, il s'agit de présenter la connaissance et ses prétentions comme mensonge**, ce que Nietzsche met en image de la façon suivante:

« Dans quelque coin perdu de cet univers dont le flamboiement se répand en d'innombrables systèmes solaires, il y avait une fois un astre sur lequel des animaux intelligents ont inventé la connaissance. Ce fut l'instant du plus grand mensonge et de la suprême arrogance dans l'histoire universelle. »

C'est que la vie ne peut être saisie conceptuellement; le concept est le dérivé d'une image, laquelle est déjà de l'ordre de la métaphore. Ce qui fait croire à la vérité de l'intellect, c'est l'oubli de soi de la métaphore et de l'ébranlement nerveux qui l'a provoqué: à la racine de la connaissance, non l'esprit mais le corps, en tant que la vie s'y manifeste, s'y impose; la connaissance n'est jamais qu'un processus dérivé de cette auto-affirmation de la vie. On voit bien se délimiter le chemin sur lequel s'engage Nietzsche. D'une part, la vie qui était jusque-là posée comme l'objet par excellence de la connaissance devient ce qui la détermine, ce qui travaille en elle; si la philosophie de Nietzsche devient une philosophie de la vie, c'est parce que en toute philosophie la vie est à l'œuvre. D'autre part, la prétention même de la connaissance universelle s'en trouve affaiblie et les ambitions de la métaphysique ruinées. Les dieux ne sont jamais que des images que la vie réclame, qu'elle appelle pour son

1. E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Éditions de Minuit.

propre développement. La critique de l'idéal platonicien se mue en critique de toute forme d'idéal, comme Nietzsche l'indiquera dans *Ecce homo* :

« Là où vous voyez de l'idéal, je ne vois que des choses humaines, des choses, hélas, trop humaines. »

4. Vers une philosophie de l'affirmation : l'*Aufklärung* de Nietzsche¹

Nietzsche entre alors dans sa période critique dont le signe est la publication en 1878 d'*Humain, trop humain* qui fut, au dire de Nietzsche lui-même, « le témoignage d'une crise ». L'œuvre, dont la première édition est dédiée à Voltaire, est le livre d'un *Aufklärer*, c'est-à-dire d'un démystificateur qui part à la recherche des motifs cachés des affirmations de la conscience et, par là même, d'une objectivité plus haute dont le moyen sera celui de la science. **S'il n'y a pas de monde idéal derrière les phénomènes, une judicieuse description de ceux-ci doublée d'une alchimie bien réglée des motifs doit devenir l'unique ambition de la raison.** La philosophie délivrée du rêve métaphysique se fait biologie. Bien plus, se faisant biologie de l'idéal, elle décèle son motif caché en dévoilant qu'il obéit à une logique des contraires : la vérité comme idéal procède d'une volonté de falsification et d'un besoin d'illusion, la sainteté comme idéal procède également d'une infrastructure d'instincts déclinants et de ressentiments. Nietzsche met ici au jour les instincts souterrains qui commandent notre rapport à la vie et à nous-mêmes, déterminant par là même notre discours sur la vie, notre conception de la vie. C'est en ce sens que Nietzsche peut être considéré comme le premier philosophe du soupçon : la vérité n'est pas interrogée sur son sens mais sur ce qu'elle cache ou révèle de celui qui parle. Elle est considérée dans son rapport au sujet sous l'angle d'une subjectivité qui en approuvant s'affirme. Dans ce nouveau contexte, l'interprétation de l'art se trouve modifiée ; il n'est plus plongé de l'intelligence au cœur de la vie, mais présentation de soi de l'artiste, création qui est un des modes d'expression de la vie comme création d'imprévisibles nouveautés. Là où l'on croit qu'il y a du divin, il n'y a que de l'humain, et là où l'on croit qu'il y a de l'humain, il n'y a que du vivant. Le « libre esprit », figure

1. Formule empruntée à E. Fink p. 53.

emblématique de cette période, est l'homme désillusionné qui fixe lui-même son chemin, dégagé de toute forme d'aliénation. Si l'on reprend les métamorphoses de l'esprit, il représente le « lion » qui dit « non ». **Mais cette négation est refus de la négation, révolté contre les instincts négateurs, négation de la négation. Elle dispose et prépare l'esprit à une absolue positivité.** Rien ne résistera au soupçon, pas même la science qui a été requise dans l'entreprise de désillusion de l'*Aufklärer* ; elle aussi sera soupçonnée et sa vérité interrogée « au sens extra-moral » : que cache et que révèle l'ambition scientifique, la volonté de science ? Ses prétentions ne sont-elles pas essentiellement axiologiques, ne veut-elle pas, elle aussi, un certain monde ? Comme toute grande philosophie, celle de Nietzsche passe par ce moment où le doute est radical et où c'est sur le fond de la remise en cause de tout ce qui a été acquis jusque-là, que sera possible un nouvel élan.

5. Du « trop humain » à l'homme, enfin : *Ainsi parlait Zarathoustra*

Ce qu'est l'homme, nul ne l'a encore dit et nul n'a assez bien tendu l'oreille pour l'entendre. Nietzsche confie cette tâche à Zarathoustra, comme si les hommes devaient être éveillés à ce qu'ils sont. Avec la parole de Zarathoustra, nous quittons le ton de la critique et le genre de l'analyse, pour entrer dans celui de la poésie et de la parabole, comme si l'homme ne pouvait se dire que dans une histoire, que dans un destin. Comprendre la parabole, c'est se mettre à son écoute, la reprendre pour en lever l'énigme. Quelles sont ces énigmes, quel est cet incompréhensible sans lequel l'homme ne serait pas compréhensible ? La première énigme est celle du surhomme :

« Je vous enseigne le surhomme. L'homme est quelque chose qui se doit surmonter (...) Voyez, je vous enseigne le surhomme ! le surhomme est le sens de la Terre. Que dise votre vouloir : Soit le surhomme le sens de la terre. »¹

L'homme se dépasse dans le surhomme lorsque son vouloir se fait essentiellement affirmation, création en laquelle subsiste le négatif seulement sous la forme du surgissement de la nouveauté qui tranche et s'impose ; en ce sens, le « oui » de Zarathoustra n'est pas le « oui » de l'Ane : la négation de la négation ne veut encore rien, elle est tentée

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Prologue de Zarathoustra, Gallimard, coll. « Idées », p. 22.

par le rien, la volonté qui la porte est encore volonté de néant, mais cette volonté de néant, elle veut aussi le néant des forces réactives qui refusent la vie. Le passage à l'affirmation, l'expulsion du négatif se réalise lorsque la volonté se veut comme volonté de puissance, lorsqu'elle coïncide avec son être, acceptant le jeu de la vie, le devenir et le multiple. Et, ici, Nietzsche retrouve la figure emblématique de Dionysos. Est-il le même que le premier Dionysos, celui des études philologiques de Nietzsche ? Deleuze ne le croit pas :

« Nous sommes loin du premier Dionysos, celui que Nietzsche concevait sous l'influence de Schopenhauer, comme résorbant la vie dans un fond originel, comme faisant alliance avec Apollon pour produire la tragédie. »

La dialectique Dionysos-Apollon laissera place à l'opposition Dionysos-Socrate, puis au combat Dionysos-le-crucifié. Apollon est l'autre de Dionysos et son allié, Socrate lui est étranger, mais il est déjà son ennemi, le « crucifié » est son frère, le plus proche et aussi le plus lointain. Comme le dit bien encore G. Deleuze :

« Leur martyre paraît commun, mais l'interprétation, l'évaluation de ce martyre diffèrent : d'un côté, le témoignage contre la vie, l'entre prise de vengeance qui consiste à nier la vie ; de l'autre côté, l'affirmation de la vie, l'affirmation du devenir et du multiple, jusque dans la laceration et les membres dispersés de Dionysos. »¹

Mais une question se pose alors : **comment cette affirmation dionysiaque peut-elle être créatrice ? Il lui faudrait pour cela se libérer de tout ressentiment, de tout esprit de pesanteur, de toute nostalgie, c'est-à-dire vouloir le passé à chaque instant de ce passé au point d'en vouloir l'éternel retour** ; l'Éternel Retour n'anime donc pas le cours des choses, comme on pourrait le croire en faisant de Nietzsche l'héritier des stoïciens ; on sait que pour eux, ce qui appelle cette doctrine de l'Éternel Retour du Même, c'est la combinaison de deux affirmations : que le monde, semblable à un organisme croît, dégénère et meurt pour renaître dans une conflagration nouvelle et que la Providence qui en règle tous les moments et qui préside à tous ses états le fait selon un ordre parfait ; si le monde renaît, il ne peut donc le faire que semblable à soi, que dans la reprise du même. Si Nietzsche reprend l'expression, c'est en un autre sens, inédit, ce qui lui permet de la présenter comme une idée neuve, idée pesante à laquelle peu

1. G. Deleuze, *Nietzsche*, PUF, coll. « SUP », p. 31.

d'esprits peuvent s'ouvrir. La volonté de puissance ne fait pas face à l'éternel retour des mêmes choses, ce qui briserait en elle tout élan créateur ; en effet, pourrait-elle vouloir l'affirmation et être volonté d'affirmation si tout était déjà joué, si tout est déjà disposé « dans le cercle du temps » ? Ce que l'esprit de pesanteur, le nain du chapitre *De la vision et de l'énigme* présente comme le cercle du temps, Zarathoustra le pensera sur le mode de la voie infinie et éternelle ; par la vision de l'Éternel Retour, le vouloir coïncide avec lui même, il ne veut rien d'autre que lui-même, que sa propre affirmation. C'est sur cette vision que s'achève et s'accomplit la philosophie du « oui » de Nietzsche.

6. Les noces du « oui » et du « non » : tentative de synthèse

Après la rédaction de son Zarathoustra, Nietzsche va se concentrer sur le problème moral et publier en 1886 et 1887 *Par-delà le Bien et le Mal* et *La Généalogie de la morale* ; la question morale s'y trouve reprise à la lumière des visions de Zarathoustra ; il ne s'agit plus de dénigrer, il s'agit d'expliquer pour préparer les oreilles de ceux qui peuvent l'entendre à son message. Après avoir liquidé la dialectique qui commandait la métaphysique rationaliste – celle de l'être et de l'apparence – il s'agit maintenant de liquider la distinction morale qui s'y affirme secrètement et qui la commande – celle du Bien et du Mal. Dire éternellement « oui » à l'exubérance de la vie, c'est se placer résolument au-delà du Bien et du Mal, c'est comprendre que la vie est au cœur de tout jugement, ce qui ne se juge pas. Dans cette entreprise de liquidation, Nietzsche retrouve ses grands ennemis à l'égard desquels Zarathoustra lui a appris le mépris dans l'amour : le christianisme et la métaphysique platonicienne. Son ambition est alors de proposer une vue unifiée de ses œuvres qui comprendrait deux parties critiques et deux parties affirmatrices ; ces noces du « oui » et du « non » ne seront jamais célébrées, Nietzsche rassemblant en 1888 des textes destinés à alimenter les parties polémiques. Il n'en reste pas moins que son projet abandonné à l'automne 88 – doit être pris au sérieux : Nietzsche s'y veut l'annonciateur d'une nouvelle sagesse capable de porter un regard de mépris et d'amour sur le destin culturel catastrophique de l'Occident, une sagesse faisant l'économie de toute forme de consolation ; le *Crépuscule des Idoles* date de cette période pleine de promesses.

La philosophie à coups de marteau

L'ŒUVRE, D'UN MOT

Nietzsche, juge de lui-même

1. Écrire avec son sang

Le *Crépuscule des Idoles* fut rédigé par Nietzsche, de manière fulgurante au cours de l'année 1888. Lors de cette année, qui devait être la dernière de son activité philosophique, il jeta dans *Ecce homo*, un regard rétrospectif sur son œuvre dans l'intention de dire qui il est (avant-propos, § 1) et «comment on devient ce que l'on est» (sous-titre). Mais, à l'image de son Zarathoustra qui, descendant de la montagne de son isolement, découvre que les hommes ne sont pas prêts à entendre ce qu'il a à leur dire, que leurs oreilles ne sont pas encore ouvertes et disposées à sa parole, Nietzsche comprend que l'isolement dans lequel ses contemporains le laissent, l'indifférence qui entoure ses œuvres sont le signe et le symbole de leur incompréhension, de leur «petitesse» et de la grandeur de son destin. Mais ce qu'il y a de petit dans cette grandeur, c'est bien qu'elle veuille encore dire sa grandeur, s'expliquer sur elle-même, se prouver. La force n'est grande que lorsqu'elle peut se passer de toute justification, que lorsqu'elle est forte de sa surabondance. C'est bien en ce sens

qu'il faut comprendre les dernières lignes du premier chapitre de l'avant-propos :

« Dans ces conditions, il est pour moi un devoir, contre lequel s'insurgent mes habitudes et plus encore la fierté de mes instincts, c'est-à-dire "écoutez-moi, car je suis tel et tel. Mais surtout n'allez pas me prendre pour un autre". »¹

Tous les biographes de Nietzsche ont souligné le terrible isolement dans lequel il a vécu ses dernières années de lucidité, ce qui inspirera à S. Zweig les plus belles pages de son *Nietzsche*². Isolement d'un solitaire que la rupture avec Wagner et les exils thérapeutiques ont condamné à l'anonymat ; isolement d'un malade de moins en moins capable d'un rapport homéostatique au monde, presque toujours en crise et épuisé par une vue déclinante qui faisait de l'écriture une épreuve, isolement du prophète qui parle pour les « siècles à venir ». Isolement qui est le symptôme d'une « nature » et de la nécessité qui l'a fait devenir ce qu'elle est. Une interprétation souvent hâtive et pauvre des auteurs voudrait que l'on puisse déduire l'œuvre de la vie. C'est ainsi que sont régulièrement invoquées les figures emblématiques de ceux qui ont décidé de l'œuvre (la mère de Kant ou de Schopenhauer, le père de Kierkegaard) ou de ce qui en a décidé (la rupture avec Régine pour Kierkegaard, l'orage pour Luther, l'accident de calèche pour Pascal). Cette psychologie du « déclic » ne fait paradoxalement droit ni à la vie, ni à l'œuvre.

Si, pour Nietzsche, la vie décide de l'œuvre, ce n'est surtout pas en son sens événementiel ou dans ce qu'elle comporte d'accidentel. C'est d'abord parce que l'écriture est son expression, le milieu dans lequel elle s'expose. Si l'écriture est plus qu'une forme, un art, c'est qu'elle est le lieu d'un dire, d'une vérité qu'elle ne saurait comprendre et sur laquelle nous portons d'abord un regard d'étonnement et de surprise, exactement comme le peintre se laisse surprendre par le tableau qui « naît sous le pinceau », comme le dit Alain. Cette surprise et cette suspension de l'activité sont même l'indice d'un achèvement. En ce sens, **l'étonnement n'est pas seulement le signe et le premier moyen de la spéculation philosophique ; c'est aussi le signe ou le symptôme d'un achèvement dans l'espérance**

1. *Ecce Homo*, p. 239, Gallimard.

2. S. Zweig, *Nietzsche*.

de laquelle se tenait déjà l'origine. Lorsque Nietzsche parle de son œuvre et de son écriture, il les assimile souvent à une musique et y retrouve le rythme du mouvement symphonique :

« Chaque fois un début froid, scientifique, ironique même... c'est une ruse d'auteur. Peu à peu une inquiétude, par moment des lueurs de foudre, de très désagréables vérités s'annonçant par roulements sourds, jusqu'à ce que se déchaîne un tempo féroce dont la poussée nous fait avancer avec une force prodigieuse. Au dénouement, d'épouvantables détonations et chaque fois se montre, par d'épais nuages, une vérité neuve. »

Surprise par ses propres effets, étonnée de sa propre fécondité et Nietzsche ne cessera de s'en étonner – l'écriture est d'abord gestation et la pensée rumination. C'est en étant vie qu'elles peuvent être fécondes. Or, le propre de la vie n'est-ce pas le retour du même, non la répétition du même, mais sa reprise dans la différence. La reprise n'est-elle pas conciliation du même et du différent ? Dire que nous sommes des êtres pour qui le différent n'advient que dans la reprise du même, c'est dire que nous sommes des êtres de temporalité, que notre condition est celle du devenir. Mais nous ne devenons que selon le même. Notre devenir est un advenir. Et ce même, cet absolument identique à soi, ce trans-temporel par rapport auquel la temporalité se définit, ce n'est rien d'autre que la vie. On comprend donc en quel sens pour Nietzsche la vie décide de l'œuvre. Il y a une détermination initiale de la vie, une auto-affection immédiate et sans distance, qui s'expose dans l'écriture. Voilà pourquoi il serait bien vain d'aller de la biographie à l'œuvre. Comprendre un auteur et Nietzsche comme les autres c'est aller de l'œuvre à la biographie, de ce qui est exprimé vers ce qui s'exprime, indice ou symptôme de ce qui est exprimé, et l'écriture n'est, pour la vie, qu'une manière parmi d'autres de s'exposer, et, s'exposant, de réaliser son essence ; toute vie est une vie qui s'expose et cette tendance initiale et fondatrice, Nietzsche l'appelle instinct. Peut-être l'écriture est-elle le signe d'une vie malade, affaiblie, déclinante, fatiguée, qui cherche des consolations ou des justifications. Plus l'œuvre de Nietzsche avancera, plus on la verra combattre toute forme de déception, de tristesse ou de mélancolie, dénoncées comme signes d'instincts déclinants. Jusqu'au bout Nietzsche cherchera l'affirmation la plus joyeuse, la plus pure de toute forme de négation ou de ressentiment. Mais les aphorismes qu'il rédige sur Bizet

traduisent bien une nouvelle appréhension de la musique comme ce qui console, ce qui apaise, l'interprétation d'un homme qui a besoin d'être consolé. Ce besoin de consolation se découvre bien dans le ton souvent exalté des œuvres de 1888.

2. L'histoire d'un combat

Comment Nietzsche parle-t-il de son *Crépuscule des Idoles* dans *Ecce homo*? D'abord comme d'un texte fulgurant, écrit en « peu de jours », indice d'une lente rumination, d'une silencieuse gestation, indice d'une vision de synthèse de son combat philosophique et d'une légèreté nouvelle, d'une indépendance plus grande :

« Si l'on veut se faire rapidement une idée de la manière dont, avant moi, tout était “la tête en bas”, il faut commencer par ces pages. »

Comprendre l'homme et son combat, c'est comprendre ce qu'il a combattu, l'erreur qui l'a précédé, la lente décadence qui a préparé sa venue, son œuvre et l'explosion qu'elle représente dans son siècle. Plus que cela, c'est comprendre ce qu'il a combattu, quels ennemis il s'est donné, qu'il a reconnu comme ennemis dans le corpus historique des philosophes. Une des caractéristiques de la pensée de Nietzsche, **c'est qu'elle a constitué son identité dans l'adversité, dans la rencontre et le refus de certains types d'esprit, de certaines manières d'envisager les questions, d'une certaine façon d'interroger.** Si Nietzsche ouvre une nouvelle ère dans l'ordre de l'art de philosopher, c'est par cette attention portée à ceux qui le précèdent, par ce souci de les mettre à la torture ; la philosophie de Nietzsche est, en ce sens, la première à être une philosophie dans l'histoire, à l'exception, bien sûr, de celle de Hegel qui se constitue comme une philosophie de l'histoire. Qui sont ces philosophes, ces prototypes de pensée et d'interrogation avec lesquels Nietzsche n'a cessé de débattre et de disputer, Nietzsche nous le dit lui-même dans le paragraphe 408 d'opinions et sentences mêlées d'*Humain, trop humain* (1878-1879) : « La descente aux enfers : Moi aussi j'ai été aux enfers comme Ulysse et j'y serait souvent encore, et pour pouvoir parler à quelques morts, j'ai non seulement sacrifié des bœufs, je n'ai pas non plus ménagé mon propre sang. Quatre couples d'hommes ne se sont pas refusés à moi qui sacrificiais : Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et

Schopenhauer. C'est avec eux qu'il faut que je m'explique lorsque j'ai longtemps cheminé solitaire, c'est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai lorsque, devant moi, ils se donneront tort et raison les uns aux autres. Quoi que je dise, quoi que je décide, quoi que j'imagine pour moi et pour les autres : c'est sur ces huit que je fixe les yeux et je vois les leurs fixés sur moi. »¹

3. La volonté de vérité

On verra comment, dans le *Crépuscule des Idoles*, les noms de Platon, de Rousseau et de Schopenhauer seront appelés par Nietzsche, mais ce qui les rassemble d'abord, c'est leur volonté de vérité, les vérités qui justifient leur philosophie et qui sont l'œuvre du travail de la pensée. Telles sont les « idoles » dont Nietzsche annonce le crépuscule :

« Ce qui sur la couverture est appelé "idoles" c'est tout simplement ce qu'on nommait auparavant vérité. *Crépuscule des Idoles*, traduisez : C'en est bientôt fini de la vérité d'autrefois... »²

Cette dernière formule peut paraître ambiguë en raison du pluriel affecté à idoles et du singulier affecté à l'idée de vérité. Nietzsche semble dire que ce n'en est pas seulement fini de ces vérités qu'il dénoncera comme autant d'erreurs dans un travail de critique et de rectification, **mais qu'il faut en finir avec la vérité telle qu'elle était conçue autrefois, comme si il avait mis au jour la vérité de toutes ces vérités, leur socle commun, leur principe** ; voilà pourquoi Nietzsche se veut annonciateur d'une vérité nouvelle, d'une vérité vraie :

« Un grand vent souffle dans les arbres, de toutes parts tombent des fruits des vérités. C'est la folle prodigalité d'un automne trop opulent : on trébuche à chaque pas sur des vérités, on en écrase même quelques-unes il y en a trop... Mais ce que l'on recueille dans ses mains, cela n'a plus rien de douteux, ce sont là vérités décisives. Je suis le premier à détenir le critère des vérités, je suis le premier qui puisse en décider. Comme si, en moi, s'était développée une seconde conscience. »

On le voit, Nietzsche est pour lui-même un tournant : dénonçant les marchands d'idéal et leurs idoles (Dieu, l'âme, l'être, la

1. *Humain, trop humain*.

2. *Ecce Homo*.

cause...), ce à quoi il s'emploie dans le *Crépuscule*, il prétend ouvrir une voie nouvelle, baliser un chemin qu'aucun pas n'a foulé jusque-là, un chemin «qui monte» et non une «pente fatale» :

«Ce n'est qu'à partir de moi qu'il existe à nouveau des espoirs, des tâches, des itinéraires à prescrire à la culture je suis celui qui en annonce la bonne nouvelle.»¹

On devra reconnaître que cette ambition positive ne concerne que quelques paragraphes de notre texte.

II. Le Crépuscule des Idoles : l'ordre des questions

Malgré l'appréciation que Nietzsche porte sur son œuvre dans *Ecce homo* en indiquant «qu'il n'est rien de plus riche de substance, de plus indépendant, de plus subversif» –, A. Philonenko, dans son commentaire de Nietzsche, déclare que «tout n'est pas de même valeur dans le recueil que Nietzsche intitula le *Crépuscule des Idoles*» et il ne choisit de s'intéresser qu'aux parties consacrées au problème de Socrate et aux erreurs de la philosophie. Cette approche assez courante qui consiste à ne retenir que le cœur du texte où l'écriture se fait plus conceptuelle nous paraît trop limitée et peut correspondre, en tout cas, à ce que Nietzsche a voulu entreprendre en rédigeant son ouvrage. Initialement, l'avant-propos était constitué par la partie qui s'intitulera plus tard : *Ce qui manque aux Allemands* et que Nietzsche, dans des consignes à son éditeur, demandera que l'on place au cœur de l'ouvrage. Une telle précaution nous interdit donc de négliger ce passage et nous oblige plutôt à voir dans quelle mesure il peut orienter sa lecture. La difficulté est que cet effort d'orientation est d'emblée contrarié par la diversité des styles et des thèmes abordés sans que Nietzsche ne prenne le soin d'en assurer les transitions ; diversité des styles d'abord puisqu'y alternent des aphorismes, pensées brèves et inspirées qui ne s'accompagnent pas de leur justification, des développements conceptuels plus serrés qui ne sont pas sans évoquer, nous le verrons, la première partie d'*Humain, trop humain* (des choses pre-

1. *Ecce Homo*.

nières et dernières) et des propos polémiques dans lesquels Nietzsche se veut un interprète intraitable de son époque et de tout ce qui y décline; diversité des thèses ensuite, dont nous voudrions proposer un ordre de lecture.

1. Le titre, le sous-titre, l'avant-propos

Le titre convoque d'emblée une question : sommes-nous devant un texte philosophique ? En effet ce qui semble constituer l'essence de la philosophie, c'est le recours aux concepts : qu'il soit question de la « Justice », du « Beau », de la « Vérité », des usages de la « Raison » et nous savons que le domaine dans lequel nous entrons n'est pas étranger à la spéculation et à la recherche philosophique. Or ici, ni le titre, ni la préface n'indiquent et n'annoncent cet ordre du discours. Nietzsche ne nous met pas en face de concepts, il procède d'emblée par images ce qui est révélateur du regard qu'il porte sur la philosophie. **Le recours à l'image peut se comprendre par le fait qu'elle se tient au plus près du réel, qu'elle est sa transcription immédiate dans l'ordre du psychisme.** A la différence du concept qui est le résultat du travail de l'intelligence qui abstrait, l'image garde en elle la trace de l'expérience sensible, de l'évènement, du concret dont elle continue à être l'expression. Les images qui nous traversent l'esprit sont bien souvent si vives qu'elles mobilisent tout notre être jusqu'à mettre entre parenthèses, jusqu'à suspendre l'instant présent. C'est ce caractère vivace de l'image qui intéresse Nietzsche parce que, comme nous le verrons, sa philosophie prétend être plus qu'une pensée de la vie, une pensée pour la vie. La méfiance à l'égard du concept se trouve ainsi justifiée : par sa généralité, il risque bien de désigner une réalité qui n'existe pas, qui ne saurait avoir qu'une existence en soi, idéale (cf. 5^e partie), qu'une existence rêvée par la raison et non éprouvée comme vie. Mais en se voulant pensée pour la vie, la philosophie de Nietzsche ne peut manquer de se tenir aux marges de la philosophie comme spéculation en y mêlant les accents poétiques ou lyriques de celui qui prend la défense de l'oublié de la philosophie spéculative, à savoir la vie. C'est ainsi que l'on pourrait mettre en exergue au *Crépuscule des Idoles* cette question qui pourrait constituer sa problématique ultime, question lourde de reproche et que Nietzsche écrit « avec son sang », question douloureuse dont la douleur est symptôme de

vérité : quel regard avez-vous porté sur la vie ? Formulé en termes d'image, elle appelle une réponse dans l'ordre des images.

Précédant de la vie, le langage n'est pas d'abord concept, il est d'abord image ; le concept procède d'un travail de dévitalisation de la métaphore initiale, de l'exigence de simplification dont nous verrons plus loin les raisons : « L'impression est tuée, dépouillée et momifiée, et conservée sous forme de concept. »¹ **Mais la métaphore initiale est elle-même traduction dans l'ordre de la culture de l'activité immédiate de l'homme. Pour Nietzsche, au début était l'action, peut-être même seulement l'activité, c'est-à-dire l'acte en tant que ses fins ne lui sont pas extérieures**, et cette activité originaire demeure en nous comme métaphore, n'est conçue et rappelée que sur le mode de l'image. La seule véritable immédiateté est celle de l'action et cette immédiateté se dilue dans cette multiplicité de métaphores qui nous éloigne insensiblement de cette épreuve immédiate de la vie. Parler par images, c'est donc vaincre le trop grand éloignement du concept, c'est vaincre la fatalité de la distance qui fait que, simultanément, on se croit capable de vérité alors même que cette croyance est une erreur ; on voit donc bien en quoi consiste l'ambiguïté de la métaphore : elle n'est ni vraie, ni fausse, elle est plus ou moins riche et pleine de vitalité, elle est plus ou moins le dire ou l'exposition de la vie. Notre langage est rivé à la fabulation, ce qui ne manquera pas de poser le difficile problème de son accès à la vérité (voir la fin de ce chapitre).

Que veut donc dire cette image du *Crépuscule des Idoles* ? Notons d'abord que la notion d'idole relève du vocabulaire religieux ; l'idole par excellence, c'est le veau d'or du livre de l'*Exode* (chap. 32 de l'Ancien Testament) : ne voyant pas revenir Moïse de la montagne sur laquelle il s'est isolé, appelé par Dieu, le peuple décide de se donner un autre dieu, un faux dieu, qu'il puisse adorer et qui puisse rassurer. Telle est l'idole, cette réalité divinisée devant laquelle on se prosterne pour exorciser ses propres craintes. Comme l'indique bien le texte biblique, se donner une idole, c'est combler un manque, répondre à une absence : une idole plutôt que rien ; en ce sens l'idole est ce que crée l'homme dans son besoin de consolation, c'est l'illusion dont il a besoin pour continuer à vivre, c'est-à-dire pour transposer hors de lui ses propres faiblesses. Mais

1. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 149.

le propre de l'illusion c'est de prendre le masque de la vérité, de ne pas pouvoir être critiqué : l'illusion n'est telle que pour celui qui l'a dépassée. Voilà pourquoi dans *Ecce homo* il nous dit qu'« idole » désigne ce qu'on appelait autrefois vérité : **l'idole, c'est la vérité d'autrefois dénoncée dans son illusion ; et cet autrefois a duré bien longtemps !** Ce qui n'était qu'une illusion était vraiment pris pour la vérité, dans une idolâtrie inconsciente d'elle-même. Quelles sont donc ces vérités qui n'en étaient pas ? Le temps de leur splendeur est-il révolu ? Nietzsche semble l'indiquer en évoquant leur crépuscule, ce moment où le jour décline et laisse paraître l'ultime lueur qui précède l'entrée dans la nuit.

Quelles sont ces idoles qui déclinent, quelles sont ces illusions, dont la lumière rayonnait en animant toutes les intelligences et qui atteignent leur moment crépusculaire ? Reconnaître les idoles, c'est savoir ce que l'humanité a idéalisé, a considéré comme plus qu'humain, dépassant l'humain dans une grandeur inaccessible ; c'est cette recherche d'un plus qu'humain qui fait de Dieu l'idole par excellence d'où provient toute lumière, dont on attend qu'il éclaire notre chemin et nous tire de l'obscurité de l'ignorance ; en ce sens Dieu joue un rôle analogue au Bien platonicien autre idole, qui éclairera les hommes de la caverne prisonniers de l'obscurité (Platon, *République*, VII). Lorsque le premier prisonnier sort de la caverne, il est ébloui par cette lumière à laquelle il n'est pas habitué ; ses yeux ont du mal à se déciller, il est aveuglé et regrette son ancienne condition. Mais seule la lumière lui permettra de voir vraiment, de voir en vérité. Pour Nietzsche, c'est bien la lumière de cette idole qui décline, qui atteint avec lui, son moment crépusculaire où elle apparaît en pleine lumière dans une ultime lueur comme idole, c'est-à-dire comme vérité démasquée. Plus la lumière de ces anciennes vérités (il y a un Dieu, il y a un Bien et un Mal, il y a une Vérité...) décline, plus elles sont démasquées comme idoles, jusqu'à périr de l'oubli dans lequel les hommes les tiennent ; la célèbre formule de Nietzsche « Dieu est mort » ne peut être comprise sans cette idée d'un déclin inéluctable des idoles. Mais si Dieu est l'idole par excellence, quelles sont les idoles dont Nietzsche annonce le crépuscule ? L'homme moderne ne se croit-il pas délivré de Dieu puisqu'il proclame sa mort ? C'est que l'homme est cet être qui a besoin d'illusion, de telle sorte qu'après sa mort Dieu s'est diffracté en idoles, qui sont les idoles de la modernité (le progrès, l'égalité, la démocratie...). Ces idoles exigent beaucoup de

l'homme, précisément parce qu'elles ont moins de réalité ; mais, surtout, elles parlent de celui qui les adore, elles renseignent sur l'idolâtre et sur son besoin d'idolâtrie.

Ces idoles atteignent leur déclin avec Nietzsche, avons-nous dit. Qu'est-ce que cela signifie ? Est-ce à dire qu'il les détruit, qu'il est leur crépuscule ou faut-il comprendre qu'il révèle leur déclin et l'annonce à ceux qui ne savent pas le percevoir ? C'est ce que le sous-titre et la préface vont nous dire : *Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, tel est le titre complet dans lequel Nietzsche fait redoubler les images. Ce marteau, est-ce celui de la « guerre » que Nietzsche déclare aux idoles ? Est-ce l'instrument de leur destruction ? Nietzsche serait bien alors celui qui les détruit, qui les vide de leur prestige. Mais, à bien lire l'avant-propos, on se rend compte que le marteau se trouve assigné à une tâche plus subtile, celle d'ausculter les idoles, d'écouter leur résonance, à l'image du médecin qui ausculte en frappant d'un coup sec le corps du patient. Ausculter les idoles, c'est jauger leur état intérieur en écoutant si oui ou non elles sonnent creux. Nietzsche n'est donc pas celui qui les détruit : il se contente de diagnostiquer leur déclin dans le son qu'elles rendent. On le voit, l'auscultation privilégie l'écoute et le crépuscule est une condition idéale pour une bonne écoute : lorsque la rumeur du jour s'est tue, lorsque le silence environne à nouveau toute chose et que l'obscurité grandit, l'œil cède ses pouvoirs à l'oreille ; s'orienter, c'est alors tendre l'oreille pour écouter ce que l'on ne voit plus, c'est lire dans l'obscurité ; **Poué sera pour Nietzsche la faculté de la profondeur, ce par quoi on se dispose à ce qui demeure caché ou en retrait** (P. Valadier fait remarquer finement que Nietzsche retrouve là un thème biblique récurrent : ce que l'on demande au peuple élu, c'est de savoir écouter une parole « Écoute Israël » – dont la source reste voilée). C'est donc bien un nouvel art de philosopher qui se dessine ici, un art médical si l'on est attentif à tous les termes qui, chez Nietzsche, sont empruntés à cette discipline. Mais le médecin n'offre de diagnostic que pour guérir et proposer des remèdes.

La guérison, Nietzsche l'annonce dès le début de l'avant-propos :

« Une *inversion de toutes les valeurs*, ce point d'interrogation si noir, si inquiétant, qu'il projette son ombre sur celui qui le pose ; une tâche si lourde de fatalité, voilà qui oblige chaque instant à courir au soleil pour secouer le fardeau pesant, trop pesant, de son sérieux. »

Il évoque ici l'œuvre qui devait couronner l'ensemble de ses travaux antérieurs; les textes de 1888 qui proviennent pour beaucoup de notes rassemblées par Nietzsche et en totalité de la rumination de sa propre pensée étaient destinés directement ou indirectement à alimenter cette œuvre de synthèse qui ne verra jamais le jour, cette œuvre de médecin qui devait ouvrir la voie de la guérison. Au lieu de cela, tous les textes de 1888 s'acharnent sur la maladie de l'humanité de manière pathétique, dans une écriture où se mêlent le mépris et l'amour. Au moment où il annonce la plus haute médecine Nietzsche agit encore en bourreau d'une humanité égarée: il s'acharne sur le corps malade dans une exaltation qui prépare la crise définitive du 3 janvier 1889. Nietzsche qui n'a jamais écrit qu'en crise voit, dans cette dernière année, la crise se confondre avec la vie, ne plus être un état pathologique de l'existence, mais l'ordinaire d'une existence devenue tout entière pathologique, d'une existence absorbée par son propre pathos. On comprendra aisément qu'une telle existence réclame des aires de repos, des moments dans lesquels elle se libère du poids de ce pathos, de son sérieux et de son fardeau. Voilà pourquoi Nietzsche présente *Le crépuscule des Idoles* comme un délassement, une parenthèse, «une tâche solaire, ou un écart au milieu du loisir studieux d'un psychologue». Déclarer la guerre, partir en guerre, tel est le délassement de tous les délassements, car l'auscultation des idoles relève aussi de la guerre, est «une grande déclaration de guerre». Ce qu'il faut comprendre ici c'est que toute critique est délassement, expression inadéquate de la force en laquelle se mêle encore une violence **qui a besoin de se manifester, qui réclame son expression**. La psychologie et la guerre – ou la psychologie comme guerre – sont donc vouées à un même usage, répondent à un même besoin: révéler le mensonge sur lequel vit l'humanité, dénoncer les idoles devant lesquelles elle se prosterne, l'idole de la vérité comme mensonge de la vérité, l'idole du Bien comme mensonge du Bien, les démasquer, faire tomber les masques, non pour révéler derrière le masque la vérité vraie ou le vrai Bien mais pour désillusionner l'homme en l'initiant à la vision du monde et de la vie comme illusion, jeu et masque. Il s'agit bien pour Nietzsche de dénoncer ce masque qui se présente comme substance, non pour dire que la substance est ailleurs mais pour signifier que la vie est masque, que ce que l'on croit trouver derrière les apparences n'est pas d'une autre nature que l'apparence, n'est finalement que le repli de l'apparence: la vie est

cette étoffe pliée et repliée sur elle-même qui ne cesse de faire des vagues de son propre tissu, que l'intelligence voudrait bien déplier en supposant que derrière le pli se cache le support, le fondement, le substratum ; **mais derrière le pli il n'y a que d'autres plis et mettre à plat un pli c'est en produire malgré soi une infinité d'autres.**

2. Difficulté d'interprétation

Les remarques qui précèdent ne manquent pas de poser un difficile problème d'interprétation : en disant « la vie est pli » on affirme aussi notre prétention à dire l'être de la réalité, l'être du réel ; or, précisément, ce qui conduit à l'affirmation de la vie comme pli, c'est la dénonciation de l'erreur de l'être, de l'illusion et du mensonge de l'être. Nietzsche ne retombe-t-il pas dans l'illusion qu'il dénonce ? En prétendant dire l'être de l'étant, le réellement réel n'est-il pas lui aussi métaphysicien, ne se situe-t-il pas lui même sur le terrain qu'il prétend combattre ? Nous consacrerons notre avant-dernier chapitre au difficile problème du rapport de Nietzsche à la métaphysique, problème qui est central dans le *Crépuscule des Idoles* puisqu'il concerne ses deux parties les plus serrées c'est-à-dire *La Raison dans la philosophie* et *Les quatre grandes erreurs*. Disons, de manière très apéritive, que la dénonciation de la contradiction que nous venons d'indiquer constitue la grille de lecture de la première interprétation de l'œuvre de Nietzsche que proposera Heidegger. La question qui est au cœur de cette interprétation est bien celle de savoir si Nietzsche dépasse la métaphysique ou s'il l'accomplit, s'il en est le dernier moment, moment tragique qui signe son déclin définitif après les multiples assauts qu'elle a subis : après la critique de Kant qui la tient dans des limites conceptuellement déterminées, Nietzsche lui porterait, sur son propre terrain, l'ultime estocade ; lui qui prétendait s'affanchir de la métaphysique n'aurait fait que la vaincre avec ses propres armes. Cette interprétation est, pour Heidegger, validée par le fait que Nietzsche présente sa philosophie comme un « platonisme inversé » ; or inverser Platon, c'est encore penser en ses termes, rester prisonnier de ses problématiques. Pour Heidegger, si Nietzsche a fait varier et a renouvelé les réponses, il n'a cependant pas renouvelé la manière de poser les questions et reste prisonnier de la problématique de l'être telle qu'il la reçoit de la tradition philoso-

phique dans ses visées métaphysiques. La lecture du *Crépuscule* devra garder en mémoire cette lecture d'Heidegger pour la mettre à l'épreuve du texte.

3. L'ordre des questions

Le texte est divisé en 10 parties distinctes entre lesquelles aucune forme de transition n'est explicitée :

1. Maximes et traits.
2. Le problème de Socrate.
3. La « Raison » dans la philosophie.
4. Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable.
5. La morale, une anti-nature.
6. Les quatre grandes erreurs.
7. Ceux qui veulent amender l'humanité.
8. Ce qui manque aux Allemands.
9. Divagations d'un « inactuel ».
10. Ce que je dois aux anciens.

Passons rapidement en vue les problématiques qui y sont explicitées :

► **Maximes et traits** présente un recueil d'aphorismes, pensées brèves qui ne sont pas accompagnées de leur élucidation et de leur justification. Nietzsche y fait souvent usage de la métaphore et de l'exclamation et y tente, par ces moyens, **une psychologie des profondeurs qui démasque sous l'apparente simplicité des conduites et des faits leur motif caché et inavoué**. Le trait pique à vif, touche au défaut de l'armure et démasque ce qui voulait précisément se cacher. Plusieurs thèmes récurrents sont à relever. Nietzsche y décrit d'abord, à la suite de l'avant-propos, la condition du philosophe-psychologue (voir dans ce chapitre notre 3^e partie) qui s'achève au paragraphe 8 sur la confession de l'auteur ; on peut repérer ensuite la mise en question de l'idéal moral jusqu'à l'aphorisme 21, dans laquelle les idées d'amour du prochain, de renoncement, de remords, sont soupçonnées, de même que celles d'humilité et d'honneur (31 et 32). Le final est un retour au genre de la confession (42 à 44) et il est précédé par une interpellation du lecteur et de ses cas de conscience (37 à 41). L'ensemble est traversé par des considérations sur les femmes qui ne sont pas anecdotiques

(13, 16, 20, 27, 28). Au-delà des propos convenus sur le rapport d'amour et de haine de Nietzsche à leur égard, on soulignera que la légèreté de la femme, sa duplicité, son goût de la parure, son dégoût pour la vérité en font le symbole de la vie comme jeu des apparences, comme suspension du sérieux ; alors que l'homme est plus vite gagné par l'esprit de sérieux, la femme sait rester légère, en un mot vivante.

Après avoir conduit son propre examen, le psychologue portera son attention sur un cas typique et exemplaire, le cas Socrate.

► **Le problème de Socrate.** La problématique qui est au cœur de cet examen clinique et psychologique, c'est l'idée de décadence. Voilà pourquoi nous consacrerons notre 3^e partie à l'étude de l'idée de culture décadente que nous opposerons à celle de culture tragique. Nous pourrions voir en quoi Socrate est un « type » décadent et le démasquer jusque dans les moyens qu'il se donne pour s'imposer, en particulier la dialectique.

► **La « Raison » dans la philosophie.** Ce que jusque-là Nietzsche a dit de Socrate, il va maintenant le dire de la philosophie dans son histoire et plus spécialement de la philosophie en tant qu'elle prétend dire l'être de l'étant, le réellement réel, c'est-à-dire de la métaphysique. Son langage et ses présupposés sont soumis à la critique et la métaphysique est alors comprise comme symptôme psychologique. L'examen du rapport de Nietzsche à la métaphysique sera l'objet de notre cinquième partie.

► **Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable.** Ce passage est la synthèse imagée de ce qui précède. C'est une brève histoire de la culture que Nietzsche nous présente ici pour rendre sensibles les étapes du processus qui nous a conduit à prendre la plus grande illusion pour la plus grande réalité. C'est la question de la vérité qui est ici centrale. L'étude de ce problème engage toute la compréhension de l'œuvre de sorte que nous y consacrerons la troisième partie de ce chapitre de présentation du texte.

► **La morale, une anti-nature et Ceux qui veulent amender l'humanité.** Dans les deux parties précédentes, la critique de la métaphysique a donné la main à celle des idéaux de la morale parce qu'il n'y a pas de connaissance qui ne soit, en son fond, évaluation ;

toute connaissance est donc implicitement portée par un système de valeurs que le philosophe psychologue pourra démasquer. Si la morale est mensonge, elle ne révèle pas toujours le même degré de haine contre la vie et les instincts. C'est ainsi que Nietzsche distingue morale de l'élevage et morale du dressage, distinction que nous analyserons dans notre cinquième partie. Il faudra mettre ces deux courts textes en parallèle avec les deux grands textes que Nietzsche consacre à la morale : *Par-delà le Bien et le Mal* et *La Généalogie de la morale* qui datent de 1886 et 1887.

► **Les quatre grandes erreurs.** Ce mensonge qu'est la morale se nourrit de « causes imaginaires ». Il s'agit pour Nietzsche de réaffirmer la priorité du physiologique, de l'ordre des instincts dans la détermination de l'action et dans le processus de connaissance.

► **Ce qui manque aux Allemands, Divagations d'un « inactuel » et Ce que je dois aux anciens.** Nous retiendrons le thème commun à ces trois textes qui en constituent la basse-continue, l'idée d'une décadence de la culture ; Nietzsche n'épargne pas les idoles modernes qui portent les noms d'égalité, de démocratie, de progrès. Il faudra donc lire ces pages en se référant à notre troisième partie (culture tragique, culture décadente) en comprenant qu'elles sont aussi éclairées par l'ensemble du texte en tant que celui-ci est animé par l'obsession du crépuscule, du déclin, de ce qui touche à sa fin, de ce qui s'achève victime de sa propre insignifiance. Cependant certains passages nous reconduisent à ce que Nietzsche présentait dès le début comme le délassement d'un psychologue, en se livrant à l'art du portrait sur le vif, en une ligne (§ 1) comme en quinze (Renan, Sainte-Beuve, George Eliot, George Sand, Carlyle, Emerson). Ce qui dans ces portraits peut susciter le sourire ou le rire, c'est que chacun est démasqué dans sa prétention à se prendre pour le tout, à répondre du tout (on remarquera que Hegel est absent des portraits en une ligne du paragraphe 1 alors que sa philosophie de la totalité aurait pu justifier sa présence). C'est ainsi que Sénèque, l'Espagnol, le stoïcien est présenté en toréador de la vertu qui combat le taureau des passions et de l'instinct sexuel, que Rousseau retourne à une nature qui n'est pas du tout nature — on compte sur le lecteur pour rétablir la véritable version du retour à la nature chez Rousseau — ou encore qu'Hugo est épinglé pour son style grandiloquent qui marque la décadence du romantisme.

Avant d'examiner successivement les grandes problématiques que nous avons pu relever dans ce rapide tour d'horizon, il nous faut porter notre attention sur celle qui décide de toutes les autres dans la mesure où elle détermine la validité des analyses qu'elle convoque, sur le problème qui commande tous les autres, c'est-à-dire le problème de la vérité. Tout ce qui précède peut nous aider à formuler les termes dans lesquels il va se poser : si la philosophie d'un auteur est le symptôme de son rapport à la vie et de la force de ses instincts, s'il faut renoncer à la vérité telle que les philosophes l'ont visé jusque-là, **la philosophie de Nietzsche vaut-elle plus que le témoignage de son auteur**, que sa « confession » ? Le lecteur n'est-il pas alors menacé par une nouvelle idolatrie celle de Nietzsche dont il se condamnerait à répéter les formules, à rejouer les attitudes. L'alternative devant laquelle nous sommes se réduit-elle à être ou à ne pas être nietzschéen sans le choisir, car si on pensait pouvoir le choisir on ne serait déjà plus **tout à fait** nietzschéen comme voudraient nous le faire croire les auteurs du récent *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéen*¹ (dont certains sont allés chercher bien loin une réponse que leur texte laisse apercevoir, à savoir qu'ils sont doués de la faculté de produire mais non de celle de réfléchir...) ? Répondre à cette question, c'est affronter le difficile problème du statut de la vérité chez Nietzsche.

III. Le problème de la vérité

Rappelons la formule d'*Ecce homo* :

« Ce qui sur la couverture est appelé “idoles”, c'est tout simplement ce qu'on nommait auparavant vérité. *Crépuscule des idoles*, traduisez : c'en est bientôt fini de la vérité d'autrefois (...) je suis le premier à déterminer le critère des vérités, je suis le premier qui puisse en décider. Comme si, en moi, s'était développée une seconde conscience. »

Qu'est-ce que cette « vérité d'autrefois » dont parle Nietzsche ? Pour le savoir, il faut la définir tant dans sa forme que dans son contenu. Dans sa forme, la vérité se présente comme non-contradiction, telle est sa détermination logique. Dans son contenu, elle

1. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéen*, Grasset, collectif.

se présente comme dire de l'essence de l'être, telle est sa détermination métaphysique. Or l'idée de Nietzsche est que l'homme n'est pas capable d'une telle appréhension de l'essence de l'être, de telle sorte que dans sa définition logique comme dans sa définition métaphysique, la vérité est « idéal » c'est-à-dire idole. (Nietzsche rejoint en cela les propositions des sophistes, en particulier celles de Gorgias.) La comprendre comme non-contradiction, c'est d'emblée la condamner puisque le réel est pour Nietzsche essentielle contradiction : la définition logique de la vérité condamne par avance sa prétention ontologique. Mais alors, le discours philosophique est-il encore possible ? La philosophie a-t-elle encore quelque chose à dire ?

1. Totalité, perspective et interprétation

Du réel, nous ne pouvons saisir que certains aspects, aspects dans lesquels ce réel s'expose, se montre, car il est dans l'essence de la vie de se manifester. Il ne faut donc pas dire, comme le rappelle J. Granier dans sa belle étude sur le problème de la vérité¹, que nous ne saisissons du réel que des apparences :

« Ces aspects ne sont pas de simples "apparences" qui cacheraient l'en-soi des choses (...) chaque apparence est une apparition, c'est à dire une manifestation réelle, et il n'y a rien à chercher au delà de ces manifestations. »²

C'est bien en ce sens que la connaissance est toujours perspective sur le monde, elle n'est pas le propre d'un sujet spectateur devant qui s'étalerait la totalité des choses ; **ce sujet est déjà pris dans ce monde, il y est engagé comme sujet d'une existence à l'égard de laquelle il ne peut adopter tout à fait l'attitude distante de la spéculation** ; le monde est toujours pour nous en perspective de telle sorte que nous n'avons jamais fini de l'explorer.

« La tâche : voir les choses telles qu'elles sont ! Le moyen : les contempler par des centaines d'yeux à travers de nombreuses personnes. »³

1. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966, p. 314.

2. Cité par Garnier, p. 314.

3. *Ibid.*

Avec la vérité initiée par Socrate et Platon, c'est la perspective métaphysique qui triomphe. Cette perspective est utile car, en elle, **le réel se dévoile aussi**. Mais c'est la croyance en sa propre exclusivité, sa prétention à la vérité qui l'a rendue si nocive. Il ne faudrait donc pas trop vite déduire du perspectivisme nietzschéen l'affirmation du relativisme de sa théorie de la connaissance. Certes la connaissance est bien relative à celui qui parle et à la perspective qu'il épouse, mais dans sa relativité, elle est cependant toujours vraie en tant qu'elle révèle l'auto-affirmation, l'exposition du réel ou de la vie. Comme le dit bien J. Granier :

« L'Être a pour essence de se montrer mais de se montrer selon une infinité de points de vue. »¹

Si le rapport à l'être est perspective, la connaissance est alors interprétation : il s'agit de transcrire dans nos modes d'expression la manifestation de l'Être :

« En introduisant la notion d'interprétation, Nietzsche impose la définition de l'Être comme "texte" (...) dont nous aurions à tenter l'exégèse et cette tâche est compliquée par le fait que le texte est obscur, parfois lacunaire, que plusieurs lectures en sont possibles et que, même, certains fragments n'en n'ont pas encore été déchiffrés. »²

Ce texte, pour reprendre cette image fréquente sous la plume de Nietzsche, est une énigme.

« Ainsi, tandis que l'idée du perspectivisme soulignait plutôt le caractère pluraliste du dévoilement de l'Être, l'idée d'interprétation en accentue le caractère équivoque. »³

Qu'est-ce, alors, qu'atteindre la connaissance accomplie de ce texte, d'en être capable d'une lecture compréhensive ? Ce serait supprimer tous les rapports de perspective ; ce serait ne rien comprendre, méconnaître l'essence du connaître⁴. Il n'y a donc pas de savoir de la totalité, comme pouvait le prétendre la métaphysique classique. A l'opposé de cette prétention au savoir de la totalité, se trouve le savoir de la science, dont Nietzsche soulignera la probité, la prudence, la modestie : elle ne prétend pas à la connaissance de

1. *Ibid.*, p. 314.

2. *Ibid.*, p. 316.

3. *Ibid.*, p. 316.

4. *Ibid.*, p. 318.

la totalité, mais, par cette méthode bien réglée, aboutit à des certitudes que l'on pourrait qualifier de « régionales » :

« C'est la marque d'une plus haute civilisation de faire des petites vérités sans apparence, qui ont été trouvées par une méthode sévère, plus d'estime que des erreurs bienfaisantes et éblouissantes qui dérivent d'âges et d'hommes métaphysiques et artistiques. »¹

Particulièrement lors de sa période positiviste, Nietzsche prit la science comme modèle de toute connaissance sérieuse et il érigea, ainsi, le savoir objectif comme but de l'activité intellectuelle. Le fait que les moralistes ont toujours dénoncé le caractère dérisoire de la science et, Socrate le premier, renforce Nietzsche dans ses positions ; la science, par l'application de son postulat d'objectivité, interdit toute prétention axiologique ; en ce sens, elle est un affranchissement de la morale, elle se situe au-delà du Bien et du Mal. Pourtant, comme le voit très bien J. Granier, Nietzsche sera amené à réformer ce point de vue qui fait de la science le modèle de toute vérité à venir ; et il ne faut pas attendre, pour cela, les œuvres ultérieures à la période critique : la science sera, en effet, interrogée sur la perspective qu'elle prend sur la réalité, sur le symptôme qu'est cette perspective, c'est-à-dire sur la volonté de vérité qu'elle révèle :

« A quoi sert, et, ce qui est pire, d'où vient toute science ? Hé quoi ! le goût de la science ne serait-il que la peur du pessimisme et une feinte pour s'y dérober ? Une défense subtile contre la vérité ? »²

C'est bien ici la volonté de science qui se trouve soumise à la question. **La science serait ce projet pour la vérité qui ne ferait que la masquer. La vérité trouvée dans l'objectivité ne saurait résoudre la question de sa propre vérité.** Cette question, seule l'entreprise généalogique pourra lui apporter une réponse. A la dialectique des philosophes, aux inductions des scientifiques, Nietzsche va opposer l'entreprise généalogique. Pourra-t-elle être considéré comme mode privilégié du dévoilement de la vérité ?

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1^{re} partie, t. 1, § 3, cité par Granier, p. 76.

2. Cité par J. Granier, p. 81.

2. L'entreprise généalogique

De ce qui précède, souvenons-nous qu'il n'y a pas pour Nietzsche de

« connaissance pure, objective, qui survolerait la réalité sans se compromettre avec elle, qui, dépourvue de tout parti pris, voire de tout point de vue, en serait le miroir fidèle. L'illusion propre à la connaissance, l'illusion de l'objectivité, consiste à s'imaginer qu'il est possible de pénétrer jusqu'en son tréfond l'essence des choses tout en la reflétant. »¹

A la question du fondement, de la substance, Nietzsche va substituer celle de l'origine : le fondement est pour la métaphysique classique ce qui fonde sans être soi-même fondé, c'est l'absolu ou l'inconditionné, qui n'est pas accessible dans l'expérience, qui dépasse les cadres de l'espace et du temps comme cadres de notre perception. L'absolu n'est donc pas de l'ordre du quelque chose, mais plutôt du tout ou rien, qui doit être affirmé, postulé, posé dans un acte de foi ou de défiance. Il n'est donc pas de l'ordre du savoir mais de la foi ; ce que nous pouvons savoir, en revanche, c'est ce qui nous conduit à poser un tel absolu inaccessible :

« La quête de l'origine n'est une authentique généalogie que dans la mesure où cette origine (...) coïncide avec le mouvement qui porte les choses à l'éclosion dans la réalité en leur assignant un sens et une valeur. »²

Dire, analyser, connaître, c'est d'abord évaluer et toute connaissance est essentiellement axiologique ; mais la question reste ouverte de savoir quel est le *primum movens* de l'évaluation, quel est le lieu de sa genèse ; ce *primum movens*, ce sera pour Nietzsche, la psychologie de celui qui parle ; mais que faut-il entendre par psychologie ? Il s'agit de l'état psychique de celui qui **veut** connaître, c'est-à-dire de la manière dont il éprouve subjectivement la vie comme volonté de puissance ; la psychologie de celui qui parle, c'est donc l'auto-affectivité du sujet comme être vivant, comme être pour la vie. Le *primum movens* auquel veut remonter

1. M. Haar, article Nietzsche, in *Histoire de la philosophie*, t. 3, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

2. *Ibid.*

l'entreprise généalogique, c'est la direction originaire des instincts qui sont ou bien ascendants ou bien déclinants. Tout est déjà inscrit dans la sagesse du corps ; mais parler de sagesse du corps c'est comprendre qu'il y a plus dans le corps que de simples effets mécaniques. Ce que l'on instaure comme vérité ou erreur, c'est ce que notre corps existant – et pas seulement notre organisme, ce qui serait réduire le psychologique à l'organique – accepte ou refuse, assimile ou repousse. Nos propos sont donc, **de toute nécessité, traversés par cette réception de la vie dans le corps existant** ; ils sont, comme tels, expression de l'auto-affectivité et les comprendre selon leur généalogie, c'est les comprendre en vérité.

Ce qui est très gênant, c'est que l'idée même que la vie est volonté de puissance, l'idée même d'une psychologie de celui qui parle, ne sont que des expressions de l'auto-affectivité de l'homme-Nietzsche, de telle sorte que sa philosophie n'est jamais que l'exposition de son cas. Sortir de la contradiction, c'est se souvenir de la « deuxième conscience » dont parle Nietzsche dans *Ecce homo*, lorsqu'il présente le *Crépuscule*, qui n'est accessible que par celui qui est capable d'une totale maîtrise des instincts, jusqu'à ce que la conscience devienne instinct ; or la conscience qui devient instinct se fait visionnaire, elle embrasse toutes les perspectives et le paie au prix fort de l'impossibilité de communiquer : elle devient à la fois visionnaire et solitaire. Ainsi, on peut avec J. Granier, distinguer trois plans de la vérité :

« 1 / Le plan de la pseudo vérité métaphysique, qui ressortit à une compréhension morale de l'Être et qui représente l'erreur nuisible à la vie, l'erreur au service du dénigrement nihiliste du monde.

« 2 / Le plan de la vérité pragmatique, que Nietzsche appelle la valeur ou l'erreur utile.

« 3 / Le plan de la Vérité originaire, qui se définit comme ce jeu de l'Art et de la Vérité dont le fondement est la duplicité de l'Être. »¹

Voilà qui explique bien en quoi « le » monde vrai « devient fable » (4^e partie). Nietzsche nous présente d'abord la formule platonicienne de ce monde vrai, comme monde des essences, monde des Idées accessible à la connaissance ; puis ce monde vrai devient inaccessible, monde à venir, objet d'une promesse, traduction chrétienne du platonisme ; dans un troisième temps ce monde vrai ne

1. J. Granier, p. 30.

peut être ni accessible ni promis ; c'est la chose en soi de la métaphysique critique ; on ne peut rien en dire mais il est la condition de possibilité de tout ce que l'on peut dire. L'idée devient « sublime » puisqu'elle est maintenant capable de justifier l'absence de ce dont elle est l'idée – dans sa traduction chrétienne, l'idée devient « féminine » puisqu'elle fait croire à la présence absente de ce dont elle est l'idée. Mais bientôt, la raison désespère de ne pouvoir atteindre cette *terra incognita* : si elle est inconnue, elle ne peut que le rester ; début du déclin de l'idole du monde vrai. L'idée devient « inutile, superflue » lorsque la raison surmonte son désespoir négligeant, dès lors, les consolations positivistes qui limitent le champ de la connaissance à l'expérience. Ce qui se trouve ainsi « aboli » c'est la distinction du vrai et de l'apparence. En l'un s'exprime l'autre.

On voit bien en quel sens on ne saurait confondre l'option de Nietzsche avec celle du relativisme ; pour ce dernier, tout propos est incomplet, lacunaire, intéressé, relatif à celui qui parle. Mais pour qui et comment tout propos peut-il se révéler tel ? N'est-ce pas seulement pour celui qui peut accéder à l'intuition de la totalité ? En effet, capable d'une telle intuition il verra alors dans chaque propos non ce qui n'est que relatif à celui qui parle, mais l'expression d'une perspective prise sur cette totalité, qui est une manière parmi d'autres de l'appréhender et de la rendre sensible.

La décadence de la culture, diagnostic d'un désastre

LES THÈMES A L'ŒUVRE

I. Le débat avec Wagner

L'année 1888, marquée par l'intense activité qui précéda le silence presque total auquel la folie de Nietzsche devait le condamner, est symptomatique du long débat avec Wagner, débat dont on peut dire **qu'il vit** au rythme de l'évolution de l'œuvre parce que Nietzsche y est à l'épreuve de lui-même. Tout se passe comme si chaque pas vers un affranchissement plus grand à l'égard du Platonisme et du Christianisme, chaque progrès vers une trop lente guérison était révélé comme tel par l'éclairage nouveau et toujours plus **cru** porté sur l'œuvre wagnérienne. *Le Crépuscule des Idoles* porte bien sûr la trace de ce débat ininterrompu puisque le titre convoque *Le Crépuscule des Dieux* de Wagner. Dans une lettre à P. Gast du 27 septembre 1888, Nietzsche souligne qu'il s'agit là d'une « perfide allusion à Wagner ». Pourtant le nom de Wagner y sera à peine prononcé, Nietzsche réservant *Au cas Wagner* et à son *Nietzsche contre Wagner*, publiés la même année, l'attaque en règle du musicien.

1. Le temps des promesses

La relation de Nietzsche à Wagner est placée sous le signe de la désillusion. Parler de désillusion, c'est souligner que Wagner fut d'abord pour Nietzsche l'objet d'une formidable espérance : ce que

Nietzsche cherche, il le trouve en Wagner parce qu'il est l'artiste tragique par excellence capable de redonner vie à l'authentique tragédie grecque, celle qui connut au V^e siècle, l'irréparable déclin que Nietzsche analyse dans son premier grand texte, la *Naissance de la tragédie*. Comprendre ce déclin, c'est examiner le rapport que la musique entretient avec le logos dans la tragédie attique. Pour Nietzsche, ce qu'à compris la tragédie attique, c'est que c'est à la musique d'être mise en poème. Or la musique est l'art même de Dionysos. «C'est à la contradiction et à la douleur qui sont au cœur de l'un originaire que se réfère symboliquement la musique et que, par là, elle symbolise une sphère antérieure et supérieure à toute manifestation.»¹

A cet égard, «le langage ne peut en aucun cas épuiser le symbolisme universel de la musique»². Dionysos, dieu des contraires, de la prodigalité de la vie qui se perpétue dans la constante consommation des phénomènes, sera une figure centrale des œuvres que Nietzsche rédige ou prépare durant l'année 1888 parce qu'il est la figure d'un tragique qui est le dernier mot de la vie, auquel il faut joyeusement se disposer, en artiste, sans se laisser abuser par les promesses du «crucifié». Mais l'opposition radicale entre Dionysos et le crucifié est préparée dans la *Naissance de la tragédie* par celle de Dionysos et d'Apollon, dieu de la lumière, du soleil, des formes, de l'harmonie. Cependant ce que Nietzsche pensera sur le mode de la dichotomie en 1888, il le pense d'abord sous la forme de la dialectique. **Apollon n'est pas l'autre de Dionysos, car l'apollinien procède du dionysiaque lorsque du chaos se dessinent des formes.** La douleur originelle qui écartelle Dionysos a besoin, pour être supportée, du soulagement que lui procure la vision des belles formes apolliniennes et donc du constant renouvellement des phénomènes. Le chœur (dionysiaque) a besoin de la scène (apollinienne) et si, pour Nietzsche, la tragédie attique atteint son sommet incontesté dans l'œuvre d'Eschyle, c'est parce qu'il a su respecter l'interdépendance du chœur et de la scène; c'est en rompant cet équilibre qu'Euripide conduit la tragédie à son déclin, dont le signe avant-coureur est la «gêne» de Sophocle «à l'égard du cœur». Sophocle «n'ose plus confier au chœur la responsabilité principale de l'effet; il en

1. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, n° 6, p. 65.

2. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, n° 14, p. 103.

restreint tellement le domaine qu'il paraît presque le subordonner aux acteurs, comme s'il le faisait passer de l'orchestre à la scène»¹. Euripide réalisera ce que Sophocle a préparé :

« Exclure de la tragédie cet élément dionysiaque originel et tout puissant, afin de la reconstruire de fond en comble sur la base d'un art, d'une morale et d'une conception du monde exclusivement non dionysiaque. »²

La musique n'aura alors qu'un rôle secondaire, en appui du logos envahissant qui s'impose sur fond musical. On voit bien alors ce que Nietzsche croit voir revivre en Wagner à qui il adresse la dédicace qui ouvre la *Naissance de la tragédie* ; Wagner, c'est la promesse d'une renaissance de la tragédie ; cette promesse sera déçue, Nietzsche s'est trompé : il a rêvé Wagner tel qu'il n'était pas et se disculpe ainsi de son wagnérisme de jeunesse. Reste que c'est bien dans ce climat wagnérien que ces premières analyses philosophiques ont éclos, et Nietzsche présente comme un combat son éloignement du maître de Bayreuth :

« Tourner le dos à Wagner, ce fut pour moi un dur destin. Plus tard, reprendre goût à quoi que ce soit, une vraie victoire. Nul ne fut plus que moi dangereusement empêtré dans la wagnéromanie, nul n'a dû s'en défendre avec plus d'acharnement, nul ne s'est davantage réjoui d'en être enfin débarrassé. »³

2. Wagner : un théâtre de la démesure

Reste à savoir ce que Nietzsche reproche à Wagner, ce qui a inversé son admiration en hostilité. **C'est qu'il verra dans l'art wagnérien un avatar de l'idéalisme, un substitut de l'au-delà ; au travers de son art, c'est la vision de la vie que vise Nietzsche, vision pessimiste dont le grand inspirateur fut Schopenhauer, vision religieuse et de plus en plus chrétienne qui met en musique le drame du salut, vision décadente de la vie.** Autrement dit, l'évaluation de la musique de Wagner se réalise sur le plan psychologique ou typologique, en interrogeant le « type » de l'art wagnérien, c'est-à-dire la

1. *Ibid.*

2. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, n° 12, p. 92.

3. *Le cas Wagner*, avant-propos.

représentation de la vie qui le fait naître, dont il est l'expression et dont il est la parole. La technique musicale exprime des types d'instinct et l'analyse des formes est un diagnostic de force. (Ce mode d'analyse, Nietzsche ne l'abordera que dans sa deuxième période comme notre premier chapitre l'a suggéré ; voilà pourquoi la critique typologique de Wagner ne paraît intervenir qu'à partir d'*Aurore* et du *Gai Savoir*.) Or à cet égard, le sentiment de Nietzsche est que Wagner est le symptôme de la modernité et sa mise en musique ; il exprime les instincts de la modernité et, comme Euripide, fait monter les spectateurs sur la scène ; il rabaisse la musique pour n'en faire qu'un moyen de remplissage : la musique, non comme art, mais comme décor ; voilà pourquoi, pour Nietzsche, Wagner a surtout été homme de théâtre :

« Wagner avait ce courage. Sa position, relativement à la musique était au fond désespéré. Il lui manquait les deux choses qui font les bons musiciens : la nature et la culture, la vocation musicale, la formation et la discipline musicale. Il avait du courage : il érigea ses lacunes en principes, il inventa une musique à son usage. La "musique dramatique" qu'il a inventé est la seule musique qu'il pût faire. »

Nietzsche y voit un théâtre de la démesure qui fait de l'effet, où les outrances de l'impuissance sont à l'œuvre. Ces accents se retrouvent bien dans la huitième partie du *Crépuscule* qui s'intitule *ce qui manque aux allemands* : Il y a une impuissance à vouloir la puissance, il y a une recherche de puissance qui est signe d'impuissance : « Acquérir la puissance, cela se paye cher. La puissance abêtit. »¹ L'Allemagne souffre de deux mots : « L'alcool et le christianisme » ; et la musique, elle aussi, a été investie par cet esprit de lourdeur en lequel l'esprit décline :

« Je veux parler de la musique, de notre musique allemande, lourde et alourdissante...que de pesanteur chagrine, d'avachissement, de moiteur, de négligé pantoufflard, que de bière on trouve dans l'intelligence allemande ! »²

C'est la dépense pour la puissance (§ 4) qui est la raison de cet épuisement, de cette impuissance créatrice de l'esprit, de cette décadence qu'évoque le déclin du jour dans les moments crépusculaires. Que faut-il comprendre lorsque Nietzsche parle de décadence ?

1. *Crépuscule des Idoles, Ce qui manque aux Allemands*, chap. I.

2. *Crépuscule des Idoles*, chap. II.

II. L'idée de décadence

1. Symptômes de la décadence

Être fidèle à l'inspiration nietzschéenne, c'est comprendre que l'art offre le premier modèle de compréhension, le paradigme de l'activité humaine, puisqu'en l'art s'expose la vie. Savoir ce qu'est la décadence, c'est d'abord repérer les formes qu'elle prend dans l'art :

« A quoi distingue-t-on toute décadence littéraire ? A ce que la vie n'anime plus l'ensemble. Le mot devient souverain et fait irruption hors de la phrase, la phrase déborde et obscurcit le sens de la page, la page prend vie au détriment de l'ensemble : le tout ne forme plus un tout. »¹

La partie travaille à la désagrégation du tout, à sa déchéance. Promouvoir la partie à la dignité du tout, telle est la logique qui est à l'œuvre dans la décadence :

« Cette image vaut pour tous les styles de la décadence : c'est, à chaque fois, anarchie des atomes, désagrégation de la volonté. »²

Face à ce style symptomatique de la décadence, Nietzsche oppose ce qu'il appelle le « grand style » qui est maîtrise :

« Maîtriser le chaos que l'on est : contraindre son chaos à devenir forme ; devenir nécessaire dans la forme, devenir logique, simple, non équivoque, mathématique ; devenir loi. »³

Wagner est décadent parce qu'il cherche à séduire, c'est-à-dire à rassurer. La victoire sur le chaos ne peut consister dans le fait de refuser de le voir ou de le combattre, mais de l'accepter comme chaos ; c'est en ce sens que la morale peut s'apparenter chez Nietzsche à une conduite magique. **Cette idée que la décadence est désagrégation, revendication de la partie à la totalité**, nous la retrouvons dans la neuvième partie du *Crépuscule (divagations d'un « inactuel »)*. Au chapitre 34, Nietzsche évoque la relation de la décadence et de l'anarchie : non seulement l'anarchie procède d'une décadence déjà installée mais encore elle la prolonge en valo-

1. *Le cas Wagner*, chap. 7.

2. *Le cas Wagner*, chap. 7.

3. *Fragments posthumes 1888-janvier 1889*.

risant l'esprit de doléance ; d'où le lien d'abord déroutant qu'annonce le titre de ce chapitre : *Chrétien et Anarchiste* :

« Quand l'anarchiste, en tant que porte parole de couches décadentes de la société, exige avec une belle indignation, le Droit, la Justice, l'Égalité des droits, il n'agit que sous la pression de son inculture (...) sa généreuse indignation lui fait du bien. C'est pour tous les pauvres diables un vrai plaisir que de pouvoir proférer des injures cela donne une petite ivresse de puissance. »¹

Autrement dit, la décadence, c'est la puissance à tout prix, la recherche systématique de la puissance qui manque, au détriment de tout le reste ; indice de décadence parce qu'indice de faiblesse, parce qu'incapacité de se reconnaître comme fatalité, comme destin. La décadence, c'est donc lorsque les instincts ascendants, affirmation de la vie, déclinent, lorsque la faiblesse devient une fatalité et qu'il faut bien se venger de cette méchante fatalité.

« Le chrétien et l'anarchiste, tous deux sont des décadents. Quand le chrétien condamne, dénigre, salit le monde, il le fait par le même instinct qui pousse l'ouvrier socialiste à condamner, dénigrer, salir la Société. Le "Jugement dernier" même est encore la douce consolation qu'attend l'esprit de vengeance (...) à quoi bon un au delà, si ce n'était là un moyen de salir notre en deçà ? »

2. Vie et décadence

Cependant, ce lien entre décadence et impuissance ne va pas de soi dans l'économie générale de la pensée de Nietzsche. Si l'indice de la décadence est la recherche de la puissance, comment comprendre alors cette idée centrale du corpus conceptuel nietzschéen que la volonté est volonté de puissance ? Cela veut-il dire que toute volonté est décadence ? Comment comprendre alors que cette volonté de puissance soit le fait même de la vie ? Faudra-t-il finir par dire que toute vie est décadence ? Répondre à ces questions et sortir de leurs apories, c'est distinguer l'ordre de la vie et des instincts par lesquels elle s'expose et se libère d'elle-même dans la plus haute nécessité, et l'ordre de la conscience ou du je ; la conscience est chez Nietzsche une instance critique, évaluatrice, et l'on sait

1. *Crépuscule des Idoles, Divagations d'un inactuel*, chap. 34, p. 127.

qu'elle n'évalue que selon ce qu'elle reçoit sans en décider, selon une vie ascendante ou descendante. Cette vie, qu'elle soit ascendante ou descendante, se veut éternellement elle-même ; on pourrait dire qu'elle n'obéit qu'au principe de plaisir¹. C'est bien en ce sens qu'elle est volonté de puissance, plus exactement volonté vers la puissance. (non pas volonté vers l'acte puisque la vie ne saurait être que de l'ordre du principe, du fondement ou du fond). La perspective de la conscience est marquée par la configuration des instincts, de telle sorte que le Nietzsche psychologue entreprendra de déchiffrer cette configuration à partir des indices que livre la conscience dans la parole qu'elle tient sur elle-même. Il y a donc une manière pour le moi de chercher la puissance qui cache et qui révèle une impuissance de vie, une impuissance à dire oui à ce que l'on est, une incapacité à se vouloir et à vouloir éternellement ce que l'on est. **C'est parce que la vie est aussi et immédiatement volonté de vie, qu'elle soumet la conscience à la loi de la puissance.** Pourtant, cette justification de la décadence ne permet pas encore de comprendre pourquoi Nietzsche est si virulent à l'égard de la morale chrétienne, de Socrate, de Wagner... N'était-il pas, eux aussi des fatalités ? La vie n'a-t-elle pas décidé, en eux, de la perspective de la conscience et de son rapport à elle-même ? Socrate n'est pas un grec, il n'en a pas les attributs. Qu'y peut-il ? Il se vengera en brisant les idoles de la culture grecque. Pouvait-il en être autrement ? Et pourtant, la véhémence avec laquelle Nietzsche les évoque tend à les en rendre responsables, à leur attribuer une faute mortelle ; mais, inversement, la pitié qu'il a pour eux tous semble aussi corroborer l'idée qu'ils ne sont que des victimes et des vaincus. Comment dire que le christianisme est une erreur s'il est une fatalité ; aimer la fatalité comme Nietzsche nous le recommande, nous commanderait alors d'aimer le christianisme, et non pas seulement ses représentants que l'on peut « sauver » Pascal, par exemple. Peut-on d'ailleurs encore aimer, si cet amour est lui-même une fatalité ? **Aimer la fatalité ne peut avoir de sens que si ce n'est pas en soi une fatalité.** Nous sommes alors obligés de réintroduire l'idée d'une affirmation du sujet, d'un sujet qui ne se dilue pas dans le jeu des forces et des instincts. Cette obligation Nietzsche l'a

1. Nous devons dire, à cet égard, que les grands principes de la psychanalyse ont été fondés par Nietzsche avec cette densité et cette pertinence que l'on ne retrouve plus chez ses « inventeurs ».

probablement reconnue au cours de son œuvre, plus spécialement au terme de la deuxième période (cf. 1^{re} partie), période marquée par le perspectivisme et le psychologisme. Accorder au sujet cette puissance d'affirmation, c'est dire, pour reprendre l'exemple déjà cité : la vie est déclinante en Socrate, les instincts sont anarchiques et déclinants, mais Socrate ne devait pas pour autant accuser la vie et la renier ; il devait l'accepter comme déclinante en lui. Voilà en quoi consiste la décadence : dans le refus de voir ce qui est, dans la négation et le refus de ce qui est, par la conscience déclinante ; nous retrouvons ici la subordination du Tout à la partie que Nietzsche exprime bien dans le paragraphe 35 des *Divagations d'un « inactuel »*. Au lieu de dire naïvement « je n'ai plus aucune valeur » le mensonge moral dit, par la bouche du décadent : « Rien n'a aucune valeur, la vie n'a aucune valeur. »¹ Socrate s'est comporté comme un décadent. (voir 4^e partie). Il n'avait d'autre solution que de faire de son cas une généralité, il ne pouvait assumer son destin. La puissance d'affirmation de la conscience n'est donc pas une puissance déterminante, agissante, elle n'accepte ni ne refuse le destin qui lui est préparé. C'est exactement ce qui ressort du paragraphe 44 des *divagations d'un inactuel* lorsque Nietzsche livre sa conception du génie. On attribue au génie historique une volonté inflexible, une fermeté dans l'action, une sûreté inégalable dans la décision. Tout cela est rêvé. Le génie historique est un destin dans lequel l'instinct de conservation est, pour ainsi dire, suspendu ; l'irrésistible pression des forces, débordante. L'interdit, cette prudente tutelle, ainsi que toute précaution, on appelle cela « sacrifice » on vante son « héroïsme », son indifférence à son propre intérêt, son dévouement à une idée, à une grande cause, à une patrie : malentendus que tout cela ! **il s'épanche, il déborde, il s'épuise, il ne s'épargne pas ; mais c'est l'effet de la fatalité, d'un destin plus fort que sa volonté** tout comme est involontaire la crue d'un fleuve qui déborde ses digues². On voit mieux maintenant ce que veut dire le fait que la conscience est d'abord une instance critique ; cela signifie que sa puissance d'affirmation est essentiellement puissance de négation. L'assentiment est immédiat ; voilà pourquoi sa figure emblématique est l'enfant : il dit oui sans savoir à quoi il dit oui. Lorsque la conscience se manifeste, c'est pour nier, diviser, séparer,

1. Voir *Crépuscule des Idoles*, p. 128.

2. *Crépuscule des Idoles*, p. 139.

dissocier¹. Tant qu'elle ne se fait pas parole, c'est la vie qui décide, l'instinct qui choisit selon la configuration des forces ; il peut choisir la préservation, la conservation, le repli, mais il peut aussi choisir le risque, le débordement, l'élan. **Tout accueil de la vie est naïf ; tout exercice de la conscience est critique :** je pense, donc je ne suis pas. La vie peut vouloir en nous le repli et le repos et la conscience, trop savante, vouloir autre chose que ce repli que commande la vie : elle désire la puissance, mais elle ne la désirera jamais que sur le fond de son impuissance.

3. L'universel et le particulier

Que la vie trouve son chemin au milieu des instincts, voilà ce que la conscience reconnaît lorsqu'elle cherche à se comprendre ; mais, tout en le reconnaissant, elle ne saurait l'admettre ; elle préfère l'illusion du libre arbitre (voir 5^e partie). **Qu'elle soit elle-même l'effet, l'épiphénomène des instincts, voilà ce qu'elle ne peut en aucun cas reconnaître sans se nier elle-même comme conscience capable d'appréhender sa particularité, parce que cette appréhension suppose son ouverture à l'universel.** Telle est bien la constante ambiguïté à laquelle nous renvoie la pensée de Nietzsche, qui se veut à la fois pensée critique, la plus critique et la plus incisive de toutes les pensées, mais qui s'affirme aussi dénonciatrice de l'illusion de la pensée et qui se condamne, alors, à divaguer. Parler encore suppose alors un changement de mode et cette pensée la plus critique devient la plus poétique : elle n'analyse plus, elle évoque, elle se fait musique et devient alors le chant de son auteur, symphonie généalogique, poème biographique. On ne dialogue pas avec un poète, on l'écoute, parce qu'en sa poésie un monde se livre. Nous aurons alors peut-être l'illusion de mieux écouter, de mieux regarder, alors que nous ne pouvons qu'être momentanément consolés de notre incapacité à écouter et à voir, en un mot de notre médiocrité.

La difficulté très radicale à laquelle nous renvoie cette conclusion est que la décadence ne peut être ni de l'ordre de la vie ni de l'ordre de l'histoire. Pas de l'ordre de la vie puisqu'elle procède d'un jugement sur la vie, que sa cause est la tendance évaluatrice de la

1. Il y aurait beaucoup à dire sur le nietzschéisme caché et accompli de Bergson.

conscience, puisqu'elle est affirmation de la partie sur le tout, alors que la vie est le tout dans l'opposition des contraires ; pas non plus de l'ordre de l'histoire, puisqu'elle regarde la détermination du moi. Or, cette idée que la décadence n'est pas de l'ordre de l'histoire est manifestement inacceptable dans le cadre ouvert par la pensée de Nietzsche et la lecture du *Crépuscule des Idoles* peut suffire à nous en convaincre. Il y a, pour lui, des époques qui sont des « âges d'or » : la Grèce archaïque, celle des présocratiques et des tragiques, la Renaissance ou encore l'épopée napoléonienne. Mais ces grandes époques d'intense vitalité sont préparées par les temps qui les précèdent : celles-ci se rendent disponibles à la venue du grand homme qui va les animer d'une impulsion irréprouvable :

« Historiquement et physiologiquement, la condition première de leur apparition (celle des grands hommes) est que, pendant longtemps, on ait accommodé, amassé, mis de côté et retenu en les attendant qu'aucune explosion n'ait eu, lieu depuis longtemps (...) L'époque est toujours relativement beaucoup plus jeune, plus légère, plus verte, plus incertaine, plus puérile. »¹

A ces époques, correspondent les temps de la décadence ; sont-ils eux aussi commandés, gouvernés par l'impulsion d'un seul ou de quelques-uns. C'est ce que semble indiquer Nietzsche et qui justifie que l'on parle de la conception aristocratique du devenir historique ; par là, nous ne voulons pas évoquer la lutte des « classes » comme moteur de l'histoire, l'opposition immémoriale de la plèbe et des élites telle qu'elle est analysée par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* ou dans *Par-delà le Bien et le Mal*. Nous voulons plutôt souligner l'intervention décisive du génie qui ne reçoit pas de son « milieu » la loi de son action, qui remonte la pente que, la civilisation descend. En ce sens, **la décadence est le défaut du commandement, de l'arkhé qui décide, qui commence en commandant, qui fonde ; la décadence est le temps déclinant, catagénique, qui n'est porté par aucun vouloir capable de maîtriser les instincts.** Voilà pourquoi, lorsque Nietzsche veut souligner combien Socrate est un symptôme de décadence, il relève en lui l'anarchie des instincts. Il est facile de voir les formes politiques que prend cet aspect de la décadence. Lorsque tout commandement a disparu, lorsque toute hiérarchie s'est éteinte, lorsque la modernité a donné « les mêmes

1. *Crépuscule des Idoles*, § 44, *Divagations d'un inactuel*, p. 138.

droits pour tous» la société est privée de son principe directeur, de telle sorte que la partie se trouve confondue avec le tout et se prend pour le tout. Nietzsche sera particulièrement sévère pour les idoles modernes que sont le droit, l'égalité, le respect... Car toutes prennent pour idéal ou acceptent au moins comme conséquences de ne rien imposer, de ne rien affirmer, de ne rien exclure. En un mot, lorsque le marteau fait résonner l'idole, il laisse entendre l'inconscience des contradictions : le moderne ne perçoit plus les contradictions, il ne les veut plus, il n'a plus la force de dire non à quoi que ce soit. Voilà pourquoi modernité et nihilisme sont, pour Nietzsche, si liés ; car le nihilisme ce n'est rien d'autre que le fait de la neutralisation mutuelle des valeurs d'où ne peuvent procéder qu'une radicale indifférence et une culture abâtardie. Nietzsche est conscient d'écrire au cœur de cette époque nihiliste et à cet égard, sait se comprendre et comprendre son œuvre comme un de ses symptômes. On le voit bien dans la position qu'il adopte à l'égard du romantisme. D'un côté, Nietzsche fera du romantisme le signe du nihilisme, de l'avachissement de la culture, de sa démocratisation et dénoncera le sentimentalisme puéril et geignard qui le caractérise. Mais, d'un autre côté, il faut bien reconnaître que les thèmes de la décadence et de la vie, que l'opposition des instincts et de la conscience sont essentiellement romantiques ; l'écriture métaphorique de Nietzsche n'est-elle pas, en partie, déterminée par le rôle que joue la nature dans l'interprétation des phénomènes dans la littérature romantique ?

III. Civilisation et décadence

1. La décadence, accident ou fatalité ?

Les propos qui précèdent indiquent, en fin de compte, une ambiguïté ou, au moins une ambivalence dont il nous faut rendre compte. D'une part, comprendre ce qu'est la décadence, c'est comprendre qui est décadent, à quel type de conduite cela renvoie, comme si un autre type restait toujours possible et d'autre part, les attaques contre le platonisme, le christianisme, la

réforme, le romantisme semblent indiquer que le déploiement de la civilisation est simultanément un lent déclin, une longue décadence, un chemin qui descend, Nietzsche annonçant (cf. *Ecce Homo*) l'inversion de la pente, l'avènement d'un temps nouveau, comparable à celui qu'ouvrit «le crucifié». L'analyse de cette ambiguïté nous conduira à une question de fond : la décadence n'est-elle qu'une maladie de société vieillissante, au crépuscule de son âge, ou bien est-elle un phénomène inscrit dans l'auto-affirmation de la vie ?

Il s'avère d'abord que la décadence, loin de s'attacher à des types particuliers ou individuels, est maladie de l'espèce. C'est ce que souligne L. A.-Salomé dans son *Nietzsche* :

« Le caractère décadent de l'homme est attaché à l'espèce entière, et non à certains types individuels, ni à certains domaines de l'esprit. »¹

Pourquoi à l'espèce entière ? parce que la spécificité de l'homme est qu'il n'est pas un être de nature, que, par la conscience, il est séparé d'une nature dont il est partie prenante sans y être d'emblée adapté. Que raconte le mythe de Prométhée, si ce n'est cet inachèvement, cette inaptitude ou inadaptation de l'homme que Prométhée vient surmonter par ce vol du feu qui précipitera l'humanité dans l'ubris, la rivant à la fatalité du désordre. Ce divorce (d'avec la nature) en a fait un avorton, une créature hybride qui ne peut visiblement trouver son explication et sa justification en lui-même ; il incarne un passage vers quelque chose qui n'a pas encore été découvert, qui n'est pas encore créé, et, en tant que tel, l'homme est probablement l'être le plus malade de la nature². **Si l'on comprend cette rupture d'avec la nature comme l'entrée dans l'histoire, il faut alors comprendre l'histoire comme décadence**, l'histoire de l'errance de plus en plus grande et radicale, l'histoire d'un jour qui décline et qui atteint en cette fin de XIX^e siècle son moment le plus crépusculaire, là où l'ombre envahit tout lieu, à tel point que l'on ne sait pas de quoi demain sera fait. Nietzsche, dans cette obscurité presque totale, n'est pas celui qui cherche à voir, car voir n'est plus possible ; il sait que le silence de la nuit est propice à l'écoute ; il ausculte les idoles et écoute le signal qu'elles livrent : le moment du néant est

1. L. A.-Salomé, p. 141.

2. L. A.-Salomé, p. 140.

advenu et toute l'histoire qui le précède en a préparé l'avènement. En ce sens, l'histoire est fatalité et la décadence est fatalité; si le platonisme et le christianisme sont les deux grandes fatalités qui ont pesé sur cette histoire, c'est parce qu'ils sont les seules issues offertes à l'homme séparé de la nature et qui en dépend cependant. Cette insupportable contradiction de laquelle aucune identification ne peut sortir n'a pu être vaincu que dans sa suppression: **nous ne sommes pas de ce monde, nous sommes pour un autre monde.** Vaincre la nature, condamner la domination, prôner l'égalité, tel a été le grand programme de l'Histoire que Nietzsche rend conscient de soi. Mais ce déclin prépare «quelque chose qui n'a pas été découvert, qui n'a pas encore été créé». Cependant ce déclin n'est pas régulier: surgissent des moments de réaction et de protestation qui sont eux-mêmes préparés par des moments de calme plat. En ce sens, le génie est l'anticipation de «ce qui n'a pas encore été créé»; toujours démesuré dans son époque, «inactuel», il reste cependant tributaire de la lente gestation par laquelle l'homme cherche «son explication et sa justification en lui-même» après l'avoir fatalement cherché hors de lui-même, en Dieu. On le voit, cette représentation de l'histoire comporte des accents hégéliens; car, pour Hegel, toute conscience est conscience de son époque et participe à sa place à la réalisation de la Raison. Mais ce qui rend ces deux conceptions tout à fait incompatibles, c'est que l'une se fonde sur une vision descendante de l'histoire et l'autre sur une vision dialectique et ascendante. Celle de Nietzsche serait vision d'un déclin passager mais fatal au cours duquel la vie se manifeste dans son exubérance imprévisible – les grandes époques – et celle de Hegel, une vision dialectique et ascendante qui repère la réalisation progressive de la Raison dans l'histoire jusqu'au terme de cet accomplissement qui signe la fin de l'histoire, c'est-à-dire la réalisation de son sens. Pour Nietzsche, ce sont des volontés déclinantes qui ont fait l'histoire de l'Occident, Socrate, le Christ... au terme de ce processus déclinant, lorsqu'il sera porté jusqu'à la plus terrible indifférence, ce qui a été jusque-là ignoré, bafoué, flétri, sera à nouveau célébré dans une culture d'un type nouveau qui retrouvera en son cœur l'affirmation dionysiaque de la tragédie attique. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de pessimisme chez Nietzsche le pessimisme étant, au contraire, constamment référé au nihilisme. Il y a seulement la dénonciation d'une illusion,

d'une idole, celle du progrès de la civilisation alors que l'histoire de ce progrès n'est rien d'autre que l'histoire « de l'homme souffrant de soi-même »¹ :

« Si l'état pathologique de l'être humain est donc, dans une certaine mesure, son état normal, si les mots de "progrès" et "de maladie" sont pour ainsi dire synonymes, il est normal que nous retrouvions, au terme de l'évolution, une décadence semblable à celle que nous rencontrons à l'origine. »²

On le voit mieux maintenant, **le cœur de la décadence est bien dans le refus de la contradiction**. Dans le *Crépuscule des Idoles* (la morale, une anti-nature), Nietzsche souligne qu'« on n'est fécond qu'à ce prix : être riche de contradictions ». Comprenons donc que la chance de l'homme est la contradiction de la conscience et de la nature, ou de la vie, de la conscience et de l'instinct, car c'est bien au cœur de cette contradiction que la volonté a pu se fortifier jusqu'à « devenir » plus durable et plus profonde que celle de l'animal qui n'obéit qu'aux impulsions du moment³ :

« Pouvoir se porter garant de soi, et avec fierté, c'est donc pouvoir dire tout à soi-même, c'est comme je l'ai dit, un fruit mûr mais aussi un fruit tardif : combien longtemps ce fruit a dû rester sur l'arbre, âpre et acide ! »⁴

L'histoire de la culture occidentale, depuis Socrate, est donc l'histoire d'une humanité en lutte avec ses propres contradictions ; la décadence est sa dissolution dans l'idéalisme et le christianisme dont l'automne annonce la maturité des fruits :

« Rien n'y fait, il faut aller de l'avant, je veux dire avancer pas à pas, dans la décadence (...) on peut gêner cette évolution et, en la gênant, endiguer la dégénérescence, l'accomoder, la rendre plus véhémence et plus brutale : on ne peut rien de plus. »

peut-on lire au paragraphe 43 des *Divagations d'un « Inactuel »*⁵. L'homme n'est donc pas encore accompli et il ne l'a jamais été. Les présocratiques et la tragédie attique ont offert à

1. *Généalogie de la morale*, chap. II, p. 16 ; cité par L. A.-Salomé, p. 141.

2. L. A.-Salomé, p. 141.

3. L. A.-Salomé, p. 145.

4. *La Généalogie de la morale*, chap. II, § 3, cité par L. A. Salomé, p. 145.

5. *Le Crépuscule des Idoles*, chap. IX.

l'humanité un modèle culturel propre à rendre possible cet accomplissement, moment rare où la culture fut une culture de la vie célébrée dans ses contraires.

2. Nietzsche et Rousseau, experts en décadence

On ne peut considérer l'histoire du déclin de notre civilisation sans évoquer le nom de celui avec qui Nietzsche prétend poursuivre le dialogue et dont la pensée s'est imposée comme une pensée de la décadence au cœur du siècle des lumières et des idoles de la civilisation, c'est-à-dire le nom de Rousseau. Quelques passages du *Crépuscule* lui sont consacrés et l'on voit bien ce qui peut constituer leur proximité : le même souci de l'immédiateté, de ce qui est sans distance et qui dans sa coïncidence à soi est dans l'épreuve de la vérité. Immédiateté de la vie et des instincts chez Nietzsche, d'une vie qui est auto-affectivité, immédiateté de la vie selon la nature chez Rousseau, immédiateté perdue dans les passions et les médiations sociales et politiques. **Surmonter cette perte, remonter la pente descendue par notre civilisation – Nietzsche et Rousseau sont d'abord des penseurs de la civilisation –, ce n'est pas revenir à l'identique, c'est retrouver le même dans le différent et dans l'ordre de l'éducation, comme de la politique, imaginer un système qui ne repose que sur des contraintes immédiates.** Cependant, au-delà de ces affinités, de radicales différences apparaissent dont Nietzsche donne un écho brutal dans le *Crépuscule*. On se souvient que ce qui définit l'homme à l'état de nature, chez Rousseau, c'est sa simplicité ; or, pour Nietzsche, penser l'homme, c'est d'emblée penser la contradiction, l'opposition et le combat des instincts, la lutte de la conscience et de la vie. Lorsque Rousseau prétend retrouver une nature originelle, pure de tout avilissement, il ne retrouve que l'idéal romantique d'une nature nourricière et maternelle. Cela, Nietzsche l'indique au paragraphe 48 des *Divagations d'un « inactuel »* :

« Je parle moi aussi de “retour à la nature”, bien qu'à proprement parler ce ne soit pas une marche en arrière, mais plutôt une montée, une montée vers la haute, la libre, la terrible nature, vers le terrible naturel qui accomplit comme en s'en jouant, d'immenses tâches. »¹

1. *Crépuscule des Idoles*, Gallimard, « NRF », p. 142.

Ce « retour à la nature » n'est en rien comparable à celui que préconiserait Rousseau (n'oublions pas, par ailleurs, que Rousseau ne préconise nulle part un tel « retour » puisqu'il s'agit seulement, pour lui, de reconquérir une immédiateté perdue), dont Nietzsche se demande ce « à quoi » il voulait revenir. Le comprendre, c'est, par le biais de la psychologie qui démasque celui qui parle, savoir à quoi il pouvait revenir :

« Malade de vanité effrénée et d'un mépris sans borne pour lui même, cet avorton, campé sur le seuil des temps modernes ; voulait lui aussi "le retour à la nature" ! »

L'avorton ne peut vouloir que l'égalité et c'est sur ce terrain que Nietzsche fera porter son attaque :

« Je hais Rousseau jusque dans la révolution (...) la doctrine de l'égalité ! mais c'est qu'il n'y a pas poison plus toxique. »

3. La décadence ou le déclin des instincts créateurs

Ces propos nous permettent de répondre à la question que, jusque-là, nous avons laissé en suspens : la décadence n'est-elle que le symptôme d'une société vieillissante ou bien un phénomène inscrit dans l'auto-affirmation de la vie ? Souvenons-nous que la vie s'affirme dans les contraires, qu'elle est de telle sorte, qu'elle a besoin de la faiblesse pour s'affirmer. **La décadence est une maladie de la vie nécessaire à la vie** ; elle est l'épreuve par laquelle elle s'affirme et dans laquelle elle risque de tomber en contradiction avec elle-même. En elle, ce sont les instincts créateurs qui déclinent, qui ne peuvent s'exprimer, que l'on apprend à ignorer, desquels on se détourne insensiblement. En ce sens, la décadence de la modernité se lit dans son incapacité à créer des institutions, comme l'indique le paragraphe 39 des *Divagations d'un « inactuel »*. Si nous voulons savoir si oui ou non nous appartenons au type décadent, il suffit d'évaluer notre capacité à créer des institutions. Dans son analyse de l'institution, Nietzsche reste fidèle au paradigme dionysien : le dionysiaque, c'est le chaos, la joyeuse diversité, l'affrontement des contraires, alors que l'apollinien représente la forme, l'équilibre, l'harmonie. Mais cette forme ne peut que procéder du chaos : Apollon est le masque de Dionysos et c'est aussi sa consolation, c'est son repos. Si l'on

comprend le jeu du dionysiaque et de l'apollinien comme paradigme de la connaissance de ce qui est, il faut alors dire que la réalité chaotique appelle la forme comme ce qui vient garantir l'harmonie du chaos. La forme tient le chaos, de telle sorte qu'il faut vouloir la forme qui rend supportable le chaos. Telle est la finalité de l'institution et l'on pourrait dire, en utilisant une formule qui n'est pas de Nietzsche, qu'il s'agit d'une finalité sans fin ; en effet, sa finalité, l'institution, ne peut l'atteindre que si elle veut l'unité, ce qui suppose que cette volonté pose, fonde des valeurs qui vont donner un but commun dont on doit cependant se rappeler qu'il est fictif. Il ne vaut pas en lui-même mais en tant qu'il est moyen de l'unité, de la forme dont on a besoin. **Absolutiser ce but, le finaliser, c'est tomber dans l'illusion qui nous conduit, ultimement, à nous dispenser de le vouloir puisqu'il est donné.** La maladie moderne, c'est donc l'incapacité à vouloir des institutions et à les créer, puisqu'elles finissent par valoir pour elles-mêmes. Cette incapacité se lit bien, selon Nietzsche, dans le rapport de l'homme moderne à l'État. D'abord, le culte de l'État qui, selon lui, caractérise la modernité allemande est antagoniste avec une quelconque vitalité culturelle. Relisons le paragraphe 4 de *ce qui manque aux Allemands* :

« La culture et l'État, que l'on ne s'y trompe pas, sont antagonistes : l'idée d'un État créateur de culture est exclusivement moderne. L'un vit aux dépens de l'autre, l'un prospère aux dépens de l'autre. Toutes les grandes époques de la culture sont des époques de décadence politique. »

L'avènement du Reich signerait la défaite culturelle de l'Allemagne. « La passion nouvelle pour les choses de l'esprit » élargit domicile à Paris. Mais la décadence de cette institution qu'est l'État moderne se lit surtout dans le fait que personne ne veut de l'État, alors que chacun ne cesse de lui demander plus et se laisse par là même maîtriser par lui. Le processus est inscrit dans la nature de l'état démocratique puisqu'en principe, il ne se distingue pas du peuple en tant qu'il est l'expression de la volonté générale ; en réalité, se poser comme expression de la volonté générale lui permet de vouloir à la place du peuple qui ne peut avoir que l'illusion de sa liberté, illusion au fond satisfaisante, donc utile. La décadence de l'État moderne apparaît clairement lorsqu'on le compare à l'Empire romain qui a réussi, selon Nietzsche, le tour de

force de donner forme à un chaos, d'unifier une diversité et de concilier des différences sans pour autant les tuer, sans nier les contradictions. **Seule une institution vivante, ascendante, peut faire de la diversité une richesse parce qu'elle seule lui donne le fond d'unité dont a besoin la diversité pour être une richesse.**

« Pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif antilibéral jusqu'à la cruauté (...) si cette volonté existe, c'est quelque chose comme l'*Imperium romanum* qui se fonde. »¹

Lorsque Nietzsche interroge le contenu de cette volonté, il le définit comme tradition, autorité, responsabilité. Autrement dit, on ne peut croire aux institutions, on ne peut être créateur en ce domaine qu'en étant porté par une volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité. Perdant ces caractères qui les soutiennent, les institutions perdent leur raison d'être. On voit bien qu'en ce sens, la décadence inéluctable des institutions dans l'époque démocratique est commandée par son principe fondateur, celui de l'individu, fiction d'un homme sans lien, et de sa revendication « d'indépendance, de libre-épanouissement, de laisser-aller » (§ 41, *Divagations d'un « inactuel »*). « *L'individuum*, le "particulier", tel que le peuple et les philosophes l'ont toujours conçu jusqu'à présent, repose sur une erreur. Il n'est rien en soi, pas un atome, pas un "maillon de la chaîne" rien de tout, simplement hérité du passé » (§ 33, *Divagations d'un « inactuel »*). Si l'on veut trouver un exemple d'institution qui a perdu toute raison d'être, il suffit, selon Nietzsche, de considérer le mariage. Responsabilité juridique, indissolubilité, tradition, telles étaient les justifications du mariage qui le dotaient d'un centre de gravité (l'homme), d'une résistance au temps (malgré les facteurs accidentels que sont le sentiment, la passion et les circonstances) et d'un centre d'intérêt (celui des familles). Ce qui a sapé ces sûrs fondements, c'est le mariage d'amour : déconnecté des instincts et des besoins, il est condamné à s'abolir parce qu'alors, la vie qui l'anime le quitte. Fonder le mariage sur l'amour, cela revient à le fonder sur un idéal, mais l'idéal n'est rien d'autre que l'oubli de la réalité, tout en étant ce qui ne saurait lui résister.

1. *Ibid.*, p. 134.

On le voit, la décadence signe une incapacité de vouloir qui est aussi incapacité de maîtrise dans laquelle la vie devient torture.

« Le décadent cherche à s'étourdir, l'art qu'il réclame c'est le romantisme, avec ses grandes effusions, son pathos de l'attitude, ses élans extatiques, son pessimisme théâtral, la musique qu'il préfère est la musique wagnérienne, musique viscérale, frelatée, dispensatrice de lourdes ivresses qui achèvent de détraquer les nerfs malades et poussent à la négation du vouloir vivre prêchée par Schopenhauer »,

comme le dit bien J. Granier¹. Mais la décadence n'est pas seulement une maladie, elle est aussi « l'école de la maladie »², ou une école de maladie, elle a sa « pédagogie méthodologique » qui tend à la corruption des natures saines au nom de « l'amélioration de l'homme ». Le *Crépuscule des Idoles* se fait l'écho d'un tel idéal, de l'idéal du « rendre meilleur ». Dans *Ceux qui veulent amender l'humanité* (7^e partie), au paragraphe 2, on peut lire : « De tout temps, on a voulu amender les hommes, les rendre "meilleurs" : c'est avant tout cela qu'on appelait "morale" » (voir notre 5^e partie). Le premier grand promoteur de cette pédagogie méthodologique dont les instincts ne sortiront pas intacts parce que la vie se retire de là où elle est privée d'expression, c'est, bien sûr, Socrate. Il est temps, pour nous, d'investir son problème.

1. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 256.

2. *Ibid.*, p. 219.

Socrate comme problème. Le signe de la laideur

LES THÈMES A L'ŒUVRE

Un exemple de type décadent : Socrate

Le thème socratique est présent tout au long de l'œuvre de Nietzsche. L'importance qu'il lui accorde au début de son œuvre – *La naissance de la tragédie* – ne sera pas démentie par la suite et l'analyse ne variera guère si ce n'est dans la forme qui devient plus agressive et méprisante dans les dernières années de la vie consciente. Comment Socrate a-t-il pu être, à lui seul, un tournant ? C'est-à-dire comment a-t-il pu être à la fois une fin et un début ? Une fin d'abord puisque l'hellénisme succombe sous ses coups et un début puisqu'il ouvre et ainsi préside au destin de la culture occidentale, de Platon à Schopenhauer. En quoi Socrate a-t-il pu inspirer cette histoire ; qu'a-t-elle d'essentiellement socratique ?

1. Sauver les phénomènes

Il est habituel de considérer Socrate comme le père de la philosophie, comme ses grands débuts. Pourtant on sait que c'est chez Héraclite que le mot philosophie est apparu et que Socrate fut précédé, dans l'ordre du spéculatif, par l'école de Milet (dont les noms les plus célèbres sont ceux de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène) et surtout de Parménide et d'Héraclite. Ce qui

anime toutes les constructions est la recherche du principe d'intelligibilité qui commande l'harmonie des phénomènes. Il s'agit bien de rendre compte du devenir, du changement, du temps, du mouvement **en les référant à ce qui reste égal à soi et qui, restant égal à soi, pourra en être la mesure.** Pour penser l'être de l'étant, la philosophie se fait métaphysique, elle postule un autre monde qui est la lumière du premier; à cet égard l'allégorie de la caverne du début du L. VII de la *République* de Platon est évocatrice. Socrate (Rép. VI) vient d'exposer à son interlocuteur les étapes de l'ascension qui mènent à la contemplation du Vrai et du Bien en soi. Il a distingué quatre moments qui sont exactement les segments d'une même ligne; le premier segment concerne la sensation, le deuxième l'opinion qui constitue une connaissance réelle mais relative, le troisième les sciences dianoétiques, pures de tout contenu sensible et enfin l'ultime segment, la noésis qui conduit à la découverte et à l'expérience indicible de l'être. Devant l'incompréhension de son interlocuteur, Socrate mettra son difficile raisonnement en allégorie: Imaginons des hommes, pieds et poings liés au fond d'une caverne, contemplant des ombres qui dansent sur les parois, ombres qu'ils prennent pour des choses réelles; ils sont dans l'illusion, non dans l'erreur parce que rien ne leur permet de distinguer le vrai du faux; **telle est bien l'insuffisance de la connaissance sensible: elle ne porte pas en elle-même le critère de son évaluation.** Du fond de cette caverne, un homme se délivre et va connaître les difficultés liées à la reconnaissance du vrai: d'abord ébloui par une lumière trop vive, il ne voit bientôt plus rien alors que la pénombre de la caverne entretenait l'illusion d'une vision efficace. Son adaptation progressive à cette nouvelle réalité qu'est le réellement réel, son initiation graduelle, ouvrant sur une révélation soudaine qu'elle ne peut que préparer sans la déterminer, révélation du Bien, de ce qui est la lumière du monde. Le monde sensible est donc cette caverne dont il faut s'extirper pour accéder à ce que Nietzsche désignera comme un «arrière-monde», un autre monde qui n'aura plus l'imperfection du premier. La spéculation socratique serait née dans la nécessité de dépasser les apories du devenir que Zénon d'Élée a bien mises en évidence dans ces paradoxes sur le mouvement¹. Spéculer c'est

1. Sur le rôle de ces apories dans la détermination de la métaphysique platonicienne, voir H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF.

pour Nietzsche s'évader de la contradiction, la noblesse de la tragédie attique étant dans son assomption du tragique de la vie, de ses contradictions, des terribles décrets du destin ; le héros grec sait que tout est souffrance et que la destinée humaine est pathétique. Il figure ce pathos, qu'il soit l'Œdipe (ou l'Antigone) de Sophocle ou l'Oreste d'Eschyle. Mais ce jeu terrible que le destin joue avec nous-mêmes, nous devons en faire le meilleur de nous-mêmes, le lieu de la plus haute lutte et de la plus grande victoire, nous devons l'accueillir joyeusement comme notre plus grande épreuve dans laquelle il nous est donné de nous éprouver en vérité. Pour Nietzsche, Socrate marque le moment où ce pathos est compris comme scandale, où la contradiction est scandale et où son dépassement exige, appelle l'arrière-monde dans laquelle elle sera résolue ; la philosophie quête de l'intelligible, se donne comme mission de «sauver les phénomènes». Mais Socrate n'est pas seulement un penseur métaphysique, ce qui le distingue très radicalement de ses prédécesseurs, il est aussi moraliste, l'inventeur de l'idée d'intériorité, le pourfendeur de l'unité ontologique. Ce que Nietzsche cherche à savoir, c'est ce qui s'est passé, ce qui a conduit à une telle rupture. Quelle est la psychologie particulière qui appelait une telle rupture ? **Quel type d'homme, quelle configuration des instincts, quel rapport à la vie a bien pu commander une telle méprise ?**

L'ambition de sauver les phénomènes suppose la conviction qu'ils ne valent pas par eux-mêmes : «La vie n'a aucune valeur» (le problème de Socrate, § 1) telle est l'affirmation fondamentale, le présupposé du discours socratique et des sagesse qu'il va inspirer. Si Nietzsche peut comprendre ce que cela veut dire, si il a ruminé un tel préjugé, c'est aussi en raison de son schopenhauerisme de jeunesse (voir introduction). Cette vie est vue comme un fardeau dont il faut se délester. Si elle est une longue maladie, la mort ne peut être que sa délivrance. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que Socrate a vécu l'attente de la mort, n'est-ce pas comme cela qu'il a engagé son procès qui l'opposait à Athènes (cf. *L'apologie de Socrate*, Platon) : Une rumeur répandue par Xénocrate fit courir le bruit que si Socrate s'était si mal défendu, avec tant de désinvolture, c'est parce qu'il était fatigué de la vie, las de l'incapacité des hommes et de la décadence de la cité ; il a bien cherché à rectifier cette décadence, symbolisée par le pouvoir des sophistes, mais il n'a pu «sauver» Athènes. La lassitude de

Socrate, voilà la vraie raison de sa philosophie, c'est-à-dire de son rapport à la vie et à la mort ; « Socrate a dit lui-même, au moment de mourir : “la vie n'est qu'une longue maladie, je dois un coq à Asclepios, le Sauveur”. Socrate lui-même en avait “assez”. »¹

Cette lassitude, Nietzsche va l'interpréter comme le symptôme de la décadence :

« Ces plus grands sages de tous les temps, il faudrait les voir de près ! Peut-être n'étaient ils plus, ni les uns, ni les autres, très fermes sur leurs jambes ? Peut être d'un type tardif ? Vacillants ? Décadents. »²

C'est bien parce que la vie ne vaut pas par elle-même qu'il faut lui trouver un sens et cela quel qu'en soit le prix. Ce qui intéresse Nietzsche c'est l'attitude intellectuelle qui commande un tel recours au sens ; il ne dira pas que les sages se trompent, ce qui serait être capable de leur opposer un autre système de la vérité, il cherche la vérité de leur affirmation ; or la vérité de cette affirmation ne peut être évaluée que dans la volonté qui la porte et qui la fait parler. Nous reconnaissons là l'entreprise généalogique : pour savoir ce que dit quelqu'un, il est d'abord nécessaire de savoir qui il est, de se demander qui est celui qui parle. Il s'agit bien de frapper ce jugement des sages, qui traverse toutes les sagesse de Socrate à Schopenhauer, du marteau du psychologue qui ausculte les idoles. De quoi leur jugement est-il le symptôme ? Comment sonne-t-il ? C'est-à-dire encore « que veut celui qui a dit cela ». L'interrogation de Nietzsche, nous en avons un bon exemple ici, se fait sémiologique, réflexion sur les signes : de quoi est-ce le signe que tous les sages considèrent la vie comme une maladie ? Le philosophe parle en termes abstraits, généraux, il croit se faire l'écho de sa réflexion, mais c'est en fait son corps malade qui parle et, c'est de son corps malade qu'il parle. Les sages auraient en eux une vie déclinante et leurs constructions intellectuelles cherchaient à justifier rétrospectivement cette impossibilité de vivre. Mais pourquoi est-ce plus intéressant de se pencher sur qui parle plutôt que sur ce qu'il dit ? D'abord parce que la connaissance est perspective, comme nous l'avons vu

1. *Crépuscule des Idoles*, p. 69.

2. *Ibid.*

dans notre chapitre II (« Le problème de la vérité »), et qu'il ne faudrait pas qu'elle s'oublie comme perspective. Sur la vie, une multitude de perspectives est possible, tout symptôme de notre rapport immédiat à la vie, toute parole est l'expression ou la formalisation d'un rapport immédiat; en ce sens elle est repli de l'immédiateté sur soi, exposition de l'immédiateté. Ensuite, parce que l'idée même d'un jugement sur la vie n'a pas de sens; comme expression de l'immédiateté, il ne peut être que jugement de la vie. Autrement dit, la vie ne peut être objet d'évaluation, elle est le critère de l'évaluation, elle est ce qui juge sans pouvoir être jugée, et joue, en ce sens, le rôle que peut jouer l'idée d'inconditionné dans la métaphysique. Dire cela, c'est dire que la vie est par-delà bien et mal, inappréciable, au-delà du domaine des valeurs; juger ne peut être que juger son rapport à la vie. Le jugement sur la vie est le début de toute sagesse, mais c'est une folie.

2. Un portrait singulier

Nietzsche prétend donc connaître le personnage qui se cache derrière le procédé de l'ironie et, si il le connaît bien, c'est probablement qu'il se reconnaît en lui, qu'il y reconnaît un aspect de sa nature. Le portrait qu'il en donne contraste fortement avec ce que la tradition nous a légué: les écoles socratiques, Platon lui-même, mais aussi Xénophon, ne nous ont-ils pas transmis l'image d'un homme endurant et courageux, fidèle et droit, au service de la cité, prétendant ne rien savoir, ne pas disposer de la vérité, prétendant qu'elle ne pouvait se transmettre. La philosophie et son histoire ne nous prouvent-elles pas que la référence à Socrate caractérise toutes les époques de doute à l'égard des constructions spéculatives de la raison? « J'ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence » (*Le Problème de Socrate*, § 2). Là encore, avec Nietzsche, la philosophie se fait médecine, mais la dégénérescence n'est pas le trouble organique et la souffrance que Nietzsche a dû affronter tout au long de sa vie est comprise comme signe de la « grande santé »; le critère de la santé n'est pas de ne pas tomber malade, mais d'être capable de s'en remettre vite, elle est jaugée dans l'affrontement à la maladie, dans la lutte qui fortifie, c'est bien le sens du

8^e aphorisme de *Maximes et Traits* (*Crépuscule des Idoles*, 1^{re} partie) :

« Appris à l'École de guerre, de la vie : ce qui ne me tue pas me fortifie. »¹

La dégénérescence, ce n'est donc pas le fait d'être malade physiologiquement, c'est le fait d'être malade de la vie, de ne pas supporter son essence, de vivre ses contradictions sans s'en rendre malade. Quels sont les symptômes de cette dégénérescence ? Le paragraphe 3 nous renseigne sur ce point : Socrate était du peuple et il en avait la psychologie.

Que veut dire pour Nietzsche « être du peuple » ? Un premier indice nous est donné par le paragraphe 41 des *Maximes et traits* : « Veux-tu marcher avec le troupeau ? En tête ? Ou de ton côté ?... Il faut savoir ce que l'on veut, et que l'on veut quelque chose. »² Le propre du troupeau, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il veut parce qu'il ne sait pas qu'il veut ; ce qui le caractérise, c'est l'indétermination ; la psychologie du peuple est, en ce sens, essentiellement négative. Ne pouvant se donner une destination, il ne lui reste plus que la possibilité de se plaindre de celle qu'on choisit pour lui. Ainsi, cette psychologie se fait essentiellement ironie et revendication. On se souvient, à cet égard, des analyses de Machiavel répondant à la question de savoir ce qu'est une cité ; la cité, c'est le lieu où deux humeurs se combattent, l'humeur du peuple qui le conduit à ne pas vouloir être dominé et assujéti et l'humeur des grands qui veulent dominer et assujettir ; chez Machiavel, le peuple est impuissant mais en son impuissance réside la seule bonté ; que la bonté soit impuissante telle est la formule du pessimisme de Machiavel. La psychologie démasquante de Nietzsche fera de cette bonté dont parle Machiavel le masque derrière lequel se cache l'impuissance du peuple. C'est l'impuissance du peuple qui a scellé son destin moral. Or, qui ne voit que Socrate fait de l'ironie un art, l'objet d'un culte réglé auquel chacun doit se plier s'il veut que le dialogue continue ? Mais si Socrate est du peuple, c'est aussi en un autre sens : son discours est accessible à tous, il rompt avec la tradition d'un savoir ésotérique, apanage de quelques oreilles instruites. Socrate est du peuple au sens où sa philosophie est éminemment populaire, commune, destinée à tous et à cha-

1. *Crépuscule des Idoles*, p. 62.

2. *Crépuscule des Idoles*, p. 105.

cun. Or, pour Nietzsche, tout ce qui devient commun se stérilise parce qu'il ne s'identifie plus à une volonté dont il est l'expression ; il procède, au contraire de la négation des vœux qui s'entendent, dans cette négation, sur leur plus petit commun dénominateur. On en trouve un écho dans ce que Nietzsche dit de l'école, dans *Ce qui manque aux Allemands* : « Plus personne dans l'Allemagne d'aujourd'hui n'est libre de donner à ses enfants une éducation raffinée : toutes nos "écoles supérieures" sont, sans exception, réglées sur la plus douteuse médiocrité, dans leur corps enseignant, leurs programmes, leur idéal pédagogique. » Et pourquoi cela ? Parce que « l'éducation supérieure » n'est plus un privilège, le démocratisation de la culture « générale » devenue « commune et vulgaire »¹.

Mais la dégénérescence du cas Socrate est aussi révélée par sa laideur. On sait que l'idéal qui est celui de l'harmonie du Beau et du Bien : la belle forme représente le Bien, elle est extériorité du Bien, ce par quoi il se montre. La sémiologie socratique du Beau sera toute différente ; c'est du Beau en soi dont la forme belle est le signe ; sa vertu est donc initiatique et propédeutique ; l'ordre des corps est ainsi relativisé. Le corps est à considérer avec mesure, sans passion et sans indifférence ; et Socrate engagera les jeunes gens à se rendre au gymnase, non pour faire de leur corps une fin en soi mais pour que dans son harmonie il préfigure ce que seul l'esprit peut appréhender. Nous avons vu qu'au contraire, pour Nietzsche, là où l'on croit que l'esprit parle, c'est le corps qui s'exprime. La laideur de Socrate commande son discours ; elle fait de lui un anti-grec, un inadapté, un apatride : la révolte socratique contre la culture grecque, c'est pour Nietzsche, la révolte d'un tard-venu et d'un exclu. D'ailleurs le criminel n'est-il pas toujours laid ?² Sur ce point, Nietzsche n'a pas varié et le Socrate qu'il présente dans le cours qu'il consacre en 1872 et 1873 aux philosophes préplatoniciens est bien celui de la fin de l'œuvre :

« Socrate se distingue de tous les philosophes antérieurs par une origine plébéienne et par une culture très rudimentaire. Il fut toujours hostile à la culture et à l'art (...) Socrate est plébéien, il est inculte et n'a jamais rattrapé, par un travail d'autodidacte, les leçons perdues dans sa jeunesse. »³

1. *Crépuscule des Idoles*, p. 105.

2. *Crépuscule des Idoles*, p. 70.

3. *Les philosophes préplatoniciens*, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 241-242.

Dans sa critique, Nietzsche ne négligera pas la source ironique et comique qu'est Aristophane. Dans ce même cours, il cite un passage des *Grenouilles* :

« Quel bonheur de ne plus être assis aux côtés de Socrate, à bavarder, méprisant la musique, négligeant les fondements de l'art tragique. Perdre son temps avec de beaux discours et des subtilités cancanières, voilà qui est digne d'un insensé. »¹

Que peut comprendre au monde celui qui n'entend pas la musique ? On voit à quel point, pour Nietzsche, la disposition précoce à l'art, et à la musique plus spécialement, est un puissant stimulant intellectuel, une manière de plonger au cœur du monde. L'art incite à vénérer et Socrate, privé de sens artistique, ne pouvait pas vénérer. Cette critique de Socrate nous renseigne sur ce que pouvait le fondement de la théorie nietzschéenne de la connaissance. On se souvient que pour Socrate la connaissance dispose à la morale : connaître le Bien, c'est le vouloir, comme si la volonté résultait du travail de l'esprit. Pour Nietzsche, toute connaissance ne peut procéder que de la vénération, **on ne connaît bien que ce que l'on aime. En ce sens, elle suppose proximité et sympathie et non distance et objectivité.** La nostalgie de Nietzsche à l'égard de la culture présocratique émane du regret de l'unité ontologique perdue dans l'affirmation de la souveraineté de la conscience réfléchie.

3. Le premier philosophe de la vie

Cependant, si tous ces aspects nous permettent de comprendre en quoi Socrate est une fin, un déclin, reste à voir en quoi il est un début, en quoi il représente une aube nouvelle. Dans le cours qu'il professera à l'Université de Bâle, dans les années 1871-1876, sur Platon et édité sous le titre : *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, nous trouvons, à propos de Platon, l'idée que :

« Par l'intermédiaire de Socrate, le père de l'induction et de la définition, il a découvert un savoir, non pas assurément d'une chose sensible, mais dans le domaine éthique (...). »²

1. *Ibid.*, p. 242.

2. Deuxième partie, § 2, p. 36, Éditions de l'Éclat, 1991.

Si nous nous rapportons au cours sur les philosophes préplatoniens (§ 16, *Socrate*), nous y découvrons un diagnostic de la physiologie socratique :

« Il (Socrate) est d'une grande laideur et ainsi qu'il le dit lui même, a été doté par la nature de passions les plus violentes (...) Aristoxène rapporte sa tendance à l'irascibilité. »¹

Tel est le désordre de la nature dont Socrate aura voulu se rendre maître, l'anarchie des instincts appelant la détermination d'une impérieuse volonté éthique, et là encore, Nietzsche est fidèle au principe d'interprétation selon lequel comprendre la position d'un auteur, c'est comprendre ce que la vie exige de lui, c'est comprendre de quel rapport à la vie il est capable. En quoi Socrate est-il le premier à supporter une telle interprétation ? Pourquoi Socrate, à la différence de ses prédécesseurs, peut-il être soumis à une telle critique ? Si tel est le cas, c'est bien que Socrate a découvert ce que personne jusqu'à lui n'avait découvert, **qu'il a inauguré un problème que Nietzsche reconnaîtra comme son problème**. Autrement dit, pour qu'il y ait tant de distance, de mépris, de haine du cas Socrate chez Nietzsche, il faut d'abord que soit découverte ce qui, aux yeux de Nietzsche, résonne comme la plus grande proximité. Or, celle-ci réside dans le fait que Socrate est le premier philosophe de la vie :

« La lutte entre le plaisir, la colère, etc., vise une *amathia* (ignorance) fondamentale. Socrate est le premier philosophe de la vie et toutes les écoles qui procèdent de lui sont d'abord des philosophies de la vie. Une vie dominée par la pensée ! La pensée sert la vie, alors que chez tous les philosophes précédents, la vie serait la pensée et la connaissance. La vie juste apparaît ici comme le but, là, c'était connaissance la plus juste. Ainsi la philosophie socratique est absolument pratique, elle est hostile à toute connaissance qui n'est pas liée à des connaissances éthiques. »²

Ce propos appelle de nombreux commentaires. D'abord, comment Nietzsche va-t-il justifier l'hostilité socratique à l'égard de « toute connaissance qui n'est pas liée à des connaissances éthiques » ? En soulignant l'hostilité de Socrate à l'égard de la « science de la nature », l'astronomie étant mise au rang des « mystères

1. Nous en trouvons un écho dans le *Crépuscule des Idoles, Le problème de Socrate*, § 3.

2. *Ibid.*, p. 242, 243.

divins qu'il serait insensé de chercher à découvrir» de telle sorte qu'il ne faut en savoir que ce qui sert l'action ; de même la géométrie «est nécessaire dans la mesure où elle rend chacun capable d'agir avec justice dans l'achat, la vente et la division des terres», mais «elle est stupide et vaine quand elle mène à l'étude des figures mathématiques»¹. Nietzsche verra dans cette indifférence à l'égard de la science un signe de la surenchère morale qui conduit à négliger tous les domaines qui ne se rapportent pas à celui du Bien et du Mal. L'évocation de la «vie dominée par la pensée» participe du panéthisme socratique et trouve son expression la plus haute dans la mort de Socrate : dans le *Crépuscule* Nietzsche présente un Socrate vaincu par la vie, symptôme d'une dégénérescence qui l'emporte. Cette interprétation n'est pas celle des premières années de l'œuvre. Certes, Nietzsche suit Xénophon, quand celui-ci, dans les *Mémoires* (IV) montre Socrate allant au-devant de la mort, accumulant volontairement les conduites suicidaires. Mais si Socrate voulait la mort, c'est parce qu'«il avait l'occasion la plus grandiose de prouver son empire sur la crainte et la faiblesse humaine (...) les instincts sont surmontés, la clarté de l'esprit dirige l'existence et choisit la mort. Tous les mystères moraux de l'Antiquité s'efforcèrent de s'élever à la hauteur de cet acte ou de le comprendre»².

C'est bien en ce sens que Nietzsche voit en Socrate «le premier philosophe de la vie», **le premier chez qui la vie devient une perspective pour la conscience et non le fond duquel la conscience, la pensée, la connaissance émanent**. D'ailleurs l'appréciation de cette émanation ne suppose-t-elle pas l'exercice de la conscience autonome, de l'irréductibilité de la pensée à son objet ? Si tel est le cas, le renversement socratique est d'abord accomplissement d'une logique dont il n'est pas l'initiateur ; Socrate marquerait la fin d'une période, **non parce qu'il en serait le déclin mais parce qu'il en serait l'accomplissement**. Ce n'est pas Socrate qui nous a fait changer de monde, c'est le réquisit de la liberté à l'œuvre dans le monde. Pour comprendre cela et voir dans quelle mesure Nietzsche accorde trop à Socrate, il faut jeter un regard rétrospectif sur ce qui, dans le monde grec, a précédé le renversement dont parle Nietzsche.

1. *Ibid.*, p. 249.

2. *Ibid.*

II. *L'homme et la nature d'Homère à Socrate*

Pour comprendre cette idée que « chez tous les philosophes précédents, la vie serait la pensée et la connaissance », pour comprendre comment elle peut être conçue comme ce fond d'où émanent toutes activités et toutes différences, il faut revenir aux grandes caractéristiques de l'épopée homérique. Pour ce faire nous emprunterons à Abel Jeannière les lumineuses synthèses de son petit travail sur les présocratiques¹.

1. *L'épreuve du pourquoi*

L'épopée homérique est d'abord travaillée par la lancinante question de savoir quelle est la place de l'homme dans la nature. Les mythes ont une fonction exploratoire, ils décrivent la géographie de la condition humaine, ils disent ce qui ne manque pas de se passer mais ne déclarent ni ce qu'il faut faire, ni ce qu'il faut en penser ; leur logique est double, celle de l'oracle et de l'énigme, leur mode d'exposition reste toujours le même, celle de l'image et du récit, auquel Nietzsche aura fréquemment recours préférant dire comment les choses sont vécues que pourquoi elles sont ce qu'elles sont. On retrouve, chez Nietzsche, à l'état de conscience, cette impuissance à dire « pourquoi », qui fait du « pourquoi » un signe d'impuissance. Mais le désir même de les dire, de les décrire, signale l'impossibilité de renoncer au « pourquoi » qui est aussi la marque de notre impuissance. Refuser l'homme comme cet être qui se pose la question pourquoi, c'est convoquer le surhomme, l'homme qui aura surmonté en lui la nécessité du pourquoi. Sera-t-il philosophe ? Sûrement pas. Écrira-t-il, comme Homère, l'Iliade ? Mais pourquoi écrirait-il ? Composera-t-il de la musique ? Il faudrait que cela soit sans aucun effort et que les harmonies viennent comme par enchantement. Sera-t-il poète ? Mais pourquoi dire ce qu'il vivrait en plénitude, non d'une plénitude espérée mais de la plénitude éternellement actuelle. Plus que tout cela, il sera le

1. A. Jeannière, *Les présocratiques*, Éditions du Seuil, 1996.

danseur d'une continuelle danse qui épouse le jeu de la vie, l'esprit devenu corps. L'épopée, ce serait donc l'épreuve de cette question pourquoi sans qu'elle ne soit formalisée comme telle :

« Homère décrit cette angoisse fondamentale. Il ne pose pas la question, il montre comme elle est vécue. »¹

Ce que l'on peut repérer au cœur de l'épopée homérique, c'est une idée que Nietzsche ne cessera de retravailler et de réinterpréter tout au long de son œuvre, c'est celle de force. Dans l'*Iliade*, « Tous les êtres de la nature participent à la même force » de telle sorte que « l'unité des forces ne permet pas de différencier les êtres »². Les hommes sont donc mus par une force qui les dépasse ; ils ne sont que l'occasion du déploiement de cette force. Cependant, si les hommes sont dans leurs agissements comparables aux mouvements des éléments, il y a cependant en eux autre chose qui les distingue : « L'homme est mené et contraint par des impulsions physiques, comme tous les autres êtres, mais cette emprise subie est colorée de sentiments qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Homère ne sait pas ce qu'est l'homme, mais il sent profondément en lui quelque chose d'humain. »³ L'ordre de l'action noue l'homme au monde de la nature, mais l'ordre des sentiments et des affections ouvre une brèche qui le conduit à lui-même, ouvre la voie de l'intériorité. Le sentiment n'est pas pur éclatement vers le monde, il est aussi retour à soi, et Nietzsche sera le premier à réclamer l'intériorisation du sentiment, sa spiritualisation. Dire que le sentiment constitue le seul accès à soi du héros épique, c'est-à-dire qu'« il ne se connaît pas comme sujet moral »⁴ :

« Les héros sont plus ou moins beaux, plus ou moins forts, plus ou moins courageux (et le courage est une inspiration divine, donc une force physique) (...) Ce qui demeure totalement absent de leur système de valeurs, c'est la référence à l'intériorité. »⁵

1. *Ibid.*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 19.

5. *Ibid.*, p. 19.

2. L'insatisfaction

Comment cette intériorité du sentiment se manifeste-t-elle chez un héros épique comme Hector ? Y retrouve-t-on la joyeuse affirmation, le « oui » à ce qui est, au destin implacable qui dispose de tout ? Ne se sent-il pas plutôt accablé par ce destin, ne ressent-il pas à son égard une lancinante insatisfaction ?

« Face aux dieux, l'homme se cherche dans le monde et se sent pri sonnier d'un destin inéluctable. Chez le héros épique qui vit cette expérience, chez Hector par exemple, l'intériorité se manifeste par la tristesse résignée. »¹

Car le destin est par essence combat, conflit permanent qui oppose les Dieux et dont les hommes sont la matière. On retrouve, chez Homère, l'interprétation dionysiaque de la réalité comme opposition des forces, et au cœur de ces forces, c'est dans le regret, dans l'insatisfaction que le sentiment du « je » grandit, il naît dans le sentiment d'être privé d'être, de ne pas être assez, d'avoir une existence fantomatique, finalement d'être privé de volonté, c'est-à-dire d'une intériorité agissante. Privée de la possibilité de l'action, cette intériorité ne peut que souffrir d'elle-même. Mais lorsqu'elle se sera reconnue comme principe d'action, elle aura alors à déterminer leur fin, entrant ainsi dans le domaine de la morale qu'elle ignorait jusque-là, rien ne rappelant chez les héros homériques « l'ascétisme, la spiritualité, le devoir, ce qui parle c'est une existence luxuriante et même triomphante où tout le réel, bon ou mauvais est divinisé »².

3. L'idée d'intériorité

Nietzsche interprétera ce passage à la morale comme une subversion des valeurs homériques ; force est de constater que le renversement qu'il croit y lire procède du déploiement et de l'auto-affirmation de l'intériorité, d'une intériorité qui ne cessera de gagner en importance si l'on suit la chronologie des philosophes

1. *Ibid.*, p. 24.

2. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p. 117.

présocratiques. Cette importance se lit dans le souci de plus en plus affirmé de la préoccupation morale; mais, dans le cadre ouvert par les présocratiques, le problème des fins est encore exclusivement rapporté à la nature, précisément parce que l'homme est encore compris comme élément d'un cosmos dont il faut comprendre la loi. On en trouve une trace décisive, selon Nietzsche, dans les constructions rationnelles d'Anaximandre et d'Héraclite; le premier va distinguer un être «éternel, inépuisable, incorruptible» (*l'apeiron*), «toutes les autres choses devenant et déclinant»¹.

« Tout devenir est une émancipation vis-à vis de l'être éternel, par conséquent une injustice qui doit être punie de mort. Nous voyons ici la conception selon laquelle tout ce qui devient n'est pas véritable (...) c'est une vision du monde marquée par la plus grande gravité: tout ce qui devient et qui décline expie une faute. »²

La conception d'Anaximandre soumet la nature au principe de l'évaluation morale et introduit une hiérarchie des êtres qui prépare le dualisme platonicien. Or, pour Héraclite aussi, «la multiplicité conserve un caractère scandaleux (...) le processus du monde est un immense châtement»³. La tristesse légendaire d'Héraclite a quelque chose qui emprunte au regret du héros d'Homère. Cette tristesse est fatale parce qu'elle est inscrite dans l'ordre de la nature auquel l'ordre de l'éthique est immanent. La moralité grecque n'a rien d'autonome, elle n'est pas le propre d'une raison qui cherche à fixer la loi de sa conduite; elle est l'héritière d'une *dikè* plus fondamentale dont elle ne décide pas. Mais lorsque l'intériorité se sait elle-même, se connaît comme intériorité (en ne s'exprimant plus – seulement – comme sentiment), elle ne peut vivre cette loi sans la comprendre; elle l'interroge dans son pourquoi, la soumet à la critique pour se l'approprier. Tel est le travail de Socrate qui affranchit de l'éthique reçue parce que cet affranchissement est la condition de son appropriation. Socrate n'est le promoteur de la réflexion éthique que parce qu'avec lui se trouve fondée la possibilité d'obéir. Nietzsche

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 156.

repère bien ce changement d'éthique et y voit l'invention socratique par excellence :

« Toute la philosophie antérieure convient encore à l'époque où les instincts éthiques sont intacts. Héraclite, Anaxagore, Democrite, Empédocle respirent la moralité grecque, malgré les formes différentes de cette éthique. Maintenant, nous nous trouvons face à la recherche d'une éthique purement humaine, fondée sur un savoir. Elle est l'objet de la recherche, alors que chez les philosophes antérieurs, elle était déjà là, tel un souffle vivant. »¹

Selon Nietzsche, le succès que cette éthique « philosophique » rencontrera est lié à la décadence d'Athènes ; Socrate, ce décadent, a écrit pour la décadence la philosophie dont elle avait besoin. Mais là encore, on voit bien que Socrate n'est qu'un symptôme alors que dans le *Crépuscule*, Nietzsche s'emploie à en faire un coupable.

Reste à savoir comment cette éthique peut être « fondée sur un savoir » :

« L'étonnant est le moyen de cette réforme éthique, réforme à laquelle aspirent aussi les pythagoriciens. Le moyen, la épistémé (science) le différencie d'eux. La connaissance comme voie vers la vertu distingue son caractère philosophique : la dialectique comme unique voie. »²

Le Socrate plébéien se reconnaît dans le moyen dont il use : la dialectique. C'est le deuxième point que relève Nietzsche dans la partie du *Crépuscule* qu'il lui consacre ;

III. Socrate dialecticien

1. L'optimisme logique

« Ce qui chez Socrate, est indice de décadence, ce n'est pas seulement le désordre anarchique des instincts qu'il avouait, c'est aussi l'hypertrophie de la faculté logique (...) »³

1. *Ibid.*, p. 244.

2. *Ibid.*, p. 242.

3. *Crépuscule des Idoles*, § 4, p. 71.

Avec Socrate, ce ne sont plus les instincts qui parlent, qu'on laisse parler, c'est la raison ; et si la raison doit parler à la place des instincts, c'est parce que ceux-ci ne sont plus créateurs, ils n'accroissent pas la vie mais sont en lutte contre elle. **Alors que l'équation antique était « vertu = instinct = inconséquence radicale »¹, par nécessité Socrate lui substitue la suivante : raison = vertu = bonheur.** Obtenir et légitimer une telle équation, tel est le tour de force de la dialectique. Nietzsche dit-il ce qu'il entend par « dialectique » ? Le ton du *Crépuscule* lorsqu'il y est question de Socrate n'est pas celui de l'analyse mais de l'attaque – parfois d'ailleurs la plus injuste et la plus arbitraire – comme il nous a été donné de le voir – de telle sorte que nous ne trouvons nulle part l'élucidation d'une telle notion. En revanche, la deuxième partie de *l'introduction à la lecture des dialogues de Platon* peut nous apporter un élément de réponse. Au chapitre 10, on peut lire :

« La dialectique : voie de la connaissance de l'être. Seul un concept très exactement délimité (...) peut donner accès à l'être (...) c'est la tâche suprême du philosophe, que de découvrir le domaine des concepts, de les déduire l'un après l'autre, et de transmettre la connaissance parfaite (...) Platon ne sait rien de la saisie intuitive des Idées, la voie du concept est toujours la dialectique. »²

On le voit la dialectique est le moyen d'appréhender la réalité, l'être au moyen de la déduction conceptuelle, grâce à laquelle est élaborée sa définition. Elle repose donc sur la croyance selon laquelle ce dont la raison assure la nécessité existe nécessairement, croyance qui définit toutes les formes d'idéalisme. Ce lien évoqué par Nietzsche entre l'hypertrophie logique de Socrate (§ 4) et la dialectique apparaît alors clairement : toute dialectique postule une nature logique du réel et de l'être, ce en quoi la dialectique s'accomplit dans la formule hégélienne selon laquelle « tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel ». Tel est déjà « l'optimisme logique » de Socrate auquel Nietzsche oppose « la sagesse tragique » de Dionysos³. Cependant, dans cette sagesse tragique, le réel qui s'identifie à la vie n'est-il pas compris comme opposition des contraires et comme unité dans cette opposition,

1. Voir note, p. 71.

2. Voir p. 42.

3. J. Granier, *op. cit.*, p. 44.

comme harmonie qui subsume ou dépasse cette opposition ? Cela ne nous conduit-il pas à faire l'hypothèse d'une appréhension dialectique de la réalité, **au sens où tous les contraires sont tenus dans une unité plus profonde qui rend compte de leur opposition ?** Dans *Nietzsche et la philosophie*, G. Deleuze s'opposera à une telle interprétation ; selon lui, la pensée de Nietzsche est résolument antidialectique, parce qu'il n'y a pas chez lui de puissance créatrice de la négativité, commandée par l'auto-affirmation de l'inconditionné. Ce que Nietzsche récuse dans la dialectique de Hegel est ce qu'il récuse dans celle de Platon : que la raison puisse, par conceptualisation successive, poser la nécessité d'un inconditionné, condition de tout ce qui existe. Certes, chez Platon cet inconditionné est de l'ordre de la transcendance : il n'est pas un être au même titre que tous les autres, alors que chez Hegel il est pensé sur le plan de l'immanence ; mais cela revient toujours à soumettre le devenir à une logique dans laquelle il n'est que l'auto-dévoilement de l'inconditionné. En ce sens, ce n'est pas Socrate qui est le père de la dialectique. Ce sont plutôt Thalès et Anaximandre dans le recours à l'idée d'apeiron, c'est-à-dire d'un indéterminé, déterminant de tout ce qui est déterminé. Ce que révèlent les présocratiques, c'est bien que la dialectique est appelée pour rendre compte du lien entre les contraires ; mais elle ne peut rendre compte de ce lien que dans une logique de l'opposition. Or, pour Nietzsche, il ne peut y avoir de logique de l'opposition parce que la vie est jeu, que le vouloir joue avec lui-même. Le seul à avoir aperçu ce fond ludique de la vie, c'est Héraclite, voilà pourquoi Nietzsche lui réserve une place toute spéciale dans l'histoire de la philosophie (cf. 5^e partie).

De ce qui précède, nous voudrions relever un élément décisif que Nietzsche semble oublier dans la description du cas Socrate : c'est que la dialectique est pour Socrate un moyen qui n'atteint pas son but puisqu'il n'y a pas d'appréhension dialectique du Bien. L'expérience du Bien est ineffable dans son évidence, elle est de l'ordre de ce qui éclaire ; en ce sens, ce n'est pas la raison qui est lumineuse, comme Nietzsche semble le dire au paragraphe 10. **La transcendance du Bien interdit de lire dans le socratisme une quelconque idolâtrie de la raison.** On pourrait dire du Bien chez Socrate, ce que l'on peut dire de l'apeiron d'Anaximandre :

« Avec Anaximandre, l'apeiron est sans doute posé comme source à la fois des déterminations du monde phénoménal et des connaissances que nous en avons, mais, en lui même, le principe qui est condition de

toute intelligibilité est impossible à saisir ; on ne peut le penser que par négation. Unité absolue, l'apeïron n'est pas l'unité des contraires qui sont dissous, résorbés en lui. La pensée de l'apeïron n'est pas une pensée à structure dialectique. »¹

Mais surtout la dialectique est indéniablement chez Socrate un instrument critique : qui ne connaît rien de Socrate sait qu'il allait par les rues d'Athènes interrogeant jeunes ou vieux sur ce qu'ils prétendaient savoir, mettant à l'épreuve leur éventuelle sagesse². Si Socrate peut être dit le père de la philosophie, c'est parce qu'il transmet ce *philos* cette amitié, ce désir de sagesse véritable par la révélation à chacun de sa propre ignorance. L'épreuve logique met à l'œuvre l'esprit en lui révélant qu'il passe son temps à ne pas savoir ce qu'il dit.

« Partout où il rendait, Socrate engendrait le sentiment d'amathia (ignorance), exaspérait les hommes et les rendait avides de savoir. »³

Savoir, c'est savoir ce que l'on sait et non le savoir « d'instinct seulement ». Le dialogue socratique, base de la dialectique, sera le lieu de l'examen des opinions, de l'affrontement des points de vue opposés qui ouvre sur la reconnaissance de la docte-ignorance, de l'ignorance qui se sait elle-même ignorance : on croyait savoir et l'on se rend compte que l'on ne savait pas. Pour que le discours soit encore possible, pour ne pas laisser sans espoir notre désir de vérité, il faut s'élever au concept. **La dialectique ne peut plus se réduire au dialogue des opinions, elle devient examen logique des inférences conceptuelles** ; si il est question de savoir si ce cheval est beau, on peut d'abord écouter les points de vue, les opinions plus ou moins informées des uns et des autres. Mais nos jugements buteront sur une ignorance plus fondamentale qui les rend caducs : pour le savoir, ne faut-il pas d'abord être capable de dire ce qu'est la beauté ; certes les choses belles nous renseignent sur ce qu'est la beauté et après avoir donné des exemples de choses belles, nous serons peut-être capables de comprendre en quoi toutes ces choses belles sont belles, d'appréhender la détermination commune par laquelle elles sont belles et là, nous quittons le seuil de l'expérience, mus par un désir de savoir qu'attise la révélation de notre

1. A. Jeannière, *op. cit.*, p. 91.

2. Voir *Apologie* de Socrate.

3. Nietzsche, *Les philosophes pré-platoniciens*, § 16, Socrate, p. 247.

ignorance. Ce désir réclame une définition universelle du Beau sans laquelle les opinions sont condamnées à s'affronter sans fin ; nous nous élevons alors du dialogue à la dialectique qui n'est rien d'autre que le dialogue de l'esprit avec lui-même. C'est bien ce repli de l'esprit sur lui-même que Nietzsche interprétera comme oubli de la réalité, comme procédant d'une volonté d'oubli.

2. Critique de la dialectique ordinaire

On trouvera donc dans *Crépuscule* une double critique de la dialectique, d'une part une mise à l'épreuve des opinions (§ 5 à 10 du *Problème de Socrate*) et d'autre part comme spéculation pure de la raison (*La raison dans la philosophie*). La première critique concerne donc ce que l'on pourrait appeler les spéculations ordinaires de la raison ; recourir à la dialectique, c'est ordonner des arguments en vue de la justification d'un point de vue. Nietzsche y voit une faute de goût :

« En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. Que s'est-il passé au juste ? C'est avant tout un goût aristocratique qui est vaincu. »¹

Socrate est l'homme des mauvaises manières, avec lui « c'est la plèbe qui prendra le dessus. » Comprendre cette idée, c'est rapporter la logique à l'œuvre dans la dialectique à la société pour en comprendre les effets. Le peuple, la plèbe se distinguent des élites dans une hiérarchie que la vie pose d'elle-même ; or **la dialectique est d'abord volonté d'identifier, de ramener les différences à l'identique**, de rendre l'autre (ce qui est noble, élevé) égal à soi (ce qui est vil). Au cœur de la dialectique travaille le processus d'uniformisation en posant un accès ouvert à tous à l'idée, au savoir. La dialectique, c'est le savoir pour tous, accessible au plus grand nombre, exotérique, alors que dans la tradition antique il était ce bien précieux, ésotérique, c'est-à-dire connu d'un petit nombre. Avec Socrate, la plèbe se met à penser, elle en revendique le droit et la possibilité (à la différence de Platon pour qui la théorie des Idées ne peut être comprise que par un petit nombre – Nietzsche ajoute : « Sur ce point, il y a en lui quelque

1. Voir aussi *Gai Savoir* (p. 346).

chose d'ésotérique»¹). Cet accès ouvert à la connaissance est parfaitement illustré par l'esclave de Ménon ; il est question, dans ce dialogue platonicien, de savoir si la vertu peut s'enseigner et Socrate indique qu'on ne pourra répondre à cette question que si l'on sait, au préalable, ce qu'est la vertu. Ayant invité Ménon à se livrer à cette recherche de définition, celui-ci échoue sur les objections de Socrate. Loin d'admettre, comme certains interlocuteurs, prosaïquement son échec, Ménon va tenter d'en rendre compte dans le célèbre paradoxe auquel son nom est resté attaché : comment peut-on chercher ce que l'on n'a pas déjà trouvé ? Car, l'ayant trouvé, on saura ce qu'il faut chercher, alors que l'ignorant tout à fait, nous serons dans l'impossibilité de savoir ce qu'il faut chercher. **On ne peut donc chercher ni ce que l'on sait, ni ce que l'on ne sait pas. Car, le sachant, il sera devenu inutile de le chercher et ne le sachant pas, cela s'avérera impossible.** Telle est l'explication à l'échec de Ménon : pour savoir ce qu'est la vertu, il faudrait déjà le savoir, ce qui est contradictoire ; l'enjeu est de taille puisqu'il en va de la possibilité même de la connaissance. Socrate répondra en affrontant la contradiction pour la lever : pour savoir, il faut en effet déjà savoir, d'un savoir initial et préalable dans l'oubli duquel nous sommes tombés et qu'il faut nous efforcer de retrouver ; on reconnaît ici la célèbre thèse de la réminiscence : la connaissance est ressouvenir, anamnèse. C'est parce Ménon réclame la preuve, que Socrate lui demandera de convoquer un esclave, précisément parce que l'esclave est réputé ne rien savoir. L'ambition de Socrate sera de montrer que celui qui croit ne rien savoir, sait d'un savoir plus fondamental que la logique et le dialogue – les deux armes de la dialectique – suffisent à révéler. Socrate soumettra à l'esclave un problème de géométrie à la résolution duquel il le conduira. Nous aboutissons donc à un paradoxe qui résume à lui seul le rejet nietzschéen de Socrate : **celui qui croit savoir ne sait rien s'il ne le sait que d'instinct ; celui qui croit ne rien savoir sait mieux qu'il ne le croit, d'une connaissance originelle qu'il lui faut retrouver.** Rien ne dit mieux l'ouverture plébéienne qu'inaugure Socrate, ouverture qui n'est limitée que par l'effort que demande l'exercice de la raison. Nietzsche y voit une faute de goût ; comment comprendre une telle idée ? Il faut

1. F. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon* (1^{re} partie, p. 23).

seulement se souvenir du fait que, pour lui, c'est un jugement de type esthétique qui est à la racine de nos évaluations, ce qui veut dire qu'en dernier ressort celles-ci dépendent de la sensation, de nos états d'âme.

« On a réfléchi, et on a enfin déterminé qu'en soi, il n'y a rien de bon, de beau, de sublime, de mauvais, mais plutôt des états d'âme qui nous font atteindre aux choses en dehors de nous mêmes, de tels qualificatifs. Nous nous sommes souvenus que nous n'avions fait que de leur prêter. Veillons à ce que cette conviction ne nous fasse pas perdre la faculté de prêter. »¹

En Socrate, le goût est décadent, voilà pourquoi il brime l'esthétique et brise les dispositions esthétiques de Platon qui sont « peu à peu (...) combattues de front »². Pour ce goût décadent, il devient nécessaire de prouver, de démontrer, alors que la distinction en dispense. La vérité, ce n'est plus alors ce que l'on ressent comme l'ordre et l'impératif le plus impérieux, ce que l'on doit suivre sous peine de péril ou de déshonneur, ce que l'on connaît d'instinct, c'est au contraire ce que l'on établit par des raisons. Avec Socrate, nous comprenons que nous ne sommes plus *dans* la vérité, soutenus par une parole qui fait autorité, mais que nous devons nous élever vers elle par le moyen de la discussion. Mais cette vérité à laquelle on accède, n'est-elle pas par là même humanisée, réduite aux perspectives que l'on peut prendre sur la vie? Que vaut cette vérité qui a besoin d'être prouvée? La valeur de la vérité n'est-elle pas inversement proportionnelle à la nécessité d'en donner la preuve? Mais *a contrario*, si la vérité se présente comme un ordre, ne faut-il pas que la conscience l'interroge sur son sens pour pouvoir lui obéir? Que la vérité se manifeste dans l'évidence de ce qui s'impose à soi, tel est le *credo minimum* des philosophes. Mais peut-on dire que cette évidence est donnée? N'y a-t-il pas rien de moins évident que l'évidence? Si la dialectique est chemin vers l'évidence par le moyen de la démonstration et de la justification, on voit bien ce qu'elle a de paradoxal: la **justification de la vérité en lui donnant des raisons ne manque pas simultanément de l'affaiblir**; là où il faut donner des ordres et où l'obéissance réglée est requise, on veille aussi à ne pas justifier les ordres parce qu'ils

1. F. Nietzsche, *Aurore*, p. 24.

2. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, § 16, Socrate.

ne manqueraient pas alors d'apparaître relatifs, possibles, contingents. Au moment où elle veut assurer la nécessité de la vérité, la dialectique serait condamnée à en montrer la contingence.

3. La dialectique comme lutte

Ce que souligne Nietzsche au paragraphe 6, c'est que la volonté de prouver suscite celle de contrer, d'objecter ; la vérité devient alors le lieu d'un combat, le moyen de l'affirmation de soi, pour finir, instrument de domination et de soumission, et c'est bien ce qui a assuré son succès comme celui de Socrate. Elle est le nouveau genre de lutte (agon) que se donnent ceux qui ne sont pas capables de lutter, la nouvelle puissance des impuissants. La dialectique sert la faiblesse dans sa volonté de dominer, seule détermination possible d'une volonté de puissance dont les instincts sont anarchiques et descendants :

« La dialectique ne peut être qu'une arme de fortune aux mains des désespérés qui n'ont pas d'autres armes. A moins d'avoir à conquérir son droit de haute lutte, on n'y a pas recours. C'est pour cela que les Juifs furent dialecticiens. »¹

Le peuple juif est sans patrie, privé de terre et par là d'existence concrète. Il doit conquérir son droit d'exister, ce qui le prédispose à la dialectique. La dialectique est ainsi le propre du déraciné, de celui qui n'est plus porté par le sol d'une tradition. Mais comme moyen caché, détourné, invouable de domination, elle recèle aussi une volonté de vengeance du faible à l'égard du fort ; car c'est bien le faible qui veut dominer, non le fort (voir 5^e partie). L'efficacité de la dialectique tient au fait qu'elle fait douter le fort en lui demandant de s'expliquer sur sa force, d'en révéler le sens en le soumettant à la question « pourquoi ». Si l'arme du faible est la logique, c'est parce que la logique aime l'identique, le pareil, le même, elle cherche à établir des équivalences en réduisant les différences. Le faible aura réalisé son désir de vengeance lorsque le fort sera devenu faible de sa propre force. Comment une telle entreprise, inaugurée par Socrate, a-t-elle pu réussir ? Comment cette réduction à l'impuissance que Nietzsche croit voir à l'œuvre dans la dialectique a-t-elle pu fasciner les Grecs ? Le paragraphe 7 donne une

1. F Nietzsche, *Crépuscule des Idoles, Le problème de Socrate*, chap. 10.

idée de cette réduction à l'impuissance dont certains interlocuteurs de Socrate se plaignaient (Ménon se plaint, par exemple, d'être paralysé par le poisson-torpille qu'est Socrate et on sait que la paralysie est une des expressions de la fascination). Devant Socrate, les Grecs sont à proprement parler muets ; c'est qu'il a réussi à satisfaire leur instinct de lutte (*agon*) et de conquête (*eros*) – paragraphe 8. C'est que **cet instinct ne pouvait plus trouver satisfaction dans une vie créatrice de formes nouvelles, d'institutions nouvelles**. Socrate vient à point nommé, lorsque les instincts ne sont plus guidés par une force créatrice, ils deviennent tyrans et il faut bien leur opposer un « contre-tyran » qui soit plus fort qu'eux (§ 9). La laideur de Socrate est l'évidence de la tyrannie des instincts, de leur catastrophique anarchie ; en Socrate chacun pouvait contempler son propre désordre ; c'est ainsi que chacun s'est mis à sa suite, comme symptôme le plus évident d'un mal qui ronge la cité et comme la solution à ce mal. Accorder foi en la raison pour éviter le délire des passions déréglées, telle fut la règle de tout rationalisme. Mais la foi en la raison n'est pas, comme son nom l'indique, un choix de la raison ; cette foi, c'est la vie qui l'exige pour qu'elle soit supportable alors même qu'elle n'est plus maîtrisée, c'est la voie de détresse que l'instinct prescrit lorsque la vie est déclinante :

« A cette époque, on sentit d'instinct que la rationalité était la planche de salut : ni Socrate, ni les “malades” ne choisirent librement d'être raisonnables c'était pour eux de rigueur, c'était leur ultime recours. »¹

On retrouve ici la thèse selon laquelle si une évaluation de la vie est impossible, en revanche c'est la vie qui est un principe de toute évaluation. **Nul ne se choisit en conscience, tout homme est un destin pour lui-même :**

« L'individu n'est jamais, sous quelque angle qu'on le considère, qu'un fragment de fatum, il n'est jamais qu'une loi de plus, une nécessité de plus pour tout ce qui vient et qui sera. Lui dire : “change !”, c'est exiger que tout change aussi, et même rétroactivement. »²

On se demande bien alors pourquoi et comment on pourrait en vouloir à Socrate puisque sa révolte contre son destin est encore de l'ordre du destin puisque c'est encore la vie qui oppose la cons-

1. F. Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, chap. 10.

2. *Crépuscule des Idoles, La morale, une anti-nature*, chap. 6, p. 86.

ciencia et la vie. Socrate donne aux hommes l'illusion de la liberté et de la volonté, et, en cela, il est condamnable. Mais cette illusion n'est pas même choisie par Socrate, elle est requise par le type d'individualité qu'il représente. Socrate ne pouvait pas ne pas choisir l'intelligence contre la vie et jusque dans ce choix, c'est la vie qui se choisit elle-même. La véhémence de moraliste avec laquelle Nietzsche attaque Socrate est tout à fait déplacée si vraiment Socrate est un *fatum*, la décadence de la culture grecque un *fatum*, la supériorité de la conscience sur la vie un *fatum*; car alors, la vraie sagesse est de vouloir ce *fatum* et de le vouloir éternellement en chacun de ses instants. Considérer que sans l'enseignement de Socrate la vie n'aurait pas été dépréciée et les instincts brimés, considérer qu'avec lui et à sa suite chacun s'est employé à maîtriser ses instincts, à ne pas les écouter et les suivre, c'est considérer que les choses auraient pu être autrement que ce qu'elles sont; mais puisque cette maîtrise des instincts relève encore de l'auto-affirmation de la vie, rien ne nous dit qu'il aurait pu en être autrement. La véhémence de Nietzsche devrait elle-même se convertir en assentiment, en «oui» à tout ce qui a été, est et sera.

Mais loin de la sympathie stoïcienne, la philosophie de Nietzsche restera protestation et combat, signe d'une conscience déchue et déchirée qui ne cesse de vouloir ce qui la fait souffrir; malgré son anti-romantisme déclaré, il semble bien que la pensée de Nietzsche soit restée essentiellement romantique.

Les instincts déclinants commandent de fuir la vie, ce que la vie exige pour sa propre survie:

« Il faut faire comme Socrate et, contre les nocturnes appétits instaurer une lumière perpétuelle, celle du grand jour de la raison. Il faut être lucide, clair, lumineux à tout prix, toute concession aux instincts, à l'inconscient, entraîne vers l'abîme. »¹

Nietzsche consacrera une partie du *Crépuscule* à la critique et à la dénonciation des prétentions de la raison; ce qui va nous permettre de mieux comprendre ce qui a commandé son rapport à la métaphysique.

1. *Crépuscule des Idoles, Le problème de Socrate*, chap. 10.

De la métaphysique à la morale

LES THÈMES A L'ŒUVRE

I. Nietzsche et la métaphysique

1. Être et devenir

La première grande victime du socratisme s'appellera Platon dont les prédispositions esthétiques sont ruinées par la fréquentation du maître. Selon Nietzsche, Socrate a transmis à Platon son « mépris et sa haine pour la réalité effective » (1), pour le sensible, ce monde des ombres dans lequel tout passe et rien ne reste égal à soi. Si Platon fonde la métaphysique, c'est parce que sa théorie des Idées introduit un dualisme généralisé dont l'un des termes représente l'existence et l'autre le Bien. Les formes platoniciennes sont les archétypes du monde sensible, elles sont plus réelles que le réel que nous appréhendons dans l'expérience sensible ; de là, la disqualification des sens dans la démarche cognitive : connaître, ce ne peut être que suivre le chemin du concept. Nietzsche revient souvent à l'idée que Platon fut très influencé par la thèse de l'être comme devenir d'Héraclite et que c'est sur ce fond qu'il a eu recours aux *eidés* socratiques :

« On reconnaît généralement que les voies qui ont conduit à cette connaissance des Idées sont les suivantes : 1 / le mouvement héraclitéen de toutes choses ; 2 / les *eidé* (idées formes) stables de Socrate » (2).

Toujours dans l'*Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, on peut encore lire :

« Platon croyait avec Héraclite que toute chose particulière était prise dans un flux constant, et, grâce à Socrate, il trouva des définitions universelles. »

Ce qui fait problème pour le philosophe c'est donc le devenir en lequel toute chose semble prise ; car que dire de ce qui change sans cesse ? Il s'agit donc par lui de sauver les phénomènes et dans ce sauvetage il se métamorphose en métaphysicien. Platon en écrit la première page et Kant, la dernière ; mais, pour Nietzsche, l'erreur de l'Idée est analogue à celle de la chose en-soi ; Erreur de l'Être vrai qui se tient derrière des apparences toujours relatives et trompeuses. Ce qui devient ne peut pas être vrai, ne peut pas être justifié : il doit être sacrifié. C'est bien ce que Nietzsche explique dans le premier paragraphe de *La Raison dans la philosophie*, lorsqu'il décline ce qui, chez les philosophes, relève de l'idiosyncrasie ; notons au passage que ce terme appartient au vocabulaire médical comme ceux de symptôme, dégénérescence, auscultation : il désigne la sensibilité particulière d'un individu à tel ou tel agent toxique ; l'idiosyncrasie est donc de l'ordre de l'allergie. Or la première allergie, c'est bien celle du devenir, leur « haine contre l'idée même de devenir, leur égypticisme ». Ils croient faire honneur à une cause en la « déshistorisant », en la considérant *sub specie aeterni*. Tel est le rôle que joue la « raison » dans la philosophie ; elle obéit à cette volonté de dépasser, de se libérer du scandale du devenir ; les guillemets qui entourent le mot sont là pour nous rappeler que la signification d'un terme change en fonction de la volonté qui l'anime ; parler de « la raison » c'est, en fait, évoquer la pseudo-raison à l'œuvre dans toute entreprise mystificatrice et non la grande raison qui se met à l'écoute des phénomènes. Cette petite raison nous conduit du devenir à l'être ; mais si elle peut aisément dire que le devenir n'est pas et cela parce qu'il n'est pas pesable, en revanche, il est beaucoup plus difficile de savoir ce qu'est l'être, car, comme le dit bien Nietzsche, dans la partie qui suit (*Comment pour finir, le « monde vrai » devint fable*), cet être vrai se tient caché, en retrait, au-delà de toute expérience. Voilà pourquoi on ne peut y croire qu'avec l'énergie du désespoir ; cela veut dire deux choses : d'une part que l'idée d'être est à la fois la plus

cohérente, la plus simple et la plus évidente, mais dans son évidence elle ne cesse d'échapper à celui qui veut en rendre compte ; d'autre part que c'est le désespoir qui nous y conduit, ce qui rappelle que pour Nietzsche toute connaissance est déterminée par des motifs moraux : nul ne veut sauver les phénomènes pour eux-mêmes, il ne le veut jamais que selon la perspective qu'il épouse à leur égard. Lorsque Nietzsche évoque le procès des sens comme ce qui nous maintient dans l'apparence, dans le devenir, dans ce qui n'est pas, il le fait à l'appui de toute la métaphysique rationaliste classique et de son oubli du corps. Dans son renversement de cette métaphysique, c'est très naturellement que sa philosophie s'imposera essentiellement comme philosophie du corps, c'est-à-dire de la vie dans la profusion de ses manifestations. Ramenées à l'identité les différences seront perdues dans le « monotonothéisme » dont parle Nietzsche ; le corps est traité comme une idée fixe alors qu'il voudrait nous faire croire à sa propre réalité. **S'il est le grand oublié de la métaphysique rationaliste, c'est parce que l'on a besoin de l'oublier, parce que cela nous a été nécessaire.** La vérité de la métaphysique se dévoile donc dans le besoin de métaphysique de types d'homme qui ne peuvent accueillir le devenir dans sa pure contingence et choisissent pour cela de le priver d'être, de dire qu'il n'est rien en le profanant.

On voit alors bien en quel sens Nietzsche souhaite réserver un sort tout particulier à Héraclite ; n'est-il pas, par excellence, le philosophe du devenir pour qui tout passe dans un jeu continu ?

« Le temps est un enfant qui joue à pousser des pions. Royauté d'un enfant » (fragment 52). « Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve, nous sommes et nous ne sommes pas (fragment 49 a). » « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve, dit Héraclite, ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car, à cause de la vigueur et de la rapidité du changement, elle se disperse et se réunit à nouveau, ou plutôt ni à nouveau, ni après, c'est en même temps qu'elle se constitue et qu'elle se retire, qu'elle survient et qu'elle s'en va » (fragment 41).

Dans le cours sur les philosophes préplatoniciens, on peut lire :

« Voilà l'intuition d'Héraclite : il n'existe rien dont on puisse dire il est. Héraclite nie l'être. Il ne connaît que ce qui devient, ce qui s'écoule (...) mais ce qui devient est en éternelle transformation et la loi de cette transformation (est) le logos. »

Mais Nietzsche fut particulièrement sensible au fait que, selon lui, ce devenir est pensé par-delà le Bien et le Mal :

« Héraclite utilisa une métaphore sublime : un devenir et un déclin dépourvus de toute justification morale n'existent que dans le jeu de l'enfant (...) La tendance morale de la totalité autant que la téléologie sont exclues : car l'enfant cosmique n'agit pas selon des fins, mais seulement d'après une *dikè* (loi) immanente. Il *peut* agir uniquement en conformité à des fins et à des lois, mais il ne veut intentionnellement ni l'un ni l'autre. »

Cependant Héraclite, lui non plus, ne retient pas le témoignage des sens, non parce qu'ils maintiennent dans le devenir mais parce qu'« ils montraient les objets comme s'ils étaient dotés d'unité et de durée ». Ils n'entretiennent pas l'illusion du devenir mais l'erreur de l'être ! En tout cas, ils sont trompeurs, et l'on voit bien tout au long de l'histoire de la métaphysique rationaliste la permanence de ce point de vue. Même dans une métaphysique réaliste subsiste l'idée que les sens sont inaccomplis, que l'information qu'ils contiennent doit être travaillée, transformée pour devenir connaissance, et cela, même si il n'y a pas discontinuité ou rupture entre les sens et l'intelligence dans la mesure où chaque fonction de la connaissance est subsumée par la fonction supérieure. Nietzsche, quant à lui, défendra l'idée que les sens constituent les seuls vecteurs de la science (§ 3) à condition de les aiguïser et d'apprendre « à aller jusqu'au bout de leur savoir ». Là encore, Nietzsche prône une pédagogie de la profondeur et de l'attention prudente ; quel sens va-t-il évoquer pour illustrer son propos ? La vue, sens de la distance, de la séparation, celui qui paradoxalement reste à la surface des choses ? L'ouïe, faculté de l'écoute si utile dans les temps crépusculaires, qui, à la différence de la vue, nous fait davantage entrer dans l'intimité des choses ? Plutôt que l'ouïe, ce sera l'odorat ; ni l'œil, ni l'oreille mais ce grand oublié qu'est le nez ! Le sens de la respiration, celui qui est couplé au rythme fondamental du corps marquant sa dépendance à l'égard du monde. Ce que nous révèle la vie, c'est qu'il n'y a rien qui ne dépende que de soi, aucune chose ne peut être son propre commencement. Cette idée d'une réalité qui serait son propre commencement ne peut procéder que d'un oubli ; or l'idée de Nietzsche, c'est que cet oubli est entretenu par le langage ; cette thèse est apparue très tôt sous sa plume : on en trouve déjà trace dans le posthume de 1873, que nous avons déjà évoqué, *De la vérité et du mensonge au sens extra-*

moral; le concept y est présenté comme oubli de la métaphore, métaphore de la métaphore qui, peu à peu, perd ou épuise l'intuition qui l'inervait. A cet égard encore – la conception bergsonienne d'un langage rationnel incapable de saisir l'intuition vivante mais seulement apte à la mettre en fonction présente des similitudes avec celle de Nietzsche qui, sur ce point, ne variera pas. La limite du concept, c'est qu'il procède d'une généralisation abusive, il ne rend pas compte du « particulier », du « singulier » et il ne peut en rendre compte qu'en le subsumant sous la catégorie du « général ». Toute métaphore, tout effort de langage procédent d'un événement, irréductible et souverain dont l'absolue singularité sera perdue dès qu'on cherchera à l'expliquer ou même à s'en souvenir. Ce qui existe vraiment, c'est l'événement et son instant, et la connaissance va toujours de ce qui existe beaucoup à ce qui existe le moins. En ce sens, comme l'a bien montré Nietzsche dans la deuxième édition de ses *Considérations inactuelles (De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie)*, la mémoire peut être un redoutable poison : elle rend présent ce qui est absent et nous prive de cette disposition sans partage à l'instant ; la dénonciation des perversions de la mémoire engagera vers une célébration de l'oubli (« oubli, condition d'existence »). Le philosophe est bien celui qui vit dans le concept, qui a besoin de la généralisation par le concept pour supporter la vie ; il veut l'oubli du particulier. Ce qui est à l'œuvre ici, c'est la critique des catégories telles qu'elles ont été élaborées dans la métaphysique classique ; on sait l'usage que celle-ci leur réservait : elles constituaient le principe de la connaissance, les idées-fondements dont la composition permettait de rendre compte de la diversité des phénomènes ; mais, de Platon à Kant, leur statut va être modifié : soucieux de limiter la connaissance aux phénomènes, en renonçant à la prétention impossible d'une connaissance de la « chose en soi », Kant limitera l'usage des catégories à la nécessité pour l'esprit de pouvoir lier *a priori* les phénomènes ; ces catégories sont donc à la fois subjectives – elles ne sont pas des archétypes hérités d'un autre monde – et universelles et nécessaires. Nietzsche va tordre l'analyse transcendantale et la récupérer dans le cadre de l'analyse généalogique ; pour lui l'analyse transcendantale est une autre manière de dire que l'on a besoin des catégories comme condition de la connaissance *a priori* des phénomènes. Kant, malgré lui, démasquerait la généalogie de toute métaphysique en montrant qu'elle a, de tout temps, érigé en essence ce dont

elle avait besoin pour valider son entreprise. Interroger la métaphysique dans la perspective de ses besoins, c'est se mettre sur la voie du questionnement des besoins de métaphysique. Les catégories ne seront alors vues que comme des outils ou des instruments au service de ce besoin ; ce sont des données relatives qui ne valent que par leur efficacité ; or une connaissance n'est efficace que lorsqu'elle console ou qu'elle permet une manipulation des choses, le besoin de manipulation n'étant qu'une forme dérivée du besoin de consolation.

Cependant, Nietzsche ne se contente pas de relever la puissance d'illusion du langage conceptuel, fable dont on a oublié qu'il en est une ; il révèle la tendance conceptuelle inscrite dans la pratique la plus naïve du langage. En ce sens, ce qu'il vise n'est pas seulement la métaphysique déclarée mais aussi la métaphysique ordinaire, concise qui se cache dans l'usage le plus courant du langage. Dans le *Gai Savoir*, Nietzsche dira de la grammaire qu'elle est « métaphysique pour le peuple » ; le langage est foncièrement platonicien parce que l'ordre grammatical nous fait croire à l'ordre dans les choses. L'illusion de la dialectique trouve sa source dans un ordre grammatical qui fait croire au caractère logique, rationnel du monde. D'où la formule du paragraphe 5 de *La « raison » dans la philosophie* :

« En fait, rien n'a jamais eu force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'Être telle qu'elle est par exemple formulée par les Éléates : car elle a pour elle chaque mot, chaque phrase que nous prononçons. Les adversaires mêmes des Éléates ont succombé à la séduction de leur concept de l'Être : Démocrite, entre autres, lorsqu'il inventa son atome... La raison dans le langage : oh !, quelle horrible vieille trompeuse ! je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire. »

Le langage nourrit l'illusion qu'en suivant le fil conducteur de la causalité, la pensée pourra atteindre le réellement réel, l'être qui se tient sous les apparences. La « faute originelle des philosophes » (*Humain, trop humain (Des choses premières et dernières, § 2)*) c'est d'abord prolonger l'usage du langage dans la mentalité primitive qui est « grossièrement fétichiste » (*La « raison » dans la philosophie, § 5*) en un usage conceptuel qui procède du même fétichisme. Ils nous font croire en « l'homme » comme *aeterna veritas*, comme un élément fixe dans tous les remous, comme une mesure assurée des choses ; or il n'y a pas d'homme-substance pensable *sub specie*

aeternitatis, il y a un homme résultat de multiples effets de nature et de civilisation, il y a des « types » dominants à une époque, perdus à une autre ; même les instincts sont marqués par l'histoire, ce qui montre, encore une fois, que l'on ne peut réduire la philosophie de Nietzsche à un pur et simple biologisme :

« Tout est le produit d'une évolution ; il n'y a point de faits éternels : de même qu'il n'y a pas de vérités absolues. C'est pourquoi la philosophie historique est désormais une nécessité, et avec elle, la vertu de la modestie. »

A la fin de son œuvre, le portrait que Nietzsche fait du philosophe dans son cours sur les dialogues de Platon n'est pas démenti :

« Paragraphe 11 Portrait du philosophe accompli Il vit entièrement dans les abstractions les plus pures, ne voit ni n'entend plus rien, n'estime plus rien de ce que les hommes estiment, il est le monde réel et cherche à propager son mépris. »

2. L'erreur de la causalité

A ce problème de la causalité, Nietzsche consacre dans le *Crépuscule* le paragraphe 4 de *La « raison » dans la philosophie* et les six premiers paragraphes du chapitre qu'il intitule : *Les quatre grandes erreurs*. Au même titre que la qualité, l'identité, la substance, la causalité est comprise par toutes les métaphysiques comme une catégorie constitutive de l'expérience, selon la formule de Kant. Il s'agit d'abord pour Nietzsche d'appliquer à la notion de causalité la critique générale du concept : l'idée de cause n'est produite que pour les besoins de la cause ; elle ne rend pas compte du particulier, elle est de l'ordre de la généralité la plus idéale, partant la plus creuse. Elle présuppose que les voies de la logique sont les voies du réel. Or, pour Nietzsche, rappelons que la réalité est devenir et, par là même, continuité. Ce n'est qu'en figeant ce flux continu du devenir que l'on peut entretenir l'illusion de la cause. La cause est donc ce que postule l'intelligence, ce dont elle a besoin pour expliquer les phénomènes. A cet égard, Nietzsche reprend la doctrine humienne de la causalité. Que nous apprend l'expérience ? Que certains faits succèdent régulièrement à d'autres, à tel point que l'habitude nous fait inférer ceux qui suivent de ceux qui précèdent ; mais pour Hume il n'y a pas certitude, il y a croyance, il n'y

a pas nécessité, il y a sentiment de la nécessité. L'idée de causalité dérive de cette expression et devient par là même l'effet du processus. Nietzsche retient de Hume ce transfert du sentiment à la réalité dont on prétend dire la loi et l'interroge dans le cadre généalogique : **pourquoi voulons-nous un tel transfert ? Pourquoi cherchons-nous la cause à tout prix, plutôt n'importe quelle cause que pas de cause du tout ?** La question, posée dans les termes de la perspective généalogique, recevra une réponse dans l'ordre psychologique : donner une cause, c'est sauver les « effets », cas particulier du sauvetage des phénomènes auquel se dévoue la philosophie ; c'est, là encore, le besoin de l'Être qui est au cœur de l'erreur de la causalité, d'un être stable, qui sous-tend tout ce qui est déterminé, l'ordre des phénomènes et qui en est le *primum movens*. La recherche de la cause est ainsi commandée par la recherche de ce qui est premier. L'erreur de la causalité, c'est de prendre le dernier pour le premier, de prendre l'effet le plus insignifiant pour la cause la plus déterminante :

« L'autre idiosyncrasie des philosophes n'est pas moins dangereuse : elle consiste à confondre ce qui vient en premier et ce qui vient en dernier. Ce qui vient à la fin les notions "les plus hautes", c'est-à-dire les plus générales, les plus vides, les dernières vapeurs de la réalité volatilisée, ils le rangent au commencement, et en tant que commencement. »

Mais la métaphysique ne peut se contenter de la multiplicité des causes, et elle s'emploie à les unifier en les faisant toutes dépendre d'une cause qui ne dépend, elle, d'aucune autre ; cette dernière cause, première dans l'ordre de l'être, c'est la *causa sui*, la cause de soi.

De ce qui précède, on voit bien que Nietzsche oscille entre deux points de vue : ou bien dire que la causalité est une pure fiction, ou bien dire que ce qui a été compris jusque-là comme « cause », n'était que le plus reculé des effets. A chaque fois d'ailleurs que Nietzsche utilise les guillemets, il montre son embarras : il ne peut se passer du mot mais prétend dépasser la signification qu'on lui a, jusque-là, attribuée ; les guillemets indiquent donc que le concept est utilisé en un sens dépassé, démasqué. Lorsqu'au début des *Quatre grandes erreurs*, il déclare qu'il n'y a pas d'erreur plus dangereuse que de confondre la cause et l'effet, Nietzsche semble admettre que l'idée de cause veut dire quelque chose, mais que ce qui, jusque-là, été appelé « cause » et *causa sui* n'était qu'une fiction

consolatrice ; cette substitution de la cause à l'effet est parfaitement mise en lumière dans la première partie d'*Humain, trop humain* (§ 13). Nietzsche y analyse la « logique du rêve », et indique d'abord que, dans le sommeil, le corps du dormeur est agi par une multitude de fonctions, de sensations, d'états musculaires qui se traduisent en excitation cérébrale. Au cœur de cette excitation, l'esprit en cherche les raisons ; elles s'expriment dans le rêve :

« Le rêve est la recherche et la représentation des causes des impressions ainsi excitées, c'est à dire des causes supposées. »

Ainsi le rêveur pourra croire que c'est le rêve qui a suscité l'impression, mais c'est l'inverse qui s'est passé. L'impression qui travaillait le dormeur, prise en charge par l'esprit, a été dotée par lui d'une cause mise en image par le rêve :

« Celui qui, par exemple, entoure ses pieds de deux bandes peut rêver que deux serpents entourent ses pieds de leurs replis : c'est d'abord une hypothèse, puis une croyance accompagnée d'une représentation et d'une invention plastique : les serpents doivent être la cause de cette impression que j'ai, moi, le dormant. »

On peut bien à cet égard parler de l'erreur de la cause puisque c'est l'effet qui est pris pour la cause. Tant que nous commettons une telle erreur nous raisonnons « en rêve ». Cette analyse sera reprise presque sans changement au paragraphe 4 des *Quatre grandes erreurs* dont le titre est : *L'erreur des causes imaginaires*, mais elle sera prolongée et enrichie des dix années qui séparent la rédaction d'*Humain, trop humain*, et celle du *Crépuscule*. Ce qui, en 1878, est attribué au rêve sera élargi en 1888 à l'état de veille, de telle sorte que ce que l'esprit faisait mécaniquement en 1878, il le fera sous la pression des instincts en 1888. Alors que la croyance conduisait à une erreur involontaire, le besoin de croyance conduit à une illusion nécessaire :

« En fait nous faisons de même à l'état de veille. La plupart des sensations vagues toutes sortes de gênes, de pressions, de tensions, d'explosions, dues à l'action et à l'interaction des organes, comme en particulier l'état de *nervus sympathicus* excitent notre instinct de causalité : nous voulons avoir une raison de nous sentir de telle et telle manière (...) le souvenir qui, dans ce cas, intervient à notre insu, ramène à la surface des états de même nature ressentis auparavant et les interprétations causales qui s'y trouvent inextricablement liées, et non leur vraie causalité. »

«Leur vraie causalité», la formule ne comporte aucune ambiguïté et renforce l'idée d'une erreur dans l'ordre des causes. Nietzsche n'abandonnerait donc pas la recherche des causes véritables, il dirait que ce que jusque-là on a appelé cause n'était qu'une pseudo-cause, une fiction grammaticale. Ainsi en est-il dans la philosophie de l'action des données internes censées être causes de l'action. Nietzsche y consacre deux paragraphes du *Crépuscule* : le paragraphe 5 de *La «raison» dans la philosophie* et le paragraphe 3 des *Quatre grandes erreurs*. Quelles sont ces données internes à partir desquelles on rendra compte de l'action : la volonté, la pensée, le moi ? Les deux textes ont en commun de considérer qu'à «l'origine de tout, l'erreur fatale a été de croire que la volonté est quelque chose qui agit, que la volonté est une faculté». Aujourd'hui nous savons que ce n'est qu'un «mot». Comprendre l'erreur de la volonté cause de l'action, c'est interroger notre besoin que nous avons eu de cette idée, c'est questionner notre volonté de volonté. Si nous avons eu besoin de la volonté, c'est pour rendre l'homme responsable de ses actes. On voit bien que la généalogie de l'idée de volonté nous conduit à celle de la morale de la responsabilité dans laquelle l'homme peut être déclaré coupable ; **si la morale a besoin de la culpabilité, c'est pour faire douter le fort sur sa propre force, c'est pour le soumettre, lui qui n'en n'aurait pas l'idée** (voir notre 2^e partie). L'idée de volonté agissante induit celle d'un moi, cause de ses actes, d'un «je» substance. Nietzsche reprendra d'abord la critique kantienne du cogito cartésien pour réduire ce «je» à une pétition de principe ; mais on sait que chez Kant le «je transcendantal» est ce qui, au-delà des phénomènes, opère la synthèse de leur appréhension ; Kant ferme l'accès à une psychologie objective, il maintient l'idée d'une psychologie transcendente pour penser l'unité de ce qui est pensé. Le «je transcendantal» kantien sera, pour Nietzsche, le symptôme d'un besoin d'unité, du besoin de cette fiction qu'est l'unité qui devient nécessaire lorsqu'elle n'est plus assurée d'instinct. Enfin, cette double fiction de la volonté de l'ego en appelle une troisième, la fiction de la conscience qui, elle aussi, n'est pas de l'ordre du commencement mais l'effet tardif d'une lente décadence, celle que nous avons vue à l'œuvre dans le chapitre précédent avec Socrate.

Dans cette perspective, Nietzsche procède bien à l'inversion des valeurs et sa philosophie remet sur les pieds ce qui était jusque-là sur la tête : l'erreur de la cause suppose la possibilité

d'en trouver la vérité, d'exprimer ce qui, en vérité, mérite d'être appelé cause. Cependant, cette erreur peut se comprendre, comme nous le suggérons tout à l'heure, comme l'erreur de la causalité ; il ne s'agit plus alors seulement d'inversion ou de renversement, il s'agit d'un changement de perspective non seulement d'un renouvellement des réponses (Nietzsche reste métaphysicien), mais d'un renouvellement des questions (il est le premier méta-métaphysicien). Un texte de *Par-delà le Bien et le Mal* éclaire cette seconde voie :

« On ne doit user de la “cause” et de l’ “effet” que comme de purs concepts, c'est à dire des fictions conventionnelles destinées à désigner et à rendre compte des phénomènes mais non pas à les expliquer (...) c'est nous seuls qui avons forgé les causes, la succession, la réciprocité, la relativité, la nécessité, le nombre, la loi, la liberté, le mobile, la fin ; (...). »

Nietzsche insiste sur le fait que ce monde est un « monde des signes », c'est-à-dire de fictions que notre volonté de vérité nous engage à poser et à reconnaître dans les choses. Toutes ces catégories sont subjectives et elles éclairent plus celui qui parle que ce dont il parle. L'intuition de Nietzsche est, ici encore, celle de la vie comme flux continu, jeu des formes, créatrice d'imprévisibles nouveautés. Cette intuition de la totalité ne peut être saisie que par la grande conscience dont parle *Ecce Homo*. Sans elle, **le perspectivisme n'a pas de sens puisqu'il est, comme doctrine, soumis à sa propre affirmation : le perspectivisme là aussi devrait résulter d'une perspective.** Lorsque nous avons examiné le problème de la vérité (cf. 2^e partie), nous avons conclu en disant, avec J. Granier, que toute la difficulté était de penser le perspectivisme sans sortir du perspectivisme. Mais la volonté de ne pas en sortir doit elle aussi dépendre du perspectivisme, être le mystère d'une certaine perspective. Tout nous porte à croire que l'idée même de perspective appelle et suppose le fond sur lequel elle se détache et qui est la vie pensée selon la catégorie de l'événement. Mais lorsque nous disons cela, il faut aussitôt ajouter que « vie », « pensée », « selon », « la », « catégorie », « de », « l'évènement », ne sont que des signes, ne sont que des fictions qui mentent toujours un peu. La conviction ultime de Nietzsche, c'est bien qu'on ne rejoint pas la vie dans le langage, moins encore dans la langue philosophique que dans la poésie ; on ne saurait la rejoindre que dans une communion inaccessible aux

êtres du signe et de la métaphore que nous sommes ; dans cette conviction, Nietzsche se révèle moins inactuel qu'on aurait pu le penser, puisqu'il épouse le romantisme de son époque.

3. Être et apparence

Dans le *Crépuscule des idoles*, un texte tranche avec tous les autres et presque avec l'œuvre entière, à tel point qu'on pourrait le dire unique ; c'est le paragraphe 6 de *La « raison » dans la philosophie*. Si cette page est unique, c'est parce que Nietzsche y expose ses thèses, qu'il n'y limite plus son travail à la critique, au refus du « non », c'est-à-dire de toutes les négations, mais prend le risque de l'affirmation. Autrement dit, après avoir analysé les idiosyncrasies des philosophes, ce à quoi il sont allergiques et ce autour de quoi ils se retrouvent, Nietzsche présente sa propre idiosyncrasie. Or nous voyons que les quatre thèses qu'il propose s'articulent autour d'une même distinction, celle du monde « vrai » et du monde « apparent ». L'apparence, c'est ce qui se présente immédiatement à la vue, ce dont une expérience immédiate est possible ; en ce sens, l'apparence ne se distingue du phénomène que par leur étymologie, la première latine, la seconde grecque. **Mais la question est bien de savoir de quoi l'apparence est l'apparence** ; si il y a apparence, c'est que quelque chose apparaît qui se dévoile dans l'apparence mais qui ne se réduit pas à l'apparence. Ce quelque chose qui n'est pourtant pas un phénomène, Kant l'appellera « chose en soi » ; la sensibilité ne peut pas en faire l'expérience et l'entendement ne peut rien en savoir ; la « chose en soi » sera pensée mais non connue ; elle est cet inconnu pensable mais non connaissable. Déjà, dans *Humain, trop humain* (§ 16, *Des choses premières et dernières*), Nietzsche s'est élevé contre ce recours à la chose-en-soi que l'on ne peut connaître mais qu'il faut penser.

« Les philosophes ont accoutumé de se mettre devant la vie et l'expérience, devant ce qu'ils appellent le monde de l'apparence, comme devant un tableau qui a été dérobé une fois pour toutes et représente immuablement, invariablement la même scène : cette scène, pensent ils, doit être bien expliquée pour en tirer une conclusion sur l'être qui a produit le tableau : de cet effet, donc à la cause ou chose en-soi, qui est toujours regardée comme la raison suffisante du monde de l'apparence. »

Nietzsche décrit l'idiosyncrasie d'une métaphysique qui sauve l'apparence en la référant à l'être dont elle est l'apparence. Mais exactement comme il le montre dans *Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable* (4^e partie du *Crépuscule*), la métaphysique ne s'en est pas tenue à une vue si idéale : elle a été soumise aux exigences de la logique et à ses critiques, ce qui, pour Nietzsche, représente son « moment kantien ». Lisons la suite du texte que nous venons de citer :

« A l'inverse des logiciens plus rigoureux (...) ont nié toute corrélation entre l'inconditionné (le monde métaphysique) et le monde connu de nous ; si bien que dans l'apparence n'apparaîtrait absolument pas la chose en soi, et que toute conclusion de l'une à l'autre serait à repousser. »

Mais Kant n'est pas allé au bout de cette logique et il a maintenu, malgré tout, le caractère intelligible de la chose en soi. Dans *Humain, trop humain* qui appartient, rappelons-le, à la période positiviste de Nietzsche, celui-ci attend de la science qu'elle mette au jour la genèse de nos représentations, pour que nous puissions reconnaître que la chose en soi est digne d'un rire homérique : **qu'elle paraissait être tant, même tout, et qu'elle est proprement vide**, c'est-à-dire « vide de sens ». Il nous est impossible d'accéder à un autre monde qu'à celui-ci, qui est le monde du devenir et de la vie ; c'est bien parce qu'il est le monde du devenir que l'on ne peut en rendre compte au moyen de l'image du tableau ; ce qui se révèle dans cette image, c'est que le monde de l'apparence est représenté selon le monde de la chose en soi dans lequel tout demeure stable et identique à soi ; mais tout ici-bas dément cette stabilité ; au contraire, lorsque la morale évalue le monde comme vallée de larmes, souffrance, passage et misère, elle en donne une image diabolique qui sert les marchands d'espérance ; et tout ici-bas dément que le monde ne soit que cela.

Ce préambule va nous permettre de bien comprendre le sens des quatre thèses difficiles que Nietzsche avance en opérant du plus simple au plus complexe, du plus évident au plus caché. C'est donc la quatrième thèse qui livre la clé de l'énigme du problème de l'être et de l'apparence. Suivons l'ordre psychologique mettant au jour la genèse de la représentation et partons donc de la quatrième thèse ; à partir de là tout s'éclaire et les difficultés s'estompent :

► La division du monde « vrai » et du monde « apparent » est le symptôme d'une vie déclinante, qui ne peut dire oui à la vie, qui ne

peut donner son assentiment à sa diversité, à son jaillissement, à sa nouveauté, à l'inconnu qu'elle ne cesse d'être et qu'elle ne cesse de promouvoir. C'est cette décadence, ce déclin qui est au cœur du christianisme et Kant n'est « qu'un chrétien dissimulé ».

► « Vrai » et « apparent » sont des fictions grammaticales qui répondent à un besoin, à une nécessité de connaître, de prévoir, c'est-à-dire à un besoin de limiter l'inconnu, de combattre l'imprévisible. **Nous avons besoin de «fabuler un autre monde», et cette fabulation est commandée par des instincts déclinants qui ne supportent pas l'imprévisibilité de la vie. Il faut sauver le temps dans l'éternité et ce n'est pas un impératif pour la raison, c'est une nécessité viscérale, vitale, un besoin pour continuer de vivre.**

► C'est bien parce que le monde de la vie est éprouvé, affronté, qu'il est aussi combattu jusqu'à ce que l'on en vienne à souhaiter son élimination. On ne peut alors lui opposer que ce qui ne vit pas, c'est-à-dire ne devient pas, ne s'oppose pas à soi dans un jeu constamment renouvelé d'oppositions. Mais cela, c'est le néant parce que le seul mode d'être que nous connaissons c'est celui du devenir. Ce ne peut être, pour nous, que l'être le plus vide. Voilà pourquoi Nietzsche nous dit (2^e thèse) que c'est un monde d'apparence, c'est-à-dire de fictions vides de sens, commandées par la perspective morale.

► Ainsi, c'est de ce monde de la vie que s'élèvent toutes les évaluations sur la vie, de telle sorte que le jugement y trouve son élan et sa limite. Nous ne pouvons rien dire et rien exposer de ce qui serait l'autre de la vie ou autre que la vie ; et si l'on veut prouver (1^{re} thèse) la réalité de cet « autre », cette preuve dépendra encore de l'épreuve de la vie. Loin de nous en éloigner, elle ne fera que nous y reconduire.

La conclusion du raisonnement est livrée dans la sixième proposition de *Comment, pour finir le « monde vrai » devint fable*.

« 6 Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait il ? Peut être celui de l'apparence ?... Mais non ! En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences ! »

Nous rencontrons ici le même problème d'interprétation que pour l'idée de causalité, et l'on peut assez sûrement dire que,

dans son œuvre, Nietzsche est allé de l'une à l'autre. En effet, dans les fragments posthumes de fin 1870 à avril 1871, il présente sa philosophie comme un « platonisme inversé » en précisant qu'elle vise « la vie dans l'apparence comme but » et c'est l'artiste qui, dans *La naissance de la tragédie* (1872), offrira le modèle et le paradigme d'une telle vie dans l'apparence. Inverser Platon, c'est bien promouvoir l'apparence au rang d'être suprême, et Nietzsche, à cet égard, ne modifie pas la problématique de la métaphysique rationaliste. Cependant, dans le texte que nous venons de citer, ce sont les catégories de l'être et de l'apparence qui se trouvent démasquées ; il nous faut penser par-delà l'être et l'apparence. Cette remarque nous permet de comprendre pour quoi, dans l'énoncé de sa 4^e thèse (*La « raison » dans la philosophie*) Nietzsche évoque l'artiste :

« Diviser le monde en un monde “vrai” et un monde “apparent” (...) cela ne peut venir que d'une suggestion de la décadence, qu'être le symptôme d'une vie déclinante... Le fait que l'artiste place l'apparence plus haut que la réalité ne prouve rien contre cette thèse. Car ici, l'“apparence” signifie encore la réalité répétée, mais triée, renforcée, corrigée. L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit “oui” à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien. »

Au-delà de la critique de la métaphysique, Nietzsche reformule une ontologie sur le fond de laquelle s'opère cette critique. Mais cette ontologie est plutôt une « bionomie » qui découvre la loi à laquelle obéit la vie comme puissance d'affirmation, comme auto-affectivité. Or si nul n'a jamais aperçu l'arrière-monde des métaphysiciens, si nul ne peut être sûr que nous ne sommes pas victimes de notre capacité de fabulation, en revanche, comme le dit Nietzsche dans le *Gai Savoir*, à chaque fois que l'on fait l'épreuve de la vie, on fait aussi l'épreuve de sa volonté d'affirmation ; il ne s'agit donc pas d'une ontologie de l'Être le plus reculé et le plus éthéré, il s'agit de la « bionomie » que la vie livre d'elle-même dès qu'elle donne à voir le jeu qu'elle est. En ce sens, l'interprétation de Heidegger que nous avons évoquée plus haut est fondée en tant que la philosophie de Nietzsche statue sur l'étant, et que, pour cela, il lui faut bien dépasser le perspectivisme qui interdit toute appréhension du tout de l'étant. Mais il faut comprendre que cet étant n'a rien de stable et de défini, il est l'étant d'un flux continu en continuel devenir, dans lequel les consciences indivi-

duelles ne sont que des instantanés. La «seconde conscience» dont parle *Ecce Homo*, c'est l'état spirituel de celui qui dans le mouvement de la vie embrasse ce mouvement, ouvrant ainsi son existence à d'innombrables perspectives. Ce n'est, ici, ni Platon ni Kant que Nietzsche convoque, mais bien Hegel; non dans l'idée que ce mouvement est dialectique, obéit à la loi de la contradiction, mais dans l'idée que ou bien on ne sait rien, ou bien on sait tout, qu'il n'y a pas d'autre savoir qu'un savoir de la totalité. Ce savoir de la totalité n'est pas possible, comme chez Hegel, par la conscience qui se place à la fin de l'histoire, mais par celle qui, épousant la loi de la vie, en épouse la nécessité et y découvre la seule liberté dont soient capables les «fragments du destin» que nous sommes.

II. La morale et la vie

1. La volonté de vérité

Presque depuis le début de son œuvre, Nietzsche tournera ses attaques vers ce que l'on a appelé jusqu'ici Bien et Mal, pour découvrir ce qui commande de telles évaluations. Selon lui, le destin de la morale a été très étroitement lié à celui de la métaphysique dans la mesure où la métaphysique est toujours une axiologie déguisée. En ce sens, la plus vieille identification est celle de l'Être et du Bien. Voilà pourquoi dans l'économie de notre texte, les deux parties consacrées à la métaphysique (*La «raison» dans la philosophie et Comment, pour finir, le monde «vrai» devint fable*) sont immédiatement suivies par des considérations sur la nature de la morale (*La morale, une anti-nature*) qui révéleront la subordination de la problématique métaphysique à celle de la morale (*Les quatre grandes erreurs*). Tout comme la critique de la métaphysique a été conduite au moyen de la démarche généalogique, celle de la morale devra remonter à l'origine de l'évaluation pour voir le rapport à la vie qui s'y joue. **Tout ce qui est pensé en termes de véracité et de validité ne sera révélé en sa vérité qu'en y démasquant une évaluation cachée, une option sur la valeur de la vie, une**

détermination de ses fins, dont il faut faire la genèse. C'est ce qu'indique clairement le premier paragraphe de la première partie de *Par-delà Le Bien et le Mal* :

« La volonté du vrai, qui nous entraînera encore dans nombre d'en-
treprises périlleuses, cette célèbre vérité dont jusqu'ici tous les philo-
sophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà
posés ! (...) nous nous sommes longuement attardés à nous interroger
sur la cause de ce vouloir (...) nous nous interrogeons sur la valeur de ce
vouloir. »

Que veut cette volonté de vérité ? Ne serait-elle pas finalement une volonté de tromper, ne cacherait-elle pas un besoin impérieux de tromper et de se tromper, une manière de se retirer du monde, une façon habile de ne plus avoir à vivre tout en continuant de vivre ? Il n'y a d'opposition et de contradiction que pour la pensée qui cherche un sens et une cohérence aux points de vue et aux conduites, comme si celles-ci étaient déterminées par la raison. Mais n'obéissant pas à la raison, elles n'obéissent pas non plus à son double principe de l'identité et de la contradiction. L'erreur ne s'oppose pas à la vérité, tout comme le désintéressement ne s'oppose pas à l'égoïsme quoi qu'en disent les moralistes et les métaphysiciens qui sont animés par « la croyance aux oppositions des valeurs » (§ 2). L'un peut procéder de l'autre et l'entreprise généalogique devra nous dire la « bionomie » de ce que nous croyons être enchaînement de contraires. Or ce que nous révèle cette bionomie, c'est que la première loi à laquelle obéit la vie, la première et la seule, c'est celle de sa constante affirmation comme volonté de puissance, comme vouloir de sa propre affirmation, c'est-à-dire comme auto-affectivité : toutes les perspectives que l'on peut prendre sur la morale, la connaissance et la vie nous ramènent à cette détermination fondamentale de la vie qui est en attente de sa propre affirmation en laquelle elle est ce « oui » qui se dit « oui ». La « seconde conscience », c'est la liberté à laquelle accède la conscience qui n'a plus à se justifier ni à se défendre parce qu'elle a pleinement assumé son destin. Elle peut reconnaître alors, sans préjugé, que la vie s'affirme au cœur de toutes les évaluations et reconnaître aussi le rapport à la vie qui se cache dans ses propres évaluations particulières.

2. Ambiguïté de la conscience

La conscience simple et la seconde conscience ne sont pas réconciliables. **Tout ce que cache la première, la seconde le révèle en embrassant toutes les perspectives non dans une connaissance nouvelle mais dans une vision fulgurante et intransmissible.** Bien plus, le combat des consciences condamne toute discussion, toute action, tout langage, toute parole à l'aporie. Cette superposition conflictuelle des deux niveaux de conscience est fréquente dans les textes qui datent de la période de 85-88. Dans *Par-delà le Bien et le Mal* (§ 6) on en trouve un exemple particulièrement clair :

« Peu à peu j'ai appris à discerner ce que toute grande philosophie a été jusqu'à ce jour : la confession de son auteur, les sortes de mémoires involontaires et qui n'étaient pas pris pour tels ; de même j'ai reconnu que les intentions morales (ou immorales) constituaient le germe proprement dit de toute philosophie. De fait, si l'on veut comprendre ce qui a donné le jour aux affirmations métaphysiques les plus transcendantes d'un philosophe, on fera bien de se demander au préalable : à quelle morale veulent-elles en venir ? »

Cependant faut-il comprendre que le discernement dont parle Nietzsche entre, lui aussi, dans la catégorie « confessions » ou « mémoires involontaires » ? Ou bien, faut-il considérer que Nietzsche n'est pas un philosophe, que sa philosophie n'est pas une « grande philosophie » ? Lorsqu'il prétend identifier le germe auquel remonte l'effort généalogique, de quel point de vue prétend-t-il se placer pour le déterminer ? Pour pouvoir le faire, le second niveau de conscience est requis, que l'on n'atteindra pas en élargissant les perspectives mais en les épousant toutes simultanément, en les comprenant toutes comme étant à chaque instant l'œuvre de la vie. Voilà pourquoi cette seconde conscience ne peut être donnée que dans une vision qui sera celle de l'Éternel Retour ou de l'innocence du devenir qui ouvre à la plus haute affirmation, au « oui » le plus créateur ; et même lorsque la vie s'écrit à elle-même : « Pêris », c'est pour elle, l'ultime manière de s'affirmer :

« Il s'ensuit que même cette "anti-nature" qu'est la morale posant Dieu comme antithèse et condamnation de la vie, n'est elle-même qu'un jugement de valeur de la vie — de quelle vie ? de quelle sorte de vie ? (...) de la vie déclinante, affaiblie, lassée, condamnée » (*Crépuscule des Idoles* (*La morale, une anti nature*, § 5)).

3. Répudiation des passions

Nietzsche voit un signe de cet affaiblissement et de ce déclin dans la guerre engagée par la morale contre les passions ; il est vrai que depuis les stoïciens, la passion est dénoncée comme aliénation, faillite de l'autonomie dans la fascination pour un réel qui efface tous les autres et à l'égard duquel tout sens critique décline. La critique des passions se développera dans l'histoire de la philosophie, à l'aune du bonheur ou de l'autonomie : tantôt elles sont condamnées en tant qu'elles nous éloignent du bonheur, nous condamnant par là même au malheur puisque notre nature réclame ce bonheur qui lui est interdit ; tantôt elles sont répudiées comme ce qui nous prive de nous-mêmes, de ce qui en nous-mêmes nous constitue vraiment, c'est-à-dire la raison et la volonté. Dans la passion, la volonté défaille et la raison demeurant impuissante à remonter la pente de cette défaillance s'y installe dans son effort pour préserver l'unité du sujet. **Le grand rêve rationaliste est celui d'une raison constamment en éveil qui, à aucun moment, n'abandonne la position forte de la réflexion, le moindre relâchement pouvant être fatal.** Nietzsche résume cette hostilité de la morale à l'égard des passions dans la 5^e partie du *Crépuscule (La morale, une anti-nature, § 1)*.

« Tous les monstres moralisants sont unanimes : il faut tuer les passions. »

Son effort ne consistera pas alors à sauver les passions comme on pourrait penser qu'il veut sauver les instincts mais bien à les penser par-delà Le Bien et le Mal. Dépasser le préjugé moral qui fait de la passion un mal, c'est la comprendre dans son ambiguïté dans son ambivalence ; or ce qu'elle vaut, on ne peut l'évaluer que dans son rapport à la vie dont elle est un signe de croissance ou de décroissance, de création ou de déclin ; la passion peut être ascendante ou descendante parce qu'elle est à la fois création et déclin ; et cela, seule l'entreprise généalogique peut le montrer en relevant les différents « temps » de la passion :

« Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que funestes, ou, de tout le poids de la bêtise, elles tirent leur victime vers le bas, et un autre, plus tardif, beaucoup plus tardif, où elles se marient avec l'esprit, se "spiritualisent". »

On pourrait dire de même des instincts qui d'abord ou tantôt aveuglent, réduisent dans leurs effets négateurs et l'on pourrait alors dire qu'ils représentent une immédiateté pauvre, sans horizon – et ensuite ou tantôt sont ascendants et créateurs, se marient avec l'esprit dans la célébration de la vie, dans le « oui » sans condition ni limite à la vie dans sa diversité. En ce sens il serait préjudiciable d'interpréter l'idée d'instinct en un sens purement biologique, car il est l'instinct d'un être capable d'esprit, en qui l'esprit change tout, même si il ne commande rien. Voilà pourquoi **l'instinct n'est pas de l'ordre du fait, de ce qui est donné sans que cela puisse être changé ; il est de l'ordre de l'évènement, de ce qui advient, de ce qu'une civilisation peut modifier.** L'instinct, c'est l'immédiat en tant qu'il est conquis. De même la passion est le signe d'un appétit dans lequel l'esprit se réconcilie avec la vie, naît à la vie. Mais cela ne peut se réaliser que sous les auspices de la guerre, d'une bonne guerre qui contraint la passion à la spiritualisation dans laquelle l'esprit se réconcilie avec la vie. Cette « guerre intelligente », le christianisme ne pouvait pas la conduire parce qu'il a voulu « extirper les passions et les appétits » un peu à l'image des « dentistes qui arrachent les dents afin qu'elles ne fassent plus mal ». L'ultime raison de cette guerre totale ne peut être révélée que par la psychologie du type d'homme qui la prône. Qui veut la guerre totale aux passions ? Celui qui est incapable de maîtriser ses appétits, celui en qui la volonté n'est pas assez agissante pour leur imposer une direction ou les rendre créateurs ; son impuissance le contraint à l'extirpation ou à la « castration » :

« La morale contre nature, c'est à dire presque toute morale enseignée, honorée, prêchée jusqu'à ce jour, va (...) contre les instincts de la vie... Elle est une condamnation tantôt secrète, tantôt brutale et fracassante de ces instincts » (§ 4).

4. Deux formes d'un même mensonge : morale du dressage, morale de l'élevage

Ainsi toutes les évaluations morales sont portées par une nécessité impérieuse dont elles ne sont que l'expression. Toutes cherchent à dire le Bien et le Mal et, en ce sens, toutes sont des illusions, des masques, des fictions visant à rendre la vie supportable. La lecture de certains passages du *Crépuscule* pourrait nous en

faire douter. Ainsi dans ceux *qui veulent amender l'humanité*, Nietzsche distingue-t-il la morale de l'élevage et celle du dressage. La morale du dressage trouve son archétype dans le christianisme ; elle est terrible pour les forts, elle prend pour but « d'amender l'humanité », c'est-à-dire de la rendre meilleure, de la domestiquer, de la pacifier. Au contraire, les lois de Manou de la morale indienne tentent d'élever « une race et un type déterminés » dans une conscience aiguë des hiérarchies et des privilèges que cela suppose ; elle est aussi terrible, non plus envers les forts mais envers les faibles, envers l'homme sans race, « le méli-mélo de sang mêlé, le tchandal ». Tout élevage suppose le recours à la sélection et les interdits sacrés ne sont que l'expression de ce besoin de sélection. Or la sélection ne vise jamais que l'accroissement des forces disponibles pour un peuple. Un tel exposé pourrait nous faire croire que cette morale de l'élevage constitue pour Nietzsche un modèle qu'il oppose au modèle chrétien. C'est vers une telle interprétation que nous conduirait J. Granier lorsqu'il écrit :

« La vraie culture est l'anti thèse de cette domestication brutale et stérilisante. Le but qu'elle assigne est la sublimation des instincts. Le code de Manou nous offrirait un bel exemple de cette culture authentique qui a besoin d'éducateurs au sens noble du terme et non de dompteurs d'animaux » (J. Granier, *ibid.*, p. 220).

Mais, là encore, cette interprétation ne semble pas résister à la lecture des derniers textes dont Nietzsche a souhaité la publication. Au paragraphe 6 de *Ceux qui veulent amender l'humanité*, nous pouvons lire :

« La morale de l'élevage et celle du dressage se valent bien quant aux moyens qu'elles emploient pour s'imposer. Nous pouvons poser en principe que, pour faire une morale, il faut délibérément vouloir son contraire (...): *le pieux mensonge*, l'apanage de tous les philosophes et prêtres qui ont "amendé" l'humanité... Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les Pères du judaïsme et du christianisme n'ont jamais douté de leur droit à mentir... »

C'est donc toute morale qui est démasquée dans son immoralité. On ne niera pas que Nietzsche dénonce dans la morale chrétienne la plus haute perversion, le plus radical refus de la vie ; mais elle ne fait qu'accomplir le mensonge qui est au cœur de l'évaluation morale, **celui de vouloir rendre l'être meilleur en lui donnant la conscience claire de son devoir-être**. La dénonciation du fait moral

suppose la critique de ses présupposés les mieux établis : l'homme est un être perfectible, son libre arbitre lui permettant de se choisir, de décider de lui-même ; mais pour que ce choix puisse être effectif, l'individu doit être doté d'une capacité d'actualiser ce possible, de convertir l'ordre de la conscience dans l'ordre de l'action ; c'est l'idée de volonté qui permettra cette transition de l'ordre de ce qui est conçu à l'ordre de ce qui est fait. Avant même de déterminer le contenu des impératifs de telle ou telle morale, ces présupposés psychologiques sont requis comme condition de son efficience. Or aussi bien dans *La morale, une anti-nature* que dans *Les quatre grandes erreurs*, c'est à de tels présupposés que Nietzsche s'attaque en les dénonçant comme de pures illusions.

III. Critique des présupposés anthropologiques de la morale

1. L'erreur du libre arbitre

Tel est le titre que Nietzsche donne au paragraphe 7 des *Quatre grandes erreurs*. L'interprétation de cette notion reconduit l'ambiguïté que nous avons déjà relevée dans l'analyse des notions d'être et d'apparence : tantôt Nietzsche s'attaque au sens qu'elle reçoit dans l'histoire de la philosophie pour lui donner un sens nouveau – le guillemet s'impose alors pour indiquer que si le mot est conservé, son sens est transformé –, tantôt il la dénonce comme pure fiction grammaticale ; mais si il adopte ce dernier point de vue c'est bien parce que le nouveau sens accordé à la notion fait exploser son cadre conceptuel en laissant voir que derrière le mot il n'y a pas une réalité mais une volonté, c'est-à-dire un besoin. La lecture du paragraphe 19 de *Par-delà le Bien et le Mal* nous en offre une belle illustration :

« Ce qu'on nomme "libre arbitre" est essentiellement notre sentiment de supériorité à l'endroit de celui qui doit obéir (...) "libre arbitre" tel est le mot qui désigne ce complexe état d'euphorie du sujet voulant (...) qui goûte au plaisir de triompher des résistances, tout en estimant que c'est sa volonté qui les surmonte. »

Ici, on voit bien que le sens communément attribué à la notion de libre arbitre, liberté d'indifférence qui nous rend maître de nos jugements, est réformé : ce n'est plus la capacité d'en être maître, c'est le sentiment de maîtrise qui accompagne le fait de pouvoir les imposer, sentiment de liberté de celui qui peut arbitrer. De plus, Nietzsche suggère que le sujet voulant ne veut pas de sa volonté propre mais ne fait que l'estimer ou le croire ; la volonté ne serait donc pas cause mais effet d'un « état passionnel » complexe. Mais cette inversion de sens conduit à un réexamen de l'idée de libre arbitre, sous l'angle d'une autre question, d'une autre manière de questionner : à quelle fin lui a-t-on attribué un autre sens ? A quel besoin de celui qui parle ce sens pouvait-il correspondre ? **Au besoin d'affirmer l'homme cause de ses actes, c'est-à-dire responsable et coupable, au besoin d'en faire un sujet moral.** Voilà à quoi a servi l'erreur du libre arbitre et, avec elle, l'erreur de la volonté comme cause et du sujet comme cause. Le libre arbitre est une manière d'appliquer à l'homme le principe théologique de la *causa sui*. Dans une telle perspective, la critique du libre arbitre changera de nature :

« Aspirer au “libre arbitre”, dans cette acception métaphysique et superlative qui continue malheureusement à faire des ravages dans la cervelle des gens à moitié instruits, revendiquer pour ses actes, une responsabilité entière et ultime, afin d'en décharger Dieu, le monde, les ascendants, le hasard et la société, c'est là n'ambitionner rien moins que d'être *causa sui* (...) » (*Par delà le Bien et le Mal*, § 21).

C'est bien dans cette direction que le *Crépuscule* prolongera la critique en soulignant la ruse théologique qui est à l'œuvre dans la notion de libre arbitre ; les productions conceptuelles de la métaphysique ne sont pas elles-mêmes libres, elles sont commandées par des impératifs moraux et religieux ; la métaphysique devient alors une instance justificatrice : elle ouvre un cadre interprétatif qui autorise et reconduit des phénomènes de domination. Le savoir n'est donc nullement isolé des jeux de domination, idée dont M. Foucault fera la basse continue de son œuvre et qui constitue son nietzschéisme fondamental. Pourquoi avoir accordé aux hommes le libre arbitre ? Qui a formulé une telle interprétation et selon quel besoin ?

« Si l'on a conçu les hommes “libres”, c'est à seule fin qu'ils puissent être jugés et condamnés, afin qu'ils puissent devenir coupables. »

2. L'erreur de la volonté comme cause

Une question surgit de ce qui précède: **pourquoi rendre les hommes coupables? Quel intérêt préside à une telle ambition? Pourquoi les river à une faute qui les déchire? Comment l'idée de faute est-elle entrée dans l'histoire?** Telle est la question qui ouvre la deuxième dissertation de *La Généalogie de la Morale*, d'où se dégage que c'est une volonté de domestication qui préside à la culpabilisation de l'homme, qui utilise le moyen de la faute pour rendre l'homme docile sous prétexte de le rendre meilleur. La faute rend l'homme coupable de ce qu'il est, installe en lui-même un sentiment de honte et un désir d'être amendé. Toute spontanéité devient alors impossible, l'homme n'étant plus que problème pour lui-même :

«L'instinct de liberté refoulé, rentré, retenu captif à l'intérieur et ne trouvant plus dès lors à s'épancher et à se déchaîner que sur lui-même» (§ 17).

Cette volonté de domestication neutralise l'homme en en faisant son propre ennemi ; ce qui faisait sa force sa puissance d'affirmation voilà maintenant ce qui fait sa faiblesse. On sait que dans la première dissertation de *La Généalogie de la Morale*, Nietzsche a éclairé ce processus d'inversion en le comprenant comme machination des faibles qui, pour compenser leur impuissance à affirmer, n'ont d'autre recours que de dénoncer l'impuissance de toute affirmation. Rendre la puissance impuissante et faire de l'impuissance une force, telle sera l'axiomatique fondamentale de toute morale sacerdotale, de la morale des « prêtres » dont le succès vient de ce qu'elle ne peut que rencontrer l'approbation du peuple et des médiocres. Lorsqu'elle est impuissante à affirmer, la volonté de puissance se fait volonté d'être puissant, volonté de soumission et de domination ; cette volonté de puissance impuissante est pour Nietzsche caractéristique de la psychologie sacerdotale dont le secret désir est celui d'accéder à une position de pouvoir dont elle est d'abord privée ; le propre du fort – fort de sa puissance d'affirmation – c'est de ne pas avoir à rechercher une telle position puisqu'elle lui est donnée ; la *libido dominandi* n'est donc pas le propre des forts, qui ignorent le désir du pouvoir compris comme indice d'impuissance.

Cette stratégie de la culpabilisation suppose le recours à une métaphysique de la volonté dans laquelle l'homme peut être com-

pris comme cause de ses actes et cause de ce qu'il devient, sans être cependant cause de ce qu'il est car, alors, il ne serait plus coupable devant personne ; comme le dit Nietzsche dans *La Généalogie de la Morale* (2^e partie, § 7) :

« L'invention si téméraire et si néfaste des philosophes, l'invention de la "volonté libre" et de la spontanéité absolue de l'homme dans le Bien et dans le Mal qui apparaît pour la première fois en Europe, n'aurait elle pas été faite surtout pour se donner le droit de penser que les Dieux portaient à l'homme, à la vertu humaine, un intérêt inépuisable ? »

Si cette idée de volonté libre est une erreur, ce n'est pas seulement parce qu'elle procède d'un calcul et s'inscrit dans une stratégie de culpabilisation et de domestication de l'homme ; ce n'est pas parce que l'on avait besoin de cette idée qu'elle est pour cela nécessairement fausse. Bien au contraire, pour Nietzsche, c'est son utilité même qui lui confère quelque vérité. La question se pose alors de savoir au regard de quoi cette idée est une erreur. Avec quel principe entre-t-elle en contradiction ? Le paragraphe 7 de la sixième partie du *Crépuscule* nous répond :

« C'est dépouiller le devenir de son innocence qu'attribuer à une volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité le fait d'être de telle ou telle manière. »

Autrement dit, il est décisif de vouloir ou de ne pas vouloir, mais vouloir ou ne pas vouloir n'est pas affaire de volonté. La volonté est à l'œuvre en nous comme œuvre de la vie mais nous ne pouvons que l'accueillir sans en décider ; le jeu du vouloir qui fait l'innocence du devenir fait aussi que nous sommes pour nous-mêmes une fatalité :

« Personne n'est responsable du fait qu'il existe, qu'il est fait de telle ou telle manière, qu'il est dans telle ou telle condition, dans tel ou tel milieu. On ne peut excepter le caractère fatal de son être, du caractère fatal de tout ce qui a été et de tout ce qui sera. Il n'est pas la conséquence d'une intention particulière, d'une volonté, d'une finalité, il ne constitue pas une tentative d'atteindre un "idéal humain" (...) on est nécessaire, on est un fragment de fatalité, on fait partie d'un tout. »

Une lecture superficielle de ce texte pourrait nous convaincre de ses accents stoïciens ; on sait la place que ceux-ci accordent à l'idée de fatalité et l'on a rappelé dans le premier chapitre que l'Éternel Retour de même est un des principes de leur cosmologie. Cepen-

dant, nous avons aussi souligné que ce principe était en fait commandé par l'idée d'un ordre du monde parfait en chacun des moments de son développement ; ce que la Providence a choisi, il faut le vouloir, lui donner son assentiment. A la paix de l'assentiment à ce qui est, s'ajoutera la félicité de l'adhésion à ce qui a été préparé de toute éternité ; que cet instant comme chaque instant, ait été choisi, tel est le fond de la sérénité du stoïcien. Or, malgré les apparences, on ne retrouve rien de tout cela chez Nietzsche. Certes, nous avons bien un *fatum*, mais c'est un *fatum* aveugle, sans fin et cela parce que la volonté qui préside au *fatum* n'est pas de l'ordre de l'intention, n'est pas créatrice au sens où ce qu'on crée est séparé de ce qui est créé — c'est aussi le cas chez les stoïciens et, surtout, n'est pas une instance morale. **Cette volonté cosmique est seulement volonté de puissance, volonté d'affirmation de la vie qui se réhausse de ses propres manifestations.** Voilà pourquoi le « caractère fatal » de l'être, de chaque être détermine la volonté comme épreuve de la puissance d'affirmation de la vie. Il n'y a pas, à proprement parler, de volonté individuelle, de sujet cause de soi puisque cette volonté supposerait la capacité qu'a le sujet d'être cause ; et ce que les stoïciens préservaient du *fatum*, la volonté libre, tombe, chez Nietzsche, sous le joug du *fatum*. Voilà pourquoi il nous semble que les stoïciens préparent plutôt le terrain de la doctrine chrétienne d'un sujet créé et créé libre. Chez Nietzsche, l'idée même d'une disposition de soi relève de l'illusion, de telle sorte qu'incapable de volonté propre, dans l'impossibilité de se déterminer, d'aucune manière l'homme ne peut être tenu pour responsable :

« Que personne ne soit plus tenu pour responsable, que le mode d'être ne puisse plus être ramené à une *prima causa*, que le monde, ni en tant que *sensorium*, ni en tant qu' "esprit", ne soit une unité, c'est cela et cela seulement qu'est la grande libération. »

Comprenons bien que **la responsabilité dont il est question ici est toujours pensée en termes d'imputation causale** ; l'erreur de la responsabilité, c'est en fait l'erreur de la causalité, ce qui interdit, chez Nietzsche, une distinction claire entre les notions de culpabilité et de responsabilité. Trouver le coupable, c'est toujours désigner la vraie cause, remonter à la *prima causa* et l'on peut bien être responsable, c'est-à-dire avoir à répondre d'actes que l'on n'a pas accomplis. Lorsque Nietzsche dit : « Que personne ne soit

plus tenu pour responsable », il veut dire que personne ne décide de ce qu'il est et que la cause première de Dieu comme la cause individuelle du sujet ne sont que des chimères; il ne veut pas dire que l'homme n'a pas à répondre de ce qu'il est, il veut dire qu'il ne choisit pas ce qu'il est. Répondre de ce que l'on est, c'est précisément être capable de la plus haute affirmation, être capable du « oui » de l'enfant, alors même que l'on embrasse, à la différence de l'enfant, la totalité de ce à quoi on dit « oui ». Cette distinction nous permet de comprendre comment Nietzsche peut simultanément récuser l'idée de responsabilité lorsqu'il la comprend comme culpabilité et la célébrer lorsqu'elle est un indice de libération, comme, par exemple, au début de la deuxième dissertation de *La Généalogie de la Morale*; Nietzsche y entreprend l'histoire de la lente responsabilisation de l'homme qui ne fut possible que par l'acquisition d'une « mémoire de la volonté » par laquelle l'homme devient cet animal qui peut promettre. Il lui faut acquérir cette capacité de « répondre de lui-même comme avenir » (§ 1), ce qui suppose la mise en œuvre des moyens de domestication par lesquels l'homme devient un être prévisible; mais, si nous passons à la limite en nous portant à la fin de cette prétendue histoire, quel homme y trouvons-nous ?

« Nous trouvons le fruit le plus mûr de l'arbre, l'individu souverain, celui qui n'est semblable qu'à lui même (...) l'homme qui a sa volonté propre, indépendante et durable, l'homme qui peut promettre et une conscience fière vibre dans ses muscles, c'est la conscience de tout ce qu'il a fini par conquérir et qui est devenu corps en lui, conscience véritable de sa puissance et de sa liberté, sentiment de l'accomplissement de l'homme (...), le fier savoir du privilège extraordinaire de la responsabilité, la connaissance de cette rare liberté, de cet empire sur soi même et sur le destin l'ont si profondément marqué qu'ils sont devenus en lui un instinct, l'instinct dominant (...) pouvoir se porter garant de soi, et avec fierté, donc pouvoir dire oui à soi-même, c'est un fruit mûr mais aussi un fruit tardif. »

L'homme accompli répond donc de soi dans le tout et c'est au contraire l'irresponsable qui ne cesse de fuir ce qu'il est. Être responsable, c'est savoir que l'on ne se fait pas et dire « oui » à la vie comme jeu.

3. L'erreur de la perfectibilité

Si l'on présuppose un sujet libre, capable d'être cause de ses actes et si on le suppose brisé par une faute originelle, alors se dessine la possibilité d'un rachat, d'un amendement auquel l'individu peut au moins se disposer. La théologie de la faute devait s'accompagner de celle de l'expiation en laquelle soit rendu sensible l'amour de Dieu. **Tout en ayant son efficence ultime en Dieu, la réparation trouve sa possibilité dans la perfectibilité, la plasticité de la nature humaine qui n'est ni d'emblée perdue, ni d'emblée sauvée.** Or, comme pour les autres «erreurs» la critique de Nietzsche est double : elle dénonce d'abord le besoin de métaphysique de la morale et dévoile la stratégie d'ensemble qui l'anime, atteignant par là un premier niveau de vérité. Mais cela ne suffit pas pour rendre compte de l'erreur de la perfectibilité. Comme pour l'erreur de la volonté libre, celle-ci ne pourra être comprise que référée à l'individu comme *fatum*. C'est le sens du dernier paragraphe de la cinquième partie du *Crépuscule (La morale, une anti-nature)*. Nietzsche y souligne d'abord qu'il est « naïf » d'évaluer l'être à l'aune d'un « devoir-être », non seulement parce que la vie est ce qui évalue sans pouvoir être évalué, mais encore en raison de la « profusion de types » qu'offre la vie, de l'« exubérante prodigalité d'un jeu infini de formes et de métamorphoses ». Ce que la vie ne pourrait atteindre dans sa richesse créatrice, l'homme pourrait en donner le modèle et appeler chacun à s'y conformer, comme si l'être pouvait rejoindre le devoir-être dans la perfectibilité dont il est capable. Le problème est bien que cette perfectibilité est un leurre :

« L'individu n'est jamais, sous quelque angle qu'on le considère, qu'un fragment de *fatum*, il n'est jamais qu'une loi de plus, une nécessité de plus pour tout ce qui vient et qui sera. Lui dire "change !" c'est exiger que tout change aussi, et même rétroactivement. »

Compte tenu de l'incapacité dans laquelle nous sommes de nous réformer nous-mêmes, l'éducation ne devra pas prendre pour tâche de contraindre des natures d'emblée impuissantes à être ce qu'elles ne sont pas ; elle visera plutôt le développement optimal du type d'individualité à laquelle chacun appartient, elle incitera à aller au bout de soi-même ; mais l'effort de l'éducation devra se porter sur les éducateurs eux-mêmes et sur le type d'hommes susceptibles d'être pris comme exemple et comme modèle. Dès 1874 dans *Scho-*

penhauer éducateur, Nietzsche dénonce la perversité d'une éducation qui produit des hommes qui n'ont pas l'audace d'être eux-mêmes. L'éducation qu'il prône suppose une pédagogie de l'épreuve susceptible de révéler, de diriger, d'élever des instincts, accumulant ainsi les forces actives dont une collectivité a besoin. Il en donne un très bref aperçu dans les deux derniers paragraphes de la huitième partie du *Crépuscule* (*Ce qui manque aux Allemands*). Mais pour bien comprendre le propos de Nietzsche, il faut se souvenir que cette éducation ne s'adresse pas à tous et qu'elle ne vise aucun progrès global pour l'humanité ; elle ne peut que faire mûrir ce qui est déjà en germe et demeure inutile, vaine et superflue lorsque le germe n'est pas là. Elle n'atteint pas le cœur de l'être, comme l'indique le paragraphe 231 de *Par-delà le Bien et le Mal* :

« Apprendre nous transforme, apprendre agit sur nous à la manière de n'importe quel aliment (...) mais au fond, "tout au fond" de nous, il existe quelque chose de rebelle à l'instruction, le granit d'un *fatum* spirituel, la réponse prédéterminée à un ensemble de questions prédéterminées. Quand il s'agit de n'importe quel problème cardinal, une voix que rien ne peut changer s'élève pour nous dire : "Je suis cela." »

Quelles sont les lignes de force du programme éducatif que Nietzsche propose dans le *Crépuscule* ? Apprendre à voir, à penser et à parler, à écrire enfin. Apprendre à voir, c'est-à-dire observer avec « patience » pour prendre toute la mesure du « particulier » ; cela suppose la capacité de suspendre tout jugement et toute « décision », de rester sourd à toute sollicitation, de « savoir jouer des instincts qui retiennent et isolent ». Cet apprentissage n'est pas sans rappeler le rôle que Kant attribue à la discipline grâce à laquelle l'enfant apprend à ne pas réagir impulsivement et sans réflexion ; Kant limite d'ailleurs la fonction de l'école à cette acquisition de la patience qui contient toute forme de précipitation. Apprendre à penser, ensuite, qui suppose le recours à la logique comme « théorie, pratique, technique » Apprendre à écrire, enfin, mais Nietzsche n'en dira rien ; comme l'art de penser, celui d'écrire est une « sorte particulière de danse » :

« On ne peut exclure la danse, sous toutes ses formes, d'une éducation raffinée : savoir danser avec ses pieds, avec ses idées, avec les mots. Est il encore besoin de dire que l'on doit aussi savoir danser avec sa plume, qu'il faut apprendre à écrire ? Mais, arrivé là, je deviendrais pour des lecteurs allemands, parfaitement énigmatique. »

La critique des présupposés anthropologiques de la morale nous a conduits aux limites de l'anthropologie nietzschéenne, au point où nous voyons surgir de redoutables contradictions. On pourra dire que la contradiction suppose une lecture systématique d'une œuvre qui récusé le système; maintenir, reconnaître la contradiction, ce serait alors prôner une lecture perspectiviste de l'œuvre et se souvenir que tout n'y est pas dit du même point de vue, ni au même moment; chaque pensée est un événement qui contient sa propre loi et qui est, comme tel, un fragment de *fatum*. Il n'y a pas de pensée libre et la pensée de Nietzsche doit, elle aussi, obéir à cette fatalité. Pourtant, au cœur de cette doctrine du *fatum*, Nietzsche maintient l'idée de liberté et même de libération, d'un devenir libre; on comprend bien comment les stoïciens ont pu préserver une telle idée par le recours à un principe d'autonomie. Or, c'est précisément ce principe que récusé Nietzsche. *Le Crépuscule des idoles* est au cœur de cette contradiction à l'examen de laquelle nous voudrions consacrer quelques lignes.

4. Liberté et fatalité

L'idée de liberté se décline, au moins dans les trois dernières grandes œuvres de Nietzsche, selon quatre perspectives dans lesquelles elle se traduit dans des versions différentes. La perspective métaphysique d'abord, qui déploie la version du libre arbitre; nous avons vu plus haut comment Nietzsche simultanément en récupérait le sens et le dénonçait comme pure fiction. La perspective culturelle ensuite, qui déploie la version du «laisser-aller» caractéristique de la liberté selon la modernité. La perspective annonciatrice qui se déploie dans la version des esprits libres; enfin, la perspective eschatologique qui déploie la version du libre esprit. Portons notre attention sur ces trois dernières perspectives.

► Comprendre la liberté comme un laisser-aller tel est l'indice le plus sûr de la décadence. Pour apprécier une telle idée il faut se souvenir que l'idéal démocratique caractéristique de la modernité prône un État où règnent les valeurs paradoxales de la liberté et de l'égalité. Dans leur opposition elles réclament un élément de synthèse et, faute de le donner, il faudra bien que l'une soit sous l'autorité de l'autre; telle est la situation des démocraties modernes

qui, selon Nietzsche, revendiquent la liberté dans l'égalité, la liberté dans ce qu'il appelle « la société du troupeau » (*Par-delà le Bien et le Mal*, § 202). Mais dans une telle société, la vraie liberté, celle qui suppose que l'on soit délivré de « la foule, de la masse, de l'écrasante majorité » (§ 26), est impossible ; ce sont les instincts grégaires qui dominent et ils ne peuvent conduire qu'à la « formule anglaise » du bonheur, « c'est-à-dire au confort et à la fashion (avec au bout, un siège au Parlement) » (§ 228). La liberté dégénère alors dans sa forme la plus pauvre, celle du laisser-aller de la bête entièrement domestiquée : il n'y a plus grand-chose à craindre de celui pour qui le confort est la valeur de toutes les valeurs... C'est bien ce que l'on trouve au paragraphe 41 des *Divagations d'un « inactuel »* dont les premiers mots sont : « Liberté, liberté... Haïe ! »

« La revendication d'indépendance, de libre épanouissement, de laisser aller est souvent formulée avec passion par ceux là mêmes qui auraient le plus besoin d'être sévèrement bridés (...) mais c'est un symptôme de la décadence. Notre conception moderne de liberté est une preuve de plus de la dégénérescence des instincts. »

De ce qui précède nous pouvons conclure qu'il n'y pas de liberté sans discipline, sans contrainte et même la plus vive si cela est nécessaire. Autrement dit, la liberté n'est pas cause, comme voudrait le faire croire la doctrine du libre arbitre, elle est lutte et conquête dans lesquelles il faut supporter les plus grandes souffrances :

« Ce qui importe avant tout » sur la terre comme au ciel (...) c'est d'obéir longuement et dans un seul sens : à la longue il en sort et il en est toujours sorti quelque chose pourquoi il vaut la peine de vivre, vertu, art, musique, danse, raison, spiritualité, n'importe quoi de transfigurant, de raffiné, de fou, de divin. La longue servitude de l'esprit, la contrainte soupçonneuse qui a régné dans la communication des pensées (...) tout ce qu'une pareille attitude comporta de brutal, d'arbitraire, de rigide, de terrible et de déraisonnable s'est révélé comme le moyen de conférer à l'esprit européen sa force, sa curiosité sans scrupule, sa mobilité. »

Cette forme atrophiée de la liberté qu'est le laisser-aller ne pourra donc rien produire de durable et de noble, c'est-à-dire rien de véritablement libre, capable de vivre de sa propre vie. Cette autonomie qui n'est pas donnée ne peut surgir que sous les auspices de la guerre qui en est le creuset et le révélateur ; c'est la guerre qui nous fait mesurer de quelle liberté nous sommes capa-

bles, c'est-à-dire le type d'hommes auquel nous appartenons ; c'est ce qui ressort du § 38 des *Divagations d'un « inactuel »*. Nietzsche y constate que les institutions libérales conduisent inmanquablement à « l'abêtissement grégaire » en tant « qu'elles ruinent la volonté de puissance, elles érigent en système moral le nivellement des cîmes et des bas-fonds ». Elles ne peuvent qu'engager au laisser-aller et encouragent la psychologie qui lui correspond, celle d'un homme « mesquin, lâche et jouisseur ». Ces institutions libérales ne sont sources de liberté que dans la lutte qu'elles engagent pour s'imposer, de telle sorte que l'effet de liberté est le produit de cette lutte ; c'est bien la guerre qui est « une école de liberté ». Elle est le moyen par lequel l'esprit devient libre.

► Des esprits libres au libre esprit.

Tel est le titre de la dixième partie de *Par-delà le Bien et le Mal* dans laquelle Nietzsche annonce la venue des « philosophes de l'avenir » (§ 44) en disant d'eux « qu'ils ne seront pas seulement des esprits libres mais quelque chose de plus, de plus élevé, de plus grand, de radicalement autre ». Cette radicale nouveauté est bien indiquée par la distinction entre l'esprit libre et « les esprits libres » qui sont « leurs hérauts et leurs précurseurs ». Ces esprits libres ont conquis de haute lutte leur indépendance, ont préservé la solitude dont leur nature a besoin ; ils ont secoué le joug de la morale et ont démasqué les idoles de la métaphysique et de la religion ; ce sont les lions des trois métamorphoses ; ils respirent déjà un autre air, à une autre altitude ; il ne se paient pas de mots et ont déjoué le piège ontologique que tend la grammairie à celui qui parle ; ils ont enfin appris à dire oui à leur propre nature résistant, par là, aux instincts castrateurs de la morale chrétienne. Ainsi les esprits libres sont-ils les hommes de la plus haute responsabilité, comme nous l'a déjà indiqué *La Généalogie de la Morale* et comme nous le rappelle le *Crépuscule* (*Divagations*, § 38).

« Qu'est ce que la liberté ? C'est d'avoir la volonté d'être responsable de soi même. De maintenir la distance qui nous isole des autres (...) la liberté signifie que les instincts virils (...) ont le pas sur les autres instincts, par exemple, celui du bonheur. L'homme affranchi, et, à plus forte raison, l'esprit affranchi, foule aux pieds l'espèce de bien être dont rêvent les boutiquiers, les chrétiens, les ruminants, les femmes, les Anglais et autres démocrates. L'homme libre est un guerrier. »

Les esprits libres rugissent tel le lion au désert. Mais en cela, ils ne sont pas encore capables de l'affirmation la plus haute et un abîme les sépare du libre esprit. Ce que Nietzsche attribue aux esprits libres dans le *Crépuscule* (*La morale une anti-nature*, § 6) il devrait le réserver au libre esprit, car lui seul a été capable d'ouvrir « tout grand (son) cœur (...) à toute approbation », lui seul sait dire « oui ». Mais la plus haute affirmation n'est possible que pour celui qui se comprend comme « fragment de *fatum* » en accédant à la vision de l'Éternel Retour ; lui seul peut vraiment dire oui parce qu'il est libéré de l'inquiétude du devenir par la vision de l'innocence du devenir. En ce sens, il n'y a de liberté que pour celui qui se tient au cœur de la vérité, qui éprouve la vérité de son être comme fragment du *fatum*, c'est-à-dire qui s'éprouve non comme sujet mais comme événement que rien ne prépare et que rien n'explique. La grande liberté réside dans l'épreuve de l'innocence de la nécessité, liberté de l'*amor fati* dans laquelle se réconcilient la plus grande disponibilité et la plus haute maîtrise. Le libre esprit aime sa vie au point d'en vouloir à chaque instant l'Éternel Retour de chaque instant.

L'impossible postérité

L'ŒUVRE A L'ÉPREUVE DU TEMPS

Nietzsche et le nazisme

G. Deleuze dans son *Nietzsche* (PUF, coll. « SUP ») achève sa brève présentation de l'œuvre sur une mise en garde contre les principaux contresens à éviter :

« 1 / Sur la volonté de puissance (croire que la volonté de puissance signifie “désir de dominer” ou “vouloir la puissance”) ; 2 / Sur les forts et les faibles (croire que les plus “puissants”, dans un régime social, sont, par là même, des “forts”) ; 3 / Sur l'Éternel Retour (croire qu'il s'agit d'une vieille idée, empruntée aux Grecs, aux Indous, aux Babyloniens... ; croire qu'il s'agit d'un cycle, ou d'un retour du Même, d'un retour au même) ; 4 / Sur les œuvres dernières (croire que ces œuvres sont excessives ou déjà disqualifiées par la folie). »

Les deux premiers contresens que désigne Deleuze nous permettent de comprendre pourquoi et comment Nietzsche put être considéré par certains comme l'idéologue du national-socialisme : apologue de la puissance, défenseur des forts (« pitié pour les forts ! »), critique de l'« abâtardissement » démocratique et de ses instincts déclinants, en lutte contre ce peuple de « dialecticiens » qu'est le peuple juif, Nietzsche pouvait constituer une référence de premier choix pour l'antisémitisme nazi allemand. Contre les effets catastrophiques de l'idole de l'égalité, Nietzsche oppose bien la nécessaire hiérarchie appelée par l'exigence d'efficacité de celui qui initie, qui commence en commandant ; de même lorsqu'il expose dans

Humain, trop humain son projet de société, qui prévoit de soumettre les plus insensibles aux tâches les plus pénibles et de réserver aux plus sensibles les obligations les moins douloureuses, Nietzsche fait de l'esthétique le critérium de l'organisation sociale, critérium à partir duquel toute politique s'évalue. On le voit bien, en se mariant, ces perspectives dessinent les contours d'une aristocratie esthète qui défend les valeurs naturelles, la force contre le droit, le génie contre la masse, la hiérarchie contre l'égalité, la liberté contre le libéralisme, dont le national-socialisme a pu être considéré et se considérer comme l'héritier, faisant de Nietzsche son prétendu maître à penser.

Notre lecture du *Crépuscule des Idoles* a, nous l'espérons, dissipé un tel malentendu : le modèle politique de Nietzsche n'est pas le Reich et nous avons vu souligné dans *Ce qui manque aux Allemands* combien la recherche effrénée de la puissance conduit à la négation de toute forme de culture et de vie de l'esprit : **la recherche systématique de la puissance est un signe d'impuissance et le règne de la puissance le symptôme d'une dégénérescence sociale dont c'est l'ultime moyen d'affirmation.** En ce sens, le Reich du national-socialisme peut parfaitement être interprété dans le cadre de la pensée de Nietzsche comme le triomphe des forces réactives, celles qui veulent soumettre et anéantir ; elles ne sont que les figures ultimes du nihilisme, son point catastrophique et non l'annonce d'une aube nouvelle : les derniers hommes, non le surhomme. Nietzsche est certes un penseur de la guerre et de la conquête, mais au sens où elles sont ce par quoi advient une plus haute liberté ; **pour cela, il faut que la conquête soit l'effet de la dilatation, de l'exposition d'une force qui réclame son expression ; c'est en cela que réside son autorité.** Voilà pourquoi les modèles de la « grande politique » que préconisait Nietzsche furent César et Napoléon : l'étendue de leur autorité est riche de promesse parce qu'ils accomplissent malgré eux une œuvre civilisatrice ; on le sait, l'Empire romain comme le Premier Empire furent l'occasion d'un progrès, d'une avancée considérables dans le domaine de l'organisation civile. Certes, ces conquêtes furent terribles, meurtrières, violentes. Cependant, Nietzsche n'y voit pas le signe de la barbarie, de cette condamnation de la parole humaine qu'est la barbarie.

Dans *L'homme révolté*, A. Camus traduit avec beaucoup de justesse l'ambiguïté à laquelle nous sommes renvoyés : d'une part, la récupération de Nietzsche par l'idéologie nazie est une imposture

et, d'autre part, se dessine dans son œuvre quelque chose qui peut «être utilisé dans le sens du meurtre définitif» :

« Défenseur du goût classique, de l'ironie, de la frugale impertinence, aristocrate qui a su dire que l'aristocratie consiste à pratiquer la vertu sans se demander pourquoi et qu'il faut douter d'un homme qui aurait besoin de raisons pour rester honnête, fou de droiture ("cette droiture devenue un instinct, une passion"), serviteur obstiné de cette "équité suprême de la suprême intelligence qui a pour ennemi mortel le fanatisme", son propre pays, trente trois ans après sa mort, l'a érigé en instituteur de mensonge et de violence (...). Il était sans exemple qu'une pensée tout entière éclairée par la noblesse et les déchirements d'une âme exceptionnelle ait été illustrée aux yeux du monde par une parade de mensonges, et par l'affreux entassement des cadavres concentrationnaires » (p. 98).

Cependant, ce «quelque chose» qui, dans l'œuvre de Nietzsche, peut se convertir dans la pire des barbaries, c'est, pour Camus, l'«adhésion forcenée», le «oui à tout»; parce que «dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre». Dans la logique de l'adhésion totale à tout ce qui est, il ne paraît plus possible de dénoncer aucun mal. C'est bien en ce sens très paradoxal que Nietzsche n'est pas seulement l'observateur du nihilisme de son époque et le prophète de celui qui est à venir, mais qu'il est bien plus sa justification intellectuelle; dire oui à tout c'est aussi bien dire non à tout, de telle sorte que sa philosophie de l'affirmation ne manque pas de se renverser en son contraire :

« Nietzsche est bien ce qu'il reconnaissait être : la conscience la plus aigüe du nihilisme » (p. 101).

Pour intéressante qu'elle soit, l'analyse de Camus n'en néglige pas moins un aspect sur lequel nous avons déjà insisté : pour Nietzsche, l'Histoire ne procède pas du libre arbitre des hommes : elle est, en son fond, auto-affirmation de la vie ; dire oui à la vie c'est vouloir son auto-affirmation de telle sorte que le oui au tout n'est pas, comme le présuppose Camus, de l'ordre du jugement, puisque l'accès à la totalité n'est possible que pour l'homme d'exception qui a accédé à la vision de l'Éternel Retour. Si donc l'homme peut dire «oui au tout», ce n'est cependant pas tout le monde qui est capable d'un tel oui.

II. Continuité ou rupture ?

Reste que, en tant que « conscience la plus aiguë du nihilisme », Nietzsche a marqué durablement le destin de la philosophie ; sa conception de la connaissance comme perspective et interprétation commandera la reprise et la critique de l'idée de vérité chez de nombreux philosophes du ^{XX}^e siècle. En ce sens, Nietzsche pourrait être inscrit dans la lignée des grands critiques des prétentions de la raison, le *Crépuscule* pouvant être vu comme la synthèse – que l'on ne peut dire définitive – de ses positions. Même si Nietzsche se veut intempestif et inactuel, son œuvre est à la fois prolongement et rupture ; cette ambiguïté se lit bien dans son rapport à Kant : si l'auteur des trois critiques est le penseur de la « chose en soi » – ce que Nietzsche dénonce, nous l'avons vu, comme une mystification –, il est aussi celui dont Nietzsche reconnaît qu'il a détruit le dogmatisme et déterminé les limites et la relativité de la connaissance humaine ; bien plus, n'a-t-il pas mis en lumière l'intérêt moral caché de la métaphysique ? Cependant, pour Nietzsche, Kant n'est pas allé jusqu'au bout de la logique qu'il a inauguré ; comme Schopenhauer, il a eu peur de sa propre pensée, il a manqué du courage de la soutenir. On pense ici à sa lettre à Mendelssohn du 8 avril 1766 dans laquelle il écrit : « Sans doute je pense avec la conviction la plus claire, et pour ma plus grande satisfaction, beaucoup de chose que je n'aurai jamais le courage de dire (...) ». On l'a vu, lorsque Nietzsche se présente lui-même comme le destructeur de la métaphysique occidentale et comme une aube nouvelle pour l'art de penser, il suppose qu'il ne s'est pas contenté d'en renouveler les réponses mais qu'il en a déplacé radicalement le questionnement ; et, c'est bien, croyons-nous, une autre manière d'interroger qu'inaugure sa philosophie, une nouvelle exégèse du sens, un nouveau rapport au récit dans l'horizon duquel se situera désormais la problématique du sens. Dans ce déplacement révolutionnaire, le nom de Nietzsche côtoie ceux de Marx et de Freud pour constituer la « trilogie du soupçon » : au-delà des apparences, ou plutôt en deça, il faut découvrir les jeux de force qui les gouvernent ; la lutte des classes chez Marx, l'inconscient chez Freud, la vie chez

Nietzsche. Tout discours, toute décision sont symptomatiques de ces forces de telle sorte qu'ils ne peuvent être compris en eux-mêmes et par eux-mêmes.

III. Nietzsche et Freud

Au-delà de cette structure commune d'interprétation, nombreux sont les interprètes de Nietzsche qui ont vu en lui l'anticipation de ce que Freud fondera sous le nom de psychanalyse. D'ailleurs les 1^{er} et 28 octobre 1908 se déroulèrent deux séances de la Société de Psychanalyse consacrées à Nietzsche ; soucieux de fonder scientifiquement la psychanalyse, Freud prit soin de limiter son éventuelle dette à l'égard des philosophes et de leurs généralités et ce, d'autant plus que la psychanalyse fut d'emblée considérée comme une variante de « philosophie de la vie ». Il reconnut cependant son ignorance de l'œuvre de Nietzsche n'ayant « pu aller au-delà d'une demi-page dans ses tentatives de (le) lire », malgré la grande fascination qu'il pouvait exercer sur lui. De manière moins convaincante encore, Freud s'employa à soumettre le cas Nietzsche aux schémas théoriques de la psychanalyse :

« Quand quelqu'un devient un antéchrist à la fin de sa vie, cela nous rappelle des fantasmes consistant à être le christ, fréquents chez les adolescents... Nietzsche aura sans doute eu ce fantasme. Certes, Nietzsche fait de brillantes découvertes psychologiques sur sa personne. Mais il projette vers l'extérieur comme une exigence de la vie ce qu'il a découvert sur sa propre personne. »

Au-delà de ces propos un peu rapides, l'accent porté par Nietzsche sur le corps, son examen psychologique du moi dont il faut lire les symptômes, sa relativisation du travail de la conscience qui ne s'exerce que selon des forces qu'elle ne détermine pas, indiquent nettement sinon une communauté de vue, en tout cas un air de famille entre celui qui se présentait comme le premier grand psychologue de la moralité et le père de la psychanalyse. Comme le dit bien P. L. Assoun :

« De la scène nietzschéenne à la scène freudienne, c'est bien une mise au jour de la "révolution copernicienne" qui se rejoue (...) : le constat nietzschéen ouvre la voie à une pensée du "nihilisme contemporain" et

d'une "transmutation des valeurs" (...). Freud en prend acte à sa manière (...): par l'inconscient, il témoigne d'une excentration du sujet, puisque "le Moi touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme". La "recentration" est désormais impossible, mais l'homme, dès lors qu'il n'est plus dupe de cette souveraineté, est condamné à camper en quelque sorte à côté d'une vérité de soi qu'il sait "divisé". »

On le voit bien, les voies dans lesquelles Nietzsche fut interprété sont à l'image de sa propre pensée : diverses, plurielles, contradictoires. Il fait partie de ces penseurs avec lesquels le dialogue n'est jamais terminé ; Nietzsche ne voulait pas de disciple et ne se voulait maître de personne parce que sa pensée n'est pas de l'ordre de celle que l'on peut redire, répéter ou défendre. Figure moderne du prophète, il ne fut ni écouté ni entendu, condamné à la solitude de sa propre précocité ; mais son influence, la pertinence de sa critique furent telles que comme le souligne G. Colli, il est impossible de penser après Nietzsche comme on pensait avant lui.