

Nietzsche

par

Gilles Deleuze



Philosophes



AVANT-PROPOS

Le VII^e colloque philosophique international de Royaumont, « Nietzsche », s'est tenu sous la présidence de M. Gueroult, du 4 au 8 juillet 1964.

Nous en présentons les actes, divisés en trois parties : I. *L'homme et le monde*, où la conception nietzschéenne du monde, et de la situation de l'homme dans le monde, est particulièrement analysée. — II. *Confrontations*, où Nietzsche est considéré des points de vue de la critique des textes, de la comparaison littéraire ou artistique, et d'une méthodologie comparée. — III. *Expériences et concepts*, où les notions de « valeur », de « volonté de puissance », « d'éternel retour » sont analysées dans leur contenu vécu et philosophique. Malgré son caractère arbitraire, cette division nous a semblé avoir des avantages de clarté.

A notre profond regret, nous n'avons pu reproduire la conférence de M. Goldbeck, sur *Nietzsche et la musique*. Car toute cette conférence renvoyait à l'audition simultanée de mélodies de Nietzsche, que nous devons à l'obligeance de l'O. R. T. F., et à la partition de *Manfred*, que Mlle de Sabran et M. Goldbeck avaient bien voulu jouer. Nous ne saurions trop dire combien, dans ce livre, nous regrettons cette lacune.

Dans la plupart des cas, les discussions ont été reproduites. Celle qui suivit la conférence de M. Karl Löwith a pu être reconstituée grâce à l'obligeance de M. Löwith et des participants. Nous avons dû renoncer, dans la seconde partie, à publier certaines discussions que les exigences d'horaire avaient trop vite interrompues.

Puisqu'il n'existe pas actuellement d'édition complète et critique de base, nous avons laissé subsister une certaine variété dans les références, conformément au choix des conférenciers. C'est pourquoi les textes du *Nachlass* sont cités de manières diverses. MM. Colli et Montinari, qui ont bien voulu dire dans ce colloque l'intention et l'état de leurs travaux, se proposent de publier prochainement une édition enfin complète et exacte de l'œuvre, comprenant l'ensemble des notes suivant l'ordre chronologique.

© 1967 by FONDATION ROYAUMONT

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris

ISBN 2-7073-0297-X

INTRODUCTION

M. GUEROULT annonce l'ouverture du colloque, en le plaçant sous le signe des Trois Métamorphoses : « comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant » (1). Cette triple métamorphose correspond-elle à la psychologie de Nietzsche, à son évolution telle qu'il la pense ? Ou à une histoire de l'humanité, histoire qui commencerait à peine, et s'achèverait dans le surhumain ? Ou bien à une structure des expériences et des concepts qui traversent toute la philosophie de Nietzsche ? Sans doute tout cela à la fois.

Chaque moment de la métamorphose a des caractères particuliers, qui doivent être considérés de près. L'esprit qui devient chameau est fort, vigoureux, courageux, patient, respectueux. Il est à proprement parler « héroïque ». Ses activités sont multiples : de la religion à la morale, de la morale à la connaissance. Mais ce qui est commun à toutes ces activités, c'est de porter. Aussi l'esprit-chameau porte-t-il toutes les valeurs : les valeurs divines, puis les valeurs humaines de la morale, les valeurs de la connaissance elle-même. Dire oui, pour lui, c'est toujours assumer, se charger. Tel est le héros, dont Nietzsche dira qu'il ne sait pas « déceler » (2). Sa devise est Tu dois — que le devoir lui vienne d'un Dieu, d'un maître ou de lui-même.

Mais l'esprit-chameau, chargé de tous ces poids, se hâte vers le désert. Ce désert n'est-il pas — au-delà des valeurs divines et humaines — la découverte d'une absence radicale de la valeur ? Le moment même où le dernier homme pousse son cri : « tout est vain ! » Mais à ce point, le chameau devient lion. Car au lieu de sombrer dans le nihilisme du dernier homme et du désert, il s'en prend au principe même dont

(1) Zarathoustra, I — cf. aussi un texte moins « imagé », mais tout à fait analogue, éd. Kröner XIII, pp. 59 sq.

(2) Zarathoustra, II, « Des hommes sublimes ».

les valeurs dépendaient, et dont dépendait aussi le néant des valeurs. Au « Tu dois », le lion oppose un « Je veux ». Au principe des valeurs, il oppose un tout autre principe, pour des évaluations futures jusqu'alors inconnues. Au Oui du chameau, qui consiste à assumer, il oppose un Non triomphant : il piétine tous les fardeaux, même celui du nihilisme. Il est libre, il sait déceler.

Mais il manque au lion une dernière métamorphose : le devenir-enfant, le moment de la transmutation. Car l'enfant fait mieux que de lutter : il a déjà oublié, il ne sait pas encore porter ; il est « innocence et oubli ». C'est en lui que les évaluations créatrices se substituent non seulement aux valeurs établies, mais au principe de toute valeur établie possible. Aussi dépasse-t-il le Non du Lion vers un nouveau Oui — mais ce Oui n'est plus celui du chameau qui porte, c'est celui de l'enfant-joueur qui crée, une affirmation qui se confond avec la légèreté. Nous devons penser au destin final de la philosophie de Nietzsche : cette philosophie, avec toute sa puissance de destruction, reste tout entière tendue jusqu'au dernier moment vers cet idéal d'affirmation, de joie, presque de béatitude.

PREMIERE PARTIE

L'HOMME ET LE MONDE SELON NIETZSCHE

DE LA BÉATITUDE CHEZ NIETZSCHE

HENRI BIRAULT

Il y a quelque chose de *doublement* paradoxal dans le choix de l'idée de béatitude comme introduction possible à la pensée de Nietzsche.

D'une part, en effet, la béatitude en elle-même ne se présente jamais comme une introduction, mais comme une conclusion, elle n'est pas initiale ou initiante, mais terminale ou concluante. C'est toujours à la fin d'un certain itinéraire de l'âme (*itinerarium mentis*) que nous la trouvons, comme la récompense, comme la fine fleur ou encore comme le beau mirage d'un grand travail, d'une lente maturation, d'une vieille nostalgie. En bonne logique donc, on ne devrait pas commencer par elle, on pourrait tout au plus finir avec elle.

Mais, *d'autre part*, et surtout, (car il s'agit maintenant non plus de la place de cet exposé dans notre colloque, mais de la légitimité même de cette notion) on peut se demander ce que la béatitude peut bien avoir à faire avec la pensée de Nietzsche.

Quels sont, en effet, les concepts fondamentaux de cette philosophie ? La tradition en distingue trois : *le Surhomme, l'Eternel Retour, la Volonté de Puissance*. Le sens propre, l'ordre logique (et même simplement chronologique) de ces trois notions demeurent, aujourd'hui encore, passablement obscurs. Mais une chose au moins est claire, c'est que, parmi ces trois thèmes essentiels, aucun ne semble avoir de rapport direct avec la béatitude. La béatitude, ou plutôt, le *concept* que toutes les philosophies et toutes les religions du monde nous apportent de la béatitude ne peut ainsi manquer de susciter chez le nietzschéen peu averti et aussi chez le nietzschéen très averti des résistances immédiates et peut-être invincibles.

Le nietzschéen peu averti oublie aisément l'Eternel Retour et demande tout de suite comment on pourrait jamais concilier l'inévitable *quiétude* de la béatitude avec l'idée de dépassement sans limites qu'évoquent aussi bien le Surhomme (« un pont et non un but », une flèche et non une cible), que cette

Volonté de puissance qui est toujours, elle aussi, volonté de plus de puissance (*mehr, plus von Macht*).

Le nietzschéen très averti connaît bien en revanche le caractère religieux ou « évangelique » de la doctrine de l'Éternel Retour (1). Mais enfin, il se méfie aussi de la béatitude car il se souvient que Nietzsche ne veut pas verser du vin nouveau dans des outres anciennes, il sait que la religion de cette religion est *formellement* différente de celle de toutes les autres religions, aussi *essentiellement*, aussi *substantiellement* différente que le gai savoir de la sagesse tragique est différent en sa forme et en son fond de toutes les autres modalités de la sagesse, et le cinquième évangile, celui de Zarathoustra, des quatre autres. Il sait que la volonté de puissance ne débouche pas, ne s'enlise pas dans l'*amor fati* ou dans la pensée de l'éternel retour pour y trouver quelque chose comme le repos du Septième Jour. L'Éternel Retour, en effet, est autant, et davantage peut-être, le *terminus a quo* que le *terminus ad quem* de la volonté de puissance. L'éternel retour est « le poids le plus lourd » (*das grösste Schwergewicht*) que seuls peuvent *supporter* les hommes les plus forts. En ce sens, la volonté de puissance *conditionne* l'éternel retour. Mais d'autre part, avec cette pensée se produit ce que Nietzsche appelle *grösste Erhöhung des Kraft-Bewusstseins des Menschen*, als dessen, der den übermenschlichen schafft (2) — c'est-à-dire la plus grande exaltation du sentiment de force pour cette sorte d'homme qui crée le surhomme. En ce sens, c'est bien la pensée de l'éternel retour qui *conditionne* maintenant la volonté de puissance, en lui conférant cet accroissement de force grâce auquel elle peut créer le surhomme. En définitive, Heidegger a donc bien raison d'écrire : « *Wille zur Macht ist im Wesen und seiner inneren Möglichkeit nach ewige Wiederkehr des Gleichen* » (3) — la volonté de puissance est, dans son essence et selon sa possibilité interne, l'éternel retour du même.

Ainsi, le commentateur, c'est-à-dire celui qui s'efforce de penser, non pas *comme* Nietzsche (le sot projet, l'impossible imitation !) mais de penser *avec* Nietzsche ce que Nietzsche voulait penser, — ce commentateur en vient à dégager peu

(1) « Dieser Gedanke, écrit Nietzsche, enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten ». Elle sera, dit encore Nietzsche, « die Religion der freiesten, heltesten, erhabensten Seelen — ein lieblicher Wissensgrund zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel ». (Cf. XII, 1, § 132). — Les références renvoient à la grande édition Kröner.

(2) *Wille zur Macht*, § 1060.

(3) *Nietzsche I*, p. 467.

à peu l'unité profonde et encore énigmatique des trois thèmes mentionnés. Mais tout ce qui le rapproche de cette unité semble l'éloigner aussi de la béatitude. N'est-il pas vrai, en effet, qu'au moment même et à l'endroit même où Nietzsche annonce cette religion sublime, il nous demande aussi d'avoir « expérimenté tous les degrés du scepticisme »... et de nous « être baignés avec volupté dans des torrents glacés », faute de quoi, dit-il : « vous n'auriez pas droit à cette pensée »... « Je serai en garde, poursuit encore Nietzsche contre les esprits crédules et exaltés » (4). Or, où y a-t-il la plus grande crédulité et la plus grande exaltation ou, du moins, le plus grand *risque* de crédulité et d'exaltation, sinon dans la béatitude ? Si, comme le répète Nietzsche plusieurs fois, la doctrine de l'éternel retour doit être considérée « *als Hammer in der Hand des mächtigsten Menschen* » — comme un marteau dans la main de l'homme le plus puissant, comment trouver dans cette doctrine très martelante et très martelée quelque chose qui s'apparenterait encore, de près ou de loin, à ce que nous appelons la béatitude ? Comment le philosophe qui philosophe avec le marteau pourrait-il être jamais bienheureux, béat ou *beatus* ?

« Ich bin feindselig, écrit Nietzsche... gegen alle Lehren, welche ein Ende, eine Ruhe, einen « Sabbat aller Sabbate » ins Auge fassen. Solche Denkweisen kennzeichnen gärende, leidende, oft auch absterbende Rassen... » (5).

Pourquoi finalement cette « *Feindseligkeit* » contre la « *Seligkeit* » ? Pourquoi cette animosité contre la béatitude ? Peut-être, parce que Nietzsche perçoit l'abîme qui sépare le vrai bonheur (*Glück*) de la béatitude (*Seligkeit*). Le vrai bonheur (non pas le bonheur du dernier homme — forme abâtardie de la béatitude) relève de la chance, du hasard, de l'accident, de l'événement, de la fortune, du fortuit (latin : *fortuna* — *fortasse* ; en anglais : perhaps-happiness). Or la béatitude n'est pas le comble mais le contraire de ce bonheur gracieux et gratuit. En effet, la béatitude, le souci de la béatitude expriment la volonté de *conjurer* cette part de contingence qui est l'essence même du bonheur. L'homme de la béatitude ne veut plus être exposé aux mille coups de la fortune, à cette stupeur, à ce déchirement que provoquent le bonheur aussi bien que le malheur, l'un et l'autre toujours insolites et assez monstrueux. Il veut toucher terre une bonne fois pour toutes. Il ne lui suffit pas d'être heureux, il veut être bienheureux, il veut se reposer dans la certitude de

(4) XII, § 132.

(5) *Die Unschuld des Werdens* (Kröners Taschenausgabe), II, p. 342

l'unum necessarium. Il veut mourir, il veut dormir et ce repos éternel et ce sommeil éternel, il les appelle la vie éternelle et éternellement bienheureuse ! Ainsi, la béatitude nous sauve, elle fait notre salut, nous nous sauvons, nous nous enfuyons, nous ne sommes plus d'ici : phénomène de soustraction, de fuite et de ressentiment, la béatitude veut toujours l'inconditionné, l'absolu, l'éternel, elle refuse, elle récuse la tendre, l'innocente, la puérile cruauté du hasard, elle jette le mauvais œil sur toutes les faveurs et défaveurs de l'existence. Elle dit *non* à la vie.

L'homme de la béatitude est l'homme de l'idée fixe, d'un seul bloc, d'un seul amour, d'un seul dieu, d'une seule foi — un barbare, au fond. « Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei : dem sie wird auf Unkosten aller Ubrigen ausgeübt. Auch die Liebe zu Gott » (6)... A ce monothéisme, à ce monothéisme, à ce « monotono-théisme » (l'expression est de Nietzsche lui-même), incapable depuis deux millénaires d'avoir inventé un seul nouveau dieu (7), Nietzsche n'a pas cessé d'opposer l'esprit de tolérance aristocratique, le scepticisme viril et militaire (mais nullement « militant ») de ceux en qui s'éveille l'instinct créateur des dieux nouveaux. L'homme de la béatitude a enfin pénétré dans le temple (*fanum*), le temple unique de la vertu, de la vérité et de la félicité, curieusement identifiées. Comment un tel homme ne serait-il pas *fanatique* ? Or, ce fanatisme, toujours signe ou symptôme d'une volonté faible et servile, est précisément ce qui nous empêche de devenir créateurs, car celui-là seul est capable de créer, dit Nietzsche, qui *ne croit plus en rien*. « Ich glaube an nichts mehr — das ist die richtige Denkweise eines schöpferischen Menschen » (8). « Je ne crois plus en rien — telle est la juste manière de penser d'un homme *créateur* ».

Ainsi, contre la béatitude « sabbatique », et à l'ombre du nihilisme parfait, Nietzsche trame une nouvelle alliance : celle des sentiments héroïques et du scepticisme guerrier, celle de la discipline militaire et de la discipline scientifique, celle du vrai créateur et du noble traître de la connaissance... A tout ce qu'il y a de béat dans la béatitude, Nietzsche oppose la béance d'une création toujours ouverte, au sourire de Bouddha, le fou-rire de Dionysos, à l'homme de la béatitude, prêtre de son idéal, le surhomme qui en est le maître, à la prêtrise, la maîtrise, à l'esprit de foi qui est comme l'affais-

(6) *Jenseits...*, § 67.

(7) « Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott », *Der Antichrist* VIII, p. 235-6.

(8) XII, 2, § 68.

sement ou la mauvaise pente de la création, l'étrange conjonction de l'amour et du mépris, à la science intuitive, infuse, diffuse, confuse, la perception, le sentiment, « le pathétique de la distance » (*Das Pathos der Distanz*), et aussi le clair regard de celui qui ne veut plus connaître d'autres abîmes que des « abîmes de lumière », enfin, à la vieille volonté de « *trouver* » le vrai, la jeune volonté de le « *créer* ». Du même coup, c'est la forme, c'est l'essence même de cette volonté qui est modifiée. Elle n'a plus de rivage, elle n'a plus d'ancrage, plus rien à prendre, plus rien à demander, il ne lui reste plus au fond qu'à être généreuse, impériale, législatrice, ordonnatrice, *donatrice de sens*. En effet, c'est justement parce qu'il n'y a plus aucun être, aucune vérité dans les choses, qu'il lui faut *tout* donner, mais non point *se* donner elle-même, c'est-à-dire se perdre dans ses dons. Elle donne le sens parce que l'essence est morte, elle crée des valeurs parce qu'il n'y a plus de valeurs existantes : elle enfante de nouveaux dieux parce qu'il n'y a plus de Dieu. Dans cette mesure, écrit Nietzsche, le nihilisme comme *négation* d'un monde vrai, d'un être, pourrait être une manière divine de penser (9). Il *pourrait* l'être, dit Nietzsche, mais il ne l'est pas encore...

Puisqu'à l'image de la terre ferme, Nietzsche substitue celle de la mer, une mer dont il dit qu'il n'y eut jamais aussi pleine mer, puisqu'au mal du pays — un mal qui est proprement la philosophie elle-même (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh*, disait Novalis), il oppose « le mal du pays sans pays », puisqu'en définitive, l'instinct de la béatitude n'est qu'un instinct de mort, comment pouvons-nous encore parler de la béatitude chez Nietzsche ?

Tentons pourtant l'impossible : essayons de dégager *une certaine idée* de la béatitude chez Nietzsche. Quel chemin prendrons-nous ? Réponse : le plus resserré. En effet, nous ne recenserons pas tous les passages dans lesquels Nietzsche parle pourtant en termes positifs de la béatitude, et par exemple, du bonheur des oublieux, des « îles bienheureuses » (*die glückseligen Inseln*), de la béatitude involontaire « *von des Seligkeit wider Willen* », etc... Non, nous choisirons seulement trois lignes du *Nachlass*, pour essayer d'obtenir sur la béatitude nietzschéenne une vue nécessairement étroite, non point nécessairement superficielle. Ces quelques lignes sont les suivantes :

(9) « Insofern könnte Nihilismus als *Leugnung* einer wahrhaften Welt, eines Seins, *eine göttliche Denkweise sein* », *W. z. M.* § 18.

« Was muss ich tun damit ich selig werde ? Das weiss ich nicht, aber ich sage dir : sei selig und tue dann, wozu du Lust hast » (10) — que dois-je faire pour devenir bienheureux ? Cela, je ne le sais pas, mais je te dis : sois bienheureux, et fais alors ce que tu as plaisir de faire.

S'il faut en croire la chronologie établie par les éditeurs de Nietzsche, ce fragment se situerait entre 1882 et 1884. Acceptons cette hypothèse et considérons maintenant le texte en lui-même, et d'abord le texte dans sa *forme* aphoristique.

Il y a une question et il y a une réponse. La question est celle d'un disciple présumé qui interroge un maître présumé, la question est celle d'un homme qui ne sait pas à un homme qui est supposé savoir. La réponse elle-même est composée de deux propositions essentielles : un aveu d'ignorance, mais cette fois un aveu très explicite de la part du maître, et l'annonce d'une nouvelle maxime. Entre les deux, la formule transitoire : « mais, je te dis ».

Le jeu de la question et de la réponse et, dans cette réponse elle-même, le mélange de l'ignorance et de la science, de la modestie et du prophétisme, tout cela ne peut pas ne pas évoquer de manière déjà assez troublante les deux formes jusqu'ici les plus vénérables du dialogue : la socratique et l'évangélique.

— *Ce qui est socratique*, c'est évidemment d'abord l'ignorance du maître, ensuite l'ironie au moins apparente d'une réponse qui ne répond pas à la question posée, et enfin la stupeur et le silence du disciple devant cette réponse renversante qui ne peut pas le satisfaire et à laquelle pourtant il ne trouve rien à redire.

— *Ce qui est plus évangélique que socratique*, c'est l'initiative de la question, initiative qui appartient ici au disciple et non au maître, à un maître nullement interrogateur, mais d'abord taciturne et ensuite passablement dogmatique.

— *Ce qui est franchement évangélique*, c'est le « *aber ich sage dir* », qui fait évidemment écho au célèbre « *sed dico vobis* ».

Ainsi, la forme de cette sentence est déjà instructive car elle porte le double caractère tout ensemble métaphysique et évangélique de l'enseignement de Nietzsche. Il faut donc la considérer d'un peu plus près avant d'examiner le contenu ou le fond du texte.

Nietzsche se présente lui-même bien souvent, *d'une part* comme un philosophe d'une espèce nouvelle (« misosophe »

autant que philosophe) et même comme un métaphysicien (un métaphysicien cependant ennemi de tous les arrière-mondes), et *d'autre part*, comme le messager, le porte-parole (Fürsprecher), l'évangéliste d'une nouvelle qui pourrait être enfin la bonne nouvelle. Sa pensée est ainsi, par exemple, une « *Künstler Metaphysik* » et un « *Artisten Evangelium* » (une métaphysique et un évangile d'artiste). Cette ambiguïté métaphysico-évangélique de la pensée nietzschéenne fait problème. Qu'est-ce que la métaphysique, en effet ? C'est la science ontologique de l'être immuable, de l'essence éternelle de tout ce qui est, c'est la science onto-théologique des premiers principes et des premières causes, c'est la science catholique et radicale de *l'omnitude realitatis*. Qu'est-ce qu'un évangile au contraire ? C'est l'annonce d'un événement heureux, d'une bonne nouvelle (*eine Kunde*), de quelque chose de foncièrement historique — faits et gestes de l'homme ou de l'homme-Dieu qui intéressent le destin des hommes. Or cette annonce, la nouvelle de ce fait, cette connaissance par ouï-dire, tout cela n'a pas grand-chose à voir avec la spéculation métaphysique. Faudra-t-il donc choisir entre une interprétation « métaphysicienne » et une interprétation « évangéliste » de la doctrine de Nietzsche ? Faudra-t-il tenter d'élaborer quelque compromis boiteux entre ces deux lectures possibles ? Non, il conviendra plutôt de se souvenir que Nietzsche veut remanier à la fois *la forme* de la métaphysique et *la forme* de la religion, remaniement si profond qu'il finit par détruire jusqu'à la possibilité intime de l'alternative précédemment évoquée.

C'est ainsi, par exemple, que Nietzsche peut dire que la volonté de puissance est l'essence du monde (*Der Welt Essenz ist Wille zur Macht*) et présenter en même temps, et de manière infiniment plus modeste, cette même volonté de puissance comme une nouvelle fixation — un arrêt, un arrêté — du concept de la vie (*eine neue Fixierung des Begriffs* « *Leben* » als *Wille zur Macht*) (11). C'est ainsi encore que Nietzsche peut dire qu'elle est le dernier fait vers lequel nous pouvons remonter : « das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen » — sans que le mot « fait » représente ici autre chose que la dernière instance, la dernière juridiction à laquelle nous puissions nous adresser pour juger ce qu'il en est ou, plutôt, ce qu'il peut en être de la vie.

L'essence, on le voit, n'est donc point ici logée au cœur des choses, elle n'a rien d'eidétique ou d'ontologique ; elle

(10) XII, 2, § 274. *Die Unschuld des Werdens* II, p. 199.

(11) *W. z. M.* § 617.

est au contraire le résultat d'une certaine subsumption, d'une certaine schématisation, d'une certaine imposition — l'imposition d'un sens, la taxation d'un prix, finalement donc, une appréciation, une estimation foncièrement humaines. C'est pourquoi, bien loin d'être l'en-soi ou le vrai, elle est une vue, une perspective, une position prise sur la chose à partir de quelque chose d'autre qu'elle-même : Das « was ist das ? » ist eine Sinn-Setzung von etwas anderem aus gesehen. Die « Essenz », die « Wesenheit » ist etwas Perspektivisches... (12).

De même, pour le fait, qui n'est rien d'autre au fond que le petit en-soi dont les physiiciens positivistes seraient prêts à se contenter (13). Lui, non plus, ne se fait pas tout seul, lui, non plus, n'est pas : il est au contraire toujours le résultat d'un certain montage, le montage d'une certaine expérience. Le fait n'est jamais un simple fait, « stupide comme un veau », dit Nietzsche. Il ne peut nous intéresser, bien plus, il ne commence à se « produire » que lorsqu'il parle. Or, justement les faits ne parlent jamais tout seuls, il faut toujours les faire parler, leur faire parler un langage qui ne peut être que notre langage, bref, nous interposer pour les interpréter.

Penser l'essence comme sens, la substance comme instance, et le fait comme toujours « fait », c'est s'acheminer vers un certain rapprochement entre la métaphysique et l'évangile. Ce que l'essence a perdu, la parole, une certaine parole qui dans son fond est volonté, va le récupérer. L'évangile est l'annonce ou la nouvelle d'un fait ou d'un geste : cette nouvelle, cette annonce est de soi configuratrice d'une certaine histoire, d'une certaine vérité, toujours sans fondement, mais non point nécessairement toujours sans valeur. — Le dire le plus « prosaïque » est ici essentiellement « poétique » parce qu'il est dans son fond action et création : il donne la forme à ce qui est informe, le sens à ce qui est insensé et l'être à ce qui n'a pas d'être, véritable création *ex nihilo*, c'est-à-dire ici à partir du nihilisme. Nommer les choses, chez Nietzsche, est toujours le privilège des classes dominantes, des créateurs, des législateurs, en un mot, des maîtres, c'est-à-dire de ceux qui enseignent et qui commandent par la seule vertu de leur parole. Le vrai maître est tout ensemble seigneur et insti-

(12) W. z. M. § 556.

(13) W. z. M. § 481 : Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehnbleibt « es gibt nur Tatsachen », würde ich sagen : nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. — Contre le positivisme qui s'en tient aux phénomènes et dit : « il n'y a que des faits », je voudrais répondre, non, des faits, il n'y en a justement pas, rien que des interprétations...

tuteur, despote et pédagogue : il dit des choses élémentaires et il les institue en les disant, et il nous demande de les redire afin de nous en instruire.

Zarathoustra dit : « ich lehre euch den Übermenschen ! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Will sage : der Übermensch sei der Sinn der Erde ». Ainsi le surhomme est le sens de la terre et pourtant il faut que la volonté dise ce sens afin que l'être du sens devienne le sens de l'être.

Qu'est-ce que le sens ? C'est le dernier résidu de l'essence dans une philosophie nihiliste. Qu'est-ce que le sens ? Le sens est un certain « vouloir dire » que nous prétons aux choses — un vouloir dire qui est et qu'il nous faut pourtant dire pour qu'il soit. Qu'est-ce que le sens ? C'est aussi la direction, le but, la fin, ce vers quoi les choses s'acheminent, là où elles veulent en venir, le fin mot de leur histoire, ce devenir qui est leur être, cet être qui est leur devenir.

Le dire que dit Zarathoustra et auquel il convie ses disciples, — ce dire est toujours le dire d'une volonté qui ordonne, le même dire que celui de ces philosophes véritables dont Nietzsche assure qu'ils commandent et qu'ils légifèrent : « Sie sagen » so soll es sein (14). — Ils disent : voici ce qui doit être. Ce qui doit être est ici ce qui sera de toutes façons et qui pourtant ne peut être que par la force de cette volonté qui parle. Etrange situation du sens qui est et qui pourtant n'est que s'il est proféré. Ainsi la parole qui dit le sens se trouve ici clairement rapportée à la volonté et non plus à l'entendement ou à la raison. Cette parole est encore *logos*, mais dans ce *logos* impérieux et ordonnateur, il y a maintenant quelque chose qui s'apparente aux δεκα λόγοι du Décalogue. La parole chez Nietzsche comme dans la Bible est le sceptre de la puissance. Et le sens, à son tour, une fonction de la puissance.

Mais d'autre part, cette volonté qui parle et qui dicte la forme et la vérité n'a rien d'arbitraire. Elle n'est pleinement volonté et volonté de puissance que lorsqu'elle veut ce qui est, que lorsqu'elle aime le nécessaire : c'est alors qu'elle se pense elle-même comme un destin ou comme une fatalité, orage ou foudre de vérité. *Ego fatum*, dit souvent Nietzsche, toujours conscient de l'identité profonde de la volonté (ici, le *Ego*) et de la nécessité (ici, le *Fatum*). Ainsi la volonté parfaite se délivre des caprices du désir, et le destin de son côté n'est plus, pour reprendre le langage de Leibniz, un « destin à la turque » (*fatum mahumetanum*). Le sens n'est que par la volonté et la volonté n'est que pour le

(14) *Jenseits*, § 211.

sens. Ainsi, le maître ou le philosophe authentique est bien le métaphysicien évangéliste — *Caesar mit der Seele Christi*, dit Nietzsche : César avec l'âme du Christ. C'est un tel maître qui parle aussi dans l'aphorisme que nous avons choisi. Il est temps de recueillir ses paroles.

Que dit le maître, ou plutôt que demande d'abord le disciple ? Il demande : « Que dois-je faire (*tun*) pour devenir (*werden*) heureux ou bienheureux (*selig*) ? Si le maître ne répond pas à cette question, il l'entend pourtant bien. Son silence n'est pas celui de la distraction, mais celui de la méditation et de l'abstention volontaire. La preuve, c'est qu'il avouera tout à l'heure qu'il ne sait pas quoi répondre. Et cet aveu lui-même témoignera, *d'une part*, de l'attention portée à la question et, *d'autre part*, de la distance que Nietzsche entend mettre entre cette demande et son propre enseignement.

Essayons donc d'abord de percevoir l'accent de cette question et, à travers cet accent, le *type d'homme* qui parle ici. Nietzsche est et se veut psychologue : faisons donc la psychologie du questionneur, psychologie ou psychanalyse qui constitue à ses yeux la seule analyse véritable de la question. Il n'y a pas à s'y tromper : l'accent de cette question est l'accent du malheur, et l'homme qui parle ici est un homme malheureux qui demande ce qu'il doit faire pour n'être plus malheureux. Qu'est-ce donc que cette question ? C'est au fond, la plus vieille question du monde, celle qui a nourri toutes les religions et toutes les philosophies que nous connaissons, les unes et les autres, filles de la misère, d'une misère qui cherche à sortir, à se sauver de la misère — filles de la souffrance, d'une souffrance qui ne peut plus souffrir de souffrir. Philosophies de la misère, misère de la philosophie ! Religions de la souffrance (*génitif subjectif, génitif objectif*) — toujours soucieuses d'apaiser la souffrance dont elles procèdent, et cela même au plus haut prix, au prix de la mort et du sacrifice, au prix d'une cruauté sublime et subtile, et donc au prix d'un excès de souffrance, d'une souffrance « plus profonde, plus intime, plus empoisonnée, plus meurtrière », mais calmante, mais rassurante, mais rédemptrice malgré tout, parce que, grâce à elle, la douleur primitive de la vie se trouvait enfin interprétée, justifiée, systématisée, ordonnée, mise en perspective : *dans la perspective de la faute*. L'homme souffrait encore et pouvait même souffrir davantage : il souffrait à cause de... par la faute de... La douleur avait désormais une cause, une raison, une fin, un pourquoi ? *ein Wozu* ? Et ce sens permettait de sauver l'essentiel, à savoir, la volonté, une certaine volonté au moins, celle qui veut le sens de la souffrance parce qu'elle considère d'abord la souffrance comme un accroc, un accident, un scan-

dale, quelque chose qui est mais qui ne devrait pas être et qui ailleurs, dans un autre monde, dans une autre vie, dans une autre nature ne serait pas. Cette volonté avide du sens, on le voit, est, au fond une volonté d'anéantissement, une volonté qui commence par dire non à l'existence, à notre existence insensée, immorale, déraisonnable. Révolte ou résignation, peu importe, c'est toujours d'abord du ressentiment, et toujours d'abord aussi de l'aversion à l'égard de la souffrance. Cependant, cette volonté d'anéantissement, cette volonté du néant génératrice de l'idéal ascétique est tout autre chose qu'un néant de volonté : « es ist und es bleibt ein Wille » — elle est et elle demeure une volonté, et comme le dit Nietzsche pour conclure : « lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen... » — l'homme préfère encore la volonté du Rien au rien de la volonté (15).

Ceci posé, pourquoi le maître ne répond-il pas à la question ? Pourquoi reste-t-il sourd à l'angoisse du disciple, non point l'angoisse de la souffrance (car l'homme est au contraire l'animal qui appelle le plus la souffrance, et en définitive, l'animal le plus souffrant parce qu'il est le plus courageux et non point le plus courageux parce qu'il souffre le plus), mais beaucoup plus prosaïquement à l'angoisse de cet homme fatigué de souffrir, candidat à la béatitude, à une béatitude assez plate ? « Que dois-je faire pour devenir heureux ? Cela je ne sais pas ! »... Pourquoi ce non-savoir et cette assurance et cette placidité dans le non-savoir ? Peut-être d'abord, tout simplement, parce qu'il n'y a au fond jamais rien à dire à l'homme qui, étant malheureux, demande ce qu'il lui faut faire pour devenir heureux. Peut-être qu'aucune action ne peut jamais nous faire passer comme insensiblement du malheur au bonheur, de la réalité présente de ce malheur qui est à ce devenir de bonheur qui n'est pas encore. Vanité de tous ces discours ! Vanité de toutes ces pratiques, vanité de tous ces devenirs ! Peut-être n'y a-t-il proprement rien à faire pour devenir heureux lorsqu'on ne l'est pas déjà, peut-être n'y a-t-il ici aucune transition possible, mais bien plutôt, une mutation brusque, un saut qualitatif, une conversion instantanée, ou encore, et pour parler un langage plus précisément nietzschéen (parce que plus en rapport avec cette « intellectualité de la souffrance » sur laquelle Nietzsche ne cesse pas d'insister), un changement soudain d'optique, d'évaluation, d'interprétation, de perspective ?

Cependant, dans cet aveu d'ignorance, de la part du maître, il y a aussi quelque chose d'autre. A savoir, la volonté de pren-

(15) *Genealogie*, III, § 28.

dre ses distances à l'égard de toutes les philosophies traditionnelles et du même coup, l'élaboration encore tacite d'une nouvelle philosophie, ou plutôt d'une nouvelle manière de philosopher : le *gai savoir*, c'est-à-dire non plus le savoir ascendant, mais le savoir déclinant, non plus le savoir qui *monte* du malheur vers le bonheur, mais le savoir qui descend, qui déborde, qui découle de la coupe trop pleine, de la grappe trop mûre, de l'astre trop riche : abondance et surabondance premières, joyeuses et douloureuses d'une sagesse et d'une béatitude dionysiaques ! Ce gai savoir, cette sagesse tragique sont *sans rapport* avec la question qui a été posée. L'absence de « réponse » est ici l'absence de « correspondance ». Répondre à une question, en effet, c'est toujours, au fond, répondre de cette question, c'est-à-dire l'assumer, la prendre en charge, en prendre la « responsabilité ». Nietzsche refuse cette communauté de pensée, d'indigence et d'espérance. C'est pourquoi il fait silence, c'est pourquoi aussi il déclare (et cette fois non sans quelque fierté) son ignorance résolue, sa *volonté* de ne pas savoir.

La béatitude à laquelle l'homme malheureux veut accéder est cette béatitude vespérale que Nietzsche qualifie d'état idéal de la paresse : « *der Idealzustand der Faulheit* » (16). A ces philosophes sabbatiques, hédonistes ou bouddhistes, à ces philosophes du soleil couchant, à ces philosophes essentiellement couchés, Nietzsche oppose la philosophie du matin et du midi, les philosophes debout, les hommes du grand nord, « nous les hyperboréens » (*wir Hyperboreer*).

Les hyperboréens se moquent bien du bonheur et de la vertu, de toutes les terres promises, et des chemins et des fils capables de nous conduire vers cette béatitude qui a d'ailleurs perdu son premier souffle « terroriste » pour ne plus être aujourd'hui que le bonheur du dernier homme : « Mais je vous en prie, messieurs, écrit Nietzsche, ... qu'avons-nous à faire du bonheur... que nous importe votre vertu (le nouveau chemin du bonheur) ?... Pourquoi nous retirons-nous à l'écart ? Pour devenir des philosophes, des rhinocéros, des ours des cavernes, des fantômes ? N'est-ce point pour nous débarrasser de la vertu et du bonheur ? Nous sommes par nature beaucoup trop heureux, beaucoup trop vertueux pour ne point éprouver une petite tentation, celle de devenir des immoralistes et des aventuriers. Nous sommes particulièrement curieux d'explorer le labyrinthe, nous nous efforçons de lier connaissance avec monsieur le Minotaure dont on raconte des choses si terribles ; que nous importe votre che-

(16) *W. z. M.*, § 335.

min *qui monte*, votre fil qui mène dehors, qui mène au bonheur et à la vertu, qui mène *vers vous*, je le crains... Vous voulez nous sauver à l'aide de ce fil ? Et nous, nous vous en prions instamment, penchez-vous à ce fil ! » (17).

Et ailleurs, et toujours dans le même sens de cette sagesse solaire et glaciale, divine et infernale : « La préoccupation de soi-même et de son « salut éternel » n'est pas l'expression d'une nature riche et sûre de soi : celle-ci se soucie comme du diable de savoir si elle sera bienheureuse — elle ne s'intéresse guère au bonheur sous quelque forme que ce soit, elle est force, action, désir, elle s'impose aux choses, elle s'attaque (*vergreift*) aux choses. Le christianisme n'est que l'hypocondrie romantique de ceux qui n'ont pas les jambes solides. Partout où la perspective *hédoniste* passe au premier plan, on peut conclure à de la souffrance et à une certaine *infirmité* » (18). L'homme qui continue en disant « *Aber ich sage Dir...* » est un philosophe d'une nouvelle espèce. Sa doctrine est hyperboréale : il ne s'agit plus de savoir ce qu'il faut faire pour sortir du malheur, il s'agit de laisser faire tout ce qui peut sortir du bonheur. Le « *Aber* » est le signe de cette conversion.

Que dit le maître ? Il dit : « Sois heureux ou bienheureux et fais ce qu'il te plaît ». La réponse est désinvolte, elle suppose le problème résolu : en effet, les termes en sont renversés. Dans l'ancienne perspective — celle de Platon et celle de Hegel — le désir, la volonté, l'amour, l'action, le travail, tout cela procédait du malheur, de l'indigence, du manque, du besoin, de la faim, de l'appétit, bref, de la *négativité*. Corrélativement, le bonheur se présentait comme le remplissement, comme le contentement de ce vide, comme la détente de cette tension, comme la solution ou la dissolution de ce qui se présentait d'abord comme insoluble. Bref, vouloir, c'était au fond, vouloir ne plus vouloir. Le bonheur était toujours au bout du chemin, pour bientôt, pour demain, pour après-demain, pour nos enfants, nos petits-enfants, dans un *autre* monde, dans une *autre* vie... Bien sûr, ce bonheur pouvait *commencer* dès maintenant, mais ce n'était jamais qu'un timide commencement. Bien sûr, nous pouvions trouver un certain bonheur à préparer notre bonheur, mais ce bonheur de transition n'était pas encore le vrai bonheur, la béatitude.

En disant « Sois heureux », Nietzsche se montre mille fois plus impatient : ce qu'il veut, c'est le tout du bonheur et non point seulement ses prémisses, et ce tout, il le veut tout de

(17) XVI, p. 439-40.

(18) *W. z. M.*, § 781.

suite. Tout le bonheur et tout de suite, ou alors, jamais ! « Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten » — Midi de la vie, seconde jeunesse ! Jardin d'été. Impatient bonheur, aux arrêts, aux aguets, dans l'attente.

A partir de là, on peut mesurer l'abîme qui sépare ces deux maximes en apparence voisines (mais Nietzsche ne dit-il pas lui-même que les abîmes les plus étroits sont les plus difficiles à franchir ?) : *faire* son bonheur et être heureux. Nietzsche oppose implicitement la bassesse de l'homme qui veut *faire* son bonheur, *préparer* sa béatitude, *opérer* son salut, à la noblesse de celui qui a compris la grandeur de ce commandement nouveau : Sois heureux, bienheureux... éternellement heureux au cœur même du bonheur, d'un seul instant de bonheur, au cœur même du malheur, d'un abîme de malheur.

Bonheur d'aventure, bonheur d'aventurier, certes (*im Spähn und Warten*), le hasard reste roi, la contingence du bonheur est intacte. Mais aussi *Glück im Stehn*, bonheur en repos, bonheur parfait, bonheur accompli, quoique encore et toujours ouvert, affirmation éclatante qu'aucun désir ne viendra plus ternir, et cependant, affirmation chaotique et créatrice. Au fond, l'identification du bonheur et de la béatitude à cette hauteur, à cette profondeur de la pensée ne peut être bien entendue qu'à partir d'une autre identification, celle qu'exprime cette simple phrase de Nietzsche : « Höchster Fatalismus, doch identisch mit dem Zufalle und dem Schöpferischen (Keine Wiederholung in den Dingen, sondern erst zu schaffen). Fatalisme suprême, identique pourtant avec le *hasard* et l'*activité créatrice* (pas de répétition dans les choses, mais il faut d'abord la créer) (19).

Le maître poursuit « Sois heureux, et alors fais ce qu'il te plaît ». Cela signifie qu'à partir de la béatitude tous les désirs sont comme sanctifiés. Celui qui interpréterait en termes de facilité cette dernière proposition se tromperait lourdement. Le précepte est aussi strict, plus strict encore que ceux de toutes les anciennes morales, il n'ouvre pas la voie à tous nos désirs ; il ferme au contraire la porte à presque tout ce qui s'est appelé jusqu'à présent amour, désir ou volonté. Sont condamnés en effet, tous les désirs qui procèdent du malheur, du manque, de l'indigence, de l'envie, de la haine. Si la philosophie de Nietzsche n'est pas une nouvelle philosophie mais une nouvelle manière de philosopher, c'est justement à cause de cette révolution opérée dans la *forme* ou l'*essence* même du désir. En même temps que la « sophia » change de contenu, le φιλειν change de forme. Il ne s'agit pas de désirer

d'autres choses ou de désirer les mêmes choses par d'autres moyens. Il s'agit de désirer autrement toutes choses, les matérielles et les spirituelles, les bonnes et les mauvaises, pour nous et pour les autres.

Que sera ce nouveau désir (*Lust*) ? Et que sera ce nouvel agir (*tun*) ? Que pouvons-nous vouloir désirer et vouloir faire lorsque nous sommes bienheureux ? Rien. Telle est la réponse que le disciple pourrait apporter à son tour à la réponse du maître. Et cette réponse serait un nouveau contresens. Le commandement du maître n'est ni hédoniste ni quiétiste. Le maître ne dit pas au disciple « fais n'importe quoi » et il ne lui dit pas non plus « ne fais rien ». Il lui dit bien plutôt que c'est seulement du trop plein de sa béatitude que peuvent déborder tous les désirs et toutes les actions qui lui plaisent. Ainsi le désir a maintenant pour père (ou plutôt, pour mère) la richesse et non plus la pauvreté, l'agir est enfant du bonheur et non plus du malheur, la béatitude est initiale et non plus terminale.

Quel sera ce désir ? Nietzsche le dit dans le *Zarathoustra* : ce sera « *Le grand désir* », celui qui veut donner et non plus prendre, remercier et non plus demander, bénir et non plus supplier. Parlant de ce désir, Nietzsche dit : « *Alle Lust will Ewigkeit — will tiefe, tiefe Ewigkeit* ».

Ce désir veut l'éternité, mais quelle éternité ? Non point une éternité qui serait au-delà ou au-dessus du devenir, une éternité qui jetterait le mauvais œil à l'instant qui passe, mais bien au contraire l'éternité, l'éternisation de ce qui est et de ce qui est à cet instant même. L'homme bienheureux a fait la paix avec la réalité. Il est heureux *de* ce qui est et *avec* ce qui est, c'est-à-dire pour Nietzsche avec la brièveté même de l'instant qui passe. Il ne demande pas le prolongement ou l'illimitation de cet instant dans le temps. A vrai dire, il ne demande rien du tout ; il ordonne, il veut que cet instant revienne tel quel dans sa fugacité même, pour une éternité de fois. Ce n'est donc pas simple coïncidence si le fragment que nous commentons est contemporain de l'époque où Nietzsche conçut la doctrine de l'éternel retour du même.

A partir de là, on peut comprendre aussi que le « *Tun* » issu de cette béatitude soit, à son tour, totalement étranger aux formes les plus traditionnellement admises de l'action et de la praxis. L'homme bienheureux est plus soucieux de créer que d'agir, ou plutôt, la seule action qui lui semble être à la hauteur de sa béatitude est précisément la *création*, ce travail de la création qui est celui de l'enfantement. Parole surprenante, et qui semble contredire ce que nous venons d'écrire en affirmant que l'homme heureux se réjouissait de l'être, c'est-à-

(19) *Die Unschuld des Werdens*, tome II, p. 492.

dire finalement pour Nietzsche du devenir des choses. Cette surprise repose pourtant sur la méconnaissance d'une différence essentielle entre l'action et la création ou, plus précisément, entre l'action conçue en termes de négativité platonicienne, hegelienne, marxiste ou sartrienne, comme on voudra, et la création telle que Nietzsche la pense, c'est-à-dire en termes essentiellement affirmatifs et ludiques, et cela, au moment même où il l'associe à la destruction, mais toujours sous l'égide de l'amour et de l'amour qui se réjouit de ce qui est.

Observons d'abord d'une manière très générale qu'une philosophie de l'action n'est pas nécessairement une philosophie de la création, de même qu'inversement une philosophie de la création (comme celle de Bergson, par exemple) n'est pas non plus nécessairement une philosophie de l'action. En réalité, l'action est tout autre chose qu'une création commençante, et la création, de son côté, tout autre chose qu'une action pleinement développée. Ce ne serait peut-être pas trop forcer la pensée de Nietzsche si l'on disait que pour lui le ressort principal de tout ce que nous appelons action aujourd'hui est la haine ou le mécontentement à l'égard de ce qui est, tandis que toute création véritable procède de l'amour et de l'amour seulement, d'une immense gratitude à l'égard de ce qui est, une gratitude qui justement cherche à imprimer le sceau de l'éternité à ce qui est et qui pour Nietzsche n'est toujours qu'en devenir. C'est pourquoi le désir qui veut l'éternité est un désir essentiellement créateur, la forme extrême, ludique et artistique, de la volonté de puissance. C'est alors que la volonté se fait amour, sans cesser d'être volonté et volonté de puissance. C'est alors que cet amour devient l'amour du nécessaire « *amor fati* », sans cesser d'être l'amour et la volonté de la contingence des choses les plus contingentes. C'est alors que la béatitude est béatitude dans le ciel du hasard, de l'innocence et d'une indétermination pleinement positive... Dans cette béatitude dionysiaque, la nécessité se trouve réconciliée avec le hasard, l'éternité avec l'instant, l'être avec le devenir, mais tout cela en dehors du temps, de ses longueurs, de ses progrès, de ses moments, de ses médiations. On le voit, ce n'est pas pour rien que, parlant de cette « *Rekapitulation* » dans laquelle le monde du devenir s'approche à l'extrême de celui de l'être, « *Rekapitulation* » que seule peut accomplir la doctrine de l'éternel retour, Nietzsche l'appelle « *Gipfel der Betrachtung* » — sommet de la contemplation (20).

(20) *W. z. M.*, § 617.

DISCUSSION

M. HEIMSOETH.

J'ai seulement quelques mots à dire sur cette brillante conférence. Pour Nietzsche, la philosophie vraie, c'est celle qui parle de la « richesse ». Alors, les moments de bonheur qui étaient rares dans la vie de Nietzsche, c'était vraiment sa richesse, et vous l'avez bien montré. Ce qui me frappe, c'est combien le christianisme a mis de temps pour entrer dans la philosophie. C'est plutôt dans la philosophie moderne que les thèmes chrétiens se sont introduits, avec l'idéalisme, le spiritualisme, etc. La grande différence entre l'Eros de Platon et l'amour de Dieu pour les créatures, c'est l'idée de richesse, d'effusion, de surabondance. Or c'est bien ce qui apparaît chez Nietzsche lui-même. Chez Nietzsche, on trouve une volonté d'être riche, d'être un ensemble de contrastes : une vérité qui n'est pas la vérité d'une simplicité, mais d'une complexité, une vérité de contradiction. Et le créateur, selon Nietzsche, c'est celui qui vit d'une telle façon que, de soi-même et d'un certain superflu, découlent mille choses, et l'amour et la production artistique...

M. BIRAULT.

Il y a seulement une nuance sur laquelle je ne serais pas tout à fait d'accord. Complexité des richesses, soit ; contradiction et opposition, je ne pense pas. C'est-à-dire que je crois, et spécialement comme mon ami Deleuze, que la pensée de Nietzsche répugne aux contradictions. La pensée hiérarchique n'est pas une pensée dialectique ; il y a une hiérarchie, un complexe hiérarchique, mais non pas à proprement parler de contradictions. Même entre la morale des maîtres et la morale des esclaves il n'y a pas contradiction. Il y a une échelle de valeurs ; dans une « échelle », il y a discontinuité d'un barreau à l'autre, si je puis dire, mais aussi les échelons supérieurs ont besoin des échelons inférieurs sur lesquels ils re-

posent. C'est le thème de la distance, ce n'est pas le thème de l'opposition. Car dans une opposition, dans une contradiction, on est posé-contre, opposé, mais quand on est posé-contre, on est posé encore tout près de la chose, contre elle. Or justement, Nietzsche substitue à cette pensée intime de l'opposition, de la contradiction, le thème de la distance. C'est une simple nuance...

M. HEIMSOETH.

Il s'agit moins de l'opposition par exemple d'une classe contre une autre, ou des maîtres et des esclaves, mais des oppositions qu'on a dans son cœur. Chaque personne, chaque individu a de telles oppositions. Chaque grande personnalité est contradictoire en elle-même. Et l'idéal de Nietzsche, comme vous le savez très bien, son idéal un peu schématique, n'est-ce pas l'âme du Christ avec la force de César ?

M. ROOS.

Je voudrais, en tant que germaniste, apporter quelques confirmations à l'exposé de M. Birault. Il me semble que l'examen stylistique du fragment commenté par M. Birault fait ressortir avant tout l'intention anti-chrétienne de Nietzsche ou, plus exactement, l'inversion (*Umkehrung*) des Évangiles. Le nouvel évangile de Zarathoustra, la nouvelle « Béatitude », Nietzsche les formule en termes chrétiens qui s'opposent ironiquement à d'autres termes chrétiens.

M. Birault a dit très justement que « *aber ich sage dir* », la phrase-charnière du fragment, était la reprise du « en vérité, je vous le dis ». Mais il y a plus. La forme même du texte, son mouvement général et, surtout, la couleur du style montrent nettement cette *Umkehrung* : par un chiasme savamment équilibré, *selig werden* s'oppose à *sei selig, tun à tue, muss à Lust hast*. *Selig werden* désigne proprement l'acheminement vers la félicité éternelle, c'est-à-dire dans l'au-delà chrétien ; à cette espérance lointaine d'une béatitude qui n'est accessible qu'au prix d'un long effort, *sei selig* oppose la promesse d'une félicité terrestre, *hic et nunc*, immédiatement possible et facile à obtenir, puisque c'est le premier conseil de Zarathoustra à son disciple. A la béatitude dans l'au-delà pour laquelle le disciple acceptait à l'avance la nécessité du devoir et du sacrifice (*Was muss ich tun*), Zarathoustra oppose le commandement le plus simple : *sei selig*, comme la

chose la plus évidente et la plus aisée. La Béatitude était le but suprême : elle n'est plus qu'une prémisse immédiatement réalisable.

Tun, l'activité humaine, n'était dans la question du disciple qu'un élément secondaire, préparatoire, simple condition soumise au *Müssen*, nécessaire pour parvenir au but véritable : *selig werden*. Dans la réponse de Zarathoustra, *tun* est une fin en soi, le sens même de la vie, l'activité qui, comme M. Birault l'a dit, jaillit de la plénitude, de la félicité.

Mais, surtout, à *müssen*, devoir strict, condition imposée que le disciple accepte d'emblée, Zarathoustra oppose, à l'autre bout du fragment *wozu du Lust hast*, autrement dit : le caprice du moment, le désir le plus futile. A la contrainte, au sacrifice nécessaire s'oppose donc ironiquement le conseil de suivre son bon plaisir. En plus de l'opposition de l'ici-bas à l'au-delà, en plus de la substitution de la béatitude immédiate à la félicité éternelle, Nietzsche, par une dérision suprême, remplace le Devoir par le « Fais ce qui te plaît ». Les oppositions ironiques et polémiques de ce genre sont constantes dans le *Zarathoustra* et dans le *Nachlass* de cette période ; le fragment dont M. Birault a fait l'exégèse est donc loin d'être isolé. L'analyse de la langue et du style de ces textes peut contribuer à mieux fonder une interprétation philosophique de la Béatitude selon Zarathoustra.

M. BIRAULT.

Je vous remercie de ces précisions.

M. de GANDILLAC.

Ma remarque, aussi, est philologique autant que philosophique. Vous nous avez d'abord indiqué que la béatitude dont vous parliez, la *Seligkeit*, s'opposait au bonheur. Sans doute le terme auquel vous pensiez alors était-il *Glück*, qui implique une certaine idée de « chance ». Mais vous êtes revenu à ce terme *bonheur* dans la seconde partie, sans nous indiquer nettement de quel bonheur il s'agissait à ce moment-là ; et dans les textes que vous avez cités ensuite, il m'a semblé que précisément « bonheur » était pris au sens de « béatitude », ou, tout au moins, ressemblait plus à la béatitude qu'à la chance. Je me suis quelquefois demandé à quel terme allemand correspondait le mot français dont vous usiez. Toute traduction est plus ou moins conventionnelle. Pour rendre

les trois termes que Hegel, par exemple, distingue si nettement : *Glück*, *Glückseligkeit* et *Seligkeit*, il vaut mieux, je crois, adopter un système rigoureux de correspondances et dire, pour le premier, *chance*, pour le deuxième *bonheur* et pour le dernier *béatitude* (1). Mais les mots, j'en conviens, n'ont pas toujours le même sens dans tous les contextes et chez tous les auteurs.

M. BIRAULT.

Je suis très sensible à ce que vous venez de dire. Il faudrait reprendre les textes un par un, et ce serait un peu laborieux actuellement. Mais l'idée générale que j'ai voulu exprimer est la suivante : c'est que pour une réflexion philosophique ordinaire, je pense que l'on doit justement opposer la béatitude comme *Seligkeit* à ce qu'il peut y avoir de chanceux, de fortuit dans le bonheur, comme *Glück*. En un sens, je suis parti de là. Mais ensuite, ce à quoi j'aurais voulu aboutir, c'était l'affirmation chez Nietzsche d'une réconciliation entre le hasard et la béatitude : non pas par la découverte d'une nécessité cachée au sein du hasard, mais plutôt par l'affirmation joyeuse d'un hasard qui, dans sa pure contingence, finit par rejoindre la pure nécessité du fait. Témoin ce texte de Nietzsche qui opère le même rapprochement que j'esquisse ici, mais en partant toutefois du fatalisme et non pas du hasard : « Le fatalisme extrême est au fond identique avec le hasard et l'activité créatrice » (2).

M. de GANDILLAC.

Justement, le mot « *fatum* » introduit une autre signification. Peut-on y voir l'équivalent de *Glück*, ou songer plutôt à l'εὐτυχία grecque ?

M. GUEROULT.

Vous avez dit : l'homme de foi n'est pas créateur, le sceptique serait le vrai créateur. Je voudrais savoir ce que vous pensez à cet égard du problème de la vérité. Car pour Nietzsche,

(1) Cf. Hegel, *Propédeutique*, Introd., § 23 (tr. M. de Gandillac, Ed. de Minuit, p. 39).

(2) XII, p. 405.

l'idée que nous puissions arriver à la vérité, c'est une espèce de postulat auquel nous ne pouvons pas croire actuellement. Il y a une mauvaise foi, qui est la croyance en la vérité ; mais cette croyance n'est-elle pas une condition de la recherche, qui est elle-même bonne foi ? Alors, nous sommes créateurs, dans la mesure où nous sommes en même temps des hommes de foi et des hommes qui ne sont pas de foi. Il y a une espèce d'ambiguïté entre la bonne foi, la mauvaise foi, et la mauvaise foi nécessaire pour la bonne foi. Cette bonne foi conditionnée par la mauvaise foi, n'est-elle pas indispensable à la vie ?

Il n'y aurait donc pas absolument opposition entre l'homme de foi et le sceptique. Il y a ici une ambiguïté, il y a tout un jeu. Non pas une opposition, ni une contradiction, mais une espèce de mélange subtil. Voilà le problème que je vous présente.

M. BIRAULT.

C'est un grand problème. C'est un problème extrêmement difficile. Pour partir d'une chose très élémentaire — je ne sais pas si elle répond exactement à votre question — tout d'abord selon Nietzsche il n'y a pas de vérité dans les choses. Par conséquent, chaque fois que l'homme s'imagine trouver une vérité dans les choses, comme si elle y résidait d'avance, il est dans l'erreur pure et simple. Et cette volonté de découvrir une vérité qui résiderait dans les choses est bien une certaine forme de la volonté de puissance, mais représente pour ainsi dire l'impuissance de la volonté de puissance.

M. GUEROULT.

C'est cela.

M. BIRAULT.

La forme véritable de la volonté de puissance, dans la connaissance, est celle qui veut légiférer : c'est-à-dire imposer un sens aux choses, au lieu de découvrir dans les choses elles-mêmes un sens qui leur serait immanent.

Mais évidemment la question peut rebondir. Nietzsche veut dire la vérité *sur* la vérité. Or la vérité sur la vérité, c'est qu'il n'y a pas de vérité autre que celle que nous faisons, donc pas de vérité du tout. C'est pourquoi la notion de valeur rem-

place celle de vérité. Il n'y a plus qu'un immense système d'erreurs ; on ne peut même plus parler d'erreurs parce que, si on parle d'erreurs, cela renvoie encore à la vérité. S'il vaut mieux dire que tout est erreur, c'est pour des raisons thérapeutiques, pour nous guérir d'une croyance qui nous revient perpétuellement, d'une sorte d'être de la vérité ou d'un sens inhérent aux choses. Mais finalement, la dissolution de la vérité aboutit à une dissolution corrélatrice du concept d'erreur, de même que la dissolution de l'être aboutit à une dissolution corrélatrice de la notion d'apparence. Et, à ce moment-là, il ne reste plus qu'une hiérarchie de jugements de valeur.

Il n'y aura donc pas de scepticisme au sens vulgaire du terme. Il y aura des jugements de valeur ; les jugements de valeur pourront être mesurés en fonction de celui qui les prononce, et en fonction de leur effet.

M. GUEROULT.

Ma question concernait la précision du mot « sceptique ». On ne peut pas entendre dire : seul le sceptique est créateur. Ou alors, il faut prendre « sceptique » en un sens très particulier.

M. BIRAULT.

C'est cela même. Nietzsche parle lui-même d'une nouvelle forme de scepticisme, viril, militaire ou guerrier, ou encore d'une réconciliation nécessaire entre l'esprit sceptique et l'esprit héroïque, ou enfin de la dissociation nécessaire des croyants et des créateurs.

M. GRANIER.

J'aurais voulu faire deux remarques :

D'abord, le problème de la contradiction chez Nietzsche. Il y a des textes de Nietzsche, où il se situe par rapport à Hegel. Il dit que Hegel a bouleversé toutes les habitudes de la logique, et qu'il y a une promesse de vérité dans cette doctrine. Il me semble que ce texte est à méditer (3). Il me semble que MM. Birault et Deleuze expulsent un peu vite la contra-

diction. « Dépassement de soi », le mot est hegelien, je le souligne. La volonté de puissance a comme principe l'acte de se dépasser, de se surmonter soi-même. Si je me surmonte, il y a tension entre un moi qui surmonte et un moi qui est surmonté : n'est-ce pas une contradiction ?

D'autre part, je voulais attirer l'attention sur le problème des rapports de Nietzsche et du Christianisme. Vous avez dit que Nietzsche critiquait l'idée de Dieu, mais aussi qu'il se rencontrait avec le Christianisme, dans la mesure où il voulait rétablir la béatitude. Or il faudrait bien souligner que Nietzsche s'attaque au Dieu moral, et que s'il met en question l'idée de Dieu, c'est du point de vue d'une morale qu'il refuse. Ce qu'il refuse, c'est un Dieu dominé par ce qu'il appelle la conception moralisante du monde. De ce point de vue là, si le parallèle doit être fait avec Kierkegaard, n'est-ce pas dans le fait qu'il y a un dépassement du stade moral vers le stade religieux ? L'épiderme moral tombe, mais vous retrouvez Dieu par-delà le bien et le mal. Il me semble qu'il faut faire attention à bien séparer le côté moral et le côté religieux.

M. BIRAULT.

Je ne crois pas pour ma part qu'il suffise de dépouiller le Dieu chrétien de son épiderme moral pour retrouver le Dieu nietzschéen. Le dépassement du stade éthique vers le stade religieux est tout à fait insuffisant à mon sens, pour permettre d'établir un parallèle entre Nietzsche et Kierkegaard. Nietzsche affirme que Dieu doit dépouiller sa peau morale, et qu'il naîtra par-delà le bien et le mal, mais ce Dieu qui renaîtra par-delà le bien et le mal reste infiniment différent, foncièrement différent du Dieu chrétien. En fait, ce qu'il s'agit de modifier, c'est l'essence même de la religion, afin de dégager une forme absolument nouvelle de l'instinct créateur des Dieux (4).

D'autre part, il est bien vrai que chez Nietzsche il y a l'idée d'un déchirement, mais le déchirement n'est pas pensé en terme de contradiction. Justement, Dionysos est lacéré, mais la manière dont Dionysos est lacéré reste à mon avis profondément différente de la crucifixion du Christ. La notion de déchirement frise, mais frise seulement, l'idée de contradiction. Pour ma part, j'essaierai de penser la notion de déchirement en dehors de l'idée de contradiction ou d'opposition.

(3) *Gal Savoir*, V, 357.

(4) *W. z. M.*, § 1038 : « combien de nouveaux dieux... »

Et je ne vois pas pourquoi la négativité serait nécessairement le ressort du dépassement de soi, pourquoi il n'y aurait pas de dépassement en dehors d'une négation et d'une négation de négation. Ne vous rappelez-vous pas une formule chère à Nietzsche : « toute négation est le fait de l'indigence » (5). J'ai fait une très rapide allusion à la notion de métamorphose. Il semble que la métamorphose chez Nietzsche se substitue à l'idée d'un progrès dialectique, car il n'y a pas d'idée plus hostile à Nietzsche que celle de progrès.

M. GRANIER.

Chez Nietzsche pourtant, la négation a souvent un aspect de travail vraiment créateur. Ce thème apparaît nettement dans les textes de la *Généalogie de la Morale*, où Nietzsche parle du phénomène qui rend l'homme « intéressant ». Il dit que l'homme en quelque sorte, s'est rendu malade, s'est déchiré, a retourné contre soi ses instincts. Nietzsche parle alors de *négarion*. Cette négation a élevé l'homme du moi animal au moi spirituel. Il semble que ces textes-là soient quand même importants (6).

M. DELEUZE.

Les textes cités par M. Granier concernent l'homme de la mauvaise conscience. Or, c'est un homme plein de négativité, qui n'est pas du tout représentant du type supérieur selon Nietzsche. Dans le cas de l'homme du ressentiment, ou de l'homme de la mauvaise conscience, vous trouverez en effet tous les textes que vous pourrez souhaiter, pour rendre la négativité immanente à l'homme. Mais ce sont précisément des textes qui s'appliquent à des types eux-mêmes négatifs, que toute la philosophie de Nietzsche a tendance à dénoncer et à éliminer.

M. KELKEL.

Je voulais faire une remarque qui m'a été inspirée par la forme même de l'exposé de M. Birault, forme paradoxale s'il en est, mais tout à fait nietzschéenne. Nietzschéenne, en ce

sens que l'on peut dire que la philosophie de Nietzsche est une anti-philosophie.

Je ne crois pas qu'on puisse éliminer de la philosophie de Nietzsche la négativité ou le « non ». Peut-être que l'idéal vers lequel tend la pensée nietzschéenne est une pensée affirmative, mais elle se démontre à chaque instant comme une sorte de négation, comme un paradoxe, au sens le plus total des mots. Et du reste, la pensée de Nietzsche est toujours une mutation, si vous voulez, mais une « anti », à partir d'une opposition foncière, et non pas d'une simple *distance* qui n'impliquerait pas le négatif. Je ne vois pas comment vous pouvez éliminer la négation, à moins que vous n'alliez plus loin que Nietzsche.

M. BIRAULT.

Je crois que nous serons tous d'accord ici pour dire qu'il y a chez Nietzsche quelque chose de résolument destructif. Ne serait-ce que ce simple texte que je recherchais en écoutant les différentes interventions : « Je parle d'une grande synthèse du créateur, de l'amoureux et du destructeur » (7). Alors, il est bien évident qu'il n'est pas du tout question de donner de la philosophie essentiellement affirmative de Nietzsche une interprétation qui escamoterait d'une manière ou de l'autre ce qu'il peut y avoir de résolument destructeur dans cette pensée, et dans les stades les plus positifs de cette pensée. Sur ce point, nous sommes absolument d'accord.

Le problème est de savoir comment il faut interpréter ce thème de la destruction. Les oppositions qui se dessinent entre Deleuze et moi, d'une part, et certaines interventions, d'autre part, sont celles-ci, je crois : les uns pensent que l'affirmation ne peut être obtenue qu'à coup de négations, et les autres, comme Deleuze ou moi-même, si vous le permettez, nous penserions plutôt que toute négation se fait à partir et en fonction d'une affirmation. Donc, que l'affirmation n'est pas la négation de la négation, mais que c'est à partir et en fonction d'une affirmation essentielle que doit être pensé ce qui est résolument destructeur chez Nietzsche.

M. BARONI.

Je pense que ramener le débat, dans une certaine mesure, sur le terrain de la psychologie n'est pas être infidèle à

(5) XIII, § 416.

(6) *Genealogie*, I, § 6 ; II, § 16.

(7) XIV, 2, § 116.

Nietzsche, puisque lui-même s'est présenté souvent comme un « psychologue ».

On a vu que l'extrême fatalisme correspond avec la conscience aiguë d'une sorte de liberté et de libération, que le malheur extrême correspond à une béatitude. Or, il me paraît assez étrange que dans les processus de l'inconscient profond, tels que les a dégagés le grand psychologue Jung, tout principe poussé à son extrême engendre son contraire. C'est un processus psychologique fréquent chez Nietzsche ; peut-être rencontre-t-il dans une certaine mesure des ambivalences, des contradictions apparentes, indépendamment de toute l'analyse que l'on peut en faire du point de vue philosophique.

Et d'autre part, vous avez insisté, me semble-t-il avec beaucoup de raison, sur le caractère hiérarchique de la pensée de Nietzsche et de sa conception de l'homme. Or dans la « Découverte de la Personne », telle que l'esquisse Charles Baudouin, nous voyons précisément l'homme se constituer par des sortes de mutations, de métamorphoses telles que chaque fois qu'un stade supérieur est atteint, les autres sont non pas niés mais en quelque sorte intégrés, le stade définitif étant ce que Jung appelle « le Soi », très proche de Nietzsche.

Il me semble que chez Nietzsche, il y a des processus psychologiques, en action, qui sont parmi les plus profonds que la psychologie des profondeurs ait pu à l'heure actuelle découvrir. Et je crois qu'une fois de plus on voit que Nietzsche est précurseur sur ce point. Je serais heureux que vous m'éclairiez et que vous me disiez ce que vous en pensez.

M. BIRAULT.

C'est vous qui m'éclairiez. Je pense, pour autant que je puisse vous suivre, qu'effectivement on peut donner du processus que je viens d'évoquer une interprétation psychologique ou psychanalytique ; je pense que cela doit être possible.

M. WAHL.

Je voulais faire deux observations. D'abord, au sujet de la question de la vérité. C'est embarrassant, parce que Nietzsche critique la vérité et même l'idée de fait. Mais si on lit Nietzsche, on voit qu'il dit souvent : « le fait est que... » et puis « il est certain que... », « la vérité est que... ». C'est plein de vérités, au pluriel. Même s'il nie la vérité, c'est très difficile de dire qu'il n'y a pas de vérités selon lui.

La deuxième observation : je me demande s'il n'y a pas de profondes contradictions dans la pensée de Nietzsche. Du reste, je ne conçois pas le surhomme, ou l'homme suprême, s'il ne contient pas en lui des contradictions. Je me demande si votre réaction contre certaines formes de hegelianisme ne vous a pas conduit trop loin.

Vous avez dit à un moment : Nietzsche est tempéré et tolérant. Il ne me paraît pas tel ; il ne me paraît ni modéré ni tolérant, mais pourtant, comme il y a des contradictions chez Nietzsche, il y a des moments par exemple où il fait de grands éloges d'Epicure, en tant que celui-ci est modéré. N'empêche qu'il y a chez Nietzsche une grande haine de la modération d'autre part. C'est ce qui fait qu'il est très difficile de faire de la pensée de Nietzsche une unité, et j'ai essayé en vain.

Maintenant, j'aurais voulu que vous m'éclairiez sur les rapports de l'innocence et de la pureté, et sur l'impureté chez Nietzsche, parce qu'il ne peut y avoir d'impureté que si on a une grande conscience de la pureté. Il veut l'innocence mais il ne veut pas que cette innocence soit pure. Que veut-il dire, selon vous ?

M. BIRAULT.

C'est vrai que Nietzsche disjoint l'idée d'innocence et celle de pureté. Pour créditer l'innocence, et discréditer la pureté, comment fait-il ? Il invoque la notion d'irresponsabilité. Je crois que ce qui fait l'innocence selon Nietzsche, c'est l'irresponsabilité. C'est pourquoi l'enfant, le thème de l'enfant, joue un rôle considérable : l'enfant peut être innocent et cruel, il peut être méchant et rieur. La méchanceté se trouve sanctifiée et, pour ainsi dire, innocentée par lui. Il y a ici une innocence qui ne se développe pas dans la bonté, ni dans la pureté.

M. DEMONBYNES.

J'aimerais reprendre la première observation concernant la vérité. Ne croyez-vous pas que Nietzsche concevait la vérité de façon essentiellement changeante ? Non seulement relative, au sens de Pirandello : chacun ses vérités. La vérité de Nietzsche était une vérité à l'instant où il ne voulait pas l'avoir, mais où l'idée voulait venir en lui, à l'instant présent. Immédiatement après l'instant présent, ce n'était plus la sienne, et ce n'était plus la vérité. Il avait ensuite une autre vérité. C'est ainsi qu'il avait tellement de contradictions...

M. BIRAULT.

Plutôt que des vérités changeantes, et sincères à chaque fois, ce qui apparaît chez Nietzsche, je crois, c'est l'idée de la vérité comme tentative, comme *Versuch*. Chez Nietzsche, la notion de vérité se présente comme une tentative: à la fois faire un essai avec la vérité, et concevoir la vérité elle-même comme essai. D'une part, il faut mettre l'idée de vérité à l'essai ou à l'épreuve; et d'autre part, concevoir toute vérité à son tour comme un essai ou comme une épreuve. A partir de cette notion d'essai ou d'épreuve, on pourrait peut-être avancer un peu dans l'élucidation du concept de vérité.

M. BOEHM.

Comment concevez-vous finalement les rapports entre béatitude et volonté de puissance? La béatitude semble être une sorte de détente, la volonté, tout de même une tension. La volonté de puissance est volonté de commandement; elle semble être la réalité, et la béatitude, seulement un idéal.

M. BIRAULT.

Oui, qu'il y ait une sorte de tension entre les deux notions de volonté de puissance et de béatitude, c'est certain. La volonté de puissance implique maîtrise et commandement; la béatitude semble se présenter comme une sorte de relâchement. Toutefois, je répondrai deux choses à la question posée:

D'une part, je crois qu'il faudrait rectifier le concept de volonté de puissance chez Nietzsche, pour le dépouiller de ce qu'il peut avoir de « crispé ». Il y a une maîtrise, mais la véritable maîtrise implique pour Nietzsche la sérénité et le repos; c'est une mauvaise maîtrise que celle qui est tendue. La maîtrise véritable est celle de l'homme détendu. Par conséquent, il y a possibilité d'un passage entre une forme souple et détendue de la maîtrise, qui convient seule à la notion de puissance, et une béatitude, dont j'ai essayé de montrer qu'elle ne se ramenait pas à son tour à un repos dans la contemplation, mais formait un principe de création.

N'oublions pas d'autre part que la véritable béatitude pour Nietzsche est encore vouloir: *vouloir* (et non point seulement accepter) que ce qui est soit, et soit une éternité de fois; une volonté, un amour très « actifs », si l'on veut, de ce qui

est. A leur sommet, la béatitude véritable et la volonté de puissance pleinement créatrice se rejoignent dans la forme nietzschéenne (et non point du tout stoïcienne) de l'*amor fati*. Enfin, je reconnaitrai l'existence d'une sorte de contradiction résiduelle entre la volonté de puissance et la volonté de béatitude — quels que soient les efforts faits pour rapprocher les deux notions, aussi longtemps du moins que nous en restons aux formes traditionnelles de la volonté (comme désir) et de la béatitude (comme acquiescement). Mais peut-être faudrait-il remettre en question la notion de volonté de puissance elle-même. Est-ce que le concept de volonté de puissance représente le dernier mot de la pensée de Nietzsche? Il n'est pas sûr que Nietzsche lui-même se serait entièrement satisfait de ce concept. Le fait qu'aucun livre de Nietzsche ne porte ce titre est évidemment fondamental.

M. BOEHM.

Sa pensée se conclut sur l'idée de béatitude.

M. BIRAULT.

Je croirais qu'en tout cas, la notion de la béatitude est plus profonde.

M. BEAUFRET.

Pourtant, c'est un fait que la notion de volonté de puissance apparaît tardivement chez Nietzsche. La béatitude est antérieure. Même l'éternel retour est antérieur. Alors, comment peut-on dire que la pensée de Nietzsche n'est pas du côté de la volonté de puissance?

M. GUEROULT.

Dans le texte que j'ai cité ce matin, il me semble que Nietzsche définit ainsi son troisième et dernier stade: la grande décision, l'instinct du créateur, la grande responsabilité, se donner le droit d'agir, « approuver », *éprouver de la joie en toute occasion*.

Je verse cela au débat, puisque M. Beaufret pense que la béatitude est un concept antérieur. Ce texte ne dit-il pas le contraire?

M. ROOS.

Peut-être faut-il attendre, pour résoudre cette question, l'édition critique que préparent nos collègues italiens. En 1955, j'avais fait quelques hypothèses, comme celles que vient de faire M. Beaufret : m'intéressaient l'apparition et la disparition de certains termes, et je me suis aperçu que le mot « éternel retour » n'apparaît plus dans aucun manuscrit après 1886-1887, et même que le mot « volonté de puissance » disparaît aussi à la fin de 1887. Le mot « surhomme » n'apparaît plus après Zarathoustra ; et tous les fragments que l'on a intégrés dans cette soi-disant « Volonté de puissance », à propos du surhomme et de l'éternel retour, sont en fait contemporains du Zarathoustra (8).

M. GOLDMANN.

Je voudrais demander aux spécialistes d'où vient le mot « surhomme ». J'ai toujours pensé que ce n'était pas Nietzsche qui l'avait inventé. Il existe peut-être n'importe où, mais il y a un texte célèbre. Tout Allemand connaît et apprend à l'école le texte de Goethe, où le mot « surhomme » apparaît (9). Il s'agit d'une idée de l'homme conçu comme surhomme. Je crois que la grande différence entre Goethe et Nietzsche, c'est que Goethe écrivait à une époque où cette idée de l'homme pouvait être encore libre pour tout le monde ; il y avait la Révolution Française, l'espoir de la Révolution, l'espoir d'un homme, d'un monde nouveaux. Nietzsche est arrivé à la même idée, à la même vision de la philosophie classique allemande, mais à un moment où ces espoirs avaient disparu, et où l'on pouvait découvrir le mensonge aussi bien dans le christianisme de la société bourgeoise que dans le soi-disant socialisme. Dès lors, pour présenter le surhomme, il écrit « un livre pour tous et pour personne » : c'est-à-dire un livre qui veut s'adresser à tout le monde et qui, en fait, dans le monde où nous sommes et la société où nous sommes, ne s'adresse à personne.

(8) Cf. R. Roos, *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication* (Revue philosophique, avril-juin 1956) ; *Elisabeth Förster-Nietzsche ou la sœur abusive* (Études germaniques, octobre 1956) — M. R. Roos estime que les hypothèses qu'il présentait en 1956 sont à la fois confirmées et dépassées par les travaux récents de Podach.

(9) Cf. *Faust* : les premiers mots de l'Esprit, quand il apparaît à Faust.

Je pose simplement le problème : quand j'ai lu Nietzsche, il m'a semblé trouver un grand penseur dans la lignée de la philosophie classique de l'humanisme allemand, à un moment où tout ceci était en train de mourir par conformisme.

Autre remarque : je ne comprends vraiment pas où est la différence entre la construction et la destruction. Comme si l'on pouvait être sérieusement pour des valeurs humaines, sans vouloir détruire ce qui est mensonge. Comme s'il était possible d'affirmer des valeurs qu'on défend et qu'on veut réaliser, sans demander la destruction de ce qui s'y oppose et de ce qui l'empêche. Je crois que Nietzsche est avant tout quelqu'un qui a lutté pour une vision de l'homme, de ce surhomme, qui du Faust de Goethe à Zarathoustra, n'apparaît que dans une société où il fallait avant tout nier pour affirmer ses valeurs.

M. BIRAULT.

Primo, est-ce qu'on peut vraiment dire que Nietzsche est humaniste ? Est-ce qu'il s'inscrit en quelque sorte dans le courant de la pensée humaniste allemande ? Cela, c'est une très grave question. Moi, je pense qu'il y a intérêt à sortir Nietzsche de cette tradition. L'originalité de Nietzsche est dans son indépendance par rapport à cette filiation humaniste.

Deuxième point : ce qui concerne le problème de la négation. En fait, bien sûr, si l'on veut créer quelque chose, on est obligé de s'opposer à autre chose, je suis d'accord. Mais la question est tout autre : est-on obligé de *penser* l'action, la création, le progrès, à partir de la négation ? Hegel le fait, mais ce ne fut pas toujours fait, et est-on obligé d'être hegelien ?

Que la philosophie de Nietzsche soit essentiellement affirmative, que Nietzsche ne s'oppose à certaines formes de l'amour de la charité, de la pitié que parce qu'il y décèle un certain ferment ou relent de haine (et donc finalement au nom d'un amour qui soit *plus amour* que cet amour-là), que le premier et le dernier mot de cette pensée soit « l'éternel oui de l'être » (*ewiges Ja des Seins*), tout cela qui me paraît essentiel n'exclut nullement à mes yeux la présence inévitable, dans cet amour qui affirme, qui crée, qui éternise, de ces détachements, de ces déchirements, de ces oppositions, de ces destructions, à travers lesquels plusieurs de nos interlocuteurs semblent vouloir retrouver quelque chose qui s'apparenterait au « travail du négatif ».

En fait, Nietzsche lui-même parle de la grande synthèse

du créateur, de l'amoureux, du destructeur. Il ne s'agit donc pas de nier la présence de la destruction. Le problème est seulement de penser convenablement cette synthèse, ce qui n'est sans doute possible qu'à la condition de se déprendre de cette grande idée qui sillonne toute la philosophie occidentale de Platon jusqu'à Hegel, et d'après laquelle le désir, la volonté, l'amour sont fils de Pénia, et donc, d'indigence ou de pauvreté, et donc aussi, originellement chargés de négativité. Peut-être y aura-t-il alors un *autre* désir, « le grand désir » (*die grosse Sehnsucht*), une *autre* volonté, la *volonté de puissance*, un *autre* amour, l'*amor fati*? La négation sera-t-elle éliminée pour autant? Nullement. Mais elle sera maintenant débordée de tous côtés par une affirmation initiale et suprême, qui l'accueillera sans en être altérée, de la même façon que seule la mer qui est déjà la mer peut recevoir sans en être souillée un fleuve impur (10). Cet accueil, ce débordement, ce déversement n'est pas du tout une *Aufhebung*, l'affirmation n'est pas la négation d'une négation, cette synthèse n'est pas l'antithèse d'une antithèse. L'homme négatif, l'homme réactif, le dernier homme se trouvent eux-mêmes affirmés quoique distancés par le surhomme. Chez Nietzsche, la négation est le *moyen* impur et trop humain de l'affirmation mais, jamais son *ressort* ou son *principe*; éventuellement, une *conséquence*, un *résultat*, mais jamais son *but* ou sa *fin*, un élément, un ingrédient de la semence, mais non point la semence elle-même. « Je ne pouvais manquer de rien lorsque je créai le surhomme. Tout votre mal et votre fausseté, vos mensonges et votre ignorance, tout cela est dans sa semence » (11). En bref, il vient un moment où il faut choisir : ou bien vous concevez l'affirmation à partir de la négation et à coups de négation ; ou bien, vous concevez la négation à partir et en fonction de l'affirmation. Nietzsche pense (ou plutôt, je pense qu'il pense !) le Non à partir du Oui et non pas le Oui à partir du Non. A tout prendre, je le vois autant et plus spinoziste qu'hegelien ! (cf. la lettre à Overbeck, du 30 juillet 1881 : « Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel ! Je ne connaissais presque pas Spinoza... ma solitude s'est transformée du moins en duo. C'est merveilleux ! »). Trouvez-moi donc chez Nietzsche la trace d'un pareil enthousiasme pour Hegel et pour un quelconque hegelien !

NIETZSCHE ET SA TENTATIVE DE RÉCUPÉRATION DU MONDE

Traduit par Arion L. Kelkel

KARL LOWITH

La doctrine nietzschéenne de « la mort de Dieu » — celle du « nihilisme » qui en découle et qui réclame que l'homme marqué jusqu'à notre époque par le christianisme se dépasse vers le « surhomme » — enfin, sa théorie du « monde » qui, en tant que monde vivant, est « volonté de puissance » qui se veut elle-même et « éternel retour du même » — ne sont point des thèses philosophiques au sens traditionnel du mot, mais constituent la *tentative* exceptionnelle de conclure une « nouvelle alliance » avec le monde dont le christianisme nous a séparés par son triomphe sur le culte païen du cosmos. La relation interne entre : *la mort de Dieu, le Surhomme et le monde qui se veut lui-même* n'est pas à proprement parler thématifiée comme telle par Nietzsche, qui ne l'exprime que sous forme fragmentaire et dans des discours allégoriques. Si la pensée nietzschéenne se présente sous cette forme non systématique, la raison positive en est que Nietzsche avec la « volonté de vérité » osa mettre en question aussi la vérité elle-même. Tous les penseurs des siècles antérieurs, même les sceptiques, « possédaient la vérité » ; « ce qui est nouveau dans notre position actuelle à l'égard de la philosophie » c'est, au contraire, cette conviction, dont aucune époque antérieure n'a été animée, que « nous ne possédons pas la vérité » (1). « Rien n'est vrai, tout est permis », déclare l'ombre à Zarathoustra. Comme il n'y a plus rien de vrai, depuis que « la vérité en tant qu'être, en tant que Dieu, en tant qu'instance suprême » est devenue objet de doute, il en résulte que tout est permis (2). Depuis que l'interprétation chrétienne de l'existence a cessé d'avoir cours, l'homme est celui qui « ne sait plus à quel saint se vouer », celui qui ne

(10) Zarathoustra, Prologue, § 3 : Man muss schon ein Meer sein, um einem schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.

(11) XII, p. 362, § 692.

(1) XI, p. 159 (ed. Kröner).

(2) XII, p. 406 et 410 ; XIII, 361 ; XIV, p. 413 sq.

sait ni s'affranchir de l'emprise de la transcendance chrétienne, ni revenir et s'intégrer à nouveau dans le monde circulaire des Grecs. Et c'est pour cela que Nietzsche ne pouvait entreprendre son « ultime essai avec la vérité » qu'à la manière d'une véritable expérience, en considérant sa propre vie comme une « expérience de celui qui connaît ». Nietzsche qualifiait un jour toute l'époque moderne d'époque de l'expérimentation, en ne songeant pas seulement aux expériences de sélection biologiques auxquelles procéderaient les temps futurs, mais en prévoyant aussi que « des parties entières de la terre » allaient « se vouer à l'expérimentation consciente ». D'un point de vue historique, il pensait aux grands explorateurs et inventeurs de la Renaissance, à ces esprits hardis et expérimentateurs comme Léonard de Vinci et Christophe Colomb auxquels il s'est souvent comparé lui-même. C'est dans le même esprit que Nietzsche traite aussi les philosophes modernes d'« expérimentateurs » qui, dans l'incertitude, se mettent eux-mêmes à l'épreuve « pour voir jusqu'où l'on peut aller. Tel le navigateur sur l'océan inconnu ». « Une nouvelle race de philosophes apparaît à l'horizon : j'ose les baptiser d'un nom qui n'est pas sans impliquer de risques. Autant que je les devine... ces philosophes de l'avenir pourraient à bon droit, et peut-être aussi à tort, s'appeler les *tentateurs*. Ce nom lui-même en définitive n'est qu'une tentative, ou, si l'on veut, une tentation. » Nietzsche-Zarathoustra est toujours en route, expérimentateur, « voyageur » qui essaie plusieurs directions et s'engage sur divers chemins pour parvenir à la vérité. « Je suis parvenu à ma vérité par bien des chemins et de bien des manières... Et c'est toujours à contrecœur que j'ai demandé mon chemin... J'ai toujours préféré interroger et essayer les chemins eux-mêmes. Toutes mes démarches n'étaient qu'essais et interrogations ». A titre d'essai, la philosophie expérimentale de Nietzsche anticipe la possibilité du nihilisme radical — afin de se frayer un chemin jusqu'à son contraire, l'éternel cycle de l'Être.

« Une *philosophie expérimentale* telle que je la vis anticipe elle-même, à titre d'expérience, les possibilités du nihilisme radical : ce qui ne signifie point qu'elle s'arrête à une négation, à un Non, à une volonté de négation. Elle veut bien plutôt se frayer un chemin jusqu'à son opposé — jusqu'à une *affirmation dionysiaque* du monde tel qu'il est sans rien en retrancher, en excepter ou y choisir — elle veut le cycle éternel : les mêmes choses, le même logique et illogique entrelacs. L'état suprême auquel puisse atteindre un philosophe : avoir en face de l'existence une attitude dionysiaque : voici la formule que je propose : *amor fati* ».

Nietzsche a conservé ce caractère expérimental à sa philosophie, depuis ses « années d'apprentissage » jusqu'à la doctrine de l'éternel retour, et même cette dernière est encore « un ultime essai avec la vérité » — « *Dionysos philosophos* est un Dieu-tentateur ». Ce Dieu au nom duquel Nietzsche parle dans ses derniers écrits désigne en apparence l'épiphanie d'un dieu grec, mais il caractérise en réalité le monde récupéré, monde alors divinement parfait, « monde dionysiaque » tel qu'il fut avant le règne du christianisme : non pas créé pour l'amour de l'homme par un Dieu hors du monde, mais éternellement existant de par lui-même, continuellement renaissant et s'abimant dans le néant.

Il y a un siècle déjà (en 1863) alors qu'il était à peine âgé de dix-neuf ans, Nietzsche s'est posé, dans une esquisse autobiographique, la question décisive sur l'être englobant toute chose : Dieu ou bien le monde. « *Ma Vie* » commence par cette phrase mémorable : « Plante, je suis né proche du champ de Dieu, homme je vis le jour dans un presbytère », et se termine sur la constatation qu'il est temps enfin de ne plus se laisser gouverner et déterminer par les événements, mais au contraire de s'emparer soi-même des rênes et d'affronter la vie. « Et ainsi l'homme s'émancipera de tout ce qui jadis l'étreignait ; point n'est besoin de rompre les liens, car soudain... ils tombent comme par enchantement ; et où est l'anneau capable enfin de le retenir encore ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? » Nietzsche se décida contre le Dieu biblique pour le grand anneau du monde qui comprend aussi l'homme, et ce faisant il se décida en même temps contre la méta-physique ou « l'arrière-monde » d'origine platonique-chrétienne. Alors qu'il était encore sur les bancs de l'école, Nietzsche méditait déjà sur ce qui sera le problème de sa vie et de toute sa pensée, longtemps avant de terminer l'*Antéchrist* par cette date : « En ce jour de grâce, le premier jour de l'An I (le 30 septembre 1888 du faux calendrier) ». Il en était arrivé à la conviction que l'ère chrétienne débute par un « jour funeste », un « dies nefastus » et qu'aujourd'hui, après son *dernier jour*, il fallait tout recommencer à nouveau afin de retrouver le droit chemin de la pensée et de reconquérir la vérité du monde et de l'homme. Les deux dissertations du jeune étudiant de dix-huit ans : « Destin et Histoire » (*Fatum und Geschichte*) et « liberté et Destin » (*Willensfreiheit und Fatum*) inaugurent la voie sur laquelle Nietzsche s'engagera pour aller vers son but. Toutes deux mentionnent dans leur titre le terme de « fatum », l'une en rapport avec l'histoire, l'autre en le rapportant au libre arbitre, car il n'y a d'histoire que là où il y a des hommes qui agissent et veulent

quelque chose. Le destin, par opposition au libre arbitre, désigne la nécessité naturelle d'un « être-ainsi-et-pas-autrement » qui s'impose à la volonté. Comme nécessité s'imposant à la volonté, le *fatum* se rapporte à l'histoire du vouloir humain ; mais en réalité il échappe au pouvoir de l'homme. Le destin appartient au domaine de la Nature qui est telle qu'elle est et ne peut être autre. Le problème qu'implique la conjonction « et » figurant dans les deux titres concerne donc ce rapport de l'histoire du vouloir humain à la fatalité naturelle inéluctable qui règne sur l'ensemble du monde physique au sein duquel il y a quelque chose comme l'homme, la volonté et l'histoire. Ce qui, dans l'histoire, intéressa toujours particulièrement Nietzsche qui « en tant qu'homme » était né dans une famille de pasteurs, c'est, depuis son premier auto-portrait jusqu'à l'*Antéchrist* et à *Ecce homo*, l'histoire du christianisme et la connaissance du type de volonté ou de refus sur lequel est fondée la morale chrétienne.

Le premier des deux textes traduit dès le début la conscience de ce qu'il y a de risqué dans cette tentative de découvrir un « point de vue plus libre » pour juger l'interprétation chrétienne de l'existence et ses conséquences morales. « Une telle tentative ne saurait être l'œuvre de quelques semaines mais de toute une vie. Car comment des rêveries d'adolescent pourraient-elles arriver à détruire l'autorité de deux millénaires, la caution apportée par les esprits les plus éminents de tous les temps ? Comment de simples fictions et des idées dépourvues de maturité pourraient-elles nous faire dédaigner tout ce qu'une religion, qui a si profondément bouleversé l'histoire universelle, a pu apporter de joies et de souffrances au cours des siècles ? » Le premier pas décisif qu'accomplira Nietzsche quinze ans plus tard avec « *Humain, trop humain* », vers la libération de l'esprit et la transvaluation qui s'ensuivra, se présente à ce moment encore sous la forme du doute et de l'indécision. « J'ai essayé de nier toute chose », mais même détruire est difficile, et construire combien plus difficile encore. Car « la force de l'habitude, le besoin d'idéal, la rupture avec tout ce qui existe, la dissolution de toutes les formes de la société, l'angoissante question de savoir si deux mille ans d'histoire n'ont pas déjà égaré l'humanité sous l'effet d'un mirage, le sentiment de ma propre présomption et de ma témérité : tout cela s'affronte en un combat à l'issue douteuse ». La question de la moralité de la morale en vigueur se pose, mais en même temps se pose déjà la question plus vaste : quel est le sens de tout le système de la moralité humaine et de son histoire au sein de « l'univers infini » ? Quelle est la signification de l'homme,

qui veut et s'invente des buts, dans la totalité de la Nature et des périodes de l'univers ? Si « l'Humanité immanente » était bien le ressort caché, le ressort le plus intime de « l'Horloge de l'Être » — vingt ans plus tard Zarathoustra parlera de « l'horloge de la vie » et du « sablier de l'existence » — ou, inversement, si la volonté libre n'était autre chose que « la plus haute puissance du destin », c'est à cette seule condition que la liberté de décision de la volonté historique pourrait se réconcilier avec l'inéluctable fatalité qui règne dans le cours du monde naturel. « C'est ici que se trouve indiqué le problème infiniment important qu'exprime la question de la justification de l'individu à former un peuple, du peuple à se prétendre l'Humanité, de l'Humanité à représenter l'univers ; c'est ici que se situe également le problème du rapport fondamental du *destin* et de l'*histoire* », de la liberté et de la nécessité, du vouloir et du devoir. Aux yeux de l'homme en tant que tel, la « suprême conception », celle de « l'Histoire universelle », c'est-à-dire d'une histoire qui inclut en même temps l'événement dans l'univers naturel, « est impossible » — mais elle ne le sera pas dans la perspective d'un Surhomme. Il faudrait pour cela que l'homme — à l'instar de Zarathoustra — se vainquit et se surmontât lui-même, et qu'il fût plus qu'homme. Mais tant que le rapport du destin à l'humanité historique est incertain la question demeure ouverte de savoir si tout n'est qu'un reflet de notre manière de vivre le monde, ou bien, si nous-mêmes ne sommes qu'un reflet de la vie du monde. Nietzsche a finalement répondu à cette question dans le dernier fragment de la *Volonté de puissance* où il évoque l'image d'une double réflexion de l'un dans l'autre en opposant au miroir dionysiaque du monde son propre miroir. De même la volonté, qui tout d'abord se dresse contre le destin, devient la nécessité librement acceptée et voulue de l'« *amor fati* » — « un destin s'élevant sur un autre destin » ; son « *ego* » devient pour lui « *fatum* » au sens cosmique. L'homme dans son essence et d'après son origine n'est pas une créature extramondaine mais, à l'instar du monde, un enfant de l'univers héraclitéen ; et comme tel détruisant et créant, il entre dans le grand jeu, le jeu créateur du monde.

Roue du monde qui roule
erre de but en but :
Nécessité — l'appelle l'aigri
le fou l'appelle — jeu...

Jeu du monde, jeu impérieux,
qui mêle l'être et l'apparait
[tre :
l'Éternel insensé
nous mêle à son jeu !

Afin de récupérer ce monde qui a été perdu par la faute du christianisme, une métamorphose de l'esprit est nécessaire. C'est d'elle que traite le premier discours de Zarathoustra ; elle est la clef du système nietzschéen. *Chameau, lion et enfant* sont les symboles de l'esprit du *Tu dois*, du *Je veux* et du *Je suis* (3). La première métamorphose de l'esprit en l'esprit soumis du « Tu dois » ne représente pas un *terminus a quo* ; car elle commence seulement avec l'esprit du christianisme et de « tout idéal ascétique » dont parle la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*. L'esprit soumis, qui ne veut pas sa propre volonté mais la volonté de Dieu, vénère tout ce qui lui est étranger et supporte patiemment le fardeau le plus lourd. Qu'y a-t-il de plus dur que de s'humilier pour se blesser dans son propre orgueil, de faire éclater sa folie pour tourner en dérision sa sagesse ? Tel le chameau chargé de son fardeau, qui se hâte vers le désert où l'esprit se fait lion, dévorant tout respect de Dieu et d'un maître étranger afin de conquérir dans son propre désert la liberté d'être soi-même. Il transforme le « Tu dois » qui lui est étranger, le « Tu dois » qui lui vient de la foi, de cette foi qui est adoration, en un « Je veux » qui lui appartient en propre, et il devient maître de soi en commandant à lui-même de faire ce qu'il veut. Cependant créer des valeurs nouvelles, cela même le lion ne le peut. Il ne peut que se rendre libre pour de nouvelles créations, par le Non qu'il oppose à Dieu et au devoir qui lui disait : « Tu dois ». La dernière et la plus dure des métamorphoses, celle du « Je veux » dans le « Je suis », de l'enfant du monde, est un « nouveau commencement », un « premier mouvement » sans commencement ni but, une « roue qui roule d'elle-même » et, en comparaison du vouloir qui agit en vue d'un but, un « jeu » auquel l'homme qui s'est éveillé enfant dit son « Oui sacré », tandis que la pure volonté dans son désert n'était qu'un « Non sacré ». Vouloir sans doute libère, mais libère aussi de tout en vue du néant ; « car plutôt que de ne pas vouloir du tout, l'homme préfère encore vouloir le néant », déclare la dernière phrase de la *Généalogie de la morale*. L'enfant à proprement parler ne veut rien ; il n'a ni volonté ni aversion (*Widerwillen*) ; il vit dans la liberté du « jeu de la création ». « Pour que l'être qui crée soit lui-même l'enfant nouveau-né, il faut encore qu'il veuille être celle qui enfante et supporter les douleurs de l'enfantement » (4). « Renaissant » de la sorte,

(3) Cf. VI, p. 125 ; XII, p. 412 ; XVI, p. 328. Dans Zarathoustra manque une expression correspondant au « Tu dois » et au « Je veux ».

(4) « Sur les îles bienheureuses » (*Zarathoustra*, II).

« celui qui est perdu au monde » a reconquis son monde à lui. L'« enfant » de la dernière métamorphose entretient des rapports polémiques avec le message chrétien du royaume de Dieu dans lequel seuls entrent ceux qui sont confiants et crédules comme les enfants, et des rapports positifs avec l'enfant du monde d'Héraclite, qui créant et détruisant joue innocemment sur le rivage. Il est « oublié » parce qu'à chaque instant il vit tout entier dans le présent (5) sans se rappeler ni regretter ce qui était irrémédiable, sans attendre ni espérer ce qu'apportera l'avenir. Il est tout simplement là de nouveau, indivis ou tout entier dans l'innocence cosmique de l'Être qui est un perpétuel devenir.

Comme tout « Tu dois » des impératifs moraux a pour critère ultime le Dieu chrétien qui commanda à l'homme ce qu'il doit, la mort de Dieu annonce en même temps le *principe de la volonté* qui dans l'homme se veut elle-même. Dans le « désert de sa liberté », l'homme préfère encore vouloir le néant que ne pas vouloir du tout ; car il n'est « homme » — sans Dieu — que pour autant qu'il « veut ». La mort de Dieu signifie la résurrection de l'homme devenu responsable de lui-même et se gouvernant lui-même, de l'homme qui trouve sa liberté extrême dans la « liberté pour la mort ». Au faite de cette liberté, cependant, la volonté du néant se transforme en volonté de l'éternel retour du Même. Le *Dieu chrétien mort*, *l'homme face au néant* et la *volonté de l'éternel retour* qui docilement veut le destin, caractérisent le système nietzschéen dans son ensemble comme un mouvement qui d'abord va du « Tu dois » à la naissance du « Je veux », puis à la renaissance du « Je suis », « premier mouvement » d'une existence éternellement se renouvelant au cœur de l'univers naturel de la totalité de l'étant. Une « volonté double » qui, de sa liberté conquise pour le néant, se libère pour l'*amor fati*, convertit l'extrême nihilisme d'une existence résolue au néant en la volonté nécessaire de l'éternel retour du Même.

Trois figures jalonnent ce chemin qui, de l'esprit libéré négativement, va à la proclamation de l'éternel retour. Le *voyageur* accompagné de son ombre symbolise le progrès jusqu'au seuil du néant. Le *voyageur* accompagne comme son ombre Zarathoustra, être surhumain, qui lui non plus n'est pas encore parvenu à son but, et à la place de Zarathoustra apparaît finalement le *Dieu Dionysos* dont Nietzsche se sait le dernier disciple. Avec l'attitude dionysiaque en face de l'existence, qui consiste à accepter une fois pour toutes la totalité de

(5) Cf. 2^e Considération intempestive.

l'Être et du temps, est atteinte une attitude ultime et « suprême » à l'égard de l'existence, par-delà le bien et le mal mais non par-delà le bon et le mauvais. A cette interprétation dionysiaque du monde correspond dans *Dionysos philosophos* lui-même la « suprême manière de l'être ». *L'amor fati* réunit ainsi l'affirmation de soi de l'être qui éternellement revient, avec l'éternel Oui de sa propre existence à la totalité de l'être.

Enseigne de la Nécessité !
Suprême constellation de l'Être !
— qu'aucun désir n'atteint,
que ne souille aucun Non,
éternel Oui de l'Être,
je suis ton Oui pour l'éternité : car je t'aime, ô Eternité !

L'« éternité » dont parle Nietzsche, et par l'évocation de laquelle se termine le « Oui et Amen » de la fin de la troisième partie de Zarathoustra, et que répète la fin de la quatrième partie, n'est pas cette éternité hors du temps (*aeternitas*) du Dieu biblique avant la création du monde, mais un temps éternel (*sempiternitas*), l'impérissable temps universel, l'éternel cycle de la naissance et de la mort où la permanence de « l'être » et le changement du « devenir » ne sont qu'une seule et même chose. Ce qui est « toujours » n'est pas intemporel et ce qui demeure toujours *identique* à soi-même n'est pas temporel au sens d'un changement perpétuel. A l'enseignement de la suprême nécessité, le « hasard » de l'existence humaine devenue excentrique se retrouve chez lui dans l'ensemble de l'être vivant qu'est le monde. La tentative de Nietzsche pour conclure une « nouvelle alliance » avec le monde, à la pointe de la modernité, répète l'antique certitude du monde.

A cette ambition correspond la différence caractéristique entre le premier discours de Zarathoustra et les premières propositions des *Principes* de Descartes, qui a mis en doute la certitude du monde de l'expérience sensible de façon si radicale qu'il lui fallait une preuve de l'existence de Dieu pour garantir la certitude de l'existence du monde. « Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous

trouverons le moindre soupçon d'incertitude ». Nietzsche met en doute la possibilité de ce chemin vers la certitude, et il fonde sa propre certitude, une nouvelle certitude, précisément sur ce fait que Zarathoustra dans son cheminement vers la vérité, « s'éveille » *enfant* du monde, enfant, c'est-à-dire « oublié » et « recommencement », non pas « une fois » pour toutes et recommencement du doute, mais inlassable recommencement du jeu de la création. Redevenu enfant, Zarathoustra est délivré, non seulement de l'autorité du « Tu dois » — dont nous délivre déjà Descartes — mais aussi du « Je veux » douter de tout ce qui m'a lié jusqu'à ce jour.

Parvenu à la pointe de la modernité où il n'y a plus rien de vrai, Nietzsche acquiert cette nouvelle certitude du monde, qui permet à Zarathoustra de se « précipiter avec volupté dans les bras du hasard », en *mettant une fois encore radicalement en doute le doute moderne de Descartes*. Certes, Descartes doute s'il est dans la vérité car il se *pourrait* que Dieu fût trompeur, mais en même temps Descartes s'assure que la tromperie n'est pas compatible avec la perfection divine. A cela Nietzsche oppose sa « nouvelle philosophie des lumières » (*Aufklärung*) pour laquelle Dieu n'est plus tout simplement objet de doute, mais mort ; il prend pour « point de départ » l'« ironie contre Descartes » et sa « légèreté » dans le doute, car il se pourrait bien que son « je ne veux pas me laisser tromper » n'en fût pas moins l'instrument d'une volonté plus profonde et plus raffinée d'auto-duperie, consistant en ce que la volonté de vérité chez Descartes se refuse à croire vraie l'apparence sous laquelle apparaît la vérité de l'être. Derrière le monde visible qui apparaît, sa raison rationnelle construit un autre monde afin d'être, dans ce monde ainsi arrangé, assuré de ce monde même.

Le point de départ que Descartes prend dans la certitude immédiate de son propre moi a des fondements chrétiens et ne constitue pas une certitude du monde originelle.

La certitude est-elle du reste possible dans le *savoir*, ou n'a-t-elle de fondement que dans l'être ? Et qu'est-ce donc que le savoir qui connaît par rapport à l'être ?

« Mais pour celui qui répond à toutes ces questions par des articles de foi déjà admis, la prudence cartésienne n'a plus aucun sens : elle vient beaucoup trop tard. Avant de poser le problème de l'être il faudrait avoir résolu le problème de la valeur de la logique ».

Pour Descartes, « l'être » est par avance déterminé comme être-connaissable, car il a foi dans le savoir scientifique sans apercevoir la face sans voile, la face vraie du genre suprême de l'être vivant.

La portée de la distinction que Descartes établit entre le monde vrai (pensé mathématiquement) et le monde de l'apparence (qui tombe sous les sens) ne se limite pas seulement à la physique et à la métaphysique des temps modernes. Elle a son origine première dans la « sécularisation » (Entheiligung) du cosmos visible au profit d'un Dieu caché dont le royaume n'est pas de ce monde, tandis que ce monde lui-même n'est qu'une création dépendante laquelle, comme telle, pourrait aussi bien ne pas être ou être autre si Dieu l'avait voulu autrement.

Or si le monde n'est plus une création divine, si l'homme n'est plus à l'image de Dieu, sens et rapport de l'homme et du monde se trouvent alors nécessairement modifiés. Une première esquisse que Nietzsche fit du chapitre sur « la vérité et le mensonge entendus au sens extra-moral » définit ce rapport en attribuant au monde le privilège absolu (6). La « condition de l'homme », est, comme le dit Pascal, une condition de la « disproportion », une absence de rapport et une mécontente entre l'homme et le monde ; aux yeux de Nietzsche, cependant, cette condition de l'homme ne réclame plus une solution transcendantale en Dieu, mais conduit à une irréductible aporie parce qu'il n'y a point de passage de la vérité au sens extra-moral, c'est-à-dire au sens cosmique, à la vérité au sens moral, humain « Dans quelque coin reculé dans l'immensité de l'univers illuminé d'innombrables systèmes solaires, il y avait une fois une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de toute « l'histoire universelle » : mais ce ne fut qu'une minute. Après quelques soupirs de la Nature, l'astre s'éteignit et les animaux intelligents furent condamnés à mourir. — On pourrait imaginer une telle fable mais elle ne suffirait pourtant pas à illustrer combien est misérable, éphémère et précaire, combien est futile et superfétatoire l'existence de l'intellect humain au sein de la Nature. Il y eut des éternités de temps pendant lesquelles il n'existait pas ; lorsque c'en sera à nouveau fini de lui, rien ne se produira. Car il n'y a pour l'intellect humain aucune mission qui puisse conduire au-delà de la vie humaine ».

Le monde naturel est « en soi », l'homme en lui n'est que « pour soi », et la vérité dans son ensemble paraît ainsi par principe être interdite à l'intuition de l'homme jeté dans le

(6) X, p. 189. Cf. aussi XV, p. 3 sq.

monde. On ne comprend pas : « étant donnée cette constellation, d'où peut bien nous venir l'instinct de vérité ! »

L'homme vit enfermé dans son « îlot de conscience » et en même temps jeté dans le monde naturel, mais « la Nature a égaré la clef » qui permettrait d'avoir accès jusqu'à elle. Et « malheur à celui qui, poussé par une curiosité fatale, voudrait par une fente du clos de la conscience jeter un regard au dehors et en bas », et qui pressentirait alors que l'homme, tel un « rêveur », est perché sur le « dos d'un tigre ». En échange de cette vérité qui lui est interdite, l'homme arrange le monde à son gré, à sa manière, fixe des vérités universellement valables, conventionnelles et conservatrices de la vie qui, en réalité, ne sont que des illusions alors qu'on ignore qu'elles le sont.

L'aporie qui résulte de cet antagonisme quant au problème de la vérité, Nietzsche la décrit de la manière suivante : La vérité interdite se dissimule derrière un mensonge autorisé, et le mensonge défendu intervient là où règne la vérité permise. L'individu qui veut croire vraie la vérité interdite doit ou bien se sacrifier *lui-même* — ou bien sacrifier *le monde*.

L'erreur, c'est-à-dire la tendance inhérente à la volonté humaine de vérité de dissimuler celle-ci, ne saurait être réellement détruite qu'avec la vie du sujet connaissant lui-même, car l'« ultime » mise à nu de l'être ne supporterait pas « l'incorporation ». Ainsi lit-on déjà dans le fragment sur Empédocle datant de l'année 1870-71 qu'Empédocle après avoir parcouru tous les stades du savoir finit par dresser le dernier contre lui-même, perd la raison et avant de disparaître dans le gouffre annonce la vérité du renouveau.

Conformément à l'aporie du rapport entre vérité et mensonge au sens « extra-moral », au sens cosmique, un projet ultérieur de la *Volonté de puissance* définit le nihilisme, qui se dépasse lui-même vers l'éternel retour, par l'alternative suivante :

« Le contraste entre le monde que nous vénérons et le monde que nous vivons, le monde que nous sommes, commence à se faire jour. Il nous reste soit à nous débarrasser de nos adorations, soit à nous supprimer nous-mêmes. Cette dernière solution s'appelle le nihilisme ».

Nietzsche, dans le « *Crépuscule des idoles* », a exprimé la fin de cette contradiction qui lentement se fait jour entre le monde que nous sommes nous-mêmes et celui que nous respectons par cette formule : « la fin de l'erreur la plus longue », parce que, avec la doctrine de Zarathoustra, prend fin l'opposition entre ce monde « vrai » et le « monde des apparences ».

« Comment le « monde vrai » devint une fable, Histoire d'une erreur.

1. Le monde vrai, accessible au sage, à l'homme pieux, au vertueux, il vit en lui, *il est lui-même ce monde*. (La forme la plus ancienne de cette idée... périphrase de la proposition : « moi, Platon, je suis la vérité ».)

2. Le monde vrai, inaccessible pour le moment mais promis au sage, au pieux, au vertueux (au « pécheur qui se repent »). (Progrès de l'idée : elle devient plus raffinée, plus insidieuse, plus insaisissable... elle devient chrétienne...).

3. Le monde vrai, inaccessible, indémontrable, impossible à promettre, mais qui, même s'il n'est qu'imaginé, est une consolation, une obligation, un impératif. (En somme le vieux soleil, mais caché par le brouillard et le scepticisme ; l'idée est devenue sublime, pâle, nordique, digne du penseur de Kœnigsberg).

4. Le monde vrai — inaccessible ? En tout cas pas encore atteint. Et comme tel aussi *inconnu*. Par conséquent, il ne console ni ne sauve plus, ni n'oblige à rien : à quoi une chose inconnue pourrait-elle bien nous obliger ?... (Aube grise. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme).

5. Le « monde vrai » — une idée qui n'est plus utile à rien, une idée qui n'oblige même plus à rien, — une idée... devenue superflue, *par conséquent*, une idée réfutée : débarrassons-nous en ! (Clarté du jour ; ... retour du bon sens et de la gaieté ; Platon rougit de honte ; tous les esprits libres font un vacarme du diable).

6. Le monde vrai, nous nous en sommes débarrassé : quel monde nous est resté ? Peut-être le monde des apparences ?... Mais non ! *avec le monde vrai nous nous sommes aussi débarrassé du monde des apparences !* (Midi ; instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur ; apogée de l'humanité ; INCIPIIT ZARATHOUSTRA.)

Nietzsche pense ensemble christianisme et platonisme, et il fait débiter l'histoire du déclin du « monde vrai » avec le platonisme parce que la foi chrétienne a adopté pour l'élaboration de ses structures théologiques la philosophie grecque, notamment le néo-platonisme.

Platon devint le « compagnon » de la révélation chrétienne (7) — lieu commun toujours repris par l'apologétique chrétienne (8). Rétrospectivement, l'interprétation chrétienne

voit dans la théorie des idées de Platon tout comme dans le « royaume de Dieu » une doctrine du monde supra-sensible, du monde vrai, au-dessus et derrière le monde sensible des apparences.

Dans cette histoire de l'arrière-monde, du monde métaphysique, seul le dernier alinéa, qui contient davantage qu'il ne dit explicitement, requiert une explication. Car si avec Zarathoustra prend fin l'histoire de la plus longue erreur, c'est-à-dire le « mensonge de deux millénaires » — comme il appelle le christianisme — il en résulte que le « prélude d'une philosophie de l'avenir » telle que la conçoit Nietzsche revient à nouveau au commencement, d'avant la tradition chrétienne et platonicienne, autrement dit, à « la philosophie à l'époque des tragiques grecs » qui avait déjà été le thème d'un de ses premiers écrits. L'abolition du monde vrai, et par-là même du monde des apparences, signifie, si l'on tient compte de l'aporie, concernant le rapport du monde que nous *vénerons* à l'autre monde, le monde que nous *sommes*, qu'il n'est plus nécessaire désormais que nous nous supprimions nous-mêmes parce que nous ne pouvons ni découvrir ni réaliser ce monde idéal dans notre monde réel. La suite que le dernier alinéa se contente de mentionner devrait se formuler ainsi : *Moi, Nietzsche-Zarathoustra, je suis la vérité du monde, car je suis le premier à avoir par-delà toute l'histoire de la plus longue erreur redécouvert le monde d'avant Platon. Je ne veux pas autre chose que ce monde de l'éternel retour, ce monde qui ne m'est plus étranger, et qui est tout ensemble et en même temps mon ego et mon destin ; je me veux moi-même éternellement me renouvelant, je veux être comme un anneau dans le grand anneau du monde, monde-qui-se-veut-lui-même.*

Si « l'apogée de l'humanité », son « Midi » qui est un instant de l'éternité (« Midi et Eternité » était le titre que Nietzsche avait un moment envisagé pour son Zarathoustra), coïncide avec l'abolition du monde vrai et du monde des apparences, il en résulte que l'homme qui s'est dépassé lui-même est dans son essence identique à l'essence du monde. Un fragment de la « *Volonté de puissance* », œuvre à laquelle Zarathoustra sert de « portique », traite de ce monde qui embrasse toutes choses, et qui n'est pas seulement au-delà de la vérité et de l'apparence, mais aussi par-delà le bien et le mal. Zarathoustra est l'inévitable introduction à la « *Volonté de puissance* » inachevée, puisque déjà le Surhomme, l'homme sans Dieu, n'est pas une subjectivité radicale, mais « le genre suprême de l'être » en général de sorte que dans son âme « toutes choses ont leur courant et leur contre-courant, leur

(7) Cf. le compte rendu de *Gaëthe* qui porte ce titre.

(8) Cf. par exemple J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, 1958.

flux et leur reflux » (9). La volonté de puissance est l'essai d'une « nouvelle interprétation du monde » et comme telle est une « interprétation de tout ce qui advient » ; mais en tant qu'elle est l'interprétation de *tout* ce qui se produit, elle est en même temps une interprétation de l'être humain — sous le nom de « volonté de puissance » qui désigne la spontanéité de toute vie. Le monde vivant et l'homme en chair et en os révèlent tous deux la *nature* de tout processus vital. Ce monde de la nature englobant toutes choses, l'anneau des anneaux n'est l'œuvre ni d'un Dieu ni de l'homme. Il existe tout simplement, c'est un fait donné de tout temps. « Le monde existe ; il n'est rien qui devienne, rien qui périsse. Ou plutôt : il devient, il périt, mais il n'a jamais commencé de devenir ni cessé de périr, — il se *conserve* dans le devenir comme dans le périr... Il vit de lui-même : ses excréments sont sa nourriture » (10). Monde toujours subsistant, perdurant, c'est-à-dire naissant et disparaissant, son existence n'a pas de but ni de fin au-dessus ou en dehors de lui-même, ni donc aucune finalité ; en d'autres termes, il n'a pas de « sens ». Son plus vieux titre de noblesse, c'est d'exister « par hasard » mais c'est un hasard si grand qu'il absorbe le hasard qui a pour nom « l'homme ».

La « nouvelle conception du monde » de Nietzsche existe en deux versions qui diffèrent dans leur conclusion : l'une accente l'être du monde comme *volonté de puissance*, et l'autre comme *éternel retour*.

« Et savez-vous ce que « le monde » est pour moi ? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir ? Ce monde voici ce qu'il est : un monstre de force, sans commencement ni fin, une quantité déterminée immuable d'énergie, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne se consume pas, mais ne fait que se transformer ; comme un tout il est d'une grandeur immuable, une économie sans dépenses ni pertes, mais tout aussi bien sans accroissement et sans recettes, entouré du « néant » comme de sa frontière ; rien qui disparaisse, rien de gaspillé, rien qui soit éternue infinie, mais comme force déter-

minée il est intégré dans un espace déterminé, et non pas dans un espace qui quelque part serait « vide » ; en tant que jeu de forces et mouvement de forces il est à la fois un et multiple, s'accumulant ici et en même temps s'évanouissant là-bas, un océan de forces qui se précipitent et refluent sur elles-mêmes, éternellement changeant, éternellement refluant, avec d'immenses années de retour, avec un flux et un reflux de ses fruits, poussant des plus simples vers les plus complexes et les plus variés, du plus calme, du plus rigide, du plus froid refluant vers le plus ardent, le plus sauvage, le plus contradictoire avec soi-même, et puis, à nouveau, revenant de la plénitude à la simplicité, du jeu des contradictions faisant retour au plaisir de l'unité, s'affirmant encore soi-même dans cette identité de ses parcours et de ses années, se bénissant soi-même comme ce qui éternellement doit se renouveler, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude : — voilà mon monde *dionysiaque* de l'éternelle-crédation-de-soi, de l'éternelle-destruction-de-soi, ce monde-mystère de la double volupté, mon « par-delà le bien et le mal » sans fin, à moins que dans le bonheur du cercle ne réside une fin, sans volonté, à moins qu'un anneau ne soit de bonne volonté à son propre égard, — voulez-vous un *nom* pour ce monde ? une *solution* pour toutes ses énigmes ? une lumière même pour vous, vous les plus cachés, les plus forts, les plus hardis, les plus proches de minuit ? — *Ce monde c'est la volonté de puissance — et rien d'autre ! Et vous-mêmes, vous êtes vous aussi cette volonté de puissance — et rien en dehors d'elle !* » (XVI, p. 401 sq.)

(9) Heidegger est d'avis contraire, cf. *Nietzsche* II, pp. 62, 129, 149 sq.

(10) *W. z. M.*, § 1066.

*Variante de la fin de la
première version*

« A moins qu'un anneau ne soit de bonne volonté pour tourner toujours sur sa vieille orbite, autour de lui-même et rien qu'autour de lui : ce monde qui est le *mien*, — quel est celui qui est assez lucide pour l'apercevoir sans souhaiter être aveuglé ? assez fort pour opposer à ce miroir sa propre âme ? Son propre miroir au miroir de Dionysos ? sa propre solution à l'énigme de Dionysos ? Et celui qui en serait capable ne devrait-il pas alors faire *plus* encore ? S'allier *soi-même* à l'« anneau des anneaux » ? avec la promesse de son propre *retour* ? avec l'anneau de l'éternelle bénédiction-de-soi, de l'éternelle affirmation-de-soi ? avec la volonté de vouloir-à-nouveau-et-de-vouloir encore-une-fois ? de vouloir-le-retour de toutes choses qui aient jamais existé ? de vouloir aller vers tout ce qui sera un jour destiné à être ? Savez-vous maintenant ce que *le monde* est pour moi ? Et savez-vous ce que *je* veux, *moi*, quand je veux *ce monde-là* ?... (XVI, p. 515).

Dans la première version, le problème du vouloir de l'éternel retour s'exprime dans l'image de la réflexion réciproque de la structure du monde et de l'autonomie du comportement ; il reçoit ainsi une apparence de solution : le se-vouloir-soi-même du monde, un se-vouloir-sans-cesse-et-toujours, est pensé à partir de l'éternel retour et la volonté humaine en tant qu'elle est volonté tendant à revenir aussi bien qu'à aller de l'avant, se meut à son tour en cercle ; par contre, dans la seconde version, la formule abrupte de la « volonté de puissance » qui en l'homme et dans le monde serait tout simplement identique, plutôt que d'exprimer dissimule ce qu'a de problématique l'idée d'un vouloir de la fatalité. En dernière analyse, on s'aperçoit que la formule lapidaire qui définit la vie comme « volonté de puissance », loin de montrer que le cycle toujours recommençant est la loi universelle de

la vie, dénonce la situation historique exceptionnelle de Nietzsche : car n'a-t-il pas pensé la nature de toutes choses, laquelle est une et la même, à partir d'un homme qui en sa qualité de Surhomme s'apprête à imposer sa domination sur la terre et à prendre la succession de Dieu ?

Néanmoins quelque résolu que soit Nietzsche dans son dessein de donner une signification « cosmique » à la « volonté de puissance » plutôt que de la réserver à la seule volonté humaine, on ne saurait se dissimuler pour autant que sa conception du « caractère universel de la vie » comme « volonté de puissance » est en fin de compte le fruit d'une expérience historiquement déterminée, de même que la doctrine de l'éternel retour, à côté de son aspect cosmologique, garde un sens anthropologique, voire moral, ce qui nous interdit de la considérer comme une doctrine parfaitement cohérente et sans faille (11). A quel point l'idée de la volonté qui se donne des fins, et qui plutôt que ne pas vouloir préfère encore vouloir le néant, est inadéquate pour caractériser le mouvement du monde, mouvement circulaire se poursuivant aveuglément, c'est ce que montrent déjà les réserves que Nietzsche semble faire lui-même dans les deux textes rappelés où il revient en partie sur sa définition du mouvement cosmique par le terme de « volonté » lorsqu'il ajoute « à moins que... » ; comment en effet affirmer, sinon en un sens impropre, d'un mouvement circulaire qu'il poursuit un « but », et d'un « anneau » qu'il est de bonne volonté à son propre égard ? On ne saurait employer de manière sensée le mot de volonté si (en vue d'éviter l'équivoque et la contradiction manifestes que recèle la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance et de l'éternel retour) l'on méconnaît l'intentionnalité et la finalité (*Ziel- und Zweckgerichtetheit*) du vouloir humain qui vise toujours une fin future.

Cependant, toute métaphysique du vouloir s'inspire du modèle de la théologie chrétienne et de son eschatologie, posant à l'origine du monde une volonté créatrice, qui pour l'amour de l'homme a produit le monde comme but final. Ce qui est décisif pour toute la pensée biblique, ce n'est pas le rapport de l'homme à un monde toujours déjà existant, mais bien plutôt le rapport de la volonté de Dieu à la volonté humaine. L'homme est fait pour accomplir la volonté de Dieu, et son péché c'est d'affirmer son propre vouloir. La volonté, comme *appetitio*, aspiration au bonheur et amour naturel de la vie, constitue la destination fondamentale de l'être humain.

(11) Cf. l'ouvrage de l'auteur : *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 1956, p. 86 sq.

Même la croyance est une volonté de croire. *Nemo credit nisi volens et voluntas est quippe in omnibus motibus*. Dans cette définition augustinienne de l'homme, *appetitio, velle et amare* forment une trinité. Le propre de l'homme, le « cœur » de l'homme c'est le désir de bonheur, la volonté et l'amour. *Tota vita Christiana sanctum desiderium est*. La vie terrestre ne peut avoir pour principe un monde éternel, sans commencement ni fin, mais seulement l'espoir d'un « pas encore », d'un *peruenire ad id quod nondum est*, qui est apparenté à la croyance (12).

Cette théologie de la volonté-désir-amour s'est conservée sous des formes diverses jusqu'à la métaphysique de la volonté chez Schelling, chez Schopenhauer et chez Nietzsche, qui, quoiqu'il l'expérimente dans un monde devenu athée, ne renonce pas pour autant à définir l'homme et le monde par la volonté, alors même qu'il dénie (afin de pouvoir affirmer le cycle autarcique de l'univers) le moment d'intentionnalité et de finalité à la volonté cosmique. Même le problème du monde en tant que tel, cependant, Nietzsche n'est plus capable de le poser à la manière des Grecs, c'est-à-dire sans réflexion sur soi-même, purement du point de vue du monde. Lequel des nombreux penseurs grecs méditant « sur le monde » ont pu comme Nietzsche poser la question anti-chrétienne : « Savez-vous donc ce que le monde est pour moi ? » et prétendre récupérer le monde comme « sien » — lequel eût pu compléter cette question égocentrique en ajoutant : « Et savez-vous ce que je veux, moi, lorsque je veux ce monde-là ? » — Nietzsche pense dans la perspective d'une volonté qui s'est délivrée de Dieu, et, par voie de conséquence, dénie aussi au monde, qui toujours se veut lui-même, toute espèce de but et de fin, de valeur et de sens.

C'est une victoire de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux inventeur de dieux, que d'être parvenu à la conviction que le monde, unité et totalité d'une certaine quantité de force ou d'énergie, n'a ni but ni fin, et partant non plus de « sens ». Or, s'il est vrai que le monde comme perpétuel devenir n'a pas de but rationnel, alors il est à chaque instant « équivalent » (*wert-gleich*) ou, en d'autres termes : il est dépourvu de toute valeur quelle qu'elle soit, puisqu'il n'existe pas de critère permettant de le mesurer et de l'évaluer. « La valeur totale du monde est inestimable » (13). Aussi faut-il se garder de lui attribuer une « conscience universelle » (*Gesamtbewusst-sein*). Pour le phénomène total de la vie, la conscience

(12) *De trin.* XIV 7, 10 ; *De civ. Dei* XIV 6 et 7.

(13) *W. z. M.*, § 706.

n'est qu'un moyen de plus dans l'épanouissement et l'extension de puissance de la vie. Ce serait faire preuve de naïveté que de vouloir rendre compte du monde de la vie tout entier par l'un de ses aspects particuliers tels que conscience, esprit, raison, moralité, etc. En revanche, si l'on élimine l'hypothèse d'une conscience universelle, créant des fins et des moyens, on élimine du même coup l'idée d'un Dieu supérieur au monde, d'un Dieu qui l'aurait créé par amour pour l'homme ; et *a fortiori* se trouve éliminée l'idée sécularisée d'un « ordre moral de l'univers » (14).

Une fois éliminée l'hypothèse d'une volonté divine consciente, d'intentions divines et d'un ordre moral du monde, celui-ci se révèle à nouveau tel qu'il était à l'origine : par-delà le bien et le mal, « innocence de devenir » où l'homme lui-même est compris, dont nul ne porte la responsabilité, ni Dieu ni l'homme lui-même. Que quelque chose comme l'être humain puisse exister et existe tel qu'il est, relève de la fatalité de tout ce qui est, était et sera à jamais. Mais si l'homme fait partie de la totalité du monde, s'il n'existe effectivement que dans ce tout, et qu'en dehors du tout rien ne peut exister qui permette de le mesurer et de l'évaluer, alors nous sommes parvenus à une « grande délivrance » ; nous sommes enfin délivrés de toute faute comme de toute fin. L'homme, produit accidentel du monde de la Nature est sans faute envers un dieu comme cause première de toute chose. « Nous ne pouvons sauver le monde qu'ainsi délivrés de Dieu », ce qui veut dire que nous le sauvons pour lui-même, donc contrairement à ce que veut dire Augustin lorsqu'il écrit que le Christ a délivré le monde de lui-même (15). « L'athéisme et une sorte de seconde innocence sont liés l'un à l'autre » (16). Avec Nietzsche, l'A-théisme du XIX^e siècle s'accomplit en la reconnaissance du monde en tant que monde et en cessant du même coup d'être a-Théisme.

L'impiété (Gottlosigkeit) de Zarathoustra et l'accomplissement de l'athéisme

Les doutes du jeune Nietzsche, concernant la vérité de la tradition chrétienne et la vérité du rapport entre le vouloir

(14) VIII, p. 389.

(15) *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 8 — Cf. XIV, p. 219 ; XVI, p. 201 et 409.

(16) VIII, p. 388.

humain et la fatalité qui règne dans le monde de la Nature, en arrivent à une conclusion décisive dans les discours allégoriques de Zarathoustra.

« *Ainsi parlait Zarathoustra* » se présente comme un « cinquième » évangile, l'évangile anti-chrétien ; l'ouvrage avait été conçu comme le « portique » à l'édifice inachevé de la « *Volonté de puissance* » qui, comme tous les écrits de Nietzsche depuis Zarathoustra, est la tentative d'une « transvaluation » radicale de toutes les valeurs traditionnelles, c'est-à-dire chrétiennes, par une « nouvelle conception du monde », une conception athée. « La mort de Dieu » réclame d'abord le « Surhomme », puis rend possible ainsi la récupération du monde. Le prologue de Zarathoustra raconte comment celui-ci rencontre un vieillard, un saint homme en train de chanter la louange de Dieu sans savoir que son maître n'est plus parmi les vivants. Dans la dernière partie du livre, Zarathoustra rencontre un autre saint, le dernier pape, qui, lui, connaît déjà la nouvelle de la *mort de Dieu* et qui pour cela se trouve « à la retraite ». Au cours de leur entretien, le vieux pape appelle Zarathoustra, l'impie « le plus pieux de tous les impies ». Zarathoustra, qui se nomme lui-même tout simplement « l'impie » (*Gottlosen*), s'élève en même temps que s'achèvent le déclin et la déchéance de Dieu. Et comme ce Dieu chrétien, durant près de deux mille ans, a été le sens et la fin de l'homme et du monde, la conséquence première qu'entraîne sa mort, c'est le « nihilisme » qui signifie que l'homme et le monde désormais n'ont plus de sens ni de fin. A la question : « pourquoi l'homme existe-t-il ? » il n'y a plus de réponse. Pour que nous puissions continuer à vivre après la mort de Dieu, une transformation de l'homme actuel, de l'homme chrétien, et son dépassement vers le Surhomme sont devenus indispensables. La seconde proposition capitale du prologue, après celle de l'annonce de la mort de Dieu, c'est la suivante : « *Je vous enseigne le Surhomme* », voulant dire par-là que l'homme est désormais quelque chose qu'il faut « vaincre et surmonter ». La doctrine nietzschéenne du Surhomme est un renversement radical du dogme chrétien de l'Homme-Dieu, le Surhomme du passé (17). Le cinquième Évangile proclamé par Zarathoustra entend nous sauver du « Sauveur » des temps passés, et la tentative d'assimiler l'homme au caractère universel de la vie du monde remplace *l'imitatio Christi*. L'homme doit se surmonter s'il ne veut s'abîmer dans le

(17) Cf. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 345 sq.

néant du nihilisme issu de la mort de Dieu, s'il ne veut sombrer et être le « dernier » homme, le plus méprisable. Il lui faut vaincre « Dieu et le néant ». « Cet homme de l'avenir qui nous délivrera à la fois de notre idéal actuel et de *ce qu'il devait nécessairement engendrer*, de la grande nausée, de la volonté du néant, du nihilisme — ce coup de cloche qui annonce Midi et le grand dénouement, qui libère à nouveau la volonté, qui redonnera à la terre son but, et à l'homme son espoir, cet antéchrist et anti-nihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant — il faut qu'il vienne un jour... » (18).

« Le Surhomme est le sens de la terre ». Aussi peut-il renoncer à tous les arrière-mondes méta-physiques et à toute espérance supra-terrestre, à tout espoir d'un royaume céleste. « *Restez fidèles à la terre !* » telle est la troisième proposition capitale du prologue. De la mort de Dieu et du dépassement de l'homme vers le Surhomme, elle conclut à la nécessité d'une existence purement terrestre sans transcendance aucune. Cet homme terrestre, en chair et en os, cet homme « du monde » (*verwellichte*) au sens propre du mot, qui s'apprête à assumer dès maintenant la domination sur la terre — et les maîtres de la terre viendront se substituer à Dieu (19) — doit pouvoir, puisqu'aucun Dieu ne lui commande plus ce qu'il doit faire, se donner à lui-même sa propre volonté et se commander lui-même. L'aigle et le serpent qui se tient enroulé autour de son cou, la fierté et la prudence, voilà les animaux de Zarathoustra. La fierté orgueilleuse, le noble courage se dressent contre l'humilité de la résignation dans le Dieu dont le symbole chrétien est l'agneau prêt au sacrifice. Zarathoustra, l'impie, est à la recherche de ses semblables. « Et sont mes semblables tous ceux qui se donnent à eux-mêmes leur volonté et se délivrent de toute résignation (20). Mais n'est-ce pas aussi une forme de résignation que de se dire : « Cela s'arrangera » ? A ce « laisser faire » et à toute velléité, Zarathoustra oppose son « faites toujours ce que vous voulez, — mais soyez d'abord de ceux qui *savent* vouloir ». Or aussi vrai que le principe du « Je veux » remplace l'esprit d'obéissance du « Tu dois », aussi vrai la croyance elle-même à la volonté de Dieu est déterminée par ma volonté propre. Ce qui « restait » après le déclin de la foi chrétienne, c'est sans doute mon propre « Je veux », mais cet apparent reliquat constitue déjà le vrai noyau. La

(18) VII, p. 396.

(19) XII, p. 418.

(20) VI, p. 250.

volonté est le « principe » déjà de la foi, puisque le croyant ne se veut pas lui-même. Le nihilisme européen qui se demande « s'il veut » a vu le jour, certes, avec la disparition de la foi chrétienne, mais le christianisme lui-même s'était déjà développé, à la fin de l'antiquité, à la faveur d'un affaiblissement de la volonté. Quiconque ne supporte point sa propre domination et son propre vouloir, cherche soutien et refuge dans une foi étrangère, le persuadant qu'il y a déjà une autre volonté que la sienne qui lui dira ce qu'il doit faire.

Le grand événement de la mort de Dieu signifie que tout l'horizon dans lequel l'homme européen depuis deux mille ans a fondé son existence s'est évanoui.

Néanmoins la mort de Dieu, précisément en tant qu'elle donne naissance au nihilisme, crée une certaine sérénité philosophique ; car en dépit des ténèbres dans lesquelles elle nous plonge, tout d'abord on peut se sentir soulagé lorsqu'aucun « Tu dois » ne pèse plus sur la volonté de l'homme, après que la mort de Dieu ai délesté l'homme du fardeau de sa conscience de culpabilité et d'obligation envers l'existence, et lui ait rendu la « liberté pour la mort ». Voilà ce dont traite dans le livre V du *Gai Savoir* (intitulé « Nous qui sommes sans peur ») le premier aphorisme « Ce qu'il en est de notre sérénité ».

« Même nous autres déchiffreurs d'énigmes, nous devinés et prématurés du siècle à venir qui devrions déjà avoir aperçu les ombres qui vont bientôt recouvrir l'Europe, à quoi est-ce dû que même nous, nous attendions la montée de ces ténèbres sans véritable intérêt, et surtout sans souci et sans crainte pour nous ? Serions-nous encore trop sous l'influence des conséquences immédiates de cet événement — et ces conséquences immédiates, les conséquences qu'il a eues pour nous, contre toute attente n'ont rien d'attristant ni d'assombrissant ; elles apparaissent tout au contraire comme une nouvelle espèce, difficile à décrire, de lumière, de bonheur, de soulagement, une espèce de sérénité, d'encouragement, d'aurore... De fait, nous autres philosophes et « esprits libres », en apprenant la nouvelle que « l'ancien Dieu est mort » nous nous sentons comme éclairés par une nouvelle aurore ; et notre cœur déborde de gratitude, d'étonnement, de pressentiment, d'attente, — voici qu'enfin l'horizon, même s'il n'est pas clair, nous paraît libre à nouveau, voici qu'enfin nos vaisseaux peuvent repartir, repartir à leurs risques et périls ; tout risque est à nouveau permis au pionnier de la connaissance, la mer, notre mer, à nouveau s'ouvre devant nous ; peut-être n'eut-il jamais « mer si ouverte sur le large ». Le « grand large » qui invite Nietzsche, nouveau Christophe Co-

lomb, à de nouveaux voyages de découverte est la même mer au sujet de laquelle on interroge le devin qui annonce l'avènement du nihilisme ; et ce dernier signifie que désormais tout est vain, égal et vide. « Sans doute avons-nous moissonné : mais pourquoi tous nos fruits ont-ils pourri et jauni ? Tout travail a été vain, notre vin est devenu poison, le mauvais œil a brûlé et desséché nos champs et nos cœurs. Nous sommes tous desséchés et si le feu tombe sur nous, nous tomberons en poussière comme de la cendre. Toutes les sources se sont tarées pour nous, la mer elle-même s'est retirée. Tout sol menace de se dérober sous nos pieds, mais l'abîme refuse de nous engloutir ! Hélas ! où y a-t-il encore une mer où l'on puisse se noyer ? — voilà notre plainte — elle retentit par-delà de monotones marécages ». Plus tard, une fois que Zarathoustra s'est vaincu lui-même et a surmonté son nihilisme, la source tarie devient la « source de l'éternité » à laquelle toutes choses ont été baptisées, et la mer où Zarathoustra voudrait se noyer devient la mer des forces s'écoulant et refluant sur elles-mêmes du monde dionysiaque, que décrit le dernier fragment de la *Volonté de puissance* et où se reflète l'âme de Zarathoustra. *La mort de Dieu, par-delà le nihilisme, ouvre le chemin de la redécouverte du monde.*

La parabole de l'homme insensé (« Gai savoir » III, § 125), qui va partout annonçant la mort de Dieu, a incité ceux-là mêmes qui furent croyants un jour et qui ont perdu la foi sans cesser de vouloir être religieux, à retrouver dans cette parabole grotesque et pathétique un sentiment qui leur est familier : « absence de Dieu et des dieux », « nuit du monde », et « égarement », « abandon » et « oubli de l'Être ». Heidegger pense que Nietzsche par ces paroles *de profundis*, du fond de sa détresse, a lui aussi élevé la voix et invoqué Dieu ; car, à ses yeux, Nietzsche n'a pas été un « athée ordinaire » mais au contraire « l'unique croyant du XIX^e siècle ». En qui ou en quoi a-t-il cru ? Cela, on ne nous le dit pas. Quoi qu'il en soit, ce qu'on peut dire vraiment sur ce point, c'est que pour Nietzsche l'athéisme n'était pas encore une affaire qui allait de soi, mais restait un problème. Dans *Ecce homo* il accepte le jugement qu'un élève de F. v. Baader porte sur ses écrits, selon lequel il aurait voulu par leur truchement « provoquer une sorte de crise et de décision suprême dans le problème de l'athéisme ». La question se pose cependant : décision en vue de quoi ? En faveur d'un nouveau Dieu ? ou en faveur de l'ancienne divinité des Grecs, la divinité du cosmos ? ou bien en faveur d'un monde résolument athée ? Il n'est guère possible de répondre avec certitude à cette question dans tel ou tel sens, car même la dernière pa-

role d'*Ecce homo* « Dionysos contre le Crucifié » est loin du mot sans équivoque de Voltaire : « Ecrasez l'infâme ! » que Nietzsche cite dans ce passage. L'athéisme de Nietzsche est l'impiété (*Gottlosigkeit*) d'un homme qui au commencement et à la fin de son existence a invoqué un « Dieu inconnu ». Pour faire disparaître l'équivoque, il ne suffit pas d'alléguer simplement le passage d'*Ecce homo* où Nietzsche déclare qu'il ne connaissait pas de « difficultés proprement religieuses » par expérience personnelle, et qu'il avait volontairement expérimenté jusqu'au bout toutes les contradictions d'une nature religieuse (21). Dans les écrits qui font suite au *Zarathoustra* et qui sont destinés à le commenter, l'essence non seulement de la foi chrétienne mais de toute religion est démasquée comme étant de nature purement morale et psychologique. Si de plus on se rappelle que Nietzsche voyait dans la certitude d'une « croyance » et dans une « conviction » non par un argument *en faveur* de la vérité, mais bien plutôt *contre* elle, on ne peut s'empêcher de mettre définitivement en doute la conscience qu'il avait de sa propre valeur et la conviction de sa mission qui ne cessait de croître pourtant. L'hypothèse n'est pas exclue que son « Antéchrist » soit, non pas un scandale religieux, mais seulement l'extrême intensification d'une critique de la morale chrétienne qu'il inaugura dès ses premiers écrits. Si, dans sa dernière attaque du christianisme, il se montre tellement plus passionné et radical, peut-être est-ce parce que dans son isolement et dans le sentiment de n'être entendu par personne, il élevait la voix plus que nécessaire et se fourvoyait dans un rôle où il tomba dans l'exagération et se fit « le comédien de son propre idéal ». Il est significatif qu'Overbeck, lui qui avait été le témoin le plus proche et le plus avisé des exaltations et mascarades de Nietzsche, par instants ne pouvait se défaire de l'horrible soupçon que la folie de Nietzsche n'était que simulée, jusqu'au moment où après les événements de Turin il dut abandonner tout espoir. Quelque incertaine que demeure toujours la question de l'authenticité de l'expérience religieuse de Nietzsche, il n'en est pas moins vrai qu'il n'avait qu'un seul but : trouver « quelqu'un de vrai, de droit, de simple, quelqu'un qui soit sans détours, un homme de toute probité » (22) ; et c'est pourquoi aussi il a accepté la rupture avec Richard Wagner. Zarathoustra lui-même, lisons-nous dans l'œuvre posthume, sans doute, n'est qu'un vieil athée : « il ne croit

(21) XII, p. 330.

(22) VI, p. 373.

ni aux dieux anciens ni aux dieux nouveaux. Zarathoustra dit : je *croirais* ; mais Zarathoustra ne *croira* pas... Qu'on le comprenne bien » (23). Pour bien saisir le sens de son athéisme, il faut tenir compte de plusieurs points importants :

1. d'abord, en Nietzsche lui-même « l'instinct religieux, c'est-à-dire *l'instinct créateur de dieux* s'éveille parfois mal à propos » (24) ;

2. dans le monde qui est le nôtre le Dieu *humanitaire* du christianisme ne peut être démontré ;

3. Nietzsche rejetait catégoriquement tant le Dieu moral, juge des hommes, le Dieu de l'Ancien Testament, que le Dieu crucifié, le Dieu sauveur du Nouveau Testament, et dans « la fête de l'âne » du Zarathoustra il en parlait en blasphémant outrageusement ; et enfin

4. le seul Dieu au nom duquel Nietzsche parlait, c'est le dieu grec Dionysos parce qu'il est pour lui le symbole de « l'affirmation du monde la plus haute, de la transfiguration la plus totale de l'existence qui aient jamais été proclamées sur terre » (25), tandis qu'au contraire le Dieu chrétien est à ses yeux « la plus grande objection *contre* l'existence ». « Le Dieu sur la croix est une malédiction de la vie, une invitation à s'en affranchir ; Dionysos écartelé est une promesse de vie : éternellement elle renaîtra et reviendra du fond de l'anéantissement » (26). Les mystères dionysiens célèbrent dans la volonté de procréation sexuelle l'éternel retour de la vie naturelle. « De quoi l'Hellène s'assurait-il grâce à ces mystères ? de la vie *éternelle*, de l'éternel retour de la vie ; de l'avenir promis et consacré dans le passé ; du Oui triomphal adressé à la vie par-dessus la mort et le changement ; de la vie *véritable* comme prolongement de la vie universelle par la procréation, par les mystères de la sexualité. C'est pourquoi le symbole sexuel était pour les Grecs le symbole respectable par excellence, le véritable sens profond de toute la piété antique. Tous les détails de l'acte de procréation, de la grossesse, de la naissance éveillaient les sentiments les plus élevés et les plus solennels. Dans la doctrine des mystères la *douleur* est sacrée : « les douleurs de l'enfantement » sanctifient la douleur en général — tout devenir et toute croissance, tout ce qui garantit l'avenir *nécessite* la douleur... Pour qu'il y ait la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vie éternellement s'affirme elle-même,

(23) XVI, p. 381.

(24) XVI, p. 380.

(25) *W. z. M.*, § 1051.(26) *W. z. M.*, § 1052.

il faut aussi qu'il y ait les douleurs de l'enfantement... Le nom de Dionysos signifie tout cela : je ne connais pas de symbolisme plus élevé que ce symbolisme grec, celui des dionysies. Dans ce symbolisme, le plus profond instinct de vie, celui de l'avenir de la vie, de l'éternité de la vie, est ressenti de façon religieuse, — la voie même de la vie, de la procréation comme la voie sacrée... Ce n'est que le christianisme avec son fond de ressentiment contre la vie qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur : il a jeté de la boue sur le commencement, sur la condition première de notre vie ! » (27). L'amour du Dieu chrétien pour les hommes c'est « l'exaltation de l'idée de l'homme vivant comme un être asexué » (28).

L'unique Dieu que reconnaisse la pensée philosophique de Nietzsche, ce n'est pas un dieu mythique, mais « le monde dionysiaque » de la vie éternellement se renouvelant qui a reçu son nom, et qui est une volonté cosmique d'auto-conservation et d'exaltation de soi. « Eloignons du concept de Dieu la bonté suprême : — elle est indigne d'un Dieu. Ecartons-en de même la suprême sagesse : c'est la vanité des philosophes qui est responsable... de cette absurdité... Dieu est la puissance suprême — cela suffit ! De là découle toute chose, de là découle — « le monde » ! (29). Dieu, c'est la même chose que le monde qui est une volonté de puissance sans cesse se voulant elle-même. A cette idée répond l'aphorisme 150 de *Par-delà le Bien et le Mal* selon lequel « autour de Dieu » tout devient monde. Par contre, le Dieu créateur de la Bible qui est au-dessus et hors du monde contredit le cycle divin de la naissance et de la mort. Dieu, c'est-à-dire l'être divin (*to theion*) de l'univers total, parfait en lui-même, est sa suprême puissance et sa force, mais c'est une force finie et donc déterminée. « Nos présupposés : pas de Dieu ; pas de fin ; une force finie » (30). A cette force et puissance divines du monde appartient avant tout la puissance de procréation de l'être vivant. Le monde de la Nature, voilà la puissance suprême et divine. Avec une telle conception du monde, l'« athéisme » est accompli et achevé. Jugé du point de vue du théisme chrétien, le monde est devenu athée et impie ; en lui-même, le monde, à la fois unité et totalité existant par la grâce de la Nature, est divinement parfait.

Sous le titre « Notre point d'interrogation » on lit dans le

(27) *Crépuscule des Idoles*, « ce que je dois aux Anciens », § 4.

(28) XI, p. 313.

(29) *W. z. M.*, § 1037.

(30) *W. z. M.*, § 595.

Gai Savoir (§ 346) : « Nous sommes trop endurcis dans l'idée... que le train du monde n'est pas divin, et pire qu'il n'est même pas raisonnable selon les critères humains... ». Le monde dans lequel nous vivons est impie, immoral, inhumain. Mais que peut bien vouloir dire « inhumain » par rapport à la totalité de l'univers ? Pour être en droit de le qualifier d'inhumain il faudrait que l'homme fût la mesure du monde. « Toute cette attitude : « l'homme contre le monde »... l'homme mesure de toutes choses, juge de l'univers, qui finit par mettre l'existence elle-même sur la balance et par la trouver trop légère, toute cette attitude est d'un mauvais goût monstrueux, nous en prenons conscience et elle nous écœure, — il suffit que nous voyions juxtaposés « homme » et « monde » séparés par la sublime prétention de ce petit mot « et » pour provoquer notre hilarité ! » Mais — et c'est là le « point d'interrogation » dont Nietzsche fait précéder cet aphorisme : riant ainsi de cette formule « homme et monde » comme si l'homme était séparé du monde et pourtant proportionnel à lui, qu'avons-nous fait sinon avancer encore d'un pas dans le mépris de l'homme, par réaction contre sa ridicule surestimation, sa prétention de se prendre pour une image de Dieu, raison et fin de toute la création ? « Ne nous sommes-nous pas laissés entraîner par-là à soupçonner l'existence d'une opposition entre ce monde où jusqu'ici nous étions tout à notre aise avec nos vénération (c'est-à-dire d'un monde idéal, idéal, d'un monde du devoir) et d'un autre monde, d'un monde que nous sommes nous-mêmes : à concevoir une défiance implacable à l'égard de nous-mêmes..., défiance qui pourrait nous placer... devant le terrible dilemme : Ou bien abolissez vos vénération, ou bien — supprimez-vous vous-mêmes ! » Cette dernière solution serait en effet du « nihilisme ». Mais la question demeure de savoir si la suppression des valeurs que jusqu'à ce jour nous avons le plus vénérées ne serait pas aussi du nihilisme (31). A cette question laissée ici en suspens, Nietzsche a plus tard, dans *le Crépuscule des idoles*, apporté une réponse en montrant comment le monde « vrai », le monde des idéaux, des idées et des idoles devint enfin une fable, et par-là en même temps la simple apparence du monde des apparences.

Nietzsche non seulement s'élève contre le Dieu sauveur chrétien, contre la morale chrétienne et les idéaux sociaux sécularisés du christianisme « latent », mais se prononce aussi pour le monde amoral avec le rétablissement duquel l'athéisme prend fin. Aussi est-il en droit de trouver que par les « vieilles

(31) Cf. K. Löwith, *Nietzsche*, I. c., p. 100 sq. ; XVI, p. 417 ; XV, p. 146 sq.

expressions » d'athée, d'incroyant et d'immoraliste, il était loin d'être qualifié correctement. L'« athée » est en effet une expression anachronique ; car qui croit encore sérieusement au Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou même tout simplement en une religion de la raison pratique ? Mais par ailleurs, qui croit, comme le voudrait Nietzsche, à la divinité du monde compris à la manière des Grecs ? Voilà le problème devant lequel nous place « l'athéisme » de Nietzsche. Les athées des XVII^e et XVIII^e siècles, les « libres penseurs » que combattit Bossuet se sont encore avec passion élevés contre la croyance religieuse dominante, et durent lutter pour s'en affranchir et faire de leur incroyance une profession de foi. Pour les critiques de la religion du XIX^e siècle, cet affranchissement à l'égard du christianisme des Eglises était déjà devenu une tâche facile, bien qu'entraînant des inconvénients sur le plan social et politique, comme le prouve le sort d'un B. Bauer, d'un D.F. Strauss ou d'un Feuerbach. Cependant, de façon générale, l'athéisme est au XIX^e siècle une condition naturelle de la pensée scientifique. Il est, comme dirait Nietzsche, « un événement qui concerne l'Europe tout entière », et le résultat de la vulgarisation de la pensée scientifique. Aussi Nietzsche peut-il parler du triomphe de « l'athéisme scientifique », élément vital de toute pensée honnête. « Partout où l'esprit est aujourd'hui à l'œuvre avec rigueur, énergie et sans tricherie il se passe maintenant parfaitement d'idéal — l'expression populaire de cette abstinence est « athéisme » — : *abstraction faite de sa volonté de vérité*. Mais cette volonté, ce reste d'idéal est, si l'on veut m'en croire, cet idéal lui-même sous sa formulation la plus rigoureuse, la plus spiritualisée, la plus ésotérique, la plus totalement dépouillée de toute enveloppe extérieure, et, par conséquent, n'est pas tant son reste que son noyau. L'athéisme absolu, sincère (— et c'est dans son atmosphère seulement que nous pouvons respirer, nous autres hommes, esprits les plus spirituels de ce temps !), n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il peut le sembler ; il n'est au contraire qu'une des dernières phases de son évolution, une de ses formes terminales, une de ses conséquences intimes, — il est la catastrophe respectable d'une discipline, d'un dressage deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui finit par s'interdire la *mensonge de la foi en Dieu* » (32). La conscience chrétienne s'est transcendée et sublimée en conscience scientifique qui, dès lors, se dresse contre sa propre origine en mettant en question la moralité de la

(32) VII, p. 480.

morale en vigueur. Par cette mise en question et son attaque du christianisme latent de la morale, Nietzsche a évoqué l'athéisme béat de la critique de la religion du XIX^e siècle. Il n'a pas seulement nié, comme le fit Feuerbach, le « sujet » des « prédicats » chrétiens, c'est-à-dire Dieu mais aussi et avant tout les prédicats eux-mêmes : bonté, amour, pitié, etc. Il a osé opposer, aux vertus chrétiennes de l'amour de Dieu, de l'humble obéissance et de l'amour désintéressé du prochain, d'autres vertus telles que les valeurs transvaluées de la « volupté », le « désir de domination », l'« égoïsme », et ce « par-delà le bien et le mal — mais conformément au critère du bon ou du mauvais », pour la « vie en général » qu'il interprétait selon le principe universel de l'appropriation, de l'incorporation et de l'accroissement comme volonté de puissance (33). Car « qu'est-ce que la vanité de l'homme le plus vaniteux en regard de la vanité que possède l'homme le plus modeste, étant donné qu'il se sent « homme » dans la Nature et dans le monde ? » Cette vanité trop humaine qui prend son origine historique dans la croyance qui fait de l'homme l'unique image de Dieu, et lui attribue une place absolument exceptionnelle dans l'ensemble du monde de la Nature, a gêné le « texte originel » de la nature humaine, a empêché que l'homme se reconnaisse lui-même comme nature. Il importe pour cela que l'homme soit replacé dans la Nature, dans l'ensemble des choses et qu'il « triomphe des nombreuses interprétations et significations accessoires, vaines et fumeuses qui ont été griffonnées et barbouillées sur ce texte originel éternel de l'*homo natura* ; il faut faire en sorte que dorénavant l'homme adopte devant l'homme la même attitude qu'aujourd'hui déjà, endurci qu'il est par la discipline des sciences, il adopte devant cette autre nature ; qu'il soit sourd aux séductions des vieux oiseleurs métaphysiciens qui trop longtemps lui ont chuchoté à l'oreille : « tu vauds mieux que cela, tu es plus grand ! tu es d'une autre

(33) Cf. par exemple *W.z.M.*, § 702 : « Ce que l'homme veut, ce que veut la plus petite parcelle d'un organisme vivant, c'est un *accroissement de puissance*. Dans l'effort qu'il fait pour le réaliser le plaisir et la douleur se succèdent ; animé de cette volonté il recherche la résistance, il a besoin de quelque chose qui lui résiste. Prenons le cas le plus simple, celui de la nutrition primitive : le protoplasme étend ses pseudopodes pour chercher quelque chose qui lui résiste, — poussé non par la faim mais par la volonté de puissance. Là-dessus il tente de triompher de cet être, de se l'approprier, de se l'incorporer : — ce que l'on appelle la « nutrition » n'est qu'un phénomène consécutif, une application de cette volonté originelle de devenir *plus forte*. »

origine ! » — c'est une tâche qui peut sembler étrange, mais c'est une *tâche* — qui oserait le nier ? » (34).

Pendant l'homme moderne, l'homme « post-chrétien » n'a plus accès à la Nature directement par l'intermédiaire de la perception et de l'investigation scientifique du monde de la nature, mais seulement par l'entremise de l'expérience qu'il a de son propre moi comme existence corporelle, d'une existence entachée d'un corps. Pour une philosophie de « l'existence », du « pour soi », la Nature n'apparaît plus que dans les impulsions, les désirs et les sensations de l'existence corporelle tandis que l'« autre » Nature, hors de nous et « en soi » provoque en nous simple dégoût, comme dans « *la Nausée* » de Sartre.

« Roses, neige ou océans,
tout ce qui fleurissait finit par se faner,
il n'y a que deux choses qui soient : le néant
et le moi marqué » (G. BENN).

Mais même l'expérience du corps propre nous est interdite depuis que les systèmes philosophiques venus après le christianisme ont transformé le sens de l'être proprement humain en un *scio me vivere* (Augustin), en un *cogito me cogitare* (Descartes), en un « moi » qui accompagne toutes mes représentations (Kant), en la « conscience de soi » de l'esprit qui est pur pour soi (Hegel), dans le « *pour soi* » de l'existence (Sartre) ou en « être-là » (*Dasein*) pour lequel dans son être il y va de son être même (Heidegger). En d'autres termes : ces philosophies ont transposé l'être-humain dans la réflexion du monde en nous-mêmes, en l'opposant à la Nature pensée comme l'être qui est hors de nous, qui nous est étranger, l'être-autre qui est extérieur à soi parce que la Nature ne sait rien d'elle-même. Aussi est-ce parfaitement dans la logique de sa pensée que Nietzsche, dans sa tentative de réintégrer l'homme dans la Nature (ou pour parler avec Schelling de le « dépotentialiser ») établit une distinction entre le « Moi » conscient de soi et le « Soi » (*Selbst*) corporel, et qu'il s'interroge sur l'origine et l'essence de la conscience. C'est dans le Soi, dans l'être le plus originel qu'agit et domine « la grande raison du corps ». « Les contempteurs du corps » ne sont pas les ponts conduisant au Surhomme, ce sont des hommes ratés qui interprètent, en moralistes, comme péché leur propre destination physiologique. En faisant allusion à la troisième

(34) VII, p. 190.

métamorphose où l'esprit s'éveille enfant, dans le premier discours de Zarathoustra, le discours sur « les contempteurs du corps » proclame : « Je suis corps et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé, celui qui sait dit : Corps, je le suis tout entier, et rien d'autre ; l'âme n'est qu'un mot pour désigner une partie du corps. Le corps est une grande raison, une multitude qui n'a qu'un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison, mon frère, que tu appelles « esprit », un petit instrument et un petit jouet de ta grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand c'est — ce à quoi tu ne veux croire — ton corps et sa grande raison : elle ne dit pas « Moi », mais elle agit en tant que « Moi ». Ce que les sens éprouvent, ce que l'esprit connaît, cela n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te persuader qu'ils sont la fin de toutes choses : telle est leur fatuité. Instruments et jouets, voilà ce que sont les sens et l'esprit : et derrière eux se trouve encore le Soi. Le Soi cherche lui aussi avec les yeux des sens, il écoute aussi avec les oreilles de l'esprit. Toujours le Soi écoute et cherche : il compare, il soumet, conquiert, détruit. Il règne, et il est aussi le maître du Moi ».

Les nombreuses observations et analyses concrètes de la réalité et de l'action de l'inconscient, qui fourmillent dans tous les écrits de Nietzsche, ne témoignent pas seulement de l'intuition du psychologue et du moraliste ; elles sont aussi partie intégrante de son effort pour replacer l'homme dans la Nature et, par-là, dans la vie du monde. C'est pourquoi aussi Nietzsche a reconnu l'importance capitale de la théorie leibnizienne des « petites perceptions ». Et ce, bien avant que la découverte de l'inconscient par Freud en vienne démontrer la portée. « Je rappellerai l'incomparable découverte de Leibniz qui lui donnait raison non seulement contre Descartes, mais contre tous les philosophes antérieurs, — l'idée que la conscience n'est qu'un simple accident de la représentation, et non son attribut nécessaire et essentiel, que par conséquent ce que nous appelons conscience, loin de constituer notre monde intellectuel et spirituel, n'en représente qu'un état particulier (un état peut-être maladif) » (35). « Le problème de la conscience (plus exactement : du devenir conscient de soi) ne se pose à nous que du moment où nous commençons à comprendre dans quelle mesure nous

(35) *Gai savoir*, § 357.

pourrions nous en passer : et c'est à ce début de la compréhension que nous placent aujourd'hui la physiologie et la zoologie (auxquelles il a donc fallu deux siècles pour rattraper Leibniz qui l'avait soupçonné bien avant elles). Nous pourrions également « agir » dans tous les sens du mot sans que tout cela « entre dans la conscience » (comme nous disons par une métaphore). La vie tout entière serait possible sans se voir pour ainsi dire comme dans un miroir : c'est du reste ce qui se passe effectivement encore maintenant pour la majeure partie de cette vie qui se déroule sans cette réflexion — et c'est vrai même pour la vie de notre pensée, de la sensibilité et de la volonté » (36).

DISCUSSION (1)

M. BIRAULT.

M. Löwith nous a dit que l'éternité dont parle Nietzsche n'est pas une éternité hors du temps, une éternité intemporelle comme celle du Dieu biblique, mais un temps perpétuel, une temporalité perpétuelle. Pourtant, je ne crois pas du tout que Nietzsche pense l'éternité comme un temps illimité. C'est un fait que Nietzsche a toujours manifesté une certaine méfiance à l'égard du temps, de la longueur du temps, de la durée et du progrès. Rappelons-nous ce beau texte : « l'amour de la vie est presque le contraire de l'amour d'une longue vie. Tout amour véritable songe à l'instant et à l'éternité, jamais à la longueur (*die Länge*) ». Or cette longueur est précisément la longueur du temps, le temps lui-même comme longueur. D'autre part, c'est un fait encore moins contestable que Nietzsche accorde une extrême importance aux notions de devenir et de revenir. Comment concilier ces deux aspects ? En fait, il faudrait retrouver ici une idée kantienne : à savoir, la distinction nécessaire du devenir (nouménal) et de la temporalité (phénoménale). Il y a chez Nietzsche un devenir éternel, une éternité en devenir, ou en « revenir », une réconciliation de l'être et du devenir, mais non pas une éternité temporelle. Pour faire court, je dirais que Nietzsche veut sauver ensemble : l'instant, l'éternité, le devenir, la vie, mais non pas le temps. Aussi l'éternel retour est-il tout autre chose qu'un prolongement illimité. Cette heure, je ne veux pas qu'elle se prolonge, mais qu'elle se répète une infinité de fois.

Ma seconde remarque a une intention opposée. Je dirais, non plus que M. Löwith marque une trop grande différence entre l'éternité chrétienne et l'éternité nietzschéenne, mais au contraire qu'il rapproche peut-être exagérément Nietzsche

(36) *Gai savoir*, § 354 — Cf. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, p. 135.

(1) L'intervention de M. Taubes, et les réponses de M. Löwith ont été traduites par Alex Lindenberg.

du christianisme. Car, dans une remarque qu'il voulut bien faire sur ma propre conférence, M. Löwith observait combien Nietzsche distinguait les deux concepts d'action et de création, et privilégiait la création par rapport à l'action. Il en concluait que Nietzsche se souvenait d'une certaine façon de l'idée du Dieu créateur, le concept de création étant biblique et non pas grec. Toutefois, j'ai l'impression que la création selon Nietzsche demeure très différente de la création biblique et chrétienne. Et simplement sur un point qui me vient à l'esprit, à savoir sur le caractère foncièrement maternel de la création chez Nietzsche, par opposition au thème paternel du Dieu créateur dans le christianisme. « Vénérez la maternité, le père n'est jamais qu'un hasard » (2). L'idée nietzschéenne de création ne me semble pas du tout pouvoir rejoindre celle de Dieu créateur.

M. BOEHM.

M. Birault a parlé des concepts nietzschéens d'éternité et de création. Je voudrais ajouter un mot sur celui de volonté. Selon vous, M. Löwith, le phénomène de la volonté serait spécifiquement humain, l'idée d'une volonté de *puissance* comme *Gesamtcharakter des Lebens* demeurerait fondamentalement *anthropomorphique*. Par ce concept de volonté de puissance, la vision nietzschéenne du monde s'attacherait inadéquatement à une métaphysique de la volonté d'origine chrétienne et de caractère par trop moderne.

Je me demande si une telle analyse ne risque pas de tomber précisément dans le piège qu'elle voudrait éviter : à savoir, de séparer et d'opposer « l'homme et le monde ». Elle semble *admettre* un statut privilégié de l'homme vis-à-vis du monde, au titre de cette faculté de volonté. En fait, il s'agirait plutôt de rechercher la manifestation universelle, naturelle et « cosmologique » d'une force de volonté dont la volonté humaine ne constituerait qu'un aspect particulier ; et c'est cela que Nietzsche s'est proposé de faire. Rien n'oblige à définir la volonté comme *Wirken nach Begriffen* (Kant) et d'interpréter ce *Wirken* téléologiquement. En ce qui concerne l'idée de conscience (qui devrait accompagner toute représentation), Nietzsche a renvoyé, et vous l'avez rappelé, à la monadologie de Leibniz. Cette même monadologie leibnizienne indiquerait également la direction dans laquelle une représentation par trop humaine de la volonté serait à réduire.

(2) XII, 556.

M. TAUBES

L'interprétation de Nietzsche que Karl Löwith nous propose depuis ses premiers travaux et qu'il nous présente dans son œuvre de 1935 (*Nietzsche*), ainsi que dans ses études de 1945 sur l'histoire du XIX^e siècle (*De Hegel à Nietzsche*), cette interprétation a certainement contribué à ce que Nietzsche soit aujourd'hui pris au sérieux comme philosophe. Nietzsche n'a pas donné de forme systématique à sa doctrine, il se méfiait des systèmes, mais Löwith voit juste lorsqu'il nous montre que tous les fragments et tous les aphorismes nietzschéens renferment une idée fondamentale : le thème de « la tentative de récupérer le monde ».

Il n'y a pas grand-chose à ajouter aux analyses historiques de Löwith. Mais les principes ou les postulats philosophiques restent obscurs, qui guident Löwith dans ces analyses de la pensée nietzschéenne. L'analyse immanente de Nietzsche est aussi chez Löwith une critique immanente, mais on ne voit pas clairement à quelle conclusion il aboutit. Je pose la question de savoir quelle est cette conclusion. Aucune « synthèse » ne saurait surmonter la contradiction fondamentale entre « la volonté de puissance » et la doctrine de l'« éternel retour ». L'éternel retour ne peut être « voulu ». Il est impossible de ramener à un dénominateur commun la flèche futuriste de la doctrine du surhomme et la roue de l'éternel retour, qui tourne sur elle-même. L'interprétation si savante de Heidegger n'y change rien non plus.

Cette contradiction ne nous force-t-elle pas à quitter le terrain sur lequel Nietzsche se tient ? Ne nous force-t-elle pas à chercher ce qui pousse Nietzsche dans cette aporie ? Est-il possible d'élucider cette contradiction dans la perspective même de Nietzsche ? Löwith pense pouvoir le faire, c'est du moins l'impression qu'il donne. Il partage avec Nietzsche le theologoumenon *Dieu est mort*, et il en tire les mêmes conclusions que celui-ci : il faut supprimer non seulement le « sujet » Dieu, mais aussi tous les « prédicats » qui s'y rattachent, pour interpréter le monde et l'homme à partir d'eux-mêmes. Les termes « je », « conscience de soi », qui perdent en définitive leur sens emphatique, sont à considérer comme des « illusions ». Allant plus loin que Nietzsche, Löwith pense qu'il faut rayer du vocabulaire les expressions « volonté de puissance » ou même « volonté » en général. A la suite de Nietzsche, Löwith biffe deux mille ans d'histoire depuis Platon et le christianisme, qu'il prend pour une période de déclin ou d'erreur, et il veut ressusciter cette expérience « na-

turelle » du monde qui nous fait signe dans les textes pré-platoniciens (ou préchrétiens) des philosophes naturalistes ioniens, et notamment dans les textes d'Héraclite.

Et cette idée résulte justement chez Löwith, sur ce point encore sectateur de Nietzsche, de cet instinct de vérité qui d'abord (« Dieu est la vérité ») s'est caché sous le masque de la religion (platonisme ou christianisme), mais qui maintenant, à visage découvert, montre les traits de la « droiture » de l'esprit scientifique, c'est-à-dire de la conscience athée. Donc, si je comprends bien, tout comme Nietzsche, Löwith, à la pointe de la modernité, retourne à l'Antiquité, et effectue justement ce même retour en arrière qu'il a dénoncé chez Nietzsche comme étant une illusion. En effet, c'est précisément Löwith qui nous a montré de quel prix il fallait payer cette démarche de la modernité qui est retour à l'Antiquité. L'homme post-chrétien peut-il s'approprier le monde pré-chrétien, ce monde païen mais sans dieux, ce monde qui tourne éternellement sur lui-même ? Premièrement : la « nature », le « cosmos » pré-platonicien ou pré-chrétien ne porte-t-il pas la marque d'une époque de l'histoire au même titre que le « monde » platonicien ou chrétien ? Comment la phrase sibylline d'Héraclite sur l'enfant du monde pourrait-elle nous servir de fil conducteur pour interpréter notre monde historique ? Deuxièmement : serait-il même vrai que l'expérience moderne résulte du retournement platonico-chrétien, et que celui-ci soit devenu problématique dans ses hypothèses, on ne pourrait tout de même pas en conclure que la voie est ouverte à l'innocence d'un monde tournant éternellement sur lui-même. L'homme peut-il redevenir enfant, au sens nietzschéen du terme ? Pouvons-nous de nouveau atteindre « l'innocence » du stade de l'enfance, nous qui sommes devenus « coupables » dans le combat de l'histoire ? Peut-on abandonner le sens unique du temps de l'histoire pour l'anneau tournoyant du temps cosmique ? L'achèvement de l'athéisme est lui-même un événement post-chrétien ; il est conditionné par le retournement platonico-chrétien et met d'abord au jour la vérité (comme fait) de l'homme. Cette démarche de la modernité d'avant-garde, qui est retour à l'Antiquité pré-platonicienne et pré-chrétienne, se révèle comme illusoire ; cela Löwith l'a montré clairement chez Nietzsche.

M. HEIMSOETH.

M. Löwith a fort bien parlé de l'éternité comme *sempiternitas*, c'est-à-dire comme continuité infinie du processus du

devenir qui est le monde. Mais n'y a-t-il pas autre chose ? *Ewigkeit* n'implique-t-il pas une vue de Nietzsche sur ce flux éternel, très semblable aux expériences des mystiques ? Nietzsche dit : « car je t'aime, ô éternité ». Il parle du « puits de l'éternité ». Il croit voir dans un instant (les mystiques disent « in einem Nu ») la vérité de l'être, c'est-à-dire le fait total de l'éternel flux et le retour du même dans cette *sempiternitas*. C'est là, je crois, une véritable transcendance, surpassant et comprenant en même temps le Devenir. Et cette *Wahrheit* ne tombe pas sous les doutes que Nietzsche a toujours eus, concernant la prétendue vérité en soi des philosophes. Il y a chez Nietzsche une éternité vécue, saisie dans le grand Midi, qui ne tombe même pas sous l'éternel retour, qui a au contraire la prétention de comprendre celui-ci.

M. LOWITH.

Aux objections de MM. Birault, Taubes, Boehm et Heimsoeth, je voudrais répondre succinctement ce qui suit :

La tentative nietzschéenne de « récupérer le monde » dont nous a séparés le christianisme, reste une tâche pleine de sens, fût-il prouvé que la « dernière tentative » que Nietzsche ait faite « avec la vérité » n'a pas atteint son but. Cette tentative ne pouvait réussir, pas plus que le « je veux » ne pouvait se transformer dans l'innocence du jeu créateur de l'enfant : le monde perdu ne se laisse pas récupérer à la pointe extrême de la modernité post-chrétienne. Pour cette tâche, Nietzsche — comme il le reconnaît dans sa dernière lettre à J. Burckhardt — n'était pas assez « simple et tranquille ».

Pour les Grecs, la révolution visible de la sphère céleste révélait le logos du cosmos physique et une perfection divine. Pour Nietzsche, l'éternel mouvement circulaire est « la pensée la plus terrifiante » et « la plus lourde pesanteur », parce qu'il est en contradiction avec sa volonté d'avenir. Les Grecs comprenaient l'homme, de telle sorte que *être homme* signifiait *être mortel*, alors que Nietzsche voulait rendre éternelle l'existence éphémère de l'homme fini. Pour les Grecs, l'éternel retour de la naissance (*generatio*) et du déclin (*corruptio*) expliquait les transformations incessantes dans la nature et dans l'histoire ; pour Nietzsche, la reconnaissance d'un éternel retour du Même ne peut se faire que d'un point de vue extrémiste et extatique. Les Grecs éprouvaient crainte et respect devant l'inévitable destin ; Nietzsche fit l'effort sur-humain de le vouloir et de l'aimer pour changer la suprême

nécessité (*Notwendigkeit*) en un « tournant du destin » (*Wende der Not*). Tous ces superlatifs : « suprême », « ultime » (vouloir et vouloir en arrière, re-création et transformation), sont aussi différents de l'esprit grec que contraires à la nature. Ils ont leur origine dans la tradition judéo-chrétienne, dans la croyance que le monde et l'homme ont été créés par la volonté toute puissante de Dieu, que Dieu et l'homme créé à son image sont essentiellement volonté. Dans la pensée de Nietzsche, rien ne nous frappe autant que l'accent qu'il met sur notre nature créatrice par l'acte volontaire tout comme chez le Dieu de l'Ancien Testament. Pour les Grecs, ce qu'il y a de créateur dans l'homme est « imitation de la nature » et de sa naturelle force productrice.

Dans l'hypothèse où le Dieu de la Bible est mort pour la conscience générale de l'humanité actuelle, le problème de la relation entre *l'homme et Dieu* se transforme dans celui du rapport entre *l'homme et le monde*. Et puisque ce n'est pas l'homme qui a produit le monde, mais que, au contraire, celui-ci a produit l'homme, il faut que dans tout ce qui est, règne un seul et même principe. Cependant, si c'est la force productrice de l'être vivant de la nature qui est le principe unique de tout étant, et non pas un Dieu hors et au-dessus du monde, un Dieu-Esprit, alors la nature (au sens grec de *physis*) qui renferme en elle-même le principe de sa force productrice ne saurait être considérée comme l'équivalent de Dieu qui est « *causa sui* » : ce dernier concept implique la liberté de la volonté divine de créer un monde qui ne contient pas en lui-même le principe de son être. D'où la définition scolastique de la nature comme « art de Dieu » (*natura ars Dei*). Et lorsque Nietzsche conçoit le monde délivré de Dieu, comme *volonté de puissance* se voulant elle-même, il tombe nécessairement dans toutes ces apories antichrétiennes que j'ai essayé d'exposer dans mon livre sur Nietzsche (3). C'est précisément une analyse *immanente* de la pensée de Nietzsche, qui est en même temps et nécessairement aussi une *critique* immanente. Elle concerne d'une façon particulière la métaphysique nietzschéenne de la volonté et son origine théologico-chrétienne (saint Augustin). La volonté de créer détermine la pensée de Nietzsche, même là où il déclare que le monde considéré dans la perspective dionysiaque est le monde qu'il a lui-même voulu, et où il érige la volonté en « *amor fati* ». Sans doute rapporte-t-il la volonté de puissance à la totalité du monde, mais en vérité elle est moins univer-

selle que la volonté dans la métaphysique de Schopenhauer, de Schelling ou de Leibniz, car elle est une volonté se fixant un but humain, une volonté qui vise à faire de l'homme le maître de la terre à la place de Dieu. D'un autre côté, par la thèse affirmant le caractère global de la vie du monde, entendue comme volonté de puissance, on n'écarte pas tout simplement la différence entre l'homme et le monde. Même en tant que « *homo natura* », l'homme reste une nature *humaine* dans le « grand cercle » du monde naturel. Le point d'interrogation par lequel Nietzsche met en question « l'homme et le monde » n'admet pas de réponse simple. C'est la question devant laquelle Nietzsche nous met après la mort de Dieu, et cette question reste posée.

Le « résultat » de notre analyse positivo-critique, que nous demande M. Taubes, n'est ni un illusoire saut en arrière dans le monde d'Héraclite, ni un saut en avant vers une utopique vision de l'avenir. Il ne consiste pas davantage à s'arrêter dans l'historicisme de la culture moderne, qui s'imagine pouvoir discréditer la découverte qui a été faite une seule fois du monde de la *physis*, et en prouver le caractère relatif en montrant qu'elle a été l'œuvre des Grecs (et non pas des Perses ou des Juifs) à une époque déterminée de l'histoire. En général la conscience historique comme telle ne peut poser de question touchant la chose même, et elle n'arrive à la suprématie que lorsqu'une tradition vivante se meurt. La question qui importe à la philosophie ne consiste pas à savoir ce que les Grecs, les Juifs et les Chrétiens ont tour à tour pensé du monde, mais ce que le monde et l'homme sont eux-mêmes. Cependant, même si l'on ne pouvait distinguer les faits de leur interprétation, on ne pourrait admettre que les différentes interprétations d'interprétations que l'histoire a données du monde, soient toutes également justifiées et également vérifiables. On peut bien croire et aussi ne pas croire à la création divine et à la révélation ; mais on ne peut que savoir ou supposer, ou ne pas savoir, ce qu'est la nature de toutes les choses. La question qu'on pose souvent, de savoir ce qu'est le « dépassement du naturalisme » chez Nietzsche n'a aucun sens du point de vue de celui-ci. En effet, de la mort de Dieu, et du fait que le monde des idées, des idéaux et des idoles s'était révélé comme n'étant qu'une « fable », Nietzsche conclut justement que l'homme existe lui aussi par nature, et qu'il est par nature un « animal indéterminé », mais non pas l'image d'un Dieu transcendant. Le dépassement qu'il faut exiger concerne non pas le naturalisme, mais l'évasion dans un autre-monde méta-physique. Cependant, si toute la méta-physique depuis Aristote jusqu'à Kant est elle aussi

(3) 2^e éd. 1956, pp. 103 sq., 125 sq., 192 sq., 197.

une physique, et si la distinction entre les sciences de la nature et les sciences humaines de l'esprit n'est qu'un anachronisme, alors on ne peut même pas penser de façon par trop « naturaliste », c'est-à-dire assez naturellement, conformément à la nature des choses.

« L'homme n'est l'homme qu'à sa surface. Lève la peau, dissèque : ici commencent les machines. Puis, tu te perds dans une substance inexplicable, étrangère à tout ce que tu sais et qui est pourtant l'essentiel. C'est de même pour ton désir, pour ton sentiment et ta pensée. La familiarité et l'apparence humaine de ces choses s'évanouissent à l'examen. Et si, levant le langage, on veut voir sous cette peau, ce qui paraît m'égarer ». (Valéry, Cahier B, 1910.)

ORDRE ET DÉSORDRE DANS LA PENSÉE DE NIETZSCHE

JEAN WAHL

Nous sommes-nous réunis une infinité de fois pour parler de Nietzsche ? Nous sommes-nous réunis une infinité de fois, ou cette fois est-elle unique ? Je ne sais : il est très embarrassant de penser l'éternel retour. Je crois qu'il y a même contradiction à penser l'éternel retour, et je crois que les contradictions sont nécessaires à Nietzsche. Là je ne suis pas d'accord avec Henri Birault. Je crois que l'homme suprême, pour ne pas dire le Surhomme, est celui qui pense les contradictions : il ne cherche peut-être pas leur synthèse, bien que Nietzsche emploie quelquefois le mot « synthèse » (de même qu'il emploie quelquefois le mot dialectique). Eh bien, il faut penser alors que nous nous réunissons ici pour une seule fois, et ici pour une infinité de fois, et c'est difficile à penser. Mais Nietzsche aimait les impossibilités, les crucifixions de l'entendement.

Ordre et Désordre... Ces mots peuvent avoir beaucoup de sens, et l'ensemble de mon titre, « ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche », est volontairement et involontairement ambigu. Il y a ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche, et il y a ordre et désordre dans le monde, suivant la pensée de Nietzsche. Les deux sont vrais, et ce n'est pas étonnant, l'homme étant lié étroitement au monde.

L'idée d'ordre, le début de l'idée d'ordre, c'est l'idée de commandement, et malheureusement Nietzsche aime beaucoup l'idée de commandement, d'ordre donné, et c'est le premier sens du mot « ordre ». Ordre que je me donne, et ordre que je donne aux autres, pour qu'il y ait une hiérarchie (*Rangordnung*). Tel est le premier sens.

Il y a un ordre dans le monde, en ce sens probablement qu'il y a la vie végétative, la vie animale, et puis cette bête non déterminée, qui se déterminera peut-être à partir du Surhomme, s'il y a un Surhomme, ou s'il y a un homme suprême (puisqu'on a fait remarquer que le Surhomme passait au se-

cond plan ; mais le fait qu'une idée passe au second plan ne prouve pas qu'elle devient moins importante).

Il y a encore l'Éternel Retour. Cette idée de l'éternel retour pose tant de problèmes que je ne peux pas ne pas m'y arrêter un instant. C'est vraiment un paradoxe que Nietzsche, ancien professeur de philologie, ait cru trouver nouvelle l'idée qu'il n'y a rien de nouveau : n'est-ce pas contradictoire ? Quand il pense à cette idée, et qu'il se rappelle un peu qu'il a été professeur de philologie, il cite les Pythagoriciens. L'éternel retour a de multiples significations : marteau pour les uns, exaltation, motif d'exaltation pour les autres. L'éternel retour est un critère. L'accepterons-nous ? Je ne sais pas si Nietzsche eût aimé le mot critère. Acceptons-nous l'idée de l'éternel retour, et la supportons-nous ? Ou ne la supportons-nous pas ? L'effort de Nietzsche consiste à aller jusqu'à l'extrême, jusqu'à la limite, et voir ce qu'on peut supporter ; et l'idée de l'éternel retour est une des idées les plus insupportables pour la plupart, et supportable pour certains.

C'est une idée qui exalte l'instant, au fond, puisque se produira de nouveau, une infinité de fois, le mélange de stupidités et de choses raisonnables, et de choses déraisonnables mais justes, enfin, que je dirai aujourd'hui. Donc, cet instant est sacralisé en quelque sorte (un mot que Nietzsche n'aimerait peut-être pas). L'idée de l'éternel retour est l'idée de la foudre, Nietzsche emploie le mot éclair « Blitz ». L'homme, tel qu'il le veut est un homme qui aura l'éclair, et qui sera un éclair lui-même. C'était plutôt sous l'aspect de tonnerre que les Grecs voyaient le Dieu, mais enfin il y a un lien profond entre ces différentes idées. Et que l'Homme puisse être fait à partir au moins de ce qui viendra après, et de ce que nous ne faisons qu'apercevoir, cela nous donne aussi un ordre, et une idée plus profonde de l'ordre. Nietzsche emploie souvent les mots « forme » et « structure » (pour désigner une œuvre caractérisée par une forme). L'Homme, l'homme haut, si je puis dire pour éviter le Surhomme, sera celui qui imposera une forme et une structure, une *Gestalt*. Mais à quoi imposera-t-il une « Gestalt » ?

J'en viens à la seconde partie de mon sujet : c'est à un chaos que l'homme imposera la forme, et il faut aussi qu'il préserve ce chaos. « L'homme doit avoir en soi le chaos pour pouvoir engendrer une étoile qui danse » (1). Il faut

(1) *Zarathoustra*, Prologue, § 5.

préserver le désordre en nous, et ce désordre est fait de contradictions. Mais il faut qu'il engendre une œuvre. Donc, ordre et désordre sont bien liés.

C'est une première tentative de répondre à la question : est-ce que Nietzsche forme un « ensemble » ? En un sens oui, en un sens non. Il dit qu'il est une sorte de griffonnage : « Moi-même, dans l'ensemble, je me fais souvent l'effet d'un griffonnage qu'une puissance inconnue tracerait sur le papier pour essayer une nouvelle plume ». C'est dans une lettre à Overbeck, et quand celui-ci lui rapporte que sa sœur projette de faire un exposé de sa philosophie, il répond (et ce sera mon excuse) : « cela fera une belle salade » (2). Mais, d'autre part, il pense, comme Kierkegaard, que « tout s'est miraculeusement, merveilleusement arrangé », et que son œuvre est une sorte de hasard heureux. Il est perpétuellement en méfiance vis-à-vis de lui-même. Il prend parti contre lui. On trouvera plus tard des formules analogues chez André Gide. Il prend parti pour ce qui lui fait du mal, et je dirai qu'il va à la limite, il frôle la limite, il sait qu'il risque beaucoup, et chaque fois qu'il parle — j'emprunte cette citation à Schlechta dont je n'aime pas l'édition, j'expliquerai pourquoi — une voix douce s'élève en même temps qu'une voix qui est forte.

Il y a donc beaucoup d'étages, beaucoup de maisons, dans la pensée de Nietzsche. Il se rattache, d'une part, à des pensées chrétiennes, qu'il le veuille ou non, et il le veut en un sens. Il aime beaucoup Pascal, il dit : « son sang court dans le mien » ; il aime beaucoup les Jansénistes. Il aime, d'autre part, Mme Guyon. Et aussi il aime les libertins ; et « écrasez l'infâme » est un de ses derniers mots, qu'il reprend de Voltaire. Donc, comme l'a dit très bien Shaeffner dans son introduction aux lettres à Peter Gast, la pensée de Nietzsche, l'âme de Nietzsche est un champ de bataille entre ses propres pensées. Les livres qui montrent le mieux cet aspect contradictoire de la pensée de Nietzsche, c'est d'abord le très beau livre de Lou Salomé, puis celui de Jaspers, et ces quelques pages de Shaeffner. Mais on trouverait chez Klossowski, chez Bataille, chez Heidegger aussi des idées semblables.

Toutes les grandes œuvres sont faites de contradictions. Le « Don Juan » de Mozart est quelque chose de contradictoire aussi. Le bon Européen est celui qui, dans le Nord, aime le Midi, et qui, dans le Midi, aime le Nord. Je veux dire un mot contre Bertram, qui pense que Nietzsche est une sorte de traître. Je ne sais pas vis-à-vis de quoi exactement. Mais

(2) Cf. Bernouilli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. II, p. 437.

je veux dire que je n'aime pas le livre de Bertram sur Nietzsche, et je crois qu'il falsifie beaucoup de choses. En réalité, chez Nietzsche, il y a une synthèse d'états : états qui, pour beaucoup d'hommes, même de grands hommes, seraient inconciliables, et qu'il faut non pas peut-être concilier, mais unir. Entre des états qui se nient l'un l'autre, il y a beaucoup de « modus vivendi », soit qu'un extrême coïncide avec l'autre, soit qu'il faille les conserver tous deux dans leur tension.

Il y aurait à étudier le « non » chez Nietzsche, et cela d'autant plus que Nietzsche est un « diseur de oui ». Mais le oui peut avoir de multiples sens, et le non de multiples sens, et je crois que l'un n'est que par l'autre, et l'autre n'est que par l'un. Du reste Nietzsche ne détestait pas l'idée de dialectique, et, c'est peu à peu qu'il s'est mis à la détester. Mais il y a une dialectique en lui, et qu'il reconnaît peut-être jusqu'à un certain moment. Il faut éviter, évidemment — je suis là d'accord avec Henri Birault — il faut éviter à tout prix de faire de Nietzsche un dialecticien, mais il faut unir l'idée d'une rigueur implacable, et l'idée de perspectives multiples ; il faut unir l'idée d'élévation, et l'idée de pénétration en dedans.

Il y a un passage de Nietzsche sur Schopenhauer qui pourrait être appliqué à Nietzsche lui-même : « Tout ce qu'il s'est assimilé plus tard, tout ce qu'il a appris dans la vie, et dans les livres, et dans tous les domaines du savoir, n'a guère été pour lui que couleurs et moyens d'expression ». A l'occasion, il usait pour la même fin de la mythologie bouddhiste ou chrétienne. Il ne pouvait y avoir pour lui qu'une tâche unique, et cent mille moyens de l'accomplir, un contenu unique, et d'innombrables hiéroglyphes pour l'exprimer. *Désordre*, en ce sens que, pour les derniers livres, les contenus d'un livre passent et glissent dans l'autre. Cela lui est égal qu'un passage soit dans *Ecce Homo*, ou dans *l'Anté-Christ*, qu'il reste un fragment de la *Volonté de Puissance* ou qu'il appartienne à un opuscule existant par lui-même. C'est assez curieux, un auteur qui laisse ainsi passer un texte d'un de ses livres à l'autre, en étant indifférent, en quelque sorte, à ce déplacement...

« Loisirs d'un psychologue » : c'est un des titres, comme vous le savez, de ce qui est nommé aussi « Volonté de Puissance »... Sous ce titre bénin, dit Nietzsche, « se cache un exposé très hardi et précis de mes principales hétérodoxies

philosophiques, de sorte que cet ouvrage peut servir à la fois d'initiation et d'invite à l'échange, à la transmutation des valeurs, et le premier livre est déjà presque rédigé dans sa version définitive » (ce premier livre étant, je crois, *l'Anté-Christ*). Schlechta dit que l'idée d'une œuvre qui contiendrait toutes les notes de Nietzsche n'est pas une idée valable. Sans doute l'ordre qu'on y introduirait, et même celui qu'on a introduit dans la *Volonté de Puissance*, ne paraît pas tout à fait de Nietzsche. Nous avons bien ses carnets multiples, mais ne savons pas du tout si c'est un choix fait pour un ouvrage particulier, ou si ce ne sont pas des matériaux pour les ouvrages qui ont paru dans les derniers mois de sa vie consciente. Malgré tout, il pensait qu'il avait à écrire une œuvre, son œuvre fondamentale. Cette œuvre fondamentale, dans son esprit, c'était bien une œuvre qui s'intitulait, je crois, « Volonté de Puissance », quels que soient les sous-titres. Ou bien, si ce n'était pas « Volonté de Puissance », « Volonté de Puissance » était en sous-titre, et « Transvaluation des Valeurs », en titre. Pour Schlechta, ces notes sont des résidus, et il n'y a rien en elles de nouveau. Je crois qu'il se trompe, je crois que Schlechta n'est pas un philosophe. Ce n'est pas un bon connaisseur en philosophie. C'est un poète dilettante. Il s'est attaqué à une œuvre trop difficile pour lui ; mais peut-être difficile pour tous. Pour Schlechta, les fragments sont des morceaux qui n'ont pas été placés dans les trois ouvrages que l'on appelle œuvres de la Catastrophe, qui n'ont pas trouvé place dans ces trois œuvres. Mais, au contraire, pour d'autres, c'est de ces notes que sont sorties les trois œuvres, et la question reste ouverte. Je me suis efforcé, dans des cours, pendant trois, quatre, cinq ans, je ne sais pas, de prendre l'édition Schlechta, et de voir... C'est un travail difficile à supporter : je consultais les carnets, et je me demandais comment l'on reconstituerait la pensée de Nietzsche, si l'on n'avait que le premier de ces carnets, ou seulement le second. Au cas où tout aurait été bien ensemble, on aurait eu la preuve d'un *ordre* chez Nietzsche...

Il y a cependant un ordre ; Nietzsche nous l'a dit (dans ses plans — que Schlechta a laissés de côté). Il y a d'abord le Nihilisme, mais le nihilisme est déjà une pensée bigarrée, si je puis dire ; on va du nihilisme passif, et mauvais, à un nihilisme actif qui est la plus haute possibilité, peut-être de l'Être. Donc, quand Nietzsche dit : je suis un nihiliste, il veut dire au moins deux choses : j'appartiens au temps de Baudelaire, de Bourget, de Wagner. Mais je crois que ce premier « nihil » doit être dépassé par le nihilisme extrême, qui devient alors le but, la fin, l'achèvement de la pensée et du

monde. Dans ce monde sans aucun sens, l'homme donne le sens.

Le premier livre est donc consacré au nihilisme ; le second devait être consacré à la généalogie des valeurs. De même que le mot « nihilisme », cette généalogie des valeurs pose beaucoup de problèmes. Si l'art est le produit du besoin de prendre un masque, si la vérité est le produit de la curiosité, de la méfiance, etc., la méfiance n'est pas si mauvaise. Si l'on peut faire, inversement, une généalogie de la vérité, si l'on peut faire aussi une généalogie de la bonté, alors les valeurs s'écroulent. Laissons s'écrouler la bonté, puisque Nietzsche nous dit, dans une œuvre antérieure, qu'il faut aller « par-delà le Bien et le Mal ». Mais justement, ne veut-il pas dire des choses très différentes : tantôt que les notions de bien et de mal sont dénuées de sens ; tantôt qu'il faut être mauvais, malicieux, méchant ; et tantôt encore, que la morale a été fondée par des hommes de génie, que la morale des esclaves n'est pas tellement mauvaise, puisque les maîtres ne sont là que parce qu'il y a une morale des esclaves. Donc il y a trois réponses de Nietzsche au sujet du Bien et du Vrai.

La question devient encore plus compliquée, puisqu'il critique l'idée de « fait », mais n'en commence pas moins beaucoup de passages par le « fait est que ». Il ne veut pas de fait, et pourtant chez lui il y a beaucoup de faits. En tout cas, il y a ce fait que nous sommes dans une période de décadence, dans une période de nihilisme ; il y a ce fait que la recherche de la vérité vient de certains instincts qui ne sont pas tous valables. C'est là que réside une des plus grandes difficultés. Chacune des grandes idées classiques : le vrai, le beau, le bien, pose des problèmes pour Nietzsche, mais particulièrement le Vrai. Et si l'on dit qu'il n'y a pas de vrai, on se trouve devant cette difficulté — j'ai honte de le dire — qu'on prétend qu'il est vrai qu'il n'y a pas de vrai. La pensée humaine ne peut pas être conçue sans le « il est vrai que », et Nietzsche ne peut pas s'exprimer sans le « il est vrai que ». Il y a toujours le « il est vrai que », et au fond il y a toujours le « il est bon que ». Mais « bon » peut être pris en de multiples sens. C'est pourquoi je dis qu'il y a un certain désordre dans la pensée de Nietzsche.

Il arrive à Nietzsche de dire que, pendant quelques semaines, il a perdu la raison. Dans une lettre à Peter Gast, il écrit : « Tout cela m'a très nettement démontré mon peu de stabilité, et qu'un orage pourrait facilement m'apporter la nuit. J'ai grimpé très haut, mais toujours en côtoyant de très près le danger, et sans obtenir de réponse à la question : où vais-je ? ». Parfois il pleure, et parfois il rit, et

sans raison : « Et je me fais tant de farces à moi-même, et me livre à tant de pitreries que, dans la rue, je me surprends parfois une demi-heure durant à ricaner » (3). Il veut écrire avec son sang. Je l'ai comparé à Lequier se jetant dans la mer : il se jette dans l'abîme des contradictions. Il aurait pu dire aussi : je me jette à la mer. En tout cas il a conscience de la grandeur de son œuvre, si quelque œuvre humaine peut atteindre à la grandeur.

Considérons le moment où Nietzsche parle : c'est le moment de ce qu'il appelle le déclin de l'Europe, déclin venu du triomphe de la « masse ». Mais l'importance donnée à la masse est en quelque sorte compensée par le problème de la formation d'élites. Il s'agit de savoir de quelle sorte seront ces élites. La valeur personnelle, et la vaillance du corps comme il dit, en seront des éléments. Les appréciations deviennent plus physiques, les nourritures plus charnelles. C'en est fini du temps de la lâcheté, avec des « mandarins » au sommet, comme Auguste Comte le rêvait. Le barbare est en chacun de nous affirmé ; aussi la bête sauvage ; mais c'est précisément pour cela que le philosophe aura une tâche plus grande. — C'est un peu obscur : quelle sera la tâche du philosophe ? De persuader aux barbares d'être moins barbares ? ou plus barbares ? Certaines des conséquences du Nietzscheïsme ne sont pas bonnes, si l'on donne encore une signification au mot « bon ». C'est un fait aussi, et j'aurais dû le dire à propos de l'ordre, qu'il y a deux Ordres qu'il apprécie particulièrement, et je ne le suivrai pas sur ce point... : l'Ordre des Jésuites, et le Corps des Officiers Prussiens. Ce sont deux des modèles qu'il nous donne. Il s'agit de savoir si nous pouvons le suivre. C'est peut-être un point de départ pour lui, et je ne veux pas, d'ailleurs, comparer ces deux ordres assez différents.

Quoi qu'il en soit, notre monde est un monde de pauvreté, au premier abord ; mais dire que c'est un monde de pauvreté, c'est dire par-là même que nous avons en vue le contraire de la pauvreté, c'est-à-dire la richesse. Et c'est peut-être dans un temps de pauvreté que nous pouvons le mieux concevoir cette richesse, et cette richesse sera faite de tensions, et ces tensions seront sans doute faites de contradictions. Nous sommes dans un temps de barbarie, mais il faut ordonner cette barbarie. Barbarie-élite, pauvreté-richesse sont liées comme des contraires ou des contradictoires.

(3) *Lettre à Peter Gast*, 26 nov. 1888 (tr. fr., éd. du Rocher, II, p. 348).

Soit l'idée d'éternité : il y a deux éternités, si l'on peut « compter » l'éternité. Il y a l'éternité de l'éternel retour ; et s'il accepte l'éternel retour, une des raisons est qu'il y trouve, dans notre temps, l'équivalent le plus proche possible de l'éternité. Mais, comme M. Heimsoeth l'a très bien montré, il y a aussi l'éternité des éclairs, l'éternité des moments où Nietzsche touche quelque chose qui est au-delà du temps, l'éternité comme *instant*. Il faut concevoir à la fois ce retour éternel et cette éternité des éclairs, des éclairs qui retournent, ou ne retournent pas. Il faut concevoir à la fois l'éternité de l'éternel retour et l'éternité du moment de la découverte de l'éternel retour. C'est encore une des difficultés du retour éternel, et il y en a plusieurs, et ma conférence est très désordonnée, mais mon titre est mon excuse !

Faut-il concevoir que dans chaque période il y a un homme qui conçoit le retour éternel ? Concevoir le retour éternel, c'est en quelque sorte le nier. S'il y a une conception du retour éternel, ce qui retourne éternellement doit être changé par cette conception. Il faut dire donc qu'il y a éternellement quelqu'un qui pense le retour éternel ; mais ce quelqu'un, quand c'est le cas de Nietzsche, c'est quelqu'un qui croit le découvrir. Et si l'on juxtapose les deux idées de retour éternel et de surhomme (tout en admettant que le surhomme est mis au second plan dans le dernier Nietzsche), l'idée de Surhomme nous dit que l'Homme doit être surmonté, l'idée de retour éternel nous dit que rien ne peut être surmonté. Il y a donc là de nouveau une contradiction au sein de la pensée de Nietzsche. Peut-être Heidegger ne serait-il pas d'accord avec moi, parce que, si je comprends bien, les deux idées lui semblent aller ensemble. Pour moi aussi, mais non pas de la même façon. Selon Heidegger, le retour éternel, c'est l'Être, et la volonté de puissance, c'est l'essence. Je ne suis pas sûr, ici, que Heidegger n'ait pas appliqué à Nietzsche des catégories qui ne sont pas nietzschéennes. Nietzsche est quelquefois « pour » l'Être, mais il est le plus souvent « contre » l'Être, et il est le plus souvent aussi, je crois, contre l'essence. Pour moi, je me vois devant cette contradiction entre le retour éternel et le surhomme, entre l'idée que l'Homme doit être surmonté, et l'idée que l'Homme a été surmonté une infinité de fois. Je ne sais pas comment Nietzsche pensait cela ; c'est à la limite de la pensée, c'est à la limite entre la pensée et la folie.

L'homme est une bête, mais il est une bête d'une sorte toute particulière ; particulière parce qu'il y a en lui une

multitude de contradictions. Cet homme, c'est celui qui conçoit des valeurs, ces valeurs qu'il faudra transvaluer. Nous ne savons pas très bien de quelle façon l'art s'explique. Par un besoin de masque et de dissimulation ? mais il y a une sorte de sublimation de ce besoin dans l'art. Le problème de Nietzsche est à la fois de voir la généalogie, et de dépasser la généalogie. Nous nous retrouvons sans cesse devant le même problème. Nietzsche veut définir le type Homme, ce qu'il appelle le type Homme, bien que l'Homme soit mal déterminé. Nietzsche demande souvent : qu'est-ce qui est noble ? Et je crois que ce qui est noble, selon lui, c'est à la fois de tenir dans son esprit des choses contradictoires, et de prendre du temps, de prendre du loisir. Donc, il y aura dans l'homme noble une guerre des pensées, mais il y aura aussi du temps laissé pour quelque chose que nous pouvons appeler la méditation.

Il faut placer au-dessus de nous des tâches, mais ces tâches ne pourraient être mesurées et déterminées qu'en fonction du surhomme ou de l'homme suprême — que nous ne connaissons pas. C'est toute la question des valeurs chez Nietzsche. Il a popularisé, malgré lui peut-être, le terme de *valeur* ; et je n'aime pas ce terme et cette idée, pas plus que ne l'aime Heidegger. C'est que l'idée de valeur ne prend naissance que dans des périodes où il n'y a pas de valeur. Pour Platon, l'*agathon* n'est pas une valeur. Pour Platon, l'Être et ce qu'on appellera plus tard « valeur » coïncident absolument. C'est avec les successeurs de Kant, et avec certains philosophes comme Rickert, que l'idée de valeur a pris son importance. Elle prend son importance quand il y a dévaluation. Quand il n'y a pas dévaluation, il n'y a pas de valeur. Mais alors, ne pourrait-on critiquer Nietzsche de ce point de vue ? Peut-être a-t-il trop employé le mot valeur ; pour lui tout est valeur, l'art, la science, les grandes actions.

Il y a un *ordre* difficile qui va du « tu dois » au « je veux », et du « je veux » au « je suis ». Le « je veux », ce sont les héros, ce sont les stoïciens, mais plus haut que les héros, plus haut que les stoïciens, sont les dieux grecs. Nietzsche veut donc constituer un classicisme hellénique, mais ses « jugements de valeur » sont très variables au sujet des grandes individualités. Les plus grandes individualités selon Nietzsche sont Socrate et Jésus : il est certain qu'il y a chez lui un amour pour Socrate, bien qu'il ait surtout exprimé sa haine de Socrate. Et il est plus certain encore qu'il y a un

amour pour Jésus, auquel il oppose le Christianisme, auquel il oppose saint Paul. Il y a là un remarquable parallèle à faire entre Nietzsche et Kierkegaard. Tous deux veulent revenir à Jésus par-delà les siècles, comme disait Kierkegaard. Et finalement Nietzsche s'identifie à Jésus, et signe « Le Crucifié ». C'est difficile, de signer « Le Crucifié » !

Nous nous trouvons de nouveau devant une contradiction : voilà un homme qui, à juste raison je crois, est contre l'Histoire, en tout cas contre la prédominance donnée à l'Histoire dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais chaque fois qu'il a une valeur devant lui, il veut en faire l'histoire. Je crois que la folie de Nietzsche n'est pas purement l'effet de causes physiologiques, mais l'effet d'apories dans sa pensée. Qui pourrait tenir de telles contradictions ? Il critique la science, et néanmoins il veut aller à l'Université de Vienne suivre des cours de sciences, afin de prouver l'éternel retour : ce qui est une idée enfantine, dans le mauvais sens du mot, puérile sans être enfantine. Il s'est trouvé dans des labyrinthes...

Nous ne devons pas fuir les tentations. Comment suivre les indications de l'art et de la science, alors que nous savons si bien d'où elles viennent, et leurs commencements ne sont pas de beaux commencements. Mais enfin ce n'est pas contradictoire de dire que la volonté de vérité a un mauvais commencement ; et qu'elle peut avoir une fin, je ne dirai pas bonne, mais approuvable. Le monde de la science est un monde fait par l'homme, le monde de l'art est un monde fait par l'homme ; par conséquent ce qui est important, c'est moins la science et l'art que l'homme qui les fait. Faut-il dire oui à la science ? à quelle science ? Faut-il malgré tout dire : non, pour aller derrière les œuvres de l'homme, vers sa volonté fondamentale ? Tout est sans cesse remis en question : le Beau et le Vrai vont ensemble d'une certaine façon, mais aussi plus nous voyons le Vrai, moins il a de Beau, le Beau s'évanouit. Inversement le monde susceptible d'être qualifié de beau est le produit d'une erreur. C'est seulement par un certain engourdissement du regard que se présente au vouloir de simplicité la Beauté et le Précieux. Et plus que le Vrai, il faut apprécier la force constructive, la force simplifiante, informante.

Je pourrais peut-être m'arrêter là, réservant la suite — et il n'y a pas de conclusion — pour la discussion, puisqu'il est l'heure de l'Éternité, c'est-à-dire Midi.

DISCUSSION

M. DEMONBYNES.

Je voudrais prier M. Wahl de m'éclairer sur une phrase, que j'ai peut-être mal comprise : le retour éternel est l'équivalent de l'Éternité. Car ma conception de l'éternité, en ma qualité d'Européen, vivant dans une tradition judéo-chrétienne, implique des idées de création, de vie future, de vie éternelle : toutes choses étrangères à Nietzsche...

M. WAHL.

Mais, pour un chrétien, l'éternité n'est pas la nôtre, c'est d'abord celle de Dieu.

M. DEMONBYNES.

Vous avez dit aussi que l'éternel retour était une idée qui exaltait l'instant. Personnellement, je continue malgré tout à trouver que cette idée est désespérante. Car si nous ne pouvons nous perfectionner, si nous devons nous retrouver...

M. WAHL.

Mais nous avons tous de la joie à nous retrouver une infinité de fois, je suppose !

M. DEMONBYNES.

Si nous devons nous retrouver exactement comme dans l'instant présent, alors c'est inutile que je parle, inutile que je fasse un effort pour me perfectionner, pour m'améliorer, ou même pour améliorer ma compréhension de Nietzsche. Si

je ne peux pas me perfectionner dans une nouvelle vie, si cette vie n'est pas nouvelle, si elle est exactement identique, à quoi bon tout ?

M. WAHL.

Je crois que l'éternel retour est une idée à la fois désespérante et exaltante. Cela dépend des individus. J'ai dit que c'était un critère : pouvons-nous supporter cette idée ? Remarquez que je crois qu'elle est impensable, je crois que Nietzsche a tort. Je m'exprime tout à fait banalement : je crois que Nietzsche s'est trompé sur cette question comme sur plusieurs autres. L'éternel retour n'est pas une idée pensable ; alors cela ne me touche pas de savoir quelles sont ses conséquences.

M. DEMONBYNES.

N'y a-t-il pas des physiciens, des chimistes, aujourd'hui, et même des économistes, qui admettent cette idée ?

M. BEAUFRET.

Sur ce point très précis, il ne faut pas oublier que la thermodynamique représentait un aspect important de l'actualité de la physique, au temps de Nietzsche. Il en parle dans ses lettres à Peter Gast, celles dont la traduction a été récemment publiée. En 1881, il attend avec impatience la *Mechanik der Wärme* de Robert Mayer (1). C'est à cela qu'il pense quand il dit que « le mécanisme et le platonisme se rencontrent dans l'affirmation de l'éternel retour ». Ou encore : « le principe de la conservation de l'énergie exige le retour éternel ».

M. WAHL.

Oui, mais il a tort.

M. BEAUFRET.

A-t-il nécessairement tort de se demander si l'étude de la Mécanique ne l'aiderait pas à penser ce qu'il cherche à penser ?

(1) *Lettre à Peter Gast*, 16 avril 1881 (tr. fr., II, p. 62).

M. WAHL.

Oui, il a tort : il s'appuie sur un fait scientifique déterminé dans le temps. Son tort, c'était de vouloir suivre des cours d'université.

M. BEAUFRET.

La difficulté reste surtout de préciser le sens de l'éternel retour. C'est je crois, parce que cette pensée oscille entre deux idées : le recommencement perpétuel de ce qui a été ; et le retour perpétuel à égalité, le retour au point zéro de la volonté de puissance, quelle que soit l'ampleur de ses conquêtes. J'ai l'impression que Nietzsche n'a jamais distingué nettement ces deux idées.

M. WAHL.

Je ne suis pas d'accord ; je n'appelle pas cela zéro... J'appelle cela dépassement.

M. BEAUFRET.

Mais pour que le dépassement coïncide avec le retour sans cesse de l'Identique, il faut bien que l'acquis soit, pour ainsi dire, comme s'il n'était d'aucun apport.

M. WAHL.

Ce n'est pas prouvé. Votre dilemme, c'est : d'une part, revivre les mêmes expériences ; d'autre part, revenir à zéro. Je ne comprends pas le second terme.

M. BEAUFRET.

Ce second terme est à peu près ceci : la volonté étant volonté de puissance, l'idée de l'éternel retour serait implicite à l'interprétation même de la volonté comme volonté de puissance, dans la mesure où aucune conquête n'ajoute rien, et où la volonté, de toutes ses conquêtes, revient identique à ce

qu'elle était préalablement. C'est en ce sens que le cercle de l'éternel retour ne cesserait de revenir sur lui-même, sans que ce retour soit celui d'événements identiques.

M. WAHL.

Cela, c'est M. Beaufret qui le dit !

M. BEAUFRET.

Il y a au moins un texte tardif de Nietzsche qui semble bien parler en ce sens : « Je vous apprendis à vous libérer du flux éternel : le flux ne cesse de refluer en lui-même, et c'est toujours à nouveau que vous entrez dans ce flux toujours pareil, en tant que toujours pareils à vous-mêmes » (2).

M. WAHL.

Peu importe, l'important pour moi, c'est que je ne comprends pas ce retour à zéro. La volonté de puissance, c'est la volonté de plus de volonté. C'est aussi la volonté de dominer. c'est la volonté de plus de puissance.

M. X...

Le problème principal n'est-il pas celui de l'identité à propos du retour : il s'agit d'un retour éternel du « Même ». Or quel est ce « même » ? Il y a là une difficulté chez Nietzsche : nous avons affaire à une identité ontologique, et pourtant Nietzsche dit que les cas identiques sont des fictions régulatrices imposées par la volonté de puissance. Comment peut-on parler alors d'un retour du « Même » ? quel est le « Même » ? N'y a-t-il pas une contradiction entre l'identité ontologique du retour, et l'identité pragmatique dont se sert la volonté de puissance pour dominer le chaos ? C'est une première question.

M. WAHL.

Il vaut peut-être mieux effacer le « même » ; il n'y a pas de « même », peut-être.

(2) XI, p. 369 (Kröner).

M. BEAUFRET.

C'est ambigu. « Le même » veut-il dire pareil ? Faut-il dire pareil ? faut-il dire égal ? Mais si l'on traduit par « égal », égal à quoi ? C'est cela qui me paraît difficile.

M. X...

D'autre part, à propos de Nietzsche et de Hegel, la discussion a porté jusqu'à maintenant sur le thème du négatif ou de la contradiction. N'y a-t-il pas un autre thème, qui serait l'apparence, chez Nietzsche et chez Hegel. N'est-ce pas plutôt sur ce terrain que Nietzsche s'oppose à Hegel, au sens où il refuse de faire de l'apparence quelque chose qui serait dépassé, médiatisé, entraîné vers un savoir absolu ? Chez Nietzsche, n'y a-t-il pas une densité de l'apparence ? Quelque chose qui nous protégerait contre la vérité, et qui nous donnerait l'art de ne pas mourir de la vérité ? Finalement, n'y aurait-il pas deux types d'ontologie : l'une faisant de l'être un logos translucide et rationnel, à la manière hégélienne ; et l'autre qui présenterait au contraire un être énigmatique, toujours à interpréter ?

M. WAHL.

Il y a certes des oppositions entre Nietzsche et Hegel. Mais, chez Hegel aussi, il y a un cycle : tout vient de l'absolu et retourne à l'absolu, et l'on retrouve à la fin ce qui était au début.

M. BEAUFRET.

La philosophie comme cycle de cycles et le retour éternel comme cercle de cercles ne sont peut-être pas sans rapport.

M. TAUBES.

M. Wahl aime la pensée contradictoire ; moi aussi. Il aime les perspectives ; moi aussi...

M. WAHL.

Moins, moins...

M. TAUBES.

Or la question que je veux poser est celle-ci — M. Wahl nous a dit que la pensée contradictoire mène à la folie chez Nietzsche, et non pas seulement chez Nietzsche. Nous sommes les héritiers d'une réaction contre les systèmes ; Kierkegaard, Nietzsche réagissent contre les systèmes, en particulier contre le système hégélien. Le moment n'est-il pas venu de renverser ce mouvement, et de penser Hegel *contre* Nietzsche, *contre* Kierkegaard ? S'il n'y a pas une certaine cohérence systématique, la richesse des perspectives s'effondre, et devient pathologie...

M. WAHL.

Il peut y avoir différentes solutions, plusieurs issues. Par exemple, l'idée de la coïncidence des contraires : la paix et la guerre, le silence et le bruit font un. Heraclite l'a dit, il y a longtemps. J'aime mieux Heraclite que Hegel, et Nietzsche aime mieux Heraclite que Hegel. (Il y a moins de pages, c'est plus facile à lire, ça prend moins de temps, mais ce n'est pas la seule raison.) Hegel est un philosophe admirable, mais est-ce qu'il faut accepter le Système ? Ne faut-il pas s'en tenir à « l'ici », au « maintenant », au « mien » ? Car si l'on refuse Hegel, il faut le refuser dès le début.

M. GUEROULT.

Vous avez dit que vous sentiez une contradiction entre l'idée de l'éternel retour, impliquant qu'il n'y a rien de nouveau, et le fait de trouver précisément cette idée nouvelle. Mais je ne vois pas de contradiction, parce que dans le cycle de l'éternel retour, il y a des découvertes. Et ces découvertes, dans le cycle, on les refera. Il fut un temps où certains pensaient à unir l'éternel retour et le christianisme : la difficulté, alors, c'était d'admettre une infinité de fois une infinité de Christ, qui se seraient incarnés et auraient apporté une infinité de fois une infinité de vérités nouvelles. Et si l'on a renoncé à cette idée, ce n'est pas parce qu'elle rendait la nouveauté impossible, mais parce qu'elle ruinait la religion chrétienne. Ne confondons pas la nouveauté en soi, et la nouveauté pour l'homme dans le cercle. Il n'y a pas de nouveauté en soi, mais il y en a pour celui qui est dans le cercle.

M. WAHL.

Oui, un éclair, et on retrouve l'unité. C'est possible aussi.

M. BIRAULT.

Au début de sa conférence, M. Wahl, revenant sur le concept de la volonté, a paru regretter à propos de la notion d'ordre que l'idée de *Befehl* soit si dominante dans la détermination du vouloir chez Nietzsche. C'est un fait que cette idée de commandement est essentielle pour Nietzsche. Mais finalement je crois que, par-là, Nietzsche veut simplement montrer la différence qui sépare le vouloir du désir. Or cette découverte d'un ordre spécifique du vouloir, comme foncièrement distinct du désir, ne nous surprend pas, ou nous surprend moins si nous nous référons tout simplement à Kant : car finalement le vouloir kantien est également un « imperium », et la volonté chez Kant est également « maîtrise », « commandement », « législation ». Nietzsche n'aimait peut-être pas l'impératif kantien, mais l'image qu'il se fait de la volonté ne devient claire que si l'on se réfère au vouloir selon Kant.

M. WAHL.

Oui, mais c'est très différent, parce que chez Kant, c'est à soi que l'on commande, tandis que chez Nietzsche, c'est aux autres essentiellement.

M. BIRAULT.

A soi et aux autres dans les deux cas.

M. HEIMSOETH.

Il y a un ascétisme chez Nietzsche : la volonté de puissance est la volonté de *former* les désirs, le chaos des désirs, de leur donner une forme, de se donner une forme à soi-même. Quant au commandement qui s'adresse aux autres, c'est tout autre chose.

M. TAUBES.

Il ne me semble pas que Birault ait raison. Kant continue de rattacher la volonté à la faculté de désirer.

M. BIRAULT.

Au départ, oui. Mais il distingue une faculté inférieure et une faculté supérieure de désirer, et il les sépare de plus en plus. Nietzsche procède d'une manière analogue.

M. GUEROULT.

Un dernier mot, M. Wahl ?

M. WAHL.

L'heure de midi est dépassée, l'éternité n'est pas atteinte, ou est dépassée, est là, et n'est pas là... Voilà des mots derniers.

NOTRE POINT D'INTERROGATION

GABRIEL MARCEL, *de l'Institut.*

Je n'ai nullement la prétention, dans cette brève communication, d'apporter rien qui ressemble à une vue nouvelle sur la pensée de Nietzsche. Je voudrais seulement concentrer mon attention sur un texte qui me paraît de la plus grande importance, parce qu'on y voit Nietzsche lui-même se poser une question, non seulement grave, mais centrale et à laquelle il ne répond pas de façon explicite. Je voudrais donc prolonger par une méditation personnelle ce texte dont on peut dire à la fois qu'il éclaire une donnée du problème et qu'il semble montrer l'impossibilité de le résoudre, sans procéder à une sorte de mutilation dangereuse ou même inacceptable de la pensée qui se confronte avec lui.

Ce texte figure dans le Cinquième Livre du *Gai savoir* qui marque, à n'en pas douter, un des sommets de toute l'œuvre de Nietzsche (Wir Furchtlosen, « nous les hommes sans peur ».) Il vient presque aussitôt un autre texte, fort important lui aussi, et dont Henri Birault a présenté un long commentaire dans la Revue de Métaphysique et de Morale (1).

Le chapitre sur lequel je me propose de réfléchir ici est intitulé « Notre Point d'Interrogation » (§ 346). Mais il est indispensable de le relier à celui qui le précède immédiatement et qui s'intitule le « Problème de la Morale » (§ 345). J'en cite ici les passages essentiels et d'abord les premières lignes qui pourraient être mises en exergue de toute la philosophie de l'Existence. « Le manque de personnalité se venge partout ; une personnalité affaiblie, minée, éteinte qui se nie et se renie elle-même ne vaut plus rien, surtout pour la philosophie. Le désintéressement n'a aucune valeur, ni dans le ciel, ni sur la terre ; les grands problèmes exigent tous le

(1) Cf. H. Birault, « En quoi nous aussi, nous sommes encore pieux », R. M. M., janvier 1962.

grand amour ». Je note avant de poursuivre que le mot désintéressement me paraît traduire assez mal le terme allemand *Selbstlosigkeit* qui désigne l'absence de référence à un soi ; « et seuls les esprits vigoureux, nets et sûrs, d'assiette solide, sont capables de ce grand amour. Il y a une différence énorme entre le penseur qui engage sa personnalité dans l'étude de ses problèmes au point de faire d'eux sa destinée, sa peine et son plus grand bonheur, et celui qui reste impersonnel : celui qui ne sait les palper et les saisir que du bout des antennes d'une froide curiosité. Ce dernier ne parviendra à rien, on peut le lui prédire à coup sûr : car en admettant même qu'ils se laissent saisir, les grands problèmes ne se laissent pas *retenir* par des grenouilles et des mollusques ; ce ne fut jamais leur goût — c'est un trait qu'ils partagent avec nos braves petites femelles. » Si on voulait couper les cheveux en quatre, on trouverait de très légères inexactitudes dans cette traduction d'Alexandre Vialatte, mais je ne crois pas nécessaire d'y insister. Ce qui est essentiel dans ce texte, c'est qu'il dénonce une illusion, celle-là même qui s'attache à la *Selbstlosigkeit*. Mais, d'autre part, on se méprendrait absolument sur le sens de cet engagement personnel du philosophe pour Nietzsche, si on ne se rappelait en même temps ce qui a été dit au Livre IV, § 319 qui s'intitule « Als Interpreten unserer Erlebnisse » : il est une sorte de probité (*Redlichkeit*) qui a toujours manqué aux fondateurs de religion et autres gens de même espèce ; ils ne se sont jamais fait des événements de leur vie une affaire de conscience dans l'ordre de la connaissance (*eine Gewissenssache der Erkenntnis* : Vialatte a certainement tort d'introduire ici le terme scientifique). « Qu'ai-je au juste vécu ?, que s'est-il passé en moi, autour de moi, à tel moment ?, ma raison était-elle suffisamment lucide ? Ma volonté a-t-elle suffisamment lutté contre les duperies des sens, a-t-elle assez bravement combattu les fantômes ?... Nous autres, qui avons soif de la raison, nous demandons à examiner les événements de notre vie heure par heure, jour par jour, aussi strictement que le processus d'une expérience scientifique. »

Il me paraît de la plus haute importance de relier ces deux textes l'un à l'autre : en effet le paradoxe grandiose de la position nietzschéenne consiste à affirmer conjointement la nécessité de cette rigueur dans la saisie de la compréhension de sa propre expérience et le caractère passionné de l'engagement personnel. Par-là, il est clair qu'il révoque en doute ou même qu'il nie radicalement une opposition traditionnelle dans la philosophie : il nous rappelle que ce que l'on pourrait appeler cette exigence d'objectivité en face de nous-

même, est elle-même une passion, et on pourrait soutenir, je pense, qu'il y a là sous une forme très différente (peut-être même avec une orientation inversée) l'analogue du paradoxe kierkegaardien.

« Comment se fait-il, demande Nietzsche (§ 345), que je n'aie jamais rencontré, même dans les livres, quelqu'un qui engage ainsi sa personne même dans l'étude de la morale, qui ait fait de cette morale un problème et de ce problème son besoin personnel, son tourment, sa volupté et sa passion ? Apparemment, jusqu'à ce jour, elle n'a jamais été problème ; elle a été tout au contraire le terrain neutre sur lequel après toutes les défiances, les dissensions, les contradictions, on finissait par s'accorder, l'asile sacré de la paix où les penseurs se reposaient d'eux-mêmes, respiraient, revivaient enfin. Je ne vois personne qui ait osé une critique des valeurs morales, je constate même qu'en cette matière, aucune tentative n'a été faite par la curiosité scientifique, par cette imagination délicate, aventureuse du psychologue, de l'historien qui anticipe cependant plus volontiers sur les problèmes, les saisissant souvent au vol sans trop savoir ce qu'elle attrape. » Je crois superflu de lire en détail ce qui suit. Ce qui me paraît capital à souligner, c'est la façon impitoyable et d'ailleurs à mon sens entièrement justifiée, dont Nietzsche dénonce l'espèce de soulagement avec lequel le professeur de philosophie de son temps, sortant du fourré impénétrable des problèmes théoriques, croyait déboucher sur la clairière des vérités morales, sur un espace ouvert et nivelé où tout le monde se trouvait enfin d'accord sur certaines évidences morales propres, relevant toutes du consensus universel. Nous sommes peut-être ici quelques-uns à nous rappeler le *Petit Catéchisme Moral* que notre excellent maître André Lalande, vers 1908, avait pris la peine de rédiger. Le principe en était qu'après tout, quelles que soient les divergences philosophiques, tous les honnêtes gens sont d'accord pour admettre, etc. J'évoque personnellement l'espèce d'écoeurement que j'éprouvais, jeune professeur, fraîchement émoulu de l'Agrégation, lorsque j'avais à aborder dans mon cours l'étude des problèmes moraux, et à l'origine de cet écoeurement, il y avait, me semble-t-il, le sentiment d'une non-valeur, d'une non-authenticité affectant précisément ce *consensus* dont j'avais à faire état.

Qu'on veuille bien excuser cette parenthèse sans doute intempestive. Mais, comme je l'ai indiqué, cette communication est en réalité une méditation. Je cherche donc, à partir de ma propre expérience, à comprendre exactement le sens de la protestation formulée ici par Nietzsche. Dans le contexte de la philosophie actuelle et surtout de l'enseignement tel

qu'il est pratiqué aujourd'hui, elle risquerait de demeurer incompréhensible parce que la mise en question est devenue chose courante et comme allant de soi. Mais du même coup, il faut tout simplement reconnaître que cette mise en question risque de perdre sa valeur : ici, elle est ce que j'appellerai un surgissement passionné. *Ein leidenschaftliches Auftauchen*. Autrement, elle perd son poids existentiel, exactement comme l'affirmation de la mort de Dieu lorsqu'elle est reproduite dans un contexte journalistique, devient inauthentique.

Il faut d'autre part voir clairement ce qu'implique le refus de la *Selbstlosigkeit*, c'est-à-dire encore une fois non point du tout du désintéressement, mais bien de l'impersonnalité. Mais ce qui s'oppose à l'impersonnalité, ce n'est pas la *Selbstsucht* et moins encore la *Selbsgefälligkeit*, c'est-à-dire la complaisance à soi-même : il me semble que ce qui est ici maintenu ou revendiqué contre une certaine science dépersonnalisante, c'est la *Selbstständigkeit*, c'est-à-dire l'indépendance qui, d'ailleurs, n'est certainement pas séparable de l'intégrité. Mais ce qu'il faut ajouter, me semble-t-il, c'est que cette indépendance ou cette intégrité de soi, ne vaut pas sans la reconnaissance et le respect de l'indépendance et de l'intégrité de l'autre : et c'est ainsi què se constitue un *nous*, si j'ose dire aéré par une conscience soutenue de la distance — une distance très comparable à celle qui sépare de grands arbres dans une futaie. C'est le *nous* qui revient si souvent à cette époque dans les écrits de Nietzsche et déjà dans le titre même du Cinquième livre. Il ne s'agit d'ailleurs pas en ce moment de savoir si en fait l'espoir de Nietzsche en ce *nous*, n'a pas été déçu. Il est bien certain qu'il l'a été, et j'y reviendrai, mais quiconque considère sa pensée à cette sorte d'apogée est tenu de regarder comme tout à fait essentielle cette idée d'un dépassement en quelque sorte horizontal, ou si l'on veut cette possibilité, cette exigence d'une constellation.

Mais n'est-il pas clair que la pensée de Nietzsche s'est altérée, qu'elle a commencé à décliner de façon catastrophique dans la mesure même où la confiance en ce *nous* a déperé et où du même coup, lui-même s'est engagé sur le chemin du délire ?

Voici maintenant le texte dans la traduction d'Alexandre Vialatte :

« Vous ne comprenez pas ? De fait on aura du mal à nous comprendre, nous cherchons peut-être des oreilles autant que

des mots. Qui sommes-nous donc ? Si nous voulions, usant de vieilles terminologies, nous dire simplement des impies, des incrédules ou des immoralistes, nous ne nous serions pas encore, tant s'en faut, donné notre nom. Nous sommes ces trois choses à la fois, dans une phase trop tardive pour qu'on puisse comprendre — pour que vous, Messieurs les Curieux, puissiez comprendre les sentiments qui nous animent : non, il ne s'agit plus d'amertume, il ne s'agit plus de la passion de l'affranchi qui ne peut s'empêcher lui-même de s'arranger son incroyance en foi, en but et en martyre ». Je note ici que le mot arranger rend imparfaitement l'allemand *Zurechtmachen*, mais je ne trouve pas d'équivalent qui me satisfasse.

Il est bien clair que tout ce passage se relie directement au paragraphe 344 « *En quoi nous sommes nous aussi encore pieux* ». Ce qui me paraît essentiel ici, ce sont les mots « une phase trop tardive » — *einen zu späten stadium*, en tant qu'ils désignent le temps de la réflexion mûrie qui intervient après qu'a pris fin la période d'exaltation naïve qui suit immédiatement l'abandon des croyances traditionnelles.

« Nous avons bouilli, durci et refroidi dans l'idée que le train du monde n'est pas divin, bien plus, qu'il n'est même pas humainement raisonnable, pitoyable ou équitable. » Humainement, traduit de façon un peu lâche, les mots *nach menschlichem Masse*, selon les mesures humaines. « Nous savons què le monde dans lequel nous vivons, est impie, immoral, inhumain ; nous l'avons beaucoup trop longtemps interprété à faux, mensongèrement, au gré de notre vénération, c'est-à-dire de notre besoin : car l'homme est un animal respectueux ! Mais c'est aussi un animal méfiant, et le monde ne vaut pas ce que nous avons cru, c'est à peu près la plus sûre vérité que notre méfiance ait enfin saisie. Telle méfiance, telle philosophie. » Je m'arrête ici un instant avant d'aborder le passage essentiel : ce qui vient d'être dressé là, c'est une sorte de constat, de bilan, mais qui me semble se caractériser avant tout — précisément parce que nous sommes entrés dans une phase tardive — par une absolue *Nüchternheit*, et c'est justement cette chute de l'exaltation qui rend possible et même inévitable la question qui va surgir maintenant.

Nietzsche va en effet dénoncer comme absurde la conclusion qu'un esprit irréflecti risquerait de tirer de cette découverte ou, si l'on veut, de cette déception. Cette conclusion consisterait à attribuer à l'homme une sorte de transcendance par rapport au monde tel qu'il est. Peut-être pressent-il que l'homme du progrès, l'homme qui croit au progrès et qui s'enorgueillira des prouesses techniques réalisées, en viendra presque inévitablement à une sorte de divinisation de soi ; et

effectivement le développement de la pensée technocratique aboutit à un nouvel anthropocentrisme, l'homme se traitant comme foyer de toute signification dans un monde qui n'en comporte par lui-même aucune. A quoi Nietzsche répond ceci :

« Nous nous gardons bien de dire que le monde vaille moins que nous n'avions cru : nous ne pourrions nous tenir de rire, même aujourd'hui si l'homme prétendait inventer des valeurs supérieures à celles du monde réel : c'est précisément de cette erreur que nous sommes revenus, comme d'une extravagance de l'humaine vanité et de l'humaine déraison, comme d'une folie jamais diagnostiquée encore. » Mais ce qui est au plus haut point digne d'attention c'est que c'est dans un pessimisme plus ou moins appuyé à une certaine idée du bouddhisme que Nietzsche repère cette erreur majeure, c'est-à-dire chez Schopenhauer ou chez Bahnsen. « Cette folie, dit-il a trouvé sa dernière expression dans le pessimisme moderne, elle en avait trouvé une autre plus ancienne et plus forte dans la leçon du Bouddha ; mais le christianisme en est plein lui aussi d'une façon plus équivoque et plus douteuse, non moins séduisante pourtant. » On sait assez que pour Nietzsche le pessimisme est « une forme anticipée du nihilisme » (2). Mais il faut prendre garde à ceci que le pessimisme est ambigu comme d'ailleurs le sera le nihilisme. Il y a un pessimisme des forts comme il y a un pessimisme des faibles ; celui-ci ouvre la voie au nihilisme inférieur, au lieu que le pessimisme des forts annonce le nihilisme supérieur que Nietzsche professera pour son propre compte. Cette distinction est essentielle si l'on veut comprendre ce qui suit, et j'y reviendrai.

« L'homme contre le monde, principe négateur de ce monde, échelle des choses et juge de l'univers, finissant par mettre l'existence elle-même dans la balance et par la trouver trop légère, il y a là toute une attitude dont le monstrueux mauvais goût nous frappe et nous écœure ; il nous suffit de voir voisiner homme et monde séparés par la prétention sublime de ce petit mot *et*, pour ne pouvoir nous retenir de rire. » Je note en passant que c'est très exactement ici, et peut-être nulle part ailleurs, que se situe le nexus entre Nietzsche et ce Spinoza pour lequel dans la *Volonté de Puissance* il professe une si forte admiration. Il s'agit avant tout, me semble-t-il, du Spinoza condamnant l'anthropocentrisme et déclarant que l'homme n'est pas un empire dans un empire.

J'arrive au dernier paragraphe qui est le plus important.

(2) Ed. Schlechta, III, p. 547.

« Mais quoi, riant ainsi, avons-nous fait autre chose que d'avancer encore d'un pas dans le mépris de l'homme ? Par conséquent dans le pessimisme, dans le mépris de l'existence que nous pouvons connaître ? Ne sommes-nous pas tombés dans le soupçon d'un contraste entre le monde où jusqu'ici nous admirions tout à notre aise — ce qui nous permettait peut-être de supporter la vie — et un autre monde que nous sommes nous-mêmes » : ceci est la traduction de Vialatte ; j'avoue qu'elle ne me satisfait pas complètement. Je reprends la dernière phrase. Ne nous sommes-nous pas exposés aux soupçons d'établir une opposition — une opposition entre le monde où jusqu'à présent nous étions chez nous avec nos vénération (ces vénération auxquelles nous devons peut-être de pouvoir vivre), et un autre monde qui est nous-même ? « Défiance foncière radicale, implacable, soupçons qui s'attaquent à nous-mêmes, qui s'emparent des Européens de plus en plus souverainement, de plus en plus dangereusement, et pourraient aisément placer les prochaines générations devant ce terrible dilemme : supprimer vos vénération ou bien supprimez-vous vous-même. »

« Ceci serait du nihilisme et cela n'en serait-il pas aussi ? Voilà notre point d'interrogation. »

C'est sur ces quelques lignes que doivent porter le commentaire et la méditation. Je reprends donc les diverses idées qui se conjuguent dans ce texte.

Tout d'abord il est absurde de séparer l'homme du monde, et d'établir ensuite entre eux rien qui ressemble à une conjonction externe. Le *Et* devient en effet un *contre*, mais poser l'homme *contre* le monde, c'est frayer la voie à une ascèse qui consisterait à nier le vouloir-vivre. Or il ne suffit pas de dire que cette négation est sans vérité, elle risque de recouvrir ou d'amorcer une démission vitale, et par-là elle fraye la voie au nihilisme passif.

Mais il faut surtout mettre l'accent sur la phrase qui traite de nos vénération, ces vénération qui jusqu'à présent étaient chez elles ou avaient leur siège dans le monde. On lira dans le même sens le texte intitulé « *Pour la critique des grands mots* » : « Ich bin voller Argwohn und Bosheit gegen das, was man « Ideal » nennt : hier liegt mein Pessimismus, erkannt zu haben, wie die « höheren Gefühle » eine Quelle des Unheils, das heisst der Verkleinerung und Werterniedrigung des Menschen sind. Man täuscht sich jedesmal, wenn man

einen « Fortschritt » von einem Ideal erwartet ; der Sieg des Ideals war jedesmal bisher eine *retrograde Bewegung* » (3).

Peut-être, il est vrai, pourra-t-on dire, non sans raison, qu'il faut distinguer entre idéal et vénération. Il y a en effet un sens où Nietzsche accorde une certaine valeur à l'acte de vénérer au lieu qu'à ses yeux, professer ou proclamer un idéal est toujours une opération mensongère. Mais voici, qui se relie plus directement encore à notre texte :

« Notre pessimisme : le monde ne vaut pas ce que nous avons cru — Notre croyance elle-même a à tel point renforcé notre appétit de connaissance que nous devons dire cela aujourd'hui. Dès lors, il se présente à nous comme valant moins, c'est ainsi qu'il est d'abord éprouvé — c'est seulement en ce sens que nous sommes pessimistes, à savoir avec (ou du fait de) notre volonté, et que nous professons sans restriction cette transvaluation ; et nous nous refusons à nous enchanter et à nous mentir désormais de la vieille manière » (4).

On peut également dans ce contexte se référer au paragraphe 357 du *Gai savoir*. Il s'intitule : « *A propos du vieux problème : qu'est-ce qui est allemand* » ? Je n'en retiens que le très important paragraphe sur Schopenhauer :

« Regarder la nature comme une preuve de la bonté et de la providence d'un Dieu, interpréter l'histoire au bénéfice d'une raison divine, comme le témoignage constant d'un ordre et d'un finalisme moral de l'univers, expliquer tout ce qui vous arrive à la façon des gens pieux par une intervention divine, un signe, une préméditation, un message de la providence en vue du salut de notre âme, tout cela est passé, la conscience s'y oppose, il n'est conscience un peu subtile qui n'y voie inconvenance, déloyauté, mensonge, féminité, faiblesse, lâcheté ; c'est cette sévérité plus que tout autre chose qui a fait de nous de bons Européens, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire que l'Europe ait remportée sur soi. Mais dès que nous repoussons ainsi cette interprétation chrétienne, dès que nous la rejetons comme une fausse monnaie, nous voyons se dresser devant nous terriblement la question de Schopenhauer : l'existence a-t-elle donc un sens ? Cette question il faudra des siècles pour

(3) Cf. Schlechta, III, p. 668. — « Je suis plein de méfiance et d'hostilité pour ce que l'on désigne sous le nom d'idéal : mon pessimisme consiste à avoir reconnu que les sentiments « élevés » sont une source de calamité en ce qu'ils rapetissent les hommes et abaissent les valeurs. On se trompe chaque fois quand on attend d'un idéal un progrès : Jusqu'à présent la victoire de l'idéal a toujours marqué une régression. »

(4) Schlechta, III, p. 921.

qu'elle puisse être simplement comprise de façon exhaustive dans le repli de ses profondeurs. »

Il est certes admirable, selon Nietzsche, que Schopenhauer ait posé cette question, et par-là il s'est montré bon Européen, il s'est fait l'initiateur de ce nous dont je parlais plus haut. Mais là où il s'est agi de répondre à la question, il s'est laissé prendre aux rets des perspectives morales chrétiennes, c'est-à-dire qu'il est tombé dans l'erreur dualiste dénoncée plus haut et par-là il est au nombre des penseurs décadents. Rappelons-nous que pour Nietzsche *le nihilisme est non pas la cause, mais la logique même de la décadence* ; cette logique devra être poussée à ses dernières conséquences, c'est à la limite qu'elle aboutira au nihilisme actif, extatique ou dionysiaque qui culminera dans l'affirmation du « retour éternel ». L'expression *nihilisme extatique* est mentionnée par Heidegger : « ce n'est qu'en apparence que ce nihilisme est pure négation, il est en réalité affirmation du principe d'évaluation lui-même, c'est-à-dire de la volonté de puissance, dès le moment où celui-ci est compris expressément et assumé comme fondement et comme mesure de toute évaluation, le nihilisme retrouve son essence affirmative, ce qui jusque-là restait imparfait est à présent surmonté et incorporé, le nihilisme classique devient nihilisme extatique et c'est ainsi que Nietzsche comprend sa métaphysique » (5).

Retournons-nous à la lueur de ces textes vers la question posée, vers le « terrible dilemme » : « supprimez vos vénéra-tions ou bien supprimez-vous vous-même ».

Supprimez vos vénéra-tions, c'est-à-dire renoncez à trouver dans le monde quelque justification que ce soit aux vénéra-tions qui à vos yeux justifiaient votre existence.

Mais que signifie exactement l'autre terme « ou bien, supprimez-vous vous-même » ? La réponse semble bien être celle-ci : si vous persistez à vénérer, si vous vous cramponnez à des ruines, vous serez fatalement entraînés dans le processus de destruction interne qui s'accomplit à l'intérieur même de ces ruines. Ceci ne pourrait être contesté que si on attribuait au sujet en tant que tel, au sujet que vous êtes ou que je suis, une réalité, et je dirais presque une consistance dont il est selon Nietzsche absolument dépourvu. Et c'est ici que les mots « logique de la décadence » prennent toute leur importance, tout leur poids. Il y aurait cependant lieu de se demander si sur ce point la pensée de Nietzsche est rigoureusement cohérente, car il lui arrive de parler *d'instinct*

(5) Heidegger, Nietzsche, II, p. 281

de *décadence*. Expression assez lâche, mais qu'il ne paraît pas très facile de concilier avec l'idée d'une logique interne ou si l'on veut immanente aux valeurs.

Quoi qu'il en soit de ce point important, le sens de l'alternative apparaît clairement ; ce que Nietzsche veut dire, me semble-t-il, c'est que de toute façon on débouche sur le nihilisme, seulement, comme je l'ai dit en passant, le mot peut tromper, puisqu'une option est ici possible et même inévitable, entre un nihilisme passif, un nihilisme du laisser-aller, et un nihilisme actif, qu'on le nomme extatique ou dionysiaque. Il faut d'ailleurs reconnaître que l'usage du terme nihilisme dans ce sens prête à contestations, car il est trop clair qu'il se produit ici, je n'ose dire une conversion, mais ce que l'on pourrait peut-être appeler un métabolisme qui prendra corps dans l'idée du retour éternel. Force est de reconnaître que le langage heideggerien est plus satisfaisant. « Wert — und Ziellosigkeit können dann auch nicht mehr einen Mangel, nicht die blosse Leere und Abwesenheit bedeuten. Diese nihilistischen Titel für das Seiende im Ganzen meinen etwas Bejahendes und Wesendes, nämlich die Art, wie das Ganze des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heisst : die ewige Wiederkunft des Gleichen » (6).

En définitive, il semble bien, contrairement à ce que j'avais cru voir au cours d'une première lecture du texte, que ce point d'interrogation ne doit pas être interprété comme si Nietzsche, au moment où il écrivait le livre V du *Gai savoir*, avait éprouvé rien qui ressemble à un doute fondamental sur sa propre position. Quoi qu'il faille penser du Retour Éternel, il apparaît ici comme un foyer, peut-être faudrait-il dire comme l'idée-ressort qui permet de mettre à l'épreuve le courage suprême qui culmine dans l'amor fati.

Y a-t-il un sens à se demander quel est le fondement sur lequel repose un semblable courage ? Il me semble que non. Du point de vue de Nietzsche cette question elle-même est injustifiable, précisément parce qu'elle implique une référence

(6) Heidegger, Nietzsche, II, p. 283. — « L'absence de valeur et de but ne peut plus signifier un manque, un pur vide ou un pur défaut. Ces désignations négatives appliquées à l'étant pris dans sa totalité correspondent à quelque chose de positif et d'essentiel, à savoir le mode de présence de l'étant pris dans sa totalité. Le terme métaphysique qui le désigne, c'est le retour éternel de l'identique. »

à un système de valeur dépassé et auquel il ne peut être question de revenir.

Cette position peut sans doute, avec la légère réserve formulée plus haut, être regardée comme cohérente, je veux dire par-là qu'elle ne me paraît pas impliquer en soi contradiction. Mais une autre question se pose qu'il est beaucoup plus difficile d'éviter : celle de la *viabilité* d'une telle affirmation, et aussi de son *exemplarité*, ces deux questions n'étant probablement pas séparables. C'est ici que reparaît un problème que j'ai effleuré en passant et qui me paraît de la plus grande importance : celui du *nous*, du *nous autres*. Il me paraît hors de doute que Nietzsche a entendu être un fondateur, un instaurateur, ein Stifter. Une œuvre telle que Zarathoustra ne prend un sens que par cette prétention ou cette ambition. Et comment ne pas constater que sur ce plan l'œuvre apparaît comme un échec ? Il y a certes bien peu de penseurs parmi ceux qui lui ont succédé qui n'aient été à quelque degré marqué par Nietzsche. Mais de quelle nature a été à proprement parler cette action ? Il me semble qu'elle a été d'une façon générale comparable à celle d'un ferment, peut-être vaudrait-il mieux dire d'un aiguillon. Il est hors de doute que tous ceux qui ont lu et médité Nietzsche ont été du même coup mis en garde contre une certaine bonne conscience intellectuelle qui pourrait bien ressembler à un pharisaïsme de la raison. Mais le problème se pose de savoir ce qui se passe pour l'esprit, et j'entends ici essentiellement par ce mot la réflexion, à partir du moment où cette illusion a été dissipée. C'est là, me semble-t-il — et je parle bien entendu pour mon compte — qu'il devient à peu près impossible de suivre Nietzsche, qu'il apparaît comme le penseur sans disciple par excellence, le disciple risquant fort de ne présenter qu'une caricature dérisoire et même offensante de ce qui a été avant tout un drame, vécu d'ailleurs avec une intensité et je dirai même une authenticité qui ne peuvent qu'être l'objet du plus grand respect, mais qui ne pouvait peut-être s'achever que par la catastrophe, par la chute du géant foudroyé.

DISCUSSION

M. ROSS.

Excusez-moi d'intervenir encore en tant que germaniste. Je voudrais apporter une précision concernant un des termes principaux du texte que vous avez cité dans la traduction : nous avons trop longtemps interprété le monde « au gré de notre *vénération* », « car l'homme est un animal *respectueux* ». Dans le texte allemand, c'est le même terme, Verehrung, Verehrend. Le point de départ ne serait-il pas chez Baudelaire ? On lit dans *Mon cœur mis à nu* : « l'homme est un animal adorateur ». Or, à l'époque du *Gai savoir*, Nietzsche a lu Baudelaire. Il est même fort probable qu'il connaît ce texte, soit par les écrits des Goncourt, soit par le « Charles Baudelaire » d'Asselineau. J'ai toujours regretté que, même dans les études spécialisées, le rapprochement entre ces deux textes ne fût pas fait.

M. MARCEL.

Seulement, Nietzsche ajoute ensuite : « mais aussi un animal méfiant. »

M. ROSS.

Là, c'est du Nietzsche ; mais le point de départ est dans Baudelaire.

M. MARCEL.

Pensez-vous que cela change le sens ?

M. ROSS.

Non.

M. MARCEL.

Supposons que nous mettions « adoration » au lieu de « vénération », je n'ai pas l'impression que la pensée soit réellement changée ?

M. ROSS.

Non ; mais pour le mot « respectueux », je crois qu'il y a quelque chose de changé. Dans « adoration », il y a « mouvement vers », tandis que dans « respect » il y a simplement une attitude statique.

M. MARCEL.

C'est-à-dire que « vénération » me semble à ce point de vue là intermédiaire entre « respect » et « adoration ».

M. BARONI.

Revenons au problème de Nietzsche et de ses disciples. Il arrive à Nietzsche de dire que c'est à l'arbre qu'on reconnaît le fruit. Cette formule met en valeur le caractère existentiel de la pensée de Nietzsche, que M. Marcel a si bien montré. Mais elle signifie aussi que Nietzsche serait peut-être amené à répudier des disciples, qui paraissent nietzschéens, qui semblent dire la même chose que lui, qui produisent en quelque sorte intellectuellement le même fruit, mais qui ne présentent pas le même drame existentiel.

M. MARCEL.

Oui, je crois. Ce qui me frappe, personnellement, c'est l'affirmation « Dieu est mort ». C'est là que j'éprouve une très grande admiration pour Nietzsche, et c'est là aussi que Nietzsche me paraît impossible à imiter. On a raconté que Sartre (lui-même l'a confirmé), arrivant à Genève où des journalistes l'attendaient, s'était écrié : « Messieurs, Dieu est mort ». On aurait dit du Nietzsche, et pourtant cela n'avait aucun rapport. « Dieu est mort », pour Nietzsche, ce n'est pas une manchette de *Paris-Presse*, c'est quelque chose qui, au début, à l'origine, ne peut être que *murmuré*. En tout cas, l'idée que cette formule puisse être clamée devant les

journalistes est une idée monstrueuse du point de vue nietzschéen.

Voilà donc un disciple qui, nécessairement, dénature l'intonation originelle du maître. Il y a là un passage du maître à l'élève, ou, si vous voulez, du créateur, il faudrait presque dire de « l'originateur », à celui qui reproduit, et qui par là-même dégrade. C'est déjà cette espèce de logique de la décadence, que Nietzsche signale si fortement.

Quelqu'un a dit : on ne peut pas parler du nietzschéisme comme on parle du cartésianisme ou du kantisme. Il y a un kantisme ; je ne crois pas qu'il puisse y avoir un nietzschéisme. C'est cette impossibilité qui me semble très frappante, et qui rend notre position difficile, à nous qui cherchons à « écouter cette parole », comme dit Heidegger. La parole de Nietzsche, dès qu'on la reproduit, on la dénature. On peut se demander, dans ces conditions, si Nietzsche n'est pas au fond en dehors de la philosophie. Si nous prenons la conception classique de la philosophie, il semble qu'elle puisse être enseignée, qu'elle puisse être d'une certaine manière reproduite par des disciples. Et en effet, il peut y avoir des Kantiens, il peut y avoir des Hegéliens. Mais il semble qu'il ne puisse pas y avoir de Nietzschéens. Peut-être la question pourrait-elle se poser presque dans les mêmes termes pour Kierkegaard.

M. LOWITH (1).

Gabriel Marcel est parti de l'aphorisme 346 du *Gai savoir*, qui a pour titre « notre point d'interrogation ». A la fin de mon exposé, j'ai cité et interprété ce même aphorisme, parce qu'il caractérise particulièrement bien la position de Nietzsche à l'égard du monde. Comment expliquer que Gabriel Marcel et moi, tirions du même texte des conséquences si différentes ? Sans doute parce que Gabriel Marcel, comme chrétien et croyant, tient à la situation particulière et exceptionnelle de l'homme dans la totalité du monde, telle que l'histoire biblique de la création la détermine en disant que l'homme seul (et non pas le monde) a été créé à l'image de Dieu. Pour la conscience chrétienne, l'homme est par principe plus proche de Dieu que du monde. Or toute l'expérience philosophique de Nietzsche a un dessein exactement opposé : Nietzsche veut montrer l'homogénéité dans tout ce qui advient, le caractère général « un » de la vie, la volonté de puissance dans

(1) Intervention traduite.

tout ce qui vit, volonté de puissance qui est aussi la force motrice de toute « appréciation » et « évaluation » humaines. Si l'on voulait retrancher ce *naturalisme*, ce *biologisme méta-physique* de la philosophie de Nietzsche, on la méconnaîtrait dans l'essentiel. Certes la notion nietzschéenne de l'Être comme d'un être vivant, et du monde de la nature comme d'un monde dionysiaque de la génération éternellement créatrice et de la destruction, est beaucoup plus proche de la notion présocratique de la *Physis* que de la Nature au sens de la science moderne. En vertu de sa parenté avec Heraclite, Nietzsche combat le platonisme chrétien des Idées, des Idéaux et des Idoles d'un monde supra-sensible que nous « vénérons », mais que nous ne *sommes* point. D'où aussi la question critique adressée à l'attitude « homme contre le monde », ou à l'attitude « homme et monde », dans cet aphorisme 346. Ce n'est que comme Moi conscient de lui-même, et non pas comme Soi présent dans son corps, que l'homme est apparemment « extrait » du monde. Même différent du monde, en fait, il n'en est pas séparé. Bien plus, dans « l'âme » de Zarathoustra se reflète le caractère général du monde vivant, dont le fatum est : « constellation suprême de l'Être, que nul désir n'atteint, que ne souille aucun Non, affirmation éternelle de l'être, éternellement je suis ton affirmation, car je t'aime ô éternité » — c'est-à-dire l'éternité du mouvement toujours recommencé du monde, sans début et sans but.

M. MARCEL.

Selon moi, en effet, il y a là une grande difficulté. Il me semble évident que si l'on pose le Moi, on doit le poser comme *distinct*, et, d'une certaine manière, comme « affronté » au monde. Certes, Nietzsche nous répondra : mais ce « moi » est illusion, l'opposition entre le « moi » et le monde est elle-même une opposition tout à fait illusoire. Mais le difficile, c'est de concilier cette sorte de fusion du monde et du « moi » (qui se fait en somme aux dépens du « moi ») avec l'idée d'une création de valeurs. En d'autres termes, comment est-il possible de concevoir un créateur de valeurs sans rétablir la notion d'un sujet distinct ? Je ne vois pas comment sortir de cette difficulté.

M. BECK.

Je ne vais pas vous poser une question, mais plutôt faire une protestation. A un moment donné, je ne sais pas si vous

citiez Nietzsche, mais vous avez dit : « nous avons soif de raison ». Est-ce de vous ?

M. MARCEL.

Ah non, non, pas du tout. J'ai cité Nietzsche.

M. BECK.

Or moi, j'ai soif de raison. Mais il me semble que la seule chose qui manque, c'est précisément la raison. Je n'ai presque pas entendu le mot « raison », et je n'ai pas entendu du tout le mot « preuve ». Alors je reviens justement à ce que vous venez de dire. Je me demande si vraiment Nietzsche est un philosophe. Et s'il ne peut avoir de disciples, n'est-ce pas parce qu'il n'a rien de commun avec ceux que nous appelons philosophes ? Si Nietzsche est un philosophe, alors Aristote, Descartes, Kant n'en sont pas.

M. MARCEL.

Il est certain que Nietzsche n'appartient pas à la même catégorie que les hommes que vous venez de citer. Le problème pourrait mieux se poser, peut-être, à propos d'Héraclite. Je n'en suis pas sûr, mais on peut peut-être trouver un dénominateur commun entre Nietzsche et les plus grands penseurs pré-socratiques. C'est là que nous retrouverions Heidegger, une fois de plus. Chez Nietzsche, ce qui me paraît contradictoire, c'est d'avoir...

M. BECK.

Rien ne peut être contradictoire sans la raison. Il ne peut y avoir de contradiction sans raison.

M. MARCEL.

Si vous voulez. Disons qu'il y a chez Nietzsche une exigence de vérité, et qu'il y a en même temps une destruction de la vérité au nom de la vérité. C'est très difficile. Si bien que nous sommes obligés, à un moment donné, de nous transporter

sur un plan tout à fait différent : le plan de l'art, peut-être le plan de la musique. Est-ce encore le plan de la philosophie ? Je n'en suis pas convaincu. Là je vous rejoindrai peut-être ; je reconnais parfaitement que la question que j'ai posée tout-à-l'heure, sur l'impossibilité pour Nietzsche d'avoir des disciples qui ne soient pas des caricatures, rejoint, enfin justifie la question que vous posez.

M. BECK.

Mais je n'arrive pas à trouver l'autre plan. Pour détruire la vérité au nom de la vérité, je la détruis avec quoi ? Avec ma raison ? Mais il n'y a pas de raison... Nous sommes dans la folie...

M. MARCEL.

Je ne sais pas. Peut-être faudrait-il invoquer une sorte d'*Abgrund*, une puissance non-rationnelle. Moi, en tout cas, je ne me considère pas comme tenu de répondre à votre question, précisément parce que je la trouve légitime. Je trouve que c'est une question qu'on peut, et qu'on doit poser. Nietzsche est un très grand penseur, c'est un très grand artiste, c'est un très grand écrivain : toutes choses que nous ne pouvons pas ne pas admirer. Est-ce un philosophe, en prenant ce mot dans un sens « commun » ? Cela ne me paraît pas démontré.

M. BIRAULT.

Je voudrais revenir sur la difficulté que vous soulignez, concernant les rapports de l'homme et du monde chez Nietzsche. Peut-être pourrait-on distinguer plusieurs plans. Tout d'abord, en ce qui concerne le Moi : la position de Nietzsche est très claire, il s'agit d'une illusion, le Moi est une illusion. D'autre part, en ce qui concerne l'homme, la position est différente : Nietzsche pense l'homme comme le résultat d'un hasard, à partir de la nature. Donc le moi est une illusion, mais l'homme lui-même est un hasard. Enfin, comment penser une création de valeurs dans cette perspective ? Nietzsche affirme que, dès qu'il y a vie, il y a position de valeur. Dès lors, le fait de réduire l'homme à la nature ne pose pas de difficulté particulière en ce qui concerne la

faculté créatrice de valeur, puisque Nietzsche lui-même définit toute vie, et non point simplement la vie humaine, comme position et création de valeurs.

M. MARCEL.

C'est assez clair, seulement une difficulté subsiste concernant ces *Schätzungen*, ces évaluations. Sans doute sont-elles inséparables de la vie en tant que vie, sans doute toute vie implique-t-elle des « *Shätzungen* ». Il n'en reste pas moins que moi, comme pensée réfléchissante, je suis amené à les *apprécier*, à en juger et à en critiquer la *valeur*. Au nom de quoi puis-je formuler cette appréciation ? Si vous en restez au plan purement naturaliste, tout est assez facile, mais aussi moins intéressant, parce que le paradoxe se perd. Qu'en pense M. Gueroult ?

M. GUEROULT.

Je suis tout à fait de votre avis. Il y a une grande différence entre les « *Schätzungen* » impliquées par la vie, et les « *Wertungen* », créées en opposition.

M. MARCEL.

On ne peut pas s'en tenir à une sorte de biologie des valeurs. Ce serait trop simple. Cette biologie des valeurs est elle-même dénoncée par Nietzsche.

M. VATTIMO.

Je reviens à la question : Nietzsche est-il philosophe ? Peut-être ne faut-il pas toujours se préoccuper de donner de Nietzsche une interprétation historiquement correcte. Il faut entendre son appel, et éventuellement aussi le dépasser. Dans le Zarathoustra, il est dit souvent que Zarathoustra veut même être mécompris de ses élèves. La pensée de Nietzsche ne se recommande pas de l'évidence comme information, mais d'une autre conception de la vérité. Elle ne peut pas avoir des preuves dans le sens de l'évidence, et elle ne peut même pas avoir une Ecole dans le sens de développement de quelque chose d'établi. Mais elle peut avoir des « reprises », des « ré-

ponses ». C'est ce que dit Heidegger. On nous objecte la philosophie conçue comme discours rationnel et comme preuve. Mais la pensée n'a-t-elle pas un autre sens ? Est-il correct d'employer la *logique* pour poser un tel problème, et pour le résoudre ? Si l'on croit que le principe de la preuve, ou de la démonstration, est indiscutable, on a déjà préjugé de tout...

M. GUEROULT.

Vous parlez de logique. Prenons un exemple : quand Nietzsche critique le « cogito », n'a-t-il pas recours à la logique, quitte à la dénoncer dans les conséquences de cette critique ?

M. VATTIMO.

Oui, mais il se réfère alors à une évidence. Il critique une proposition qui se présente comme une évidence. Pour son compte, il ne se réclame pas d'une autre évidence, il ne prétend pas démontrer quelque chose. Il ne prétend pas avoir raison, et que les autres ont tort. Il affirme seulement un nouvel ordre — et dans ce nouvel ordre, ce que Descartes a dit n'a plus de sens.

M. GUEROULT.

Je suis d'accord avec vous ; mais dans la critique même du Cogito, critique qui passe de « cogito » à « cogitatur », on voit un procédé purement logique, au service de quelque chose qui n'est pas logique, au nom d'une puissance qui n'est pas logique.

M. WAHL.

Ne mélangeons pas trop la question de la vérité chez Nietzsche avec le problème de la raison. C'est dans la question de la vérité que résident les vraies difficultés. Mais je voudrais revenir sur les « disciples ». Il y a des philosophes qui sont sans disciples. Descartes en a, Hegel semble en avoir, mais Bergson n'a pas de disciples. Je crois que Gabriel Marcel n'est pas tellement bergsonien ; on ne peut

pas être disciple de Bergson, pour beaucoup de raisons. Je suis peut-être classé comme bergsonien, mais je ne le suis pas, parce qu'il y a tout un ensemble d'affirmations scientifiques que je ne me sens pas forcé d'accepter. Il y a donc des philosophes sans disciples pour des raisons très diverses. Vous dites que Nietzsche n'est pas un philosophe du même genre que les autres. Mais déjà Brunschvicg me disait : « vous pour qui Nietzsche est un philosophe... ». Alors vous vous trouvez d'accord avec Brunschvicg sur ce point.

M. MARCEL.

Vous avez invoqué Bergson. Je ne crois pas que ce soit le même cas. Il y a des disciples de Bergson : Le Roy par exemple. Il peut encore y en avoir. Il est possible de se rallier à certaines thèses bergsoniennes, par exemple la durée. Bergson se référait à ceux qui viendraient après lui, et qui prolongeraient son travail : il pensait apporter une certaine pierre à une construction, créer une sorte de *science* du monde intérieur, une science très nouvelle par ses principes, mais tout de même une science...

M. WAHL.

Pour un bergsonien, c'est l'aspect le plus fâcheux.

M. MARCEL.

Il ne s'agit pas de savoir si c'est fâcheux. Cet aspect a existé. J'en conclus que, chez Bergson, nous ne sommes pas du tout dans une dimension semblable à celle de Nietzsche. Il vaudrait mieux penser à Jaspers. Chez Jaspers, il y a toute une conception de *l'appel* proche de Nietzsche. Il est vrai qu'il y a aussi toute une doctrine de la transcendance, très éloignée de Nietzsche.

M. VATTIMO.

En effet, peut-être Nietzsche est-il à certains égards plus proche de Jaspers que Jaspers ne le croyait lui-même... Pour comprendre cette idée d'un « appel » selon Nietzsche, je crois qu'il faut revenir à la théorie allemande du génie : la Nature

opérant dans l'homme. Ici je me rapprocherais de MM. Löwith et Birault, qui parlaient tout à l'heure de cette appartenance de l'homme à la nature. Et pourtant il me semble impossible d'interpréter Nietzsche de façon naturaliste, puisque la nature n'apparaît jamais comme une stabilité de lois. Alors, ne faut-il pas traduire tout cela, le transporter à un niveau ontologique, au niveau de l'Être ?...

DEUXIÈME PARTIE

CONFRONTATIONS

ÉTAT DES TEXTES DE NIETZSCHE

Traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg

G. COLLI ET M. MONTINARI

Aujourd'hui, le problème d'une nouvelle édition de Nietzsche n'a pas simplement une importance philologique. En effet, bien qu'il existe de nombreuses éditions de Nietzsche, on peut dire que pas même la plus importante, c'est-à-dire la Gross-Oktav-Ausgabe, ne peut être considérée comme vraiment critique et digne de foi.

Il est vrai qu'il faut reconnaître à cette édition de grands mérites, par exemple d'avoir résolu des problèmes de déchiffrement, et d'avoir fait connaître une partie imposante des écrits posthumes. Ses défauts, pourtant, sont graves, soit du point de vue de la quantité matérielle publiée, soit du point de vue de la qualité de la publication même, de sorte que les interprétations philosophiques de Nietzsche, ne pouvant pas disposer d'une solide édition de base, se développent avec une grande difficulté.

Ce qui doit être décisif pour l'édition de Nietzsche, c'est la façon de publier les écrits posthumes. L'importance en est, pour commencer, quantitative, puisqu'ils sont au moins trois fois plus volumineux que les œuvres éditées par Nietzsche lui-même. En général, pour l'interprétation de Nietzsche, se pose le problème du rapport entre ces œuvres éditées et ces écrits posthumes. Certes nous ne croyons pas que le problème puisse se résoudre en exagérant l'importance de l'un ou de l'autre de ces groupes. Il est préférable de considérer les écrits posthumes suivant la perspective dans laquelle Nietzsche même les considérait, c'est-à-dire notes, esquisses, tentatives en vue d'œuvres futures. Mais en ce sens, il faut que ces écrits posthumes soient présentés comme ils ont été écrits ; *il faut donc que nous publiions chacun des cahiers de notes écrits par Nietzsche, et suivant l'ordre chronologique de leur rédaction.*

La *Gross-Oktav-Ausgabe* (désignée par G. A.), au contraire, a publié les écrits posthumes suivant une distribution systématique, en groupant les fragments dans des chapitres différents, suivant plusieurs thèmes généraux, dont la détermination même est arbitraire. Or, sans prétendre résoudre la question : « La pensée de Nietzsche est-elle fragmentaire ou peut-on démontrer qu'elle est systématique ? », on pourra affirmer que l'unité en tout cas n'est pas celle indiquée par les éditeurs de la G. A., et que cette façon de donner un ordre aux fragments posthumes ne facilite même pas la découverte d'une cohérence dans la pensée de Nietzsche.

Il est vrai, pourtant, que les éditeurs de la G. A. ont parfois distribué chronologiquement leur matériel, mais on doit leur objecter :

1°) qu'ils ne l'ont pas fait pour les volumes XIII-XVI, qui concernent la partie la plus problématique de Nietzsche, de sorte qu'on trouve publiés l'un après l'autre deux fragments, l'un écrit par exemple en 1882, et l'autre en 1888, distance assez remarquable dans un développement aussi rapide que celui de Nietzsche ;

2°) même quand ils l'ont fait, pour les volumes IX-XII, la distribution systématique empêche de voir la direction du développement, et du cours des pensées, à travers lesquels Nietzsche est arrivé à l'une ou à l'autre de ses œuvres éditées.

Dès à présent, après avoir mis au net les fragments posthumes des années 1875-1885 selon les principes de notre édition, nous sommes en mesure d'affirmer — bien que nous nous proposons non pas d'interpréter, mais de publier les écrits de Nietzsche — qu'il résulte de notre travail des points de vue nouveaux, dont la recherche future sur Nietzsche aura à tenir compte.

Nous nous bornerons maintenant à en donner quelques exemples :

1) On trouve dans l'œuvre posthume de Nietzsche quelques cahiers dont il est frappant que les notes n'ont été guère utilisées dans les œuvres. Il s'agit souvent de cahiers que Nietzsche avait destinés à une utilisation ultérieure (cela peut se prouver). Dans ce cas, nous devons considérer ces cahiers comme indépendants, dans une certaine mesure, des œuvres publiées par Nietzsche lui-même : ils nous donnent vraiment quelque chose qu'on ne trouve pas dans les œuvres.

2) En ce qui concerne l'évolution de l'idée de l'éternel retour, le cahier M III 1 (été 1881), qui appartient à la catégorie dont il vient d'être question, revêt une importance particulière. L'éternel retour n'y est pas présenté seulement comme objet d'une connaissance intuitive ; il est étudié sur la base d'une conception mécaniste des phénomènes naturels. Le cahier tout entier semble avoir été rédigé dans un temps assez court, et les thèmes qui y sont traités sont en relation interne avec l'idée de l'éternel retour. Il semble que Nietzsche ait eu l'intention d'utiliser ce cahier pour un exposé systématique de l'éternel retour, comme l'indiquent plusieurs esquisses et plans de l'époque ultérieure (par exemple sous le titre « Mittag und Ewigkeit » — « Midi et Eternité »). Nietzsche n'a pas écrit une telle œuvre, mais il avait le cahier M III 1 auprès de lui durant l'époque finale de son activité créatrice, comme nous pouvons le comprendre d'après un passage de *Ecce Homo*. Les éditions qui ont été publiées jusqu'à présent ne permettent pas de se faire une idée même approximative de ce cahier et de son caractère particulier.

3) Durant l'été 1875, dans un cahier désigné U III 1, Nietzsche fit pour lui-même un résumé détaillé de l'œuvre de Dühring, *Der Werth des Lebens* (La valeur de la vie). A plusieurs reprises et souvent longuement, Nietzsche annota les extraits qu'il avait tirés de cet ouvrage, et d'importants aphorismes d'*Humain, trop humain* trouvent leur point de départ dans ces remarques. Dans notre édition, le cahier U III 1 est publié en entier pour la première fois.

4) De l'époque comprise entre la publication d'*Humain, trop humain* et la rédaction d'*Opinions et sentences mêlées*, il nous reste deux carnets (N II 4, 5) contenant des notes qui ne préparent pas cette dernière œuvre, mais présentent un caractère autobiographique et se rapportent parfois à la jeunesse de l'auteur. Ces notes, on ne les connaissait jusqu'à présent qu'en partie, et non pas comme formant un tout.

5) L'histoire de la naissance laborieuse de *Richard Wagner à Bayreuth*, telle qu'elle ressort aussi bien de l'appareil philologique relatif à cette œuvre que des fragments posthumes publiés par nous, donne un aperçu tout nouveau de cette période décisive de l'évolution de Nietzsche, c'est-à-dire des années 1875-76. Les textes très nombreux se trouvent dans les manuscrits U II 9-11, Mp XIII, et sont pour la plupart inconnus.

Pour qu'on puisse se faire une idée plus précise de notre travail, nous joignons une liste d'exemples tirés des manuscrits datant d'une période limitée (printemps-été 1885), et

qui concernent aussi bien des omissions, des corrections et des changements volontaires, des fautes de lectures dans les textes de la grande édition in-8, enfin des fragments inconnus jusqu'à présent.

QUELQUES OMISSIONS

GA XIII 108, 250 ; 162, 376 = W I 3, 113 - 110.

Il faut considérer W I 3, 113-110 comme un texte préparatoire formant un tout et se rattachant à *Par-delà le bien et le mal*, § 228. Il a été reproduit de façon incomplète à deux endroits différents de GA XIII ; on a laissé de côté les premières phrases que voici :

Rien de plus lamentable que la littérature moraliste dans l'Europe d'aujourd'hui. Les utilitaristes anglais en tête avancent pesamment comme des bêtes à cornes sur les traces de Bentham, qui lui-même du reste suivait celles d'Helvetius. Aucune idée nouvelle, pas même une véritable histoire des idées du passé, mais toujours la vieille tartufferie morale, le vice anglais du *cant* et de la forme nouvelle de l'esprit scientifique, à côté d'une secrète réaction de défense contre ces remords dont une race d'anciens puritains ressent souvent les assauts. Ils voudraient se persuader à tout prix qu'il faut suivre son intérêt personnel dans la mesure où par-là on sert mieux l'intérêt général, le bonheur de la majorité ; se persuader donc que l'effort vers le « bonheur » anglais, je veux dire vers le *comfort* et la *fashion*, est aussi le véritable chemin de la vertu, et même que ce qu'il y a de vertu au monde n'a jamais consisté que dans un tel effort vers le bonheur personnel et par conséquent général. Personne parmi ces bêtes de troupeau à l'esprit lourd et à la conscience inquiète — car c'est ce qu'ils sont tous sans exception — personne ne veut rien savoir de ce qu'il existe une hiérarchie des hommes, et que donc une morale pour tous porte préjudice aux hommes du plus haut rang, que ce qui est juste pour l'un ne peut absolument pas l'être pour l'autre, et que le bonheur de la majorité représente un idéal à vomir pour quiconque possède la distinction de ne pas appartenir à la majorité.

GA XVI 12, 483 = W I 3, 108.

Le fragment est reproduit par GA dans une version incomplète. On trouve dans W I 3 la version complète que voici :

Ce qui me sépare le plus fondamentalement des métaphysiciens, c'est ceci : je ne leur accorde pas que c'est le « je » qui pense. Je prends plutôt le *je lui-même comme une construction de la pensée*, de même ordre que « matière », « chose », « substance », « individu », « but », « nombre », donc comme une *fiction régulatrice* grâce à laquelle on s'imagine et on introduit une espèce de constance, donc une espèce d'« intelligibilité » dans un monde du devenir. La foi dans la grammaire, dans le sujet linguistique, dans l'objet, a tenu jusqu'à présent les métaphysiciens sous le joug : j'enseigne qu'il faut abjurer cette foi. C'est la pensée qui pose le *je*, mais jusqu'à présent on croyait, comme le « peuple », que dans le « je pense » il y avait je ne sais quoi d'immédiatement connu et que ce *je* était la cause donnée de la pensée et qu'on « comprenait » par analogie avec elle toutes les autres relations de cause à effet. Cette fiction a beau être maintenant habituelle et indispensable, cela ne prouve pas qu'elle ne soit un produit de la fantaisie : quelque chose peut-être nécessaire à la vie, et néanmoins faux.

GA XV 221, 108 = W I 4, 12

Après : « ... que s'y heurte celui pour qui c'est une nécessité de s'y heurter », on lit dans le manuscrit la phrase suivante, laissée de côté dans GA : « notamment celui qui a la teutomanie dans la tête (voire derrière la tête) ! »

GA XIV 411, 289 = N VII 1, 137-138

Le texte reproduit par GA est la conclusion d'un texte préparatoire à *Par-delà le bien et le mal* § 268. Voici la teneur du fragment dans N VII 1 :

Les mots sont des signes sonores pour des concepts ; les concepts cependant sont plus ou moins des groupes solides d'impressions concomitantes qui reviennent. Pour qu'on se comprenne, il ne suffit pas de se servir des mêmes mots : encore faut-il qu'on utilise les mêmes mots pour les mêmes espèces d'expériences vécues, et il faut *les vivre ENSEMBLE*. C'est pourquoi les êtres appartenant à un même peuple se comprennent mieux. Ou bien,

si des gens ont vécu ensemble dans des conditions semblables de climat et ayant les mêmes activités et les mêmes besoins, une certaine espèce d'expériences qui leur sont le plus *immédiatement* compréhensibles à tous prennent le dessus. Il s'ensuit que l'on se comprend *vite*. Mariage et hérédité en sont encore une conséquence. C'est l'exigence de faire comprendre ses besoins vite et sans difficulté, qui lie le plus fortement les humains les uns aux autres. En revanche, rien de solide ne subsiste de l'amitié ou de l'amour, si on se rend compte qu'on employait les mêmes mots dans des acceptions différentes. Quel groupe d'impressions occupent le devant de la scène, c'est précisément ce qui détermine les évaluations, mais celles-ci dérivent de nos besoins les plus intimes. Tout ceci pour expliquer pourquoi il est difficile de comprendre des écrits comme les miens : les expériences, les évaluations, les besoins intimes sont chez moi différents. J'ai fréquenté des gens pendant des années et poussé le renoncement et la courtoisie jusqu'au point de ne jamais parler de choses qui me tenaient à cœur. Et même je n'ai vécu avec les gens que de cette manière, ou presque.

GA XIII 759 = N VII 1, 133

Après « ... avec la liberté de la presse, la pensée devient balourde », on lit dans le manuscrit la phrase suivante, laissée de côté par GA : « Les Allemands ont inventé la poudre... Tous mes respects ! Mais ils se sont rattrapés en inventant l'imprimerie. » (Cf. : *Par-delà le bien et le mal*, préface).

GA XV 232, 125 = W I 6, 55-57

Après « ... a ses défenseurs et ses porte-parole », nous lisons dans le manuscrit la phrase suivante, laissée de côté par GA : « (par exemple chez le grimacier philosophique et la limace Eugen Dühring à Berlin) ».

GA XVI 246, 820 = W I 6, 55-57.

La conclusion du fragment manque dans GA. Nietzsche écrivait :

Mais qu'est-ce que tu es en train de dire ? m'objectera-t-on. N'y a-t-il pas parmi les artistes, et précisément de nos jours, les pires pessimistes ? Que penses-tu par exemple de Richard Wagner ? N'est-ce pas un pessimiste ? Si mes

oreilles ne m'ont pas trompé, vous avez raison, j'ai oublié quelque chose l'espace d'un instant.

GA XV 487, 464 = W I 6, 59-61

Ici encore GA a laissé de côté la conclusion :

Eh bien ! Ne parlons pas trop fort ! La solitude est aujourd'hui emplie de secrets et plus solitude que jamais... En fait, j'ai appris entre temps qu'il fallait que l'esprit libre fût ermite.

GA XVI 95, 600 = W I 8, 109

Le texte reproduit dans GA a été extrait de l'arrangement suivant, qui forme un tout cohérent :

Psychologie des besoins scientifiques.
L'art par reconnaissance ou insuffisance.
L'interprétation morale du monde finit par la négation du monde (Critique du christianisme).
Antagonisme entre l'« amélioration » et une force accrue du type *homme*.
Possibilité d'une interprétation à l'infini du monde : chaque interprétation, un symptôme de la croissance ou du déclin.
Les tentatives entreprises jusqu'à présent pour surmonter le Dieu moral (le panthéisme, Hegel, etc.).
L'unité (le monisme), une exigence de *l'inertia* ; la pluralité de l'interprétation, signe de force. *Ne pas vouloir contester* au monde son caractère énigmatique, inquiétant.

QUELQUES FAUTES DE LECTURE

GA XVI 336, 955 = N VII 1, 131

Au lieu de « formation » (Bildung), on doit lire « lien » (Bindung).

GA XVI, 17, 491 = W I 8, 119

Dans GA on lit :

Croire au corps est plus fondamental que croire à l'âme. Cette dernière croyance est née d'une observation non scientifique de l'agonie du corps (quelque chose qui le quitte. Croyance à *la vérité du rêve*).

Mais dans le manuscrit on lit :

Croire au corps est plus fondamental que croire à l'âme. Cette dernière croyance est née des apories d'une observation non scientifique du corps (quelque chose qui le quitte. Croyance à la vérité du rêve).

Relativement à ce passage, on trouve (GA XVI, 506) la note suivante de O. Weiss, qui est bien curieuse :

... « de l'agonie » manque à cet endroit du manuscrit, l'expression est prise d'une autre version.

En réalité il n'y a pas d'autre version.

QUELQUES FRAGMENTS NON PUBLIES

W I 3, 68

Au sujet de l'anneau des anneaux.

N. B. Un côté intérieur appartient à la force qui se transforme et qui reste toujours la même, une espèce de caractère de Protée-Dionysos, qui se dissimule et se complait en lui-même dans la transformation. Il faut comprendre la « personne » comme une duperie. Effectivement l'hérédité est l'objection capitale dans la mesure où un nombre immense de forces formatives issues d'époques bien antérieures continuent d'exister : en vérité ces forces luttent en elle, et sont dirigées et maîtrisées. Une volonté de puissance traverse les personnes, elle a besoin d'un *rapetissement* de la perspective, de l'« égoïsme » comme d'une condition d'existence provisoire. A partir de chaque étape, elle regarde vers une étape supérieure. La réduction du principe efficient à la « personne », à l'individu.

N VII 1, 193-191

Combien, dans mes exposés, ai-je déguisé ce que j'ai éprouvé comme « dionysiaque ». De quelle façon docte et monotone en ai-je parlé, si peu savamment. Et comme seul effet d'ouvrir un nouveau champ de travail à quelques générations de philologues. Cet accès à l'antiquité est à vrai dire le plus obstrué. Et ceux qui se sont imaginés être particulièrement instruits sur les Grecs, Goethe par exemple et Winckelmann, n'ont rien flairé venant de là-bas. Il semble que le monde grec soit cent fois plus caché

et plus étrange que ne le souhaiteraient les manières indiscretes des savants d'aujourd'hui. Si jamais on arrive ici à reconnaître quelque chose, c'est sans aucun doute seulement le même par le même. Et à nouveau seulement des expériences venues de sources jaillissantes qui donnent aussi ce grand regard neuf permettant de reconnaître le même dans les mondes passés.

N VII 1, 49-50

Mes amis, de quoi donc me suis-je occupé depuis plusieurs années ? Je me suis efforcé d'approfondir le pessimisme pour le délivrer de sa simplicité et de son étroitesse mi-chrétiennes, mi-allemandes. Sous cet aspect, je l'avais d'abord rencontré dans la métaphysique schopenhauerienne, de sorte que l'homme de ce style de pensée a grandi à travers l'expression suprême du pessimisme. J'ai cherché en même temps un idéal inverse — une manière de penser qui, de toutes les manières de pensée, soit la plus exubérante et dise le oui le plus énergique au monde. Je l'ai trouvée en pensant la conception mécaniste du monde jusque dans ses dernières conséquences. En vérité il y faut le meilleur humour pour supporter ce monde de l'éternel retour tel que je l'ai fait enseigner par mon fils Zarathoustra, un monde où nous sommes compris nous-mêmes dans un éternel *da capo*. En définitive, je suis arrivé à la conclusion que la manière de penser la plus négatrice du monde est celle qui appelle mauvais le devenir, la naissance et la transition en soi et qui accepte seulement l'inconditionné, l'un, le certain, l'étant. J'ai trouvé que Dieu était la pensée la plus destructrice et la plus hostile à la vie, et que c'était seulement à cause de l'obscurité monstrueuse de nos chers dévots et métaphysiciens de tous les temps qu'on avait mis si longtemps pour reconnaître cette vérité.

Qu'on me pardonne : moi non plus, je n'ai pas envie de renoncer à l'une de ces deux pensées. Il me faudrait alors renoncer à ma tâche qui a besoin de conjuguer des moyens opposés. Soit pour détruire les hommes et les peuples, soit pour qu'ils retardent leur mouvement et deviennent plus profonds, une manière pessimiste de penser est provisoirement (le cas échéant pour quelques millénaires) de la plus haute valeur. Qui a des prétentions de créateur, au sens élevé, aura aussi les prétentions de l'anéantissement, et à l'occasion il lui faudra enseigner des manières de penser destructrices.

C'est dans cet esprit que sont pour moi les bien venus, le christianisme et le bouddhisme, les deux formes les plus englobantes de l'actuelle négation du monde. Et pour donner le coup de grâce à des races dégénérées et moribondes, par exemple aux Hindous et aux Européens d'aujourd'hui, je prendrais moi-même sous ma protection l'invention d'une religion encore plus sévère, authentiquement nihiliste.

Après ce que je viens de dire, personne ne doutera de la signification que, dans une telle religion, je donnerais à l'idée de « Dieu ». Les meilleurs nihilistes parmi les philosophes ont été jusqu'à présent les Eléates. Leur Dieu, c'est la meilleure représentation et la plus fondamentale du Nirvana des bouddhistes. Etre et néant sont ici identiques.

L'édition des œuvres posthumes de Nietzsche écrites pendant les dernières années de son activité intellectuelle a fait l'objet d'une vive discussion. Dans la mesure où l'on met en question l'existence d'une dernière œuvre fondamentale de Nietzsche (*Volonté de puissance*), notre nouvelle édition critique résout le problème d'une manière claire et simple : cette œuvre principale n'existe pas. Ce sont des circonstances historiques singulières qui ont donné à cette question une importance exagérée. Comme on sait, l'activité des Archives de Nietzsche, dirigée par Elisabeth Förster-Nietzsche a été souvent critiquée dès 1900. Les critiques, dans la mesure où elles s'adressaient à l'édition des lettres et des écrits de Nietzsche n'étaient que trop justifiées ; mais jusqu'à la mort de sa sœur il était impossible d'accéder aux manuscrits et par conséquent d'avancer dans la solution du problème. La situation est tout à fait différente aujourd'hui : tout érudit peut accéder sans difficulté aux manuscrits de Nietzsche dans les Archives de Goethe et de Schiller à Weimar, en République démocratique allemande. Qui est allé à Weimar ou s'est renseigné sur Weimar, sait que les stocks des anciennes Archives de Nietzsche sont soigneusement conservés, et que seulement aujourd'hui les conditions d'une recherche scientifique sur les manuscrits de Nietzsche sont réunies. Pour cette raison tout assemblage des fragments de Nietzsche est sans valeur, qui n'a pas recours aux manuscrits.

Dans ce contexte il ne nous intéresse pas de nous demander si Nietzsche avait vraiment l'intention d'écrire une grande œuvre systématique : « La Volonté de puissance », « Trans-

valuation de toutes les valeurs », etc. Toujours est-il qu'il a parlé lui-même de cette intention, et — après l'établissement du manuscrit d'imprimerie de l'Antéchrist — il a parlé d'un premier livre achevé de la « *Transvaluation* » ; mais ce qui est décisif, c'est qu'il n'y a pas d'instruction de la main de Nietzsche en ce qui concerne son œuvre posthume. Nous nous trouverions dans la même situation si Nietzsche avait perdu la raison avant la composition du manuscrit d'imprimerie du *Gai savoir* par exemple : nous pourrions composer, à partir des fragments de la dite époque, au moins trois œuvres, voire même les doter de titres comme : « L'éternel retour », « Midi et éternité », « Gaya Scienza », etc. Nous pourrions affirmer tout cela en invoquant des esquisses d'indications de Nietzsche ; nous pourrions « reconstituer », c'est-à-dire « reconstruire » toutes sortes de choses, mais non pas l'œuvre éditée par Nietzsche : le *Gai savoir*.

Du reste, on avait déjà fait allusion dans l'avant-propos de l'édition de Beck, il est vrai avec une certaine circonspection, à l'impossibilité de défendre « La volonté de puissance » éditée par Elisabeth Förster-Nietzsche et Peter Gast. L'ancien éditeur principal de l'édition de Beck, Karl Schlechta, a essayé dans son édition récente un nouvel ordre des fragments de « La volonté de puissance ». Abstraction faite des mérites de cette édition en général — reproduction plus exacte des premiers tirages de Nietzsche et rectification des falsifications intervenues dans les lettres de Nietzsche — cette tentative, il faut bien le dire, est vouée à l'échec, du fait qu'elle ne s'appuie pas sur les manuscrits.

Il n'est peut-être pas sans intérêt d'avoir de plus amples détails sur une série de manuscrits de la période dite de *transvaluation*, sur laquelle Karl Schlechta, E. F. Podach et récemment aussi R. Boehm avaient déjà attiré l'attention des érudits. Il s'agit des manuscrits W II 1, 2, 3, 4 que Nietzsche avait annotés entre août 1887 et mars 1888. Dans le cahier W II, 4, on trouve un numérotage qui peut être considéré comme le début très détaillé d'un ordre des fragments de cette période. Nietzsche a numéroté les fragments jusqu'au numéro 372 : le but de cette numération était pour lui d'obtenir une vue d'ensemble complète sur les cahiers W II, 1, 2, 3 ; à côté de chaque numéro on trouve une brève indication concernant le contenu du fragment numéroté. En outre Nietzsche écrivit à côté de ces indications — qui vont jusqu'au fragment 300 — les chiffres romains I ou II ou III ou IV, qui semblent indiquer une division en quatre de l'œuvre projetée à cette époque. Mais même dans ce cas, il ne faut pas s'écarter du principe d'une publication des fragments comme

on les trouve dans les manuscrits, et cela pour les raisons suivantes :

1. Seul Nietzsche aurait pu dire dans quel ordre il fallait publier les fragments à l'intérieur des quatre parties.
2. Nietzsche a aussi abandonné ce plan. N'a-t-il pas utilisé beaucoup de ces fragments numérotés pour des œuvres publiées en 1888, ou bien — selon son habitude — ne les a-t-il pas remaniés dans d'autres cahiers ?
3. On ne saurait considérer isolément cette collection parce qu'il y a aussi d'autres classifications du même contenu et qui avaient le même but : par exemple une classification avec 52 titres dans N VII 2.
4. Il est impossible de dire à quelle division Nietzsche se référerait, notamment parce qu'il y a dans plusieurs cahiers différents plans quadripartites.

Les éditeurs de GA ont fait passer la plus grande partie des fragments numérotés dans l'« œuvre principale », en tronquant, en fragmentant souvent les textes et en les dotant de titres arbitraires ; ils en ont publié une petite partie (12) dans les tomes XIII et XIV — ils n'ont pas tenu compte du reste.

Pour avoir une idée claire de la situation, nous donnerons les exemples suivants :

Sur la première page du premier cahier numéroté (W II 1, 139) nous pouvons lire :

Principes et considérations préliminaires.

1. De l'histoire du *nihilisme* européen.
Comme conséquence nécessaire des idéaux jusqu'à présent : absence absolue de la valeur.
2. La doctrine de l'*éternel retour* : comme son accomplissement, sa *crise*.
- (1) 3. Tout ce développement de la philosophie en tant qu'histoire de l'évolution de la *volonté de vérité*. La mise en question de cette volonté par elle-même. Les sentiments de valeur sociaux érigés en principes absolus de valeur.
- (2) 4. Le problème de la vie : en tant que *volonté de puissance*. (Prédominance temporaire des sentiments sociaux de la valeur concevable et utile : il s'agit de la fabrication d'une infrastructure sur laquelle finit par

s'élever une race *plus forte*.) Mesure de la force : pouvoir vivre avec des estimations inverses, et les vouloir toujours de nouveau. L'Etat et la société comme infrastructure : point de vue de l'économie mondiale, éducation en tant que *dressage*.

- (3) Critique de l'*homme bon* (*non pas* de l'hypocrisie — : cela me servirait tout au plus d'amusement et de récréation.) La lutte jusqu'à présent contre les émotions terrifiantes, l'affaiblissement, la répression de celles-ci : la morale comme instance qui rapetisse.

C'est de cette disposition que Nietzsche a tiré les trois premiers numéros de sa classification :

1. Toute l'histoire évolutive de la philosophie jusqu'à présent en tant qu'histoire évolutive de la volonté de vérité IV
2. Prédominance temporaire des sentiments sociaux de la valeur concevable pour pouvoir fabriquer une infrastructure IV
3. Critique de l'homme bon, et *non pas* de l'hypocrisie de la bonté II

Pour pouvoir reconstituer cette page, il faut lire dans GA tome XVI : l'aphorisme 903, le plan III, 4 et la note de O. Weiss, p. 518. Mais le numéro 3 n'est pas mentionné.

L'index, dans W II 4, mentionne au numéro 308 : « La femme et l'artiste » ; il s'agit ici du fragment suivant que Nietzsche rédigea dans W II 3, 190 :

Madame Cosima Wagner est la seule femme de grand style que j'aie connue. Mais je mets à son compte qu'elle a *corrompu* Wagner. Comment cela s'est-il produit ? Il ne « méritait » pas une telle femme : en remerciement, il tomba sous son empire. Le Parsifal de Wagner était avant tout et à l'origine une manière de révérence aux instincts catholiques de sa femme, la fille de Liszt, une sorte de reconnaissance et de soumission de la part d'une créature plus faible, plus complexe, plus souffrante à l'égard d'une créature qui sut protéger et encourager, c'est-à-dire d'une créature plus forte et plus bornée : — c'était en fin de compte un acte de cette éternelle *lâcheté* de l'homme devant « l'éternel féminin ». La question se pose de savoir si jusqu'à présent tous les grands artistes n'ont pas été *corrompus* par des femmes qui les adoraient. Lorsque ces singes vaniteux et sensuels — car ils le sont presque tous — sont pour la première fois, et

dans la proximité immédiate, l'objet de cette *idolâtrie* que la femme sait organiser dans de tels cas avec toutes ses aspirations les plus basses et les plus nobles, la fin n'est pas loin : le dernier reste d'esprit critique, de mépris de soi, de modestie et de pudeur devant ce qui est plus grand se perd — et à partir de là ils sont capables de toute dégénérescence. Ces artistes qui avaient pendant l'époque la plus âpre et la plus forte de leur carrière assez de raisons pour mépriser en bloc leurs partisans, ces artistes devenus silencieux deviennent inévitablement la victime de n'importe quel premier amour *intelligent* (— ou plutôt de toute femme assez intelligente pour « faire l'intelligente » en visant ce que l'artiste a de plus personnel, de toute femme assez intelligente pour le « comprendre » comme souffrant, c'est-à-dire pour l'« aimer »).

Ce fragment n'a pas été publié dans la GA, mais seulement dans la dite « Grande Biographie » de sa sœur (1904), tome II, 862, du reste avec deux fautes de lecture. Dans « Nietzsche solitaire » fut publié seulement le début (p. 428). L'indication des sources manquent dans les deux éditions.

NIETZSCHE ET LA LITTÉRATURE

ÉDOUARD GAEDE

Nietzsche et la littérature : — le sujet est très vaste et risquerait facilement de perdre tout contour. Je voudrais vous proposer de le délimiter en l'abordant de deux côtés distincts, quitte à faire ressortir enfin entre l'un et l'autre aspects une certaine corrélation : premièrement le problème, ou même si l'on veut la problématique de la littérature pour Nietzsche lui-même ; deuxièmement le rapport de Nietzsche avec la littérature postérieure à lui — ici, je me bornerai à envisager la littérature française, M. Reichert parlera de la littérature allemande, et nous trouverons sans doute matière à discussion dans la confrontation de ces deux postérités littéraires.

Commençons donc par le problème général. Le fait même qu'il y ait problème est significatif. Il n'y aurait pas grand intérêt à parler de « Descartes et la littérature » ou de « Kant et la littérature » : cela ne pourrait aboutir qu'à un relevé de rapports périphériques entre deux genres différents. Mais chez Nietzsche, les distinctions classiques entre les genres ne tiennent plus, parce que les genres eux-mêmes, dans leur forme comme dans leur finalité, sont devenus problématiques. Nietzsche, certes, se considère comme philosophe, mais en parlant de ses écrits il emploie souvent, dans sa correspondance, le terme de littérature : « ma littérature », écrit-il, et ce n'est pas sans une nuance d'ironie, sinon de dépréciation.

Qu'est-ce donc que la littérature, pourrait-on se demander naïvement. Je ne pense pas qu'il soit utile de chercher ici à donner une définition de ce terme un peu protéiforme. En revanche, il me semble intéressant d'observer l'évolution sémantique qu'il a subie. Jusque vers la fin du XVIII^e siècle, *littérature* signifie « connaissance des belles-lettres » ou encore ce que nous appellerions « culture générale ». Ce n'est qu'à partir de là que littérature en vient à signifier l'en-

semble des productions littéraires d'une époque, d'un pays, etc. Quand on note que, parallèlement à cette évolution, il s'en accomplit une autre, qui fait se détacher de la nébuleuse des Lettres toutes sortes de systèmes indépendants de connaissances et de techniques ; quand on se rappelle que, parallèlement encore, s'opère l'évolution sociologique du statut de l'écrivain, notamment par l'institution de la propriété littéraire qui fait de l'auteur le producteur d'une denrée commercialisable — institution qui, dans le domaine esthétique, a pour corollaire la valorisation croissante de l'*originalité* —, on conçoit qu'il puisse y avoir là des circonstances définissant une certaine problématique.

Or Nietzsche, qu'on a souvent tendance à considérer seulement sous son aspect de psychologue, avait le coup d'œil sociologique très aigu. Précisément, il pose le problème en termes extrêmement instructifs, en parlant de la littérature grecque. Il y distingue de façon fort tranchée deux époques : la classique, qu'il définit par l'absence de tradition littéraire, et la post-classique qui au contraire naît de cette tradition et en vit. Platon se situe assez exactement sur la ligne de partage entre les deux. Cette distinction, qui implique bien entendu une distribution de valeurs très inégales, semble quelque peu paradoxale au premier abord, et je n'ai pas les moyens de vérifier dans quelle mesure elle est exacte. Elle éclaire en tout cas la conception que se faisait Nietzsche de la littérature. Car cette littérature classique des Grecs qui ne repose pas sur une tradition littéraire, sur quoi repose-t-elle donc ? Elle procède d'un ensemble de civilisation où la culture est inséparable du *culte*. C'est évidemment l'exemple de la tragédie auquel Nietzsche se réfère ici au premier chef, mais il songe tout autant à Pindare, et aussi à Homère, de qui il souligne la vertu de communion par rapport au temps et à l'espace grecs, puisque les générations et les tribus différentes trouvaient en lui le truchement de leur unité. La littérature avait donc, ici, une fonction, une finalité très nette et pour ainsi dire organique : elle était le soutien de toute une civilisation dont elle garantissait la cohésion, et la permanence.

Il est bon de voir une fois sous cet angle l'œuvre de Nietzsche. Si elle est très différente de celles des philosophes qui l'ont précédé, ce n'est pas seulement parce que sa réflexion s'éloigne des techniques traditionnelles de recherche philosophique et que, ne pouvant plus faire fond sur un ensemble de concepts et de procédés de la spéculation universellement admis, elle se voit obligée d'opérer ce que Kierkegaard appelle « communication indirecte d'existence » : c'est aussi et surtout parce que sa visée est tout autre. Il s'agit

moins pour lui d'établir une certaine vérité — *firmum et securum quid stabilire*, dit Descartes, et Schopenhauer met en exergue de ses ouvrages le mot de Goethe : *Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe ?* — que d'infuser à la civilisation, ou à la barbarie de son temps, un ferment porteur des possibilités d'une civilisation à venir, et d'instituer un ordre où elle puisse trouver son lieu de communion. La *Naissance de la Tragédie* s'y applique sur un ton mi-lyrique mi-érudit, les *Intempestives* de façon polémique et didactique, les écrits depuis *Humain, trop humain* jusqu'au *Gai savoir* par la recherche de cette communauté d'esprits libres qu'il invente faute de pouvoir la découvrir, et qu'il maintient dans l'être en quelque sorte à bout de bras, ou à bout de plume. Dans le Zarathoustra, l'ambition se fait jour de la manière la plus éclatante : ici, Nietzsche souhaite directement le retour de la chose littéraire à un état tel qu'il l'a défini pour la période classique grecque, c'est-à-dire où la tradition écrite et la lecture n'aient aucune part : « Celui qui écrit avec son sang et en sentences, ne veut pas être lu mais appris par cœur. » Il s'agit de faire passer la parole dans la chair même d'une communauté dont elle soit comme le sang porteur et garant de vie. Les écrits de la dernière période enfin, sortant d'une solitude toujours plus complète, se font en proportion toujours plus insistants dans le ton de la récrimination et de la promesse, et unissent en un déploiement extraordinaire les timbres divers, polémique et poétique, critique et prophétique.

Tel est l'un des aspects de ce que Nietzsche appelle « sa littérature ». L'autre, en apparence contraire mais en réalité plutôt complémentaire, est son aspect de *confession*. Nietzsche lui-même conçoit son œuvre de plus en plus sous ce jour-là, tant dans les fracassantes déclarations d'*Ecce Homo* que dans les préfaces qu'il donne à ses livres en 1886. « Mes écrits ne parlent que de mes dépassements, « je » suis en eux, et tout ce qui me devint hostile, *ego ipsissimus* ou même, si l'on me permet une expression plus fière, *ego ipsissimum* » (préf. *Menschl.* II). Le lien entre ces deux aspects de l'œuvre de Nietzsche apparaît immédiatement lorsqu'on s'avise que Nietzsche pense et vit son apostolat de la culture moins en tant que prédication qu'en tant que *témoignage* — voire, si l'on veut bien se souvenir de l'étymologie de ce terme, en tant que *martyre*. Nietzsche, qui a longuement médité sur les conditions dans lesquelles les grandes idées et les grandes croyances se sont imposées à l'humanité, a voulu par son « auto-crucifixion » instaurer et consacrer un ordre humain dont il savait que nul raisonnement ni nulle persuasion n'arriveraient à l'établir. Il y a là une alliance tout à fait déconcer-

tante de lucidité et de fascination par de très anciennes figures mythiques, de préméditation et d'abandon ou d'*amor fati*. Si les derniers billets de folie sont signés des noms des deux divinités adverses dont sa pensée s'était faite le champ de bataille, c'est là un aboutissement on ne peut plus logique, et presque l'accomplissement d'un programme. Par une sorte de *satisfactio vicaria* dont Nietzsche a maintes fois exposé le principe, il a voulu justifier, racheter d'avance ce monde nouveau qu'il croyait faire surgir. Les différentes tendances qu'on peut discerner dans son œuvre sont donc comme les différentes faces du même phénomène qui est, dans le sens le plus large comme dans le sens le plus strict, un phénomène religieux.

Et la littérature en est le véhicule. Or, cela ne va pas sans difficulté, dans un monde où la culture, s'étant émancipée du culte, et la littérature étant dégradée à l'état de marchandise, de bien de consommation massive, se situe quelque part entre les divertissements sans conséquence, les auxiliaires politiques et les stupéfiants. Qu'on se rappelle les très nombreuses et judicieuses remarques de Nietzsche concernant le lecteur, et plus généralement le consommateur d'art. Nietzsche essaie d'échapper à la déchéance où était tombée l'œuvre écrite, par deux moyens essentiellement : d'une part la *densité* de l'expression qui oblige le lecteur à une lecture « philologique » au ralenti, qui par conséquent fait barrage dans sa durée et, s'opposant à la dispersion des moments de l'esprit, produit cet éveil à soi-même qui est le commencement et la condition de toute authenticité ; d'autre part l'*intensité* de l'expression qui, par un effet incantatoire puissant, réussirait en quelque sorte à couvrir le bruit des voix intérieures dans l'âme du lecteur et la ferait vibrer à l'unisson du texte. Cette dernière méthode est celle du Zarathoustra, que Nietzsche lui-même classait tantôt parmi les « symphonies », tantôt parmi les « livres sacrés ».

Mais l'une et l'autre méthodes laissent subsister un dilemme fondamental, que Nietzsche redécouvre à la suite de Platon : c'est la nécessité de « faire le comédien de son propre idéal », d'arranger en vue de regards extérieurs quelque chose dont l'intériorité est précisément l'une des conditions d'existence. Le thème du masque, qui traverse l'œuvre de Nietzsche d'un bout à l'autre, et dont il a souvent fait transparaître l'arrière-plan religieux, trouve ici sa figuration centrale. Plus Nietzsche reconnaît l'éminente valeur de l'écriture, plus il souffre de sa faute première, qui est une faute d'*aliénation*. Aussi lui arrive-t-il d'écrire que « le meilleur auteur sera celui qui a honte d'être écrivain » et que l'on

devrait considérer les gens de lettres comme des malfaiteurs ou des fous. Le martyr littéraire est une forme particulièrement précaire de martyr, puisqu'il impose des exigences qui semblent l'annuler. Nietzsche « poète-prophète » s'aperçoit aussi sous les espèces de « fou », de « bouffon », voire de « pitre », et encore un de ses derniers messages définit sa mission comme celle de « bouffon de l'éternité nouvelle ».

C'est en parlant de Wagner que Nietzsche analyse ce dilemme avec une acuité particulière. Dans la 4^e *Intempes-tive*, et surtout dans les notes qui la précèdent, il émet cette supposition que la véritable vocation de Wagner aurait été celle de comédien, et que toute sa musique n'est qu'une sorte de succédané, un moyen de se libérer de la hantise de cet art. On peut appliquer une remarque analogue à Nietzsche lui-même en disant que comme Wagner un « comédien manqué, refoulé », de même lui, Nietzsche, a été un musicien manqué, refoulé — il se qualifie du reste lui-même dans une lettre de « verunglückter Musiker » — et que tous ses écrits poursuivent inlassablement la nostalgie d'un don d'artiste qui lui a été refusé.

Tout ceci fait que la position de Nietzsche vis-à-vis de la littérature et de sa littérature présente la plus riche ambiguïté. On ne peut le situer ni tout à fait à l'intérieur ni tout à fait à l'extérieur de la littérature — et l'on pourrait sans doute en dire autant de la philosophie. Mais son génie n'a-t-il pas été de s'évader de toutes les formes où l'habitude aurait voulu l'enfermer, pour vivre en une liberté de métamorphose qui se régénère toujours du sein de ses propres cendres, et s'élance toujours plus haut, « comme la flamme ».

Quelque chose de cette flamme s'est propagé dans les lettres de notre siècle.

Pour traiter de l'influence de Nietzsche sur la littérature française, je suis extrêmement embarrassé. Non seulement parce que je ne dispose pas de l'immense érudition nécessaire pour en parler pertinemment, et que je n'ai pas eu le temps de me documenter sur cette question même de façon très sommaire. Mon embarras a des causes — comment dirais-je — : plus irrémédiables. C'est que, pour tout dire, je ne crois pas trop à « l'influence » comme principe d'explication des phénomènes littéraires, et cela pour plusieurs raisons, dont voici deux principales. *Primo*, parce que l'action d'une œuvre existante sur une œuvre à naître ne s'exerce pas de manière univoque : il existe des cas d'influence par refus ou refoule-

ment qui n'est pas nécessairement moins déterminante que celle par accueil ou emprunt ; je n'ai qu'à rappeler les remarques de Valéry sur la situation de Baudelaire vis-à-vis des Romantiques pour illustrer ce que je veux dire. *Secundo*, parce que cette action, même avérée, ne s'exerce pas à sens unique : c'est le développement donné à telle idée ou à tel thème par l'œuvre influencée qui modifie en retour cette idée ou ce thème dans l'œuvre influençante même, en faisant accéder à l'état actuel certaines de ses virtualités ; par exemple, Edgar Allan Poe ne serait pas ce qu'il est sans Baudelaire, Mallarmé, Valéry — je dirais même plus : Poe n'était pas ce qu'il est devenu, avant Baudelaire, Mallarmé, Valéry. Il y a donc un rapport de réciprocité plutôt qu'un rapport de cause à effet, et à la limite on pourrait soutenir que l'influence s'exerce tout autant sur l'émetteur que sur le récepteur. Nous sommes en train, ici, d'influer sur Nietzsche.

Je crois donc indiqué d'adopter un point de vue qui met en présence sans subordonner, et qui établit des relations sans établir des dépendances. Dans cette perspective, Nietzsche est pour les générations qui viennent après lui à la fois source et symbole : source où ils puisent des idées, des élans, un certain ton qui ne s'oublie plus et qui vibrera dans les harmoniques de leur propre pensée ; symbole en ce sens que l'on se tourne vers lui moins pour lui demander des réponses que pour se reconnaître dans les questions qu'il a posées et pour s'autoriser à en poser soi-même, bref qu'on se sent confirmé dans son être par l'être de celui qui l'a si superbement conquis sur le destin. Il y a là, j'en conviens, un élément irrationnel, propice aux rêveries et aux mythes, et d'où sont sorties bien de néfastes aberrations. Mais il semble bien que la pensée même la plus lucide ne puisse se passer d'un tel élément mythique. Il existe un mythe de Descartes ou de Voltaire comme il existe un mythe de Rimbaud et de Nietzsche.

D'autre part, en matière d'influences, il faut éviter certaines illusions d'optique. C'est ainsi qu'on croit déceler un courant nietzschéen par exemple chez le Barrès de la première manière ou chez le jeune Claudel. Or, il est à peu près certain que ni Barrès ni Claudel, tout au moins pour cette partie de leur œuvre, ne doivent rien à Nietzsche, puisque le *Culte du moi* date de 1888-91, et *Tête d'Or* de 1888, époque à laquelle Nietzsche était parfaitement inconnu en France, et du reste fort peu connu en Allemagne même. Maurras de son côté se défend d'avoir emprunté quoi que ce soit à ce « pauvre Scythe », à ce « Sarmate » égaré parmi les Germains : « Nous avons découvert la Méditerranée tout seuls », déclare-t-il. Mais l'insistance même qu'il met dans ces dénégations appelle

quelque doute ; il semble en effet que les auteurs de l'*Action française* se sont assez largement inspirés du Sarmate en question.

Pour ce qui est des écrivains postérieurs, ils ont tous, à des degrés divers et dans des sens divers, contracté des dettes vis-à-vis de Nietzsche. Mais plutôt que de procéder à une revue panoramique des lettres françaises du xx^e siècle par rapport à Nietzsche, je préfère évoquer quelques exemples particulièrement représentatifs : ce seront quatre écrivains appartenant à deux générations différentes : Gide et Valéry, Malraux et Camus. Ce choix est forcément arbitraire, puisqu'il laisse de côté nombre d'auteurs chez qui l'ascendant nietzschéen semble non moins manifeste, par exemple Montherlant ou Georges Bataille. Mais force est bien de se limiter, sans dissimuler que cette limitation est fonction des préférences autant que des connaissances qu'on a. Je réserve aussi pour la discussion le cas de Sartre, qui me semble particulièrement complexe et intéressant.

Les rapports de Nietzsche et de Valéry m'ont paru si significatifs que je leur ai consacré une étude spéciale. Cette étude est axée non pas autour du problème de l'influence, quoique Valéry ait connu, et même bien connu l'œuvre de Nietzsche, mais autour de ce que Valéry nomme la *Comédie de l'esprit* — qui est aussi la tragédie de l'esprit, et dont j'ai essayé de décrire chez les deux auteurs les données et les péripéties. Il s'agit du drame qui oppose l'esprit à lui-même, dans ses différents modes de présence à soi et au monde : existence et connaissance, être et connaître, « les plus contradictoires de toutes les sphères », comme dit Nietzsche. Le problème central de ce drame est peut-être celui de la liberté de l'esprit qui essaie de s'émanciper de tous les ordres de contingence où il se voit pris, sans jamais y parvenir tout à fait, car pour se manifester, pour être, cette liberté est toujours obligée de prendre appui sur cela même qui la nie. Ainsi l'esprit s'engage-t-il dans une sorte d'émancipation continue dont le terme est toujours par-delà son instant — à moins qu'elle ne se fige en une figure extrême de négation universelle, équivalente en définitive à l'affirmation universelle, et qui fait éclater tout ce qu'elle a d'absurde, de comiquement tragique. Cette figure, nous la connaissons bien : c'est le « Solitaire » de *Mon Faust*, seul au pinacle du monde face au seul néant constellé, hurlant du haut de ses glaces désertes des malédictions contre l'univers. On y reconnaît une caricature du dernier Nietzsche, mais aussi de Valéry lui-même, tel qu'il se voit à l'extrême de sa propre tendance. — Il est intéressant de voir le rôle que joue la littérature dans cette initiation à la liberté de

l'esprit : elle en est à la fois l'instrument et l'entrave. Valéry a récusé la littérature pour des raisons très voisines de celles de Nietzsche. C'est qu'elle était, ou était devenue, un domaine de distraction, alors que lui cherchait la suprême concentration par laquelle l'esprit puisse enfin se dominer tout entier. L'analyse du « fonctionnement mental » qu'il poursuit toute sa vie durant et qui correspond d'assez près à la tentative de psychologie généralisée entreprise par Nietzsche — Valéry les met en parallèle lui-même dans un passage des *Cahiers* — tend en fin de compte moins à une connaissance codifiable et applicable qu'à une réforme totale de l'humain, et c'est en quoi le travail solitaire de Valéry rejoint les campagnes prophétiques de Nietzsche. Et finalement, par un ironique retour, le surhomme dont ils rêvent, qu'il s'appelle Zarathoustra ou Léonard, n'a d'existence que littéraire.

Le cas de Gide est très différent. C'est ici que la notion d'influence paraît encore le plus de mise. Mais justement, Gide se défend d'avoir subi l'influence de Nietzsche, en affirmant dans son *Journal*, en 1922, qu'il ne l'a découvert qu'au moment où l'*Immoraliste* était déjà conçu et en partie rédigé, et qu'il en a été gêné bien plus qu'inspiré, puisqu'en un sens son livre apparaissait désormais comme redite. Il me semble qu'il y a dans cette assertion une bonne part de ce qu'on a appelé « l'effet rétroactif du vrai ». Car l'*Immoraliste* date de 1902, et Gide donne dès 1898 dans une *Lettre à Angèle* un compte rendu enthousiaste de la traduction du Zarathoustra et de *Par-delà le Bien et le Mal* ; davantage, il y écrit : « L'impatience nous le faisait épeler déjà dans le texte. » Quoi qu'il en soit, et sans oublier ici la rencontre fatidique avec Oscar Wilde, on peut accorder à Gide qu'il a trouvé chez Nietzsche « plutôt une autorisation qu'un éveil ». Autorisation à être lui-même, ou à devenir celui qu'il est. Par opposition à Valéry, la libération pour Gide passe surtout par l'affranchissement de contraintes extérieures, et le thème du départ sonne pour lui d'abord l'exigence et la volupté de se défaire de tout résidu en lui de l'action de son milieu puritain. Cependant, cet anti-ascétisme implique, comme chez Nietzsche, un ascétisme inhérent comme son secret ressort : « Partir parce qu'on aurait envie de rester », s'écrie-t-il, et dans la *Lettre à Angèle* il déclare que seuls peuvent comprendre Nietzsche « les cerveaux préparés à lui depuis longtemps par une sorte de protestantisme ou de jansénisme natif ». Au reste, dès les *Nourritures*, la révolte se double d'une acceptation tout aussi passionnée, que Gide appelle « ferveur » et qui est l'expression d'une religion de l'immanence telle que la prônait Zarathoustra. Il y aura toujours par la suite ces deux aspects chez

Gide : le côté didactique de sa morale de fidélité à soi-même, et le côté extatique de sa religion de fidélité à la terre. La littérature intervient comme agent de l'un comme de l'autre, puisque les livres de Gide ne sont pas seulement les témoignages de ses métamorphoses, mais encore leurs facteurs. Comme pour Nietzsche, l'écriture est pour Gide un moyen d'action, et d'abord d'action sur soi-même. A mesure que l'auteur prend conscience de lui-même, il modèle son être, il informe sa liberté. Pourtant, il y a une différence importante, qui réside en ce que Gide, plus artiste dans le bon comme dans le mauvais sens du terme, était plus doué pour jouer ses chances d'être dans des figures d'emprunt, et pour exorciser ses démons en quelque sorte *in effigie*, dans des personnages auxquels il prêtait sa voix et sa vie sans les y investir irrémédiablement. Il note : « J'ai peur de me compromettre. J'aime mieux faire agir que d'agir. » C'est en quoi son habitude, et presque sa manie, de la confession littéraire se réclamait plus volontiers de Goethe que de Nietzsche. Gide prenait plus facilement son parti des compromis qu'impose la littérature, et savait mieux en tirer parti. Aussi a-t-il échappé au tragique propre de Nietzsche, et assez paradoxalement, il apparaît comme le moins nietzschéen des tenants de Nietzsche. Malgré tout, ce tragique restait à l'arrière-plan, et il arrive à Gide de noter encore au seuil de la vieillesse : « Chaque fois que je reprends Nietzsche, il me semble que plus rien ne reste à dire et qu'il suffise de citer. »

La génération des écrivains nés autour de 1900 réagit à Nietzsche de manière bien différente de celle de leurs aînés. La première guerre mondiale avait passé par-là, et le monde bien assis de la fin du siècle, où toutes les audaces étaient permises parce qu'elles ne semblaient pas devoir tirer à conséquence, avait cédé à un monde où « vivre dangereusement » n'était plus une fiction poétique, et en face duquel l'intelligence éprouvait sa précarité en même temps que sa responsabilité. Les écrivains du XIX^e siècle avaient un détachement naturel par rapport à l'actualité : même lorsqu'ils s'y engageaient, c'était comme par surcroît. Ceux du XX^e siècle n'avaient pas besoin d'aller la chercher : l'histoire la leur livrait à domicile. D'où un changement d'optique en ce qui concerne le phénomène Nietzsche. On sentait bien qu'il ne s'agissait plus de philosopher, comme il le dit, « à 6 000 pieds au-dessus du niveau de la mer, et encore beaucoup plus haut au-dessus de toutes les choses humaines » : il s'agissait de revenir au niveau de la mer, au niveau de l'homme.

Cela n'apparaît nulle part mieux que chez Malraux et chez Camus. On pourrait montrer, entre Malraux et Nietzsche,

maint trait d'une affinité d'esprit naturelle. Malraux écrit au sujet de Dostoïevski : « Si quelqu'un a trouvé son génie à faire dialoguer les lobes de son cerveau, c'est bien lui. » Le mot peut s'appliquer très exactement à Nietzsche, et à Malraux lui-même, qui à travers tous ses personnages comme à travers toutes ses aventures ne cesse de poursuivre ce dialogue entre les lobes de son cerveau. On a remarqué l'absence presque totale, dans ses romans, de tout ce qui, type humain, attitude ou idée, lui reste étranger, par exemple le bourgeois, la femme, l'enfant, etc. Gide lui dit un jour : « Il n'y a pas d'imbéciles dans vos livres. » Les ennemis qui s'affrontent dans cet univers sont de la même espèce, unis entre eux et à leur auteur par une fraternité invincible. Ceci va tout à fait dans le sens de ce que Nietzsche disait à propos de ses inimitiés : « Que peut-on donc voir, que peut-on combattre, sinon soi-même ? » Mais l'essentiel de cette affinité gît dans ce sens du tragique compris non comme un élément accessoire qui vient orner affreusement l'existence terrestre, mais comme la donnée première et universelle de la condition humaine. Sans doute la conception de ce tragique paraît-elle différente chez les deux hommes, puisqu'on voit peu de chose chez Nietzsche qui corresponde à la hantise de la mort chez Malraux, et que l'*amor fati* nietzschéen semble exactement aux antipodes de la lutte contre le destin qui est le leitmotiv de toute l'œuvre de Malraux. Mais cette opposition est bien superficielle. Car personne ne s'insurge contre le destin avec autant d'énergie désespérée que Nietzsche, et les soubresauts de sa dernière pensée tendent à avoir raison du destin contre le destin même, en se l'annexant en quelque sorte par une ruse suprême. L'*amor fati* ne concerne que le destin qu'on aura su vouloir d'abord, et l'éternel retour, mieux qu'une fatalité, est le fruit d'une extrême *décision*. Je voudrais me référer ici à la distinction très éclairante statuée par M. Birault dans sa conférence avant-hier, distinction entre « philosophie de l'action » et « philosophie de la création ». De plus en plus, la pensée de Malraux s'infléchit de la première vers la seconde. Aussi son « destin » se mue-t-il imperceptiblement et prend un visage différent de celui qu'il avait d'abord, dur et ramassé, face au combattant : il recule dans cette ubiquité et cette rumeur indistincte qui est celle du vent de sable au-dessus de colonnes brisées. Et ici encore Malraux s'accorde avec Nietzsche plus qu'il ne s'oppose à lui, en saluant « le premier humanisme mondial » là où Nietzsche avait dénoncé la cacophonie de styles et de valeurs dont notre civilisation organise l'incohérence. Car le passé que Malraux prétend sauver en un présent de métamorphoses, n'est pas à proprement parler du passé,

mais comme il le dit lui-même « quelque chose d'éternel dans l'homme, quelque chose que j'appellerai sa part divine ». Nietzsche lui aussi, même au milieu de ses attaques les plus virulentes contre l'historicisme et la barbarie moderne, entendait « sauvegarder intact l'héritage total de l'humanité » en tant que cet héritage transcende les époques et même les civilisations. On dira peut-être qu'il ne le fait que littérairement... En effet, la littérature, pour Malraux aussi, ne laisse d'être problématique. Ne semble-t-il pas que les voix du silence finissent par couvrir pour lui les voix de la parole ? Toujours est-il que Malraux cherche la « part divine » de l'homme non point dans les Ecritures, mais dans les arts — qui lui sont interdits. Comme en Nietzsche un « musicien manqué », il y a en Malraux un peintre ou un sculpteur manqué. La littérature n'est jamais qu'un pis-aller.

Quant au rapport de Camus et de Nietzsche, il est moins teinté d'ambiguïtés, parce qu'ici, le dialogue se situe plus directement sur le plan des idées, et que ces idées chez Camus sont plus simples, moins chargées d'associations et de réminiscences diverses. Son « homme révolté » est conçu, on le sait, en partie selon Nietzsche, et en partie contre Nietzsche — disons plus exactement contre le Nietzsche de la fin, de qui Camus avait d'ailleurs une photographie accrochée au mur de son bureau. C'est que l'expérience était venue suppléer à l'imagination. « L'ère classique de la guerre » qu'avait triomphalement prédit Nietzsche, s'était abattue sur l'Europe, et l'on pouvait désormais lire son texte à la lumière des villes en ruines et des fours crématoires. Mais si Camus oppose un Non catégorique au Oui dionysien qui, bénissant jusqu'au mal, c'est-à-dire jusqu'au crime, entendait restaurer l'innocence du devenir, c'est dans un sens qui me semble très nietzschéen par la probité et la noblesse qui l'inspire. Après tout, Nietzsche lui-même savait fort bien distinguer entre la belle fiction d'une volonté de puissance qui prend l'avant-garde dans le combat pour la *réussite* humaine contre tout ce qui la mine et l'abaisse, et la réalité sordide d'une volonté de puissance se déchainant dans le siècle de toute la force de sa bêtise et de sa bestialité : ses prises de position en matière politique sont suffisamment nettes à cet égard. Sans doute, lorsque Camus proclame : « Mon royaume tout entier est de ce monde », fait-il sien l'enseignement de Nietzsche, tout en refusant ses arrière-pensées d'une transcendance paradoxalement réinstallée au sein de l'immanence même. Mais ils se rejoignent de façon beaucoup plus probante encore par l'idée de *justice*, qui est au cœur de la tragédie propre de l'esprit. Nietzsche dit : « Nous sommes par nature des êtres

illogiques et injustes, *et nous savons le reconnaître*. C'est là une des plus profondes disharmonies qui traversent l'univers. » Voilà, ramenée à sa forme la plus claire et la plus succincte, une définition de cet *absurde* que Camus a si magistralement illustré. Et le bonheur de Sisyphe, et cette piété malgré tout pour tout ce qui *est*, dans un monde soudain pur d'histoire et d'erreur, dans une lumière de midi et d'éternité : — ce Oui-là, qui est la base continue de l'œuvre de Camus, rend le meilleur son nietzschéen.

En somme, donc, on constate que Nietzsche a été pour chacun de ces écrivains le truchement par lequel ils ont mieux compris, mieux développé leur propre pensée et mieux affirmé leur être. S'il existe un cartésianisme ou un marxisme, il ne saurait y avoir de « nietzschéisme » significatif : les seuls qui ont versé dans quelque chose de ce genre étaient des médiocres, et ils ont complètement dénaturé la pensée du maître. Nietzsche n'est pas réductible à une doctrine, ni à une attitude, il ne se laisse accaparer par aucun parti. Il est l'expression vivante d'une certaine manière d'être, d'une certaine possibilité et d'une exigence humaine. C'est en quoi on pourrait dire que « sa littérature » a malgré tout atteint son but — quoique sans doute sous une forme plus modeste que ne l'espérait son zèle de fondateur — ce but qui est le plus haut que puisse se proposer l'œuvre écrite : illustrer l'homme et instaurer un lien entre existences qui, sans y perdre leur contour propre, y trouvent un ordre commun.

A la fin de son discours devant l'Académie de Suède, Saint John Perse dit que le poète a pour fonction « d'être la mauvaise conscience de son temps ». Or, on lit chez Nietzsche : « C'est la grandeur de la tâche du philosophe que d'être la mauvaise conscience de son temps. » (1). S'agit-il d'une citation, d'une réminiscence involontaire, ou bien d'une coïncidence ? Je n'en sais rien. Mais au fond, qu'importe ! L'essentiel c'est que la philosophie et la poésie se trouvent chargées de la même tâche qui, tout en les opposant en un sens à leur temps, les situe à sa place la plus douloureusement actuelle.

(1) *Par-delà le bien et le mal*, § 212.

NIETZSCHE ET HERMANN HESSE UN EXEMPLE D'INFLUENCE (1)

Traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg.

H.-W. REICHERT

Avant de nous attacher à une analyse chronologique des œuvres principales de Hesse, énumérons brièvement les thèmes principaux de celles-ci, qui attestent la parenté d'esprit de notre auteur avec Nietzsche.

1. Le monde bourgeois actuel est un monde décadent et il faut le rénover.
2. Cette rénovation ne peut être que l'œuvre d'une aristocratie, d'hommes de génie.
3. Le génie est un homme qui a fortement conscience d'avoir une mission. La tâche de son existence, c'est de rendre perceptible sa voix intérieure et de lui obéir.
4. Cet homme doit supporter avec joie et courage tout ce que sa voix intérieure lui commande (Hesse unit ici l'*Amor fati* de Nietzsche et l'*Unio mystica* des piétistes).

(1) Faute de place, nous avons omis les sections concernant 1) le caractère limité des études d'influence ; 2) ce que la littérature critique a dit sur Nietzsche et Hesse ; 3) les confessions nombreuses de Hesse pendant toute sa vie, quant à son intérêt et à sa dette à l'égard de Nietzsche ; 4) les analyses de Hermann Lauscher, *Marmorsäge*, Walter Kömpf, Gertrud, *Klingsors letzter Sommer*, Kurgast, *Narziss und Goldmund*, *Morgenlandfahrt*, et *Glasperlenspiel*.

Il faut remarquer que Hesse a dit expressément que *Ainsi parlait Zarathoustra* avait été sa plus grande expérience à l'âge de vingt ans, et que Nietzsche avait exercé une immense influence sur lui dans la première partie de sa vie. Puisque Hesse a dit que dans la deuxième partie de sa vie, Jacob Burckhardt avait remplacé Nietzsche, et puisque l'attitude historique de Burckhardt se manifeste dans l'œuvre de Hesse seulement après 1930, il est évident, comme nos analyses le confirment, que l'importance de Nietzsche pour Hesse dure jusqu'en 1930, c'est-à-dire durant la plus grande partie de l'existence créatrice de Hesse.

Toutes les références renvoient aux œuvres complètes de Hesse (Suhrkamp 1957).

5. Il est normal et juste qu'un homme sensible, c'est-à-dire génial, réagisse pathologiquement à la décadence actuelle (Dans le *Kurgast* (Le curiste), Hesse indique lui-même la fréquence de ce thème dans ses textes) (IV, 58).
6. Hesse oppose d'ordinaire un surhomme fort, intelligent, inexorable, à un héros plus faible, être pathologique en dépit de son génie (il représente les deux pôles de la propre personnalité de Hesse). Parfois le surhomme est inhérent à la personnalité du héros plutôt timide (Camenzind), parfois on lui donne l'autonomie, mais en l'identifiant tout de même au héros (Demian, Léo) ; d'autres fois encore il est présenté comme un individu tout à fait autarcique (Heilner, Muoth). Dans tous les cas, le fort représente la figure idéale de Hesse.
7. La structure du monde oscille, pour Hesse, entre le chaos et l'ordre divin. Bien que le monde connaissable soit le plus souvent compris comme chaos, les héros de Hesse finissent toujours par croire à un ordre divin dans le cœur même des hommes. Mais cette idée se dégage toujours d'une lutte longue et âpre avec le nihilisme.

Peter Camenzind (1904), roman qui a connu un grand succès, examine la position de Nietzsche pour la rejeter ensuite ; l'altruisme de saint François d'Assise est préféré au moralisme de Zarathoustra. Après avoir vécu bien des expériences, y compris un séjour symbolique à Assise, le héros arrive à la conclusion que l'humanité des maîtres était sans grande valeur :

Jusqu'à présent, sans que jamais j'eusse adressé mes prières à Zarathoustra, j'étais à vrai dire un maître et je n'ai laissé de côté ni la vénération de moi-même, ni le mépris des petites gens. Mais peu à peu j'ai vu toujours mieux qu'il n'y avait pas de frontières stables et que dans le cercle des petits, des opprimés et des pauvres, l'existence n'était pas seulement aussi diverse, mais le plus souvent plus chaleureuse, plus riche de vérité, plus exemplaire que celle des êtres brillants et favorisés par le sort (I, 325).

Bien que le roman rejette l'idéal des maîtres (rejet qui est en soi seulement provisoire, car chez Hesse l'amour de l'hu-

manité entraine toujours à nouveau en un vif conflit avec son horreur de la médiocrité), Nietzsche demeure ici important. Camenzind est un deuxième Lauscher, une forte et pathologique nature d'artiste. Son médecin lui conseille avec insistance d'abandonner son isolement intérieur, s'il ne veut pas « perdre un jour l'équilibre ». Dans sa négation véhémement de la culture bourgeoise, le héros sacrifie une carrière d'écrivain pleine de promesse, soi-disant pour devenir aubergiste dans le petit village de Nimikon. Comme Lauscher, il oscille entre des humeurs romantiques et une attitude cynique. Excité par son cher vin rouge, il devient un critique très caustique qui s'en prend à la décadence de l'époque avec un sang-froid tout nietzschéen.

A l'Université, seuls Nietzsche et saint François revêtent vraiment quelque importance aux yeux du jeune Camenzind. La relation avec Nietzsche est soulignée par la scène où Richard demande à son ami s'il connaît Nietzsche. Comme Richard obtient une réponse négative il s'écrie, étonné :

« Nietzsche ? Ah, grand dieu, vous ne le connaissez pas ? »

« Non, d'où le connaîtrais-je ? » Ainsi, il était ravi que je ne connusse pas Nietzsche.

Unterm Rad (1905) narre la destinée d'un élève doué que des professeurs pédants surmènent et finissent par détruire. On ne saurait prouver que Hesse ait songé ici aux deuxièmes *Considérations intempestives*, mais il est facile d'établir que le fantôme de Nietzsche hante cette histoire. Ainsi le petit Hans Giebenrath est tout de suite présenté comme un produit de la décadence :

Se rappelant la faiblesse de la mère et l'ancienneté respectable de la famille, un observateur fin et de culture moderne aurait pu parler d'hypertrophie de l'intelligence comme symptôme d'une dégénérescence commençante.

La référence immédiate à Nietzsche se laisse établir d'après les phrases qui viennent tout de suite après :

Mais la ville avait le bonheur de n'héberger personne de cette espèce... On pouvait vivre là-bas et compter pour un esprit cultivé sans connaître les discours de Zarathoustra.

Avec une fine ironie, Hesse donne à entendre que dans cette ville contente d'elle-même, qui ne savait rien et ne voulait

rien savoir des idées modernes de Nietzsche, on n'aurait pu rencontrer nulle compréhension pour le problème de la décadence.

Dans ce roman de jeunesse, il est question de l'être d'exception, du génie. A vrai dire, seul l'ami de Giebenrath, Hermann Heilner, est désigné comme véritable génie, mais on dit aussi à propos du petit Hans : « Ainsi, vraiment, une fois, une mystérieuse étincelle d'en haut était tombée dans le vieux nid. » Etincelle, feu, mission, ce sont autant de termes dont Hesse se sert pour désigner le génie. Le rapport entre les deux personnages est souligné par leur étroite amitié.

Il s'agit ici d'un procédé, consistant à présenter une personnalité comme scindée en deux, dont Hesse fait par la suite un grand usage. Ce qui chez Lauscher et chez Camenzind est compris encore dans une seule personne, est par la suite souvent représenté par deux personnes différentes. On peut rattacher cette tendance à l'attitude prétendument schizophrénique de l'écrivain ou à la division du moi en moi idéal et moi réel.

La personnalité de Heilner, qui est plutôt idéal que réalité, est dessinée d'une façon rigoureusement conforme au schéma hesséen du génie. Fort et solitaire, il méprise aussi bien le zèle bourgeois des élèves que le pédantisme des professeurs. Comme Camenzind et Lauscher, il sait manier la satire. Lui aussi penche vers la mélancolie, et il est « exposé à ses attaques par temps maussade ». Mais chez lui comme chez tous les véritables génies, « cette malade nature mélancolique n'est qu'irruption d'instincts malsains et surabondants ».

Giebenrath, c'est un personnage où l'auteur met beaucoup de lui-même, mais qui n'est pas construit de façon très logique. Mais c'est précisément le faible Giebenrath qui attire notre attention et éveille notre sympathie, car il est l'écrivain lui-même, l'homme moderne dans sa détresse, et son itinéraire à travers toutes les phases de la névrose jusqu'à la mort représente ce chemin de croix de l'homme d'aujourd'hui, que notre écrivain a pris si souvent pour objet de ses analyses.

Par l'usage qui y est fait du symbolisme des archétypes, de l'analyse des rêves et de l'introspection, le roman *Demian* (1917) se situe dans la sphère de la psychanalyse jungienne ; cependant un examen plus attentif décèle dans l'œuvre aussi des caractères qui proviennent de l'univers nietzschéen.

Ici encore le leitmotiv est conçu, à ne pas s'y tromper, dans l'esprit de l'immoraliste : c'est le signe de Caïn. Avec une ironie toute nietzschéenne et en insistant sur le mal à l'instar de Nietzsche, Hesse s'en va chercher le premier meurtrier pour le glorifier en le donnant au monde comme exemple d'un grand homme. Dans une lettre de 1930, Hesse écrit :

Et ainsi il me semble qu'on peut fort bien comprendre Caïn, malfaiteur mis au ban, le premier meurtrier, comme un Prométhée défiguré, retourné à l'envers, comme un représentant de l'esprit et de la liberté, qu'on a banni pour le punir de sa curiosité et de son audace. (VII, 488.)

Dans le roman, c'est le fort Demian qui exprime la même opinion ; il interprète l'histoire de Caïn dans un sens nietzschéen pour son ami Sinclair, être plus faible, dont il est en même temps l'*anima* : l'histoire de Caïn, telle qu'elle est racontée d'ordinaire, n'est probablement qu'un grossier mensonge inventé par les êtres faibles pour calomnier un homme à part, un homme fort qu'ils craignaient (III, 125-126).

Caïn est l'homme prométhéen et son signe est le signe distinctif de l'élu. On peut mesurer l'importance du leitmotiv de Caïn dans le roman au fait qu'il apparaît toutes les fois que la vie de Sinclair passe par une phase importante de son évolution : à l'âge du catéchisme (III, 148), à l'époque de l'initiation au monde obscur des sens (III, 165), et lorsqu'enfin il fait la connaissance de la mystérieuse Eve qui représente la véritable conscience de soi ; dans cette rencontre, Sinclair s'aperçoit qu'il porte lui-même, à son front, le signe de Caïn (III, 236). Dans la dernière vision de Sinclair, la déesse-mère lui apparaît sous les traits de dame Eve, une géante énorme avec tout un groupe d'êtres humains à ses pieds, et portant à son front le signe de Caïn (III, 255). Le signe de Caïn, dont les significations sont multiples, accompagne donc le héros depuis ses premiers pas incertains dans la vie jusqu'à sa dernière vision qui embrasse tout.

Comme le leitmotiv l'indique, l'intention de Hesse dans ce roman, c'est d'annoncer une nouvelle morale des forts par-delà le bien et le mal. Si à l'occasion on en appelle « à tout un chacun », l'écrivain néanmoins pense constamment aux êtres forts, car ceux-ci seuls peuvent avoir une mission, une voix intérieure. Ce faisant, il se représente l'être fort à peu près au sens du surhomme nietzschéen, comme on s'en aperçoit à considérer de plus près ce Demian, personnage qui incarne son idéal. Le mystérieux Demian est retenu, courageux, fort, intelligent, emplí du sentiment de sa mission. Pour lui le monde est composé seulement de maîtres et d'esclaves (III, 228). Il fait dériver la moralité traditionnelle du ressentiment du faible qui veut, par ruse, imposer aux forts une morale d'esclaves. Avec Nietzsche il préfère le pâle voleur qui n'a pas voulu se repentir sur la croix (III, 156). S'il n'est pas un ami de la bouteille, il prise dans le bon vin le pouvoir dionysiaque, de faire surgir certains états de conscience, qu'il

appelle « ivresse » et « le bachique » (III, 180). A l'existence « d'un bourgeois irréprochable », il préfère celle d'un homme ivre, parce que cette dernière est « probablement plus vivante » (III, 180). Il abhorre la culture européenne moderne avec sa « foire de technique et de science » (III, 229) et, en plein accord avec le concept nietzschéen de décadence, il prédit la fin de la civilisation occidentale (III, 228). Selon lui, le salut de l'humanité est entre les mains du petit nombre d'élus qui, marqués du signe de Cain, sont prédestinés à secouer les Philistins pour les réveiller de leur lourd sommeil (III, 239).

Demian glorifie le principe de l'*Amor fati*, bien qu'il sache tout aussi bien que le mentor Pistorius, que le chemin conduit inmanquablement vers la tragique solitude et le désespoir de Jésus dans le jardin de Gethsemani (III, 222). Son attitude est résolue parce que désormais il transpose *complètement* le destin dans l'âme humaine. La voix intérieure de Demian ressemble de façon frappante à l'arc nietzschéen de la nostalgie et de la volonté de puissance du créateur, car ni chez l'un ni chez l'autre il ne s'agit le moins du monde d'un destin extérieur ou d'une satisfaction superficielle du moi. Mais tandis que Nietzsche va jusqu'à identifier le commandement intérieur et le moi, Hesse les sépare plus clairement qu'auparavant : pour Hesse la voix intérieure représente une puissance supérieure. Le jeune Sinclair met ce fait en pleine clarté, lorsqu'il reconnaît pour la première fois le destin authentique :

Et ici une idée me vint qui me brûla comme une flamme subtile : pour tous il y a « un emploi », mais pour personne, un emploi qu'on pourrait soi-même choisir, délimiter et exercer à son gré. Le véritable métier pour chacun, c'est seulement ceci : arriver jusqu'à soi-même. Il se pourrait bien qu'un homme finit par devenir dément, prophète ou criminel, ce n'est pas son affaire, et c'est même en définitive sans importance. Son affaire, c'est de trouver son destin propre et non pas n'importe quel destin, et de vivre son destin jusqu'au bout en lui-même, complètement et sans cassure... Je suis un coup de dés de la nature, un dé jeté dans l'inconnu, peut-être pour quelque chose de nouveau, peut-être pour rien, et laisser agir ce dé lancé depuis la profondeur originelle, sentir son vouloir en moi et en faire mon propre vouloir, cela seul est mon métier (III, 220-221).

La nature a créé l'être humain : que celui-ci fasse de la volonté de cette nature sa propre volonté. Cette foi conduit

même Demian à subordonner à une certaine passivité religieuse, sa tendance activiste à changer le monde de fond en comble. En dépit de son opposition radicale aux philistins et à leur volonté de « persister » (III, 236), Demian insiste sur le fait que lui-même et ses pareils ne prendront aucune initiative, mais qu'ils attendront l'ordre du destin. A l'*amor fati* de Nietzsche s'ajoute donc une bonne ration d'*Unio mystica* des piétistes.

Puisque Hesse exprime une telle foi en Dieu, on pourrait bien penser que le nihilisme n'a aucune place dans ce roman. Cependant, il ne faut pas oublier qu'à l'époque l'écrivain traversait les années les plus difficiles de son existence. Sa femme devenue démente, son enfant mort ; stigmatisé comme traître à la patrie, Hesse était si près du désespoir qu'il se faisait soigner par le docteur Lang. Fait-on abstraction du but fascinant du héros, on est alors frappé que ce roman encore traite pendant plusieurs pages de l'évolution tourmentée de l'artiste pathologique, de l'homme moderne. Au fond *Demian* ne représente pas une position qu'on aurait réellement atteinte, mais plutôt un idéal qu'on s'efforce d'atteindre, l'écrivain voulant se convaincre lui-même et convaincre ses congénères qu'il s'agit d'un idéal accessible. Les nombreuses références à Nietzsche nous font supposer que dans ces années Hesse s'occupait du philosophe plus que jamais auparavant. Et il a lui-même avoué qu'aucun autre écrivain ne l'a autant préoccupé, si ce n'est Goethe au temps de sa jeunesse. Par conséquent *Demian* est une sorte de grande explication avec Nietzsche, et il faudrait même considérer ce roman comme une tentative de surmonter Nietzsche : Hesse reconnaît bien le surhomme nietzschéen, mais il voudrait le réintroduire dans un ordre absolu du monde. Il en est quasiment de même pour le concept de Dieu dans *Demian*, qui provient de Nietzsche par plusieurs de ses aspects. Bien entendu Nietzsche lui-même n'a admis aucun Dieu, mais il s'agit ici de la prédominance de la sphère des instincts, et cette sphère est représentée en définitive de façon mythique par la grande Déesse-Mère. Abraxas et dame Eve symbolisent le monde obscur par-delà le bien et le mal, le monde des instincts et du péché. Combien étroitement la figure de la Déesse-Mère se rattache à Nietzsche en dépit du complexe de la mère bien connu chez Hesse, et en dépit de l'influence mythico-mystique exercée par le docteur Lang, cela résulte clairement de ce qu'elle disparaît complètement de l'œuvre de Hesse après que, dans les années trente, notre écrivain rompt définitivement avec Nietzsche.

Par conséquent, même par rapport à la prédominance du

monde obscur des instincts, Hesse veut enseigner à l'immo-raliste un mieux, il veut le surmonter. Ainsi Sinclair et Demian s'y prennent de façon illogique lorsqu'ils glorifient la Déesse-Mère en prétendant néanmoins s'en tenir à la fois au monde lumineux du Père, voulant ainsi réunir les deux « moitiés du monde ». La solution est trouvée parce que la Déesse-Mère prend tout en elle-même, le monde de la Mère et celui du Père. En rêve, Sinclair appelle dame Eve : Mère, chérie, déesse ! (III, 233). Cela ne signifie-t-il pas : femme vertueuse, pécheresse, être qui embrasse tout ?

Combien il est vrai qu'il faut chercher le fondement de ce roman dans la lutte entre la foi et le nihilisme, on s'en apercevra seulement à la fin de cette recherche, lorsqu'on aura une vue d'ensemble sur l'œuvre de Hesse. Disons encore seulement que Hesse était conscient de l'incertitude de ses espoirs. En effet il dit lui-même que ses « confessions d'expériences et de strates d'expériences vécues, inhabituelles, et dans une certaine mesure exemplaires », alternaient toujours avec des « aveux d'imperfection, de faiblesse, de tourment infernal et de désespoir ». Des instants de foi positive étaient suivis par d'autres de doute, vides de tout espoir :

Que ce que j'ai de positif et ce que j'ai de négatif, ma force et ma faiblesse ne puissent s'exprimer que successivement, dans l'alternance de la clarté et de l'obscurité, cela je ne puis le changer (VII, 509).

Lorsque Demian parle des grands hommes marqués par le destin, il pense à Jésus et à Nietzsche :

Les fins que la nature poursuit dans l'homme sont inscrites dans chaque individu, en toi et en moi. Elles étaient inscrites en Jésus, en Nietzsche (III, 229).

Le piétiste *Amor fati* constituait aussi le noyau de deux écrits de 1919, qui portent l'un et l'autre la marque de l'influence nietzschéenne. L'un des deux a pour titre *Eigeninn* (Obstination) et commence, à ne pas s'y tromper, dans le style de Zarathoustra : « il y a une vertu que j'aime beaucoup, une seule. Elle s'appelle obstination. » L'indication que nous donne le style se justifie, puisque ce texte raille la moralité bourgeoise, dont les vertus ne sont manifestement pour Hesse que des formes de l'obéissance. Le deuxième écrit, *Zarathoustras Wiederkehr* (le Retour de Zarathoustra), plus long, imite

délibérément le style du Zarathoustra de Nietzsche, pour ainsi attirer sur lui l'attention de la jeunesse allemande. L'exactitude étonnante avec laquelle Hesse a trouvé le ton de Zarathoustra et avec laquelle il produit les arguments de *Ainsi parlait Zarathoustra* tout en les modifiant, prouve sa connaissance précise du chef-d'œuvre de Nietzsche. Zarathoustra, le sage souriant, « qui a beaucoup vu et n'attend plus rien des larmes » (Vasudeva, Bouddha, le maître de musique !) loue l'*égoïsme* du disciple. Il prise la solitude et la souffrance qui rendent l'homme plus fort et lui font comprendre la nécessité du destin (VI, 206). Mais ensuite, prenant un tournant pour s'engager dans la propre voie de Hesse, Zarathoustra affirme : « celui qui est arrivé à connaître le destin ne voudra jamais le changer », et il se rit des jeunes soldats qui avaient espéré changer le cours du monde par leur souffrance (VII, 213). Dans son discours d'adieu, le Zarathoustra de Hesse devient un deuxième Demian, et ses paroles se confondent avec celles que Sinclair avait prononcé dans l'instant de la connaissance :

En chacun de vous, il y a un appel, une volonté et un projet de la nature, un projet vers l'avenir, vers le nouveau et le supérieur... il n'y a pas d'autres dieux que celui qui est en vous (VII, 228).

Tandis que *Der Kurgast* refuse l'esprit et transpose dans la nature l'unité originelle, *Der Steppenwolf* (Le loup des steppes) (1927) semble à première vue adopter une position opposée. En effet maintenant on déclare que l'unité et l'innocence premières de la nature ne sont que mythe ; la voie, nous dit-on, ne conduit pas en arrière, vers la nature et la première enfance, mais en avant : devenir toujours plus capable, et davantage homme, pour englober toujours plus de choses. Il faut aller non pas en arrière de la dualité vers l'unité, mais toujours plus loin vers des dichotomies infinies, de façon à accueillir peu à peu tous l'univers dans son âme. Mais comme auparavant, le but demeure : « retour dans le tout, suppression de l'individuation qui engendre la souffrance, devenir dieu » (IV, 249-50).

Toutefois on s'aperçoit bientôt que le refus de la nature comprise comme retour n'interdit pas le progrès sur le sentier de la sensualité sacrée. On ne restreint pas soudainement les possibilités de l'*Amor fati*, et « le martyr des instincts » ne le cède pas en noblesse au « martyr de l'esprit ». Si le héros, Harry Haller, avait suivi sans défaillance l'un ou l'autre chemin, il eût atteint le but :

Nous voyons qu'il a en lui de forts penchants aussi bien pour la sainteté que pour la débauche, et cependant à cause de quelque faiblesse ou de quelque indolence, il ne pouvait prendre son essor pour s'élaner vers le libre et sauvage espace du monde (IV, 238-239).

En général il ne convient pas de prendre trop au sérieux, chez Hesse, cette dualité de l'esprit et de l'instinct dans sa tendance anti-intellectualiste, car l'auteur laisse clairement entendre qu'il a développé sa « théorie du loup », qui simplifie les choses, seulement pour pouvoir représenter par l'art les infinies possibilités de l'âme humaine (IV, 243). Que Hesse ne s'est pas beaucoup éloigné de son singulier monde nietzschéen, cela ressort aussi de la discrète indication que le loup renferme en soi l'oiseau du paradis (IV, 251). A l'arrière plan se dresse donc toujours l'obscur monde de la Mère, à la fois bon et mauvais.

On peut reconnaître dans ce roman d'autres thèmes nietzschéens. Ainsi l'opposition entre le bourgeois et l'homme qui vit en marge de la société, dérive manifestement de celle entre le maître et l'esclave. Le bourgeois, nous dit-on, est un faible qui met la voix du « troupeau » à la place de la puissance et de la responsabilité (IV, 237) : « Le bourgeois est donc d'après sa nature une créature de faibles instincts de vie, peureux, craignant tout abandon de soi, facile à conduire. C'est pourquoi il a mis la majorité à la place de la puissance ; le vote, à la place de la responsabilité » (IV, 237). Comme il est pauvre en « intensité de la vie », le bourgeois s'efforce d'établir un équilibre craintif entre nature et esprit pour sauver par-là son identité (IV, 237). La description ironique de l'effort angoissé du bourgeois pour atteindre la paix et la sécurité « dans une zone tempérée et favorable, où il n'y ait ni tempêtes ni orages violents » rappelle la peinture tout aussi ironique du « dernier homme » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (IV, 237).

L'existence du bourgeois faible repose entièrement sur la vitalité de certains « outsiders ». Ce sont des hommes solitaires, « des natures fortes et sauvages », qui abhorrent la loi, la vertu et le sens commun (IV, 237). Les plus forts parmi eux « poussent à travers la terre des bourgeois et parviennent jusqu'au cosmique..., et déclinent de façon admirable... » (IV, 239). Le chemin de ces vrais génies est celui de l'*Amor fati* et il conduit, comme dans *Demian*, à la solitude redoutable de Jésus dans le jardin de Gethsemani. On exalte en Mozart un tel génie qui souffre, à cause

de la grandeur de son don de soi et de sa disposition à souffrir, de son indifférence à l'égard des idéaux bourgeois. On glorifie Mozart parce qu'il a enduré cette extrême solitude qui raréfie, autour de celui qui souffre et devient homme, l'atmosphère bourgeoise transformée ainsi dans l'éther de l'univers ; il a enduré cette solitude du jardin de Gethsemani (IV, 248).

Les « individus-à part » sont en nombre de plusieurs milliers, mais ils ne constituent tout de même qu'une minorité parmi les hommes. Ils sont aussi des maîtres qui voudraient se soumettre à la loi de l'*Amor fati*, et cependant ils ne se résolvent pas à rejeter tous les aspects de la société bourgeoise, tels que pureté, ordre, sociabilité et art. Et c'est pourquoi ils souffrent d'une personnalité qui se divise avec elle-même ; ils sont donc à la fois bourgeois et individus à part, mi-hommes et mi-loups.

Harry Haller est un tel individu qui vit en marge de l'existence bourgeoise — un loup des steppes. Il a en lui « ce qui est libre, sauvage, indomptable, dangereux et fort », mais il se sent attiré par la musique de Mozart et par l'idéalisme humain (IV, 227). Il éprouve en lui l'exigence pressante de devenir ou bien un saint ou bien un libertin, et, libre de toute convention, il est prêt à tout instant à aimer le criminel, le révolutionnaire et même le sophiste comme son propre frère. A vrai dire son éducation bourgeoise lui interdit de faire plus que d'accorder sa compassion au voleur ordinaire ou au criminel sadique (IV, 236). Il lui faut faire un choix difficile : oser « le saut vers le tout du monde », vers les immortels, ou bien, soutenu par l'humour, conclure une paix constructive avec le monde bourgeois (IV, 240).

Il est donc question ici d'un maître qui abhorre le superficiel bourgeois, mais sans pouvoir prendre sur lui de s'engager dans la voie de la solitude glaciale, dans la voie du génie. L'écrivain nous dit qu'il s'agit de l'« homme royal », et non pas du petit homme dont on parle dans les sciences politiques et dans les statistiques ; non pas de la multitude qu'on croise dans les rues (IV, 250).

Certaines indications thématiques du roman se rapportent indirectement à Nietzsche. Lorsque Haller refuse de prendre le chemin solitaire du génie « qui — dit-il — me conduirait dans une atmosphère toujours plus légère, semblable à cette ivresse du Chant de l'automne de Nietzsche », il rapporte son sentiment de l'insondable solitude au symbole de la solitude désolée du poème de Nietzsche intitulé *Vereinsamt* (Solitaire) : la fumée se dissipant lentement dans le ciel froid

de l'hiver. Il s'agit ici d'une allusion voulue, puisque ce poème qui a l'allure d'une confession, présente l'immoraliste comme un individu à part, dont le sentiment de solitude éveille chez Haller le désir presque incoercible de retourner dans la chaleur du troupeau bourgeois. Du reste Nietzsche aimait associer le concept du glacial et l'idée de la connaissance tragique de la vie, pour mettre ainsi en relief la solitude désertique de celui qui est engagé dans la connaissance. Hesse paraît avoir eu une idée semblable en bannissant ses immortels « dans le glacial de l'éther, à travers lequel brillent les étoiles » (IV, 407). Dans les paroles que prononce le Mozart de Hesse, sont liés le concept de glacial et celui du sublimo-tragique :

Froid et immobile est notre être éternel,
froid et clair comme une étoile, notre rire éternel...
(IV, 407).

Dans les passages où l'on donne une appréciation positive de la souffrance, le nom de Nietzsche apparaît deux fois. Le soi-disant éditeur du journal apprend au lecteur,

que Haller est un génie de la souffrance, il a développé en lui une aptitude à souffrir, géniale, effroyable, sans limite, dans l'esprit de certaines maximes nietzschéennes (IV, 193).

Ensuite, Haller lui-même cite le nom du philosophe, lorsqu'il a lu la remarque de Novalis d'après laquelle il faut priser la souffrance comme un signe distinctif de la dignité humaine :

fameux ! quatre-vingts ans avant Nietzsche ! (IV, 199).

Le nom de Nietzsche apparaît aussi à propos d'un autre thème fondamental du roman : Haller et ses camarades souffrent beaucoup du manque d'unité dans le style des époques. Et Haller laisse entendre clairement que c'est là qu'il faut chercher la clef d'une compréhension juste de l'histoire (IV, 205). Combien Haller pense dans l'esprit de Nietzsche, cela ressort de la comparaison suivante. Entre autres, Haller avait dit :

L'existence humaine ne devient véritable souffrance, elle ne devient un enfer que là où deux époques, deux cultures et deux religions interfèrent... il y a des époques où

toute une génération donne à tel point entre deux époques, entre deux styles de vie, qu'elle en perd toute compréhension de soi, toute moralité, toute vie intérieure et toute innocence (IV, 205-206).

Le parallèle avec la première *Considération intempestive* tombe sous le sens. Nous n'en citons que quelques lignes :

La culture est avant tout l'unité d'un style artistique dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple... mais l'Allemand d'aujourd'hui vit dans la confusion chaotique de tous les styles... (2).

Haller aussi était conscient de ce rapport et il invoquait Nietzsche comme précurseur de « l'homme-à part » contemporain :

Naturellement tout un chacun ne sent pas cela avec une force égale. Une nature comme Nietzsche a dû supporter la misère actuelle il y a déjà plus d'une génération — ce qu'il a dû goûter à l'avance, seul et incompris, des milliers de gens l'éprouvent aujourd'hui (IV, 206).

Et à ce propos on peut se rendre compte à quel point Haller (Hesse), « le solitaire maladif », se sentait par nature parent de Nietzsche.

Deux images à contenu symbolique laissent voir d'autres thèmes nietzschéens. La première présente l'homme comme un pont étroit entre la nature et l'esprit, la première appartenant au passé et la deuxième à l'avenir :

L'homme n'est pas une figure fixe et durable (c'était là l'idéal de l'Antiquité bien que ses sages aient eu des pressentiments contraires), il est plutôt une tentative et une transition, il n'est rien d'autre qu'un pont étroit entre nature et esprit (IV, 247).

Remarquable dans ce passage, ce n'est pas seulement la paraphrase du célèbre verset nietzschéen, « l'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain », mais aussi la manière de comprendre les Grecs, qui vient de Nietzsche.

Dans le carnaval en tant qu'enfer définitif du héros qui sombre toujours plus dans le désespoir, il faut voir le sym-

(2) David Strauss, § 1.

bole de l'ivresse dionysiaque et de l'oubli de soi, qui préfigurent la suppression de l'individuation dans le « théâtre magique » :

Dans cette nuit de bal il me fut donné de faire une expérience qui m'était restée inconnue cinquante ans durant... l'expérience de la fête, de l'ivresse d'une communauté en fête, le secret de l'immersion de la personne dans la foule, de l'*unio mystica* de la joie (IV, 361-362) (3).

Après cette rapide vue d'ensemble sur l'œuvre de Hesse, nous voudrions résumer les résultats de notre étude. Selon nous, Nietzsche n'a pas eu d'influence sur le fondement transcendantal de la conception du monde de Hesse. Ce fondement repose sur l'éducation piétiste de Hesse et sur les grandes doctrines mystiques d'Orient et d'Occident. Toutefois la contribution nietzschéenne à la formation philosophique de l'écrivain est manifeste en ce qui concerne 1) l'idée de la décadence de la culture bourgeoise, 2) la division de l'humanité en deux camps : les forts et les faibles, 3) son idéal d'un génie surhumain, 4) l'idée que l'homme moderne est malade, 5) la croyance à la mission culturelle de l'homme génial, 6) l'idée maîtresse de l'*Amor fati* qui, durant toute sa vie, n'a presque jamais quitté Hesse. Il est probable également que certains essais stylistiques de Hesse et son antirationalisme sont redevables à Nietzsche.

Tout ceci est d'une grande importance. Nous irons plus loin en affirmant que Nietzsche, considéré par Hesse comme un nihiliste, renforça toujours le doute nihiliste chez le poète hésitant. N'est-ce pas cela qu'exprime le roman le plus objec-

(3) Dans *Glasperlenspiel* (Jeu des perles de verre, 1932-43), le dernier et peut-être le meilleur roman de Hesse, il s'agit d'un thème qui est typiquement nietzschéen : une civilisation stagnante tente de retenir les fruits culturels de ses années productives par un jeu fantastique. Le protagoniste Knecht, encore une fois une projection de Hesse lui-même, reconnaît et obéit à sa mission intérieure, « son *Daimonion* et son *Amor fati* » (VI, 117). Le singulier joueur Tegularius, névrotique et nihiliste, est un masque pour Nietzsche, tandis que Pater Jacobus représente Jacob Burckhardt. Même dans ce roman l'auteur vieillit, qui a remplacé Nietzsche par Burckhardt, peut écrire que « dans la vie de Knecht, ce Tegularius (= Nietzsche) n'était pas moins nécessaire et important » que Burckhardt (VI, 367).

tif et le plus riche en confessions, à savoir *Le jeu des perles de verre* ? Tandis que l'hermétique Burckhardt représente « la foi et l'ordre » (VI, 252), Nietzsche « le fou et le nihiliste » représente le chaos et l'incrédulité.

Rappelons toutefois que les héros de Hesse luttent sans cesse contre le nihilisme. Combien de fois sont-ils au bord du désespoir et combien de fois finissent-ils aussi par périr ! Lauscher et Muoth, les nihilistes déclarés, se suicident. Klein ne trouve la foi qu'au moment de s'ôter la vie. Siddharta réussit de justesse à se sauver. Le loup des steppes se désigne lui-même comme un candidat au suicide et va de tourments en tourments. Heilner et Camenzind arrivent péniblement et non sans réserves à accepter leur existence. La carrière de Demian est un « chemin de désespéré » (VII, 519). Le curiste a sur la langue le goût amer du désespoir. Goldmund perd dès sa jeunesse sa foi en Dieu et dans le monde, et cherche à oublier, comme il le dit quelque part, la peur et le chaos dans le plaisir sensuel. Quant à Hesse, il perdra dans son désespoir la foi dans les idéaux de l'Orient. « Nulle part il n'existe une unité, un centre, un point autour duquel tout tourne », s'écrie-t-il (VI, 35).

Nous ne voulons nullement pour autant ranger Hesse parmi les nihilistes. Il est certain qu'il a tout fait pour affirmer son idéal transcendantal. Mais cela lui fut très difficile. Sans doute la plupart de ses héros sortent-ils victorieusement du combat, mais encore leur faut-il lutter longuement et s'obstiner dans un combat sans fin. Chaque fois le but est un peu différent, ce qui laisse à penser que la victoire précédente n'a pas été vraiment satisfaisante. Nous avons déjà parlé de la lettre de 1931 où Hesse dit en substance que la foi et le nihilisme ont été les deux pôles de son existence (VII, 509). Aussi sommes-nous en droit de voir en Nietzsche le grand adversaire dans la vie de Hesse, le grand adversaire avec lequel, selon l'aveu du poète lui-même, il eut le plus à « s'expliquer ». Dans l'idée de *l'homme noble* et celle de l'*Amor fati*, Nietzsche a parfois offert à Hesse une solution encourageante, mais à d'autres moments il lui ouvrait la voie au plus profond désespoir.

La vie de Hesse fut donc une lutte constante contre le nihilisme de Nietzsche. Comme beaucoup de ses célèbres contemporains — Hauptmann, Musil, Broch, Rilke, George, Kaiser, pour n'en citer que quelques-uns — Hesse tenta, durant de longues années et sans obtenir jamais que des victoires passagères, de surmonter par une mystique personnelle l'abîme ouvert sous ses pas.

NIETZSCHE ET DOSTOÏEVSKI

BORIS DE SCHLOEZER

Si vous le permettez, je commencerai par un souvenir personnel : en 1893-1894, je faisais mes études secondaires dans une petite ville du Caucase, éloignée de tout centre intellectuel. Nous lisions avec un intérêt passionné les œuvres d'un romancier, Pierre Boborykine, très populaire à cette époque (cette popularité ne lui a pas survécu). Vivant une grande partie de l'année à l'étranger, à Berlin et surtout à Paris, il nous apportait chaque année dans ses romans l'écho des derniers courants de pensée, des dernières modes artistiques et littéraires. Tout cela était assez superficiel et même caricatural, mais c'était tout de même quelque chose qui nous atteignait dans cette lointaine province.

En 1893 paraissait un de ses romans dont le titre m'échappe maintenant, et son héros était un disciple de Nietzsche que, bien entendu, j'ignorais jusqu'alors. En face de ce nietzschéen, l'auteur avait dressé un personnage comique, disciple attardé de Hegel, que son entourage avait surnommé « le plésiosaure de la dialectique », dernier survivant de l'idéalisme des années 1830-1840. Le nietzschéen était égoïste, orgueilleux, froid, plein de mépris pour autrui ; bien qu'il fût très riche, quand on lui demandait quelque service, il répondait : « celui qui tombe, il faut le pousser ».

Et cette caricature, Tolstoï la reprenait encore peu après dans *Qu'est-ce que l'art ?* où il attaquait violemment « l'impudent et immoral Nietzsche ».

A cette époque, qui donc pouvait s'imaginer qu'on rapprocherait un jour Dostoïevski de Nietzsche ? Car si l'on connaissait mal Nietzsche, il faut bien dire qu'on se faisait de Dostoïevski une idée qui a beaucoup changé depuis. Les personnages de Dostoïevski, il est vrai, étaient souvent des révoltés, des immoralistes, des athées, mais la plupart d'entre eux finissaient mal : c'était le bagne, le suicide, la folie. La mo-

rale était sauvée. Et d'ailleurs, l'attitude politique de Dostoïevski et son christianisme écartaient tout soupçon qu'il pût y avoir quelque connivence entre l'auteur et ses dangereux révoltés.

Léon Chestov dans la *Philosophie de la tragédie* (1903) et Merejkovski dans *Tolstoï et Dostoïevski*, furent les premiers en Russie, tout au début du siècle, à rapprocher Dostoïevski de Nietzsche. Ils sont pour Chestov des « frères spirituels ». Depuis, les rapports entre Dostoïevski et Nietzsche ont été examinés, commentés, et tout récemment de façon exhaustive, du moins dans les limites de nos connaissances actuelles, par André Schaeffner dans la remarquable introduction qu'il a donnée aux *Lettres de Nietzsche à Peter Gast*, parues en 1958 aux éditions du Rocher.

Le nom de Dostoïevski apparaît pour la première fois sous la plume de Nietzsche dans une lettre du 13 février 1887, où il demande à Peter Gast : « Connaissez-vous Dostoïevski ? Stendhal excepté, personne ne m'a procuré autant de plaisir ni de surprise. Un psychologue avec qui « je m'entends. » La veille, il avait déjà fait allusion à Dostoïevski dans une lettre à Overbeck ; et le 23 février, il raconte, toujours à Overbeck, dans une lettre datée de Nice, qu'il a par hasard aperçu un volume portant le nom de Dostoïevski à la vitrine d'un libraire, sans préciser ni la ville, ni le libraire. Le volume s'intitulait *L'esprit souterrain*. C'était une traduction, ou plutôt une adaptation extrêmement libre, due à E. Halpérine et Ch. Morice, parue en novembre 1886. Cependant, comme le fait remarquer A. Schaeffner, la préface d'*Aurore*, qui a été corrigée dans les dernières semaines de 1886, porte déjà la trace de cette lecture. Nous y lisons en effet : « On trouvera ici un homme souterrain qui perce, creuse. » Ce n'est donc pas en février 1887 que Nietzsche a découvert Dostoïevski, mais quelques mois auparavant. Le rapport est évident avec le titre de Dostoïevski, d'autant plus que les adaptateurs soulignent constamment le mot « souterrain ».

D'autre part, A. Schaeffner indique que Nietzsche a certainement lu un article de Paul Ginisty, paru en octobre 1886 dans le « Gil Blas », où l'auteur parle du roman traduit sous le titre *Les possédés*, mais qui s'intitule en réalité *Les démons*, ainsi que de *Crime et châtement* et d'*Humiliés et Offensés*. P. Ginisty ayant adapté pour la scène *Crime et châtement*, Nietzsche mentionne cette adaptation dans une lettre du 14 novembre 1888 à Peter Gast. En réunissant toutes les données dont nous disposons, on peut affirmer que Nietzsche a lu *La voix souterraine*, *Crime et châtement*, *Humiliés et Offensés*, *Les démons* ; la question reste ouverte en ce qui concerne la

lecture des *Frères Karamazov*. Contrairement à l'opinion d'Andler, A. Schaeffner penche pour l'affirmative : la traduction française des *Karamazov* parut en 1888, donc bien avant l'effondrement de Nietzsche, et la traduction allemande avait paru quatre ans auparavant. Or il est fort possible que ce soit elle précisément que Nietzsche ait lue ; on a retrouvé dans sa bibliothèque des traductions allemandes de trois auteurs russes : Pouchkine, Gogol et Tolstoï, mais non de Dostoïevski. Cependant cela ne prouve rien car la sœur de Nietzsche dit que nombre de livres de son frère ont disparu, soit prêtés, soit perdus, soit laissés dans les différentes pensions où il avait séjourné.

Je me permets maintenant de vous rappeler ce que Nietzsche pensait de Dostoïevski : « Quelle délivrance que de lire Dostoïevski ! » (1) — « Dostoïevski, le seul psychologue dont, soit dit en passant, j'ai eu quelque chose à apprendre ; il fait partie des hasards les plus heureux, plus même que la découverte de Stendhal » (2). Et c'est certainement à Dostoïevski que Nietzsche fait allusion dans *Le cas Wagner* et *l'Antéchrist* : « Et à Saint-Petersbourg ! où l'on pressent des choses que l'on ne devine même pas à Paris. »

Voilà donc en bref les faits. Mais ce qui nous intéresse, c'est de savoir tout d'abord ce que Nietzsche a « appris » de Dostoïevski, selon sa propre expression, ce que ce dernier lui a apporté. Et ensuite, de souligner les points précis où leur pensée converge, où se révèle ce qu'on a appelé leur parenté spirituelle.

Nous savons ce que Nietzsche doit aux moralistes français, la haute estime dans laquelle il tenait les auteurs des xvii^e et xviii^e siècles, ainsi que Stendhal découvert en 1879 alors qu'il avait déjà trente-cinq ans. Par-delà leur style concis, incisif, auquel il était particulièrement sensible, ces auteurs lui étaient chers parce qu'ils arrachaient le masque de l'homme social, dévoilant ainsi les sources troubles des sentiments prétendument nobles, généreux, et montrant ce qu'il y a d'égoïste, de vaniteux, de mesquin, dans le comportement humain.

Que pouvait alors lui apporter de plus Dostoïevski ? C'est, je crois, l'expérience vécue du mal. Voilà, me direz-vous peut-être, une formule bien vague : je vais tenter de la rendre plus concrète.

(1) *Volonté de puissance*, tr. Geneviève Bianquis, N. R. F., II, p. 343.

(2) *Crépuscule des Idoles*, « Flâneries inactuelles », § 45.

Cette expérience vécue du mal trouve d'abord son expression dans un ouvrage qui a rendu le nom de Dostoïevski populaire en Russie, puis en Europe, ouvrage que les versions françaises intitulent *Souvenirs de la maison des morts*. Ce titre est inexact : c'est *Souvenirs de la maison morte* qu'il faudrait dire, et cela possède un tout autre sens. Les bagnards ne sont pas des morts, même métaphoriquement ; le lieu où ils habitent est mort, comme on peut appeler un cimetière une ville morte. Mais les hommes qui furent pendant quatre ans les compagnons de baigne de Dostoïevski étaient bien vivants.

Il est à remarquer que les *Souvenirs de la maison morte* est un livre unique dans l'œuvre de Dostoïevski ; en effet, pour la première et dernière fois, l'auteur s'est « quitté » pour se pencher avec une sympathie compréhensive sur ses compagnons. Il a voulu être objectif et y est parvenu. Aussi l'ouvrage a-t-il une valeur documentaire, historique, si bien que peu après sa publication et l'émotion qu'elle avait soulevée, des réformes sont intervenues dans le système des bagnes sibériens. Dostoïevski ne cache rien des crimes de ses compagnons : ils ont incendié, pillé, volé, massacré des familles entières y compris des petits enfants, et souvent pour le seul plaisir de tuer. Ce sont des monstres. Et cependant, le livre se conclut de façon inattendue. Le jour de sa libération, le narrateur, c'est-à-dire Dostoïevski, fait pour la dernière fois le tour des palissades qui entourent le baigne. Il réfléchit et voici la conclusion de ses réflexions : « Que de jeunesse est ici ensevelie, que de grandes forces ont péri en vain entre ces murs ! Car il faut tout dire : ces hommes étaient vraiment des hommes extraordinaires ! Ce sont peut-être les hommes les plus richement doués, les plus forts de tout notre peuple. Mais ces forces puissantes ont péri vainement, irréparablement, contre toute justice... »

Cette phrase n'était-elle pas scandaleuse, appliquée à des bandits, des assassins ? Et Dostoïevski se rendait-il compte de sa portée, de son caractère provocateur, dans un tel livre, à une telle place ? Je n'ose me prononcer. Mais le plus extraordinaire, c'est que cette phrase, dont on imagine aisément l'effet qu'elle dut produire sur Nietzsche, ne fit pas scandale. On la mit au compte du bon cœur de l'auteur, de ses sentiments chrétiens qui le portaient à voir dans tout homme, si déchu fût-il, un frère, selon la formule de Gogol. Le premier qui ait attiré l'attention sur ces lignes fut Léon Chestov, et précisément à propos de Nietzsche (3).

(3) *La philosophie de la tragédie*. Paris 1926. Ed. Schiffrin, p. 92.

Les *Souvenirs de la maison morte* parurent en Russie en 1862. Deux ans plus tard, l'auteur publiait ce livre qui est connu en France sous différents titres : *L'esprit souterrain*, la *Voix souterraine*, *Mémoires écrits dans un sous-sol*, le *Sous-sol*. C'est que le terme russe, *pod polié*, qui désigne l'espace clos séparant le plancher des caves, des fondations d'une maison, n'a pas d'équivalent en français. Dans les *Souvenirs de la maison morte*, le narrateur découvrait l'abîme du mal en autrui ; dans le *Sous-sol*, un long soliloque, le mal s'intériorise en quelque sorte, le « je » qui s'exprime s'analyse avec une cruelle lucidité. Jamais il n'y eut confession plus totale et plus ignominieuse, car à la différence des grands révoltés de *Crime et Châtiment*, des *Démons*, des *Frères Karamazov*, qu'entoure une sorte de halo romantique, le héros du *Sous-sol*, petit fonctionnaire retraité, est un être sordide, un « insecte », comme il s'appelle lui-même. Le tragique de sa situation tient à la pleine conscience qu'il prend de sa vilénie, de sa bassesse, et il est clair pour le lecteur que sa seule supériorité sur ceux qui l'entourent est son intelligence infiniment subtile. Plus tard, Dostoïevski dans un de ses *Carnets* se fera gloire d'avoir révélé dans le *Sous-sol* la vraie nature de l'homme russe. Ne serions-nous pas tentés d'aller plus loin et de dire : de tout homme quel qu'il soit ? Et pourtant, cet être minable qui, enveloppé dans sa robe de chambre sale et trouée, tremble devant son domestique et torture une prostituée dont il a éveillé sadiquement l'amour, est tout de même de la race des grands négateurs de Dostoïevski ; il nous apparaît comme l'image inversée, triviale, de Raskolnikov, de Kirilov, de Stavroguine, d'Ivan Karamazov. Lui aussi oppose son vouloir à Dieu, à la morale, à l'ordre de la nature, lui aussi va au-delà du bien et du mal, non en actes mais en paroles, en imagination. « Je suis capable de vendre l'univers entier pour un copek, dit-il, pourvu qu'on me laisse en paix. Que le monde entier périsse ou que je boive mon thé ? Je dirai : que périsse le monde pourvu que je boive toujours mon thé. » Le *Sous-sol*, même déformé par ses premiers traducteurs, ne pouvait manquer d'atteindre profondément Nietzsche et de lui apporter une expérience du mal cette fois purement psychologique.

Certains ont soupçonné que le héros du *Sous-sol* était le porte-parole de Dostoïevski qui se serait ainsi confessé sous le masque. Rappelons-nous cependant ce que dit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* : « Il faut se garder de la confusion où l'artiste ne verse que trop facilement... comme s'il était lui-même ce qu'il représente, imagine et exprime. En réalité, s'il était ainsi conformé il ne saurait se représenter,

s'imaginer et s'exprimer ; un Homère n'aurait pas créé un Achille, un Goethe n'aurait pas créé un Faust, si Homère avait été Achille et Goethe Faust. Un artiste parfait et complet est à tout jamais séparé de la « réalité » ; on comprend d'autre part que parfois il se sente las jusqu'au désespoir de l'éternelle « irréalité », de l'éternelle fausseté de son existence la plus intime, et qu'alors il fasse parfois la tentative de passer dans un monde qui lui est interdit, le monde réel, de vouloir être réellement. Avec quelles chances de succès ? On le devine aisément... » (4).

J'aborde maintenant l'examen des convergences qui existent indubitablement entre la pensée du philosophe et celle du romancier. Nous relevons une frappante analogie entre l'athéisme de Nietzsche et l'attitude vis-à-vis de Dieu des personnages de Dostoïevski. Je dis bien des personnages et non de Dostoïevski lui-même ; en effet, il n'a pas confié à ses héros ses propres idées, il ne leur a pas fait dire le fond de sa pensée (que, vu la censure, il n'aurait pu exprimer directement), mais ce sont ses personnages qui lui ont fait sentir et penser certaines choses qu'il n'aurait pas découvertes seul s'il n'avait pas été un grand artiste, un créateur. Quand il parle en son propre nom, ses idées ne brillent guère par leur originalité et leur profondeur. Or, l'athéisme des héros de Dostoïevski est tout différent de celui qui régnait dans les milieux intellectuels plus ou moins révolutionnaires. Dostoïevski s'en rendait bien compte. Ayant lu dans les « Annales de la patrie » qui publiaient les *Frères Karamazov*, le célèbre discours d'Ivan Karamazov sur les souffrances injustifiables des enfants, le procureur du Saint Synode, Pobédonoszjev, écrivit à Dostoïevski pour lui demander s'il trouverait le moyen de réfuter l'athéisme d'Ivan. Dostoïevski lui répondit de ne pas s'inquiéter, qu'il saurait réfuter la révolte d'Ivan, mais qu'il avait voulu exprimer l'athéisme avec le plus de force, comme jamais il n'avait été exprimé en Russie et même en Europe. L'athéisme des révolutionnaires russes était en fait une arme de guerre, non pas tant une attitude théorique que pratique ; on attaquait la religion parce qu'elle servait de paravent aux classes possédantes. L'auteur satirique, Chtchédrine, écrivait, raillant les révolutionnaires :

(4) *Généalogie de la Morale*, III, § 4.

l'homme descend du singe, en conséquence sacrifions-nous pour le peuple. Il aurait pu tout aussi bien dire à l'adresse des riches : l'homme a été créé à l'image de Dieu, en conséquence maintenons le peuple dans la misère et l'ignorance. Les révolutionnaires russes, ceux qu'on appelait les nihilistes, avaient simplement biffé Dieu de leur vocabulaire, comme les chimistes avaient biffé du leur le phlogistique, après Lavoisier. Mais pour les révoltés de Dostoïevski, Dieu était un ennemi personnel contre lequel il leur fallait lutter pour prendre sa place et affirmer leur libre volonté. Raskolnikov, le héros de *Crime et Châtiment*, tue uniquement afin de se prouver que tout est permis à l'homme fort. S'il succombe et se livre à la justice, ce n'est pas le remords qui le tourmente, c'est la révélation de sa faiblesse : il n'est pas le Napoléon qu'il se croyait. Et c'est avec juste raison, je crois, qu'A. Schaeffner voit une allusion au thème de *Crime et Châtiment* dans le discours de Zarathoustra sur le « blême criminel » :

« Mais autre chose est la pensée, autre chose l'action, autre chose l'image de l'action. La roue de la causalité ne roule pas entre ces choses.

« C'est une image qui a fait pâlir cet homme blême. Il était égal à son acte lorsqu'il le commit : mais il ne supporta pas son image après l'avoir perpétré.

« Il se vit toujours comme l'auteur d'un seul acte. J'appelle cela de la démence, car l'exception est devenue la norme de son être. »

Stavroguine lui aussi ne supporte pas le poids de son acte : ayant violé froidement une petite fille, uniquement pour passer au-delà du bien et du mal et détruire Dieu, garant de la morale, il est poursuivi par le fantôme de sa victime et se pend. Mais Nietzsche n'a pu connaître la confession de Stavroguine qui ne fut publiée qu'après la révolution.

Ce n'est pas le scientisme du XIX^e siècle qui inspire les athées de Dostoïevski mais l'« instinct de puissance » avant la lettre. Et ne faut-il pas en dire autant de l'athéisme de Nietzsche ? N'a-t-il pas maintes fois insisté sur la différence entre sa propre négation de Dieu et celle de ses contemporains, savants, philosophes ? Vous avez certainement tous à la mémoire l'aphorisme du *Gai savoir* sur l'insensé qui annonce au peuple indifférent le meurtre de Dieu : « ... La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande — et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! ». Or, que dit Kirilov dans les

Démons ? « Prendre conscience de l'inexistence de Dieu et ne pas prendre conscience en même temps de sa propre divinité, c'est absurde. » Et n'annonce-t-il pas plus loin que la mort de Dieu ouvrira une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité qui se transformera, même physiquement. La concordance est frappante. J'en citerai une autre encore, non moins frappante.

Rappelez-vous, dans les *Frères Karamazov*, le chapitre intitulé : « Le grand inquisiteur ». Le grand inquisiteur a compris que l'humanité n'est pas digne de la liberté que lui a apporté le Christ et qui fait son malheur. Ce n'est pas la vérité que cherchent les hommes, dit-il au Christ, « car ce qui tourmente ces êtres misérables, ce n'est pas de trouver une chose devant laquelle je me prosternerai, moi ou un autre, mais de découvrir une chose en laquelle tous puissent croire, que tous puissent adorer à la fois. C'est précisément ce besoin d'un culte commun qui constitue depuis toujours le principal tourment de chaque individu et de l'humanité entière. » Et en d'autres termes, Nietzsche ne dit-il pas que l'humanité n'a pas tant soif de vérité que de trouver une idée, qu'elle soit vraie ou fausse, qui réalise l'unanimité de tous sans exception ; ce qui importe aux hommes, ce n'est pas de croire en ceci ou en cela, mais de croire tous ensemble en n'importe quoi.

Dans les *Frères Karamazov* également, A. Schaeffner signale encore une autre convergence qui d'ailleurs me paraît infiniment moins significative : il s'agit de l'Éternel Retour. Au chapitre intitulé « Le diable. Le cauchemar d'Ivan Fiodorovitch », le diable dit à Ivan : « La terre s'est reproduite peut-être un million de fois... Ce cycle se répète peut-être une infinité de fois, sous la même forme, jusqu'au moindre détail. C'est mortellement ennuyeux... » Mais n'est-il pas évident que dans le contexte de ce chapitre, l'idée de l'éternel retour a un tout autre sens que dans le célèbre aphorisme 341 du *Gai savoir* ?

Une dernière remarque qui me paraît importante : jamais aucun des grands négateurs de Dostoïevski n'a attaqué le Christ, et Kirilov en particulier éprouve pour le Christ un immense respect, une profonde tendresse. « Ecoute ! Cet homme était le plus grand de toute la terre. Il était la raison de l'existence de la terre. La planète avec tout ce qu'il y a dessus n'est que folie sans cet homme. Il n'y a jamais eu avant lui et il n'y aura jamais après lui d'être semblable à cet homme, même s'il devait y avoir un miracle. » Dans une lettre écrite au sortir du baignoire, Dostoïevski ne va-t-il pas jusqu'à dire que s'il lui fallait choisir entre la vérité et le

Christ, il choisirait le Christ contre la vérité. La « vérité », ici, est celle, aveugle, brutale, contraignante, du scientisme du siècle dernier. Or, si Nietzsche a attaqué le christianisme, la morale chrétienne, les chrétiens, l'Eglise, il ne s'en est jamais pris personnellement à Jésus ; on sent même chez lui comme une secrète sympathie pour le « Crucifié », avec lequel il s'est même identifié au moment de son effondrement.

J'ai parlé de convergences, de concordances, entre la pensée de Dostoïevski et celle de Nietzsche, jamais de l' « influence » que le romancier aurait exercé sur le philosophe. En bien des points, comme le dit A. Schaeffner, le premier avait devancé le second. Mais la question de priorité ne se pose pas au niveau de ces grands esprits : quelles que soient leurs origines, les idées appartiennent à celui qui les a vécues comme siennes et leur a donné une expression personnelle.

L'ANTIESTHÉTICISME DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Traduit par Frano Gospodnetic

DANKO GRLIC

Lorsque Nietzsche s'était résolu à mettre en œuvre sa force titanique pour battre en brèche toutes les valeurs d'une culture hypocrite — la morale amoral, les points de vue stéréotypés, les dieux et les idoles d'une bourgeoisie parfaitement sûre et contente d'elle-même — il se sentait porté, dès le début, par des visions d'une transformation artistique du monde. Vers la fin de la longue bataille, les yeux et l'esprit obscurcis par la folie, son grand cœur d'athée intrépide dégoûté par la pusillanimité des âmes pieuses, entouré des philosophes philistins, de toutes ces gens qu'il appelle « les derniers hommes », et dont chacun ne vit que pour ses petits plaisirs de tous les jours et pour ses petits plaisirs de toutes les nuits, il tombe dans un isolement total : Nietzsche-homme et Nietzsche-artiste se sont trouvés tous les deux seuls au monde. Désormais, rien ne lui semble mériter aucun effort et si, dans ces conditions, il finit par mettre en question la réalité de sa propre existence, son doute me paraît bien compréhensible. Dans *Ecce homo* ce doute est ainsi formulé : « La disproportion entre la grandeur de ma tâche et la petitesse de mes contemporains se manifeste par le fait qu'ils ne m'ont pas entendu, même pas vu. J'ai vécu pour mon compte et il se peut que ma vie n'ait été qu'un préjugé. » Malgré tout son art, sublime et puissant, il est mort écrasé par la vérité.

Pour Nietzsche l'art est l'émanation de son propre être et de celui de l'univers. Par conséquent, la matière esthétique, chez lui, a été élevée au principe ontologique fondamental. Cependant, l'expression « matière esthétique » prend ici une signification particulière, étant donné que Nietzsche se refuse

à parler de l'esthétique dans les termes de la tradition de la pensée européenne. Il savait bien que, en dépit de tout activisme esthétique, aucun changement n'était survenu dans l'essence de l'existence humaine ni par la contemplation ni par la compréhension esthétique du phénomène de l'art. L'art n'était pas devenu l'expression complète de la vérité de l'existence humaine ; bien au contraire, il n'est resté qu'un épiphénomène, quelque chose qui existe, grâce à l'activité d'un certain nombre de génies artistiques, pour faire plaisir à un certain nombre de connaisseurs raffinés. L'art existe donc tout à fait à l'écart de la vie quotidienne qui continue à couler dans ses formes et dans ses prémisses élémentaires non-artistiques. L'œuvre de Nietzsche, cet effort fiévreux ayant pour but de trouver une réponse à la question essentielle : la vie est-elle supportable, et si elle l'est, sous quelles conditions ?, ne se prête pas à une contemplation purement esthétique, c'est-à-dire artificiellement séparée de la vie. D'autre part, il convient de se rappeler que Nietzsche, même dans ses œuvres les plus profondes, ne s'engage jamais dans l'examen ontologique du phénomène de l'art. C'est que l'art ne figure pas parmi ses sujets ontologiques ou épistémologiques. Bien plus, le phénomène de l'art se trouvant, pour lui, au centre de tout ce qui constitue, ou pourrait jamais constituer son être, il lui arrive souvent, lorsqu'il explore les secrets de l'existence même, d'exprimer les résultats de ses recherches par des catégories esthétiques. Dans son *Zarathoustra*, par exemple, Nietzsche n'avait pas l'intention de donner une nouvelle théorie de l'art. Là comme ailleurs, lorsqu'il aborde les problèmes théoriques, sa philosophie se présente sous la forme de l'œuvre d'art. Quand il s'agit de la poésie, sa manière de penser est tellement poétique que le problème de la relation entre la philosophie et la poésie constitue pour lui un problème uniquement artistique, dont l'aspect théorique et spéculatif est complètement négligé.

Les questions que Nietzsche se pose sur le but et les perspectives de sa propre vie révèlent déjà son âme d'artiste authentique. Une autre caractéristique de ses dispositions c'est son incapacité de s'ériger en esthéticien professionnel et de systématiser ses idées selon la meilleure tradition académique allemande. C'est pourquoi l'esthétique soi-disant scientifique n'a pas été en état de traiter, après sa mort, ses questions et ses réponses d'une manière satisfaisante.

Néanmoins, ce n'est pas à dire que le langage sublime de son *Zarathoustra* appartienne plutôt à la littérature qu'à la philosophie. On ne saurait l'affirmer à propos de ses poèmes, tant les deux éléments, poétique et philosophique, y sont

étroitement unis. On pourrait à plus forte raison se demander si l'ensemble de ses œuvres ne se trouve pas au-delà du domaine de la fantaisie poétique et de la région de la pensée logique, en entendant par ces termes, suivant une tradition invétérée, la polarisation de la faculté créatrice de l'homme en art et en philosophie. Le cas Nietzsche semble avoir mis en évidence l'insuffisance de cette dichotomie usuelle.

La thèse énoncée s'appuie, d'une part, sur l'idée mère de l'esthétique nietzschéenne, selon laquelle l'art tend vers une saine affirmation de la vie terrestre, contrairement à la nature essentiellement morbide de la morale, de la religion et de la philosophie, et, d'autre part, sur le caractère de la philosophie de Friedrich Nietzsche, philosophie qui se propose d'accroître les forces vitales de l'homme en chantant les louanges des individus forts, passionnés et dominés par la volonté de mener une vie hardie, enivrante, active — la seule qui vaille la peine d'être vécue. La philosophie qui se fait art, l'art qui se fait philosophie, voilà le miracle accompli par Nietzsche et qui n'a pas tardé de mettre dans l'embarras les inévitables classificateurs de toute matière esthétique. Il a expliqué lui-même pourquoi il avait dû abandonner les vieilles méthodes spéculatives : c'est parce que notre connaissance de la réalité idéale du monde, acquise par un procédé analytique purement logique, s'est révélé décevante, même fautive, si elle n'est pas illuminée par l'intuition irrationnelle, alogique, de la vision artistique. La vérité, telle qu'elle nous est présentée par la raison, rend la vie absolument insupportable. C'est pourquoi il faut la rejeter, comme une vérité unilatérale et destructrice, pour affirmer, au lieu d'elle, une joie de vivre illimitée, apollinienne et dionysiaque à la fois, comportant aussi bien les jouissances spirituelles que les plaisirs sensuels, et ayant pour but de rendre l'homme heureux en le faisant maître de lui-même et de sa propre destinée.

Cependant les grands artistes, quoique souvent dominés par des instincts irrationnels, ne sont pas faits pour s'adonner à de grandes passions. N'ayant honte de rien, ils sont capables d'examiner leurs propres sentiments avec sang-froid. Ils exploitent leurs émotions pour en faire de la littérature, de la peinture, de la musique. Dans ce sens, ils sont en effet de véritables monstres d'impassibilité, et Nietzsche, en tant qu'artiste, n'est certes pas une exception. Il garde la parfaite maîtrise de lui-même alors qu'il cherche à pénétrer les plus profonds abîmes de son âme et à rationaliser tout ce qu'il y

trouve de plus obscur et de plus confus. Il ne faut pas se laisser tromper par son style aphoristique, par la discontinuité de la facture de ses œuvres, par les merveilles de son langage poétique, par son enthousiasme dithyrambique et son lyrisme biblique, ou bien par son aversion pour toutes sortes de systématisation, pour les philosophes et leurs écoles doctrinaires, pour la tyrannie de la raison et ses propagandistes universitaires. Si l'on examine à fond toute son œuvre on doit se rendre compte d'un paradoxe : Nietzsche, cet esprit antisystématique par excellence, s'est servi de l'art pour créer un système rationnel de l'irrationnel.

Le point d'appui de ce curieux système se trouve dans l'idée de l'éternel retour de l'Identique. C'est en développant cette idée, la plus lucide et la plus féconde pensée de Zarathoustra, que Nietzsche se montre un véritable philosophe, original et perspicace. Toutefois, il faut constater préalablement que cette idée de Nietzsche n'est pas une hypothèse plus ou moins plausible ni un axiome dérivé d'une certaine manière de voir les choses. Ce n'est pas une simple figure de rhétorique, une métaphore ou une allégorie, et ce n'est pas un symbole non plus. Evidemment, si cette idée relevait de n'importe quelle catégorie esthétique ou cognitive, ou bien d'un substratum métaphysique et surindividuel (comme, par exemple, la volonté de Schopenhauer) — elle ne pourrait jamais être considérée comme une idée exceptionnelle. Son caractère unique réside dans le fait qu'elle exprime la loi fondamentale de l'univers qui règle la marche du temps et le rythme des évolutions cosmiques. Le temps passé et le temps futur ne sont plus conçus comme deux dimensions distinctes et opposées l'une à l'autre, car l'idée de l'éternel retour donne au passé toutes les qualités potentielles d'un avenir encore indéterminé et à l'avenir la solidité et l'immutabilité du passé. Mais l'innovation nietzschéenne ne concerne pas seulement la notion du temps ; elle établit également une nouvelle conception de l'espace. Les tentatives de fixer la position des objets réels dans l'espace aboutissent à des résultats surprenants : tout ce qui existe quelque part se trouve en même temps ailleurs, chaque endroit peut changer de place d'un moment à l'autre. Toute détermination spatiale et temporelle est ainsi niée et surpassée par l'âme qui a appris à dire « aujourd'hui » de même que « jadis » ou « naguère », et à parcourir, dansant, tous les lieux, où qu'ils soient : ici, là, ou au bout du monde.

Sans aucun doute, l'idée de l'éternel retour de l'Identique a largement dépassé les limites de l'esthétique classique.

Une telle philosophie de l'art, fondée sur l'ontologie, n'admet pas des concepts ni des catégories qui pourraient masquer l'essence de l'art. La manière (ou plutôt la manie) de penser en concepts, affirme Nietzsche, conduit inévitablement à une interprétation arbitraire de la réalité, pour la simple raison qu'elle entraîne l'esprit à imposer au monde extérieur ses catégories préfabriquées et à négliger les faits pour faire valoir la théorie. Il s'ensuit qu'on doit se garder de chercher à connaître le monde par le moyen d'un système de catégories, car autrement on court le risque d'une aliénation totale. Lorsqu'un jour l'homme se sera débarrassé de cette prédisposition inopportune, il pourra enfin s'identifier avec le monde. L'ontologie, l'anthropologie et l'esthétique auront alors pour objet une seule et même matière. C'est alors que l'existence de l'Être se présentera à l'homme sous la forme de l'éternel retour de l'Identique, et qu'il retrouvera et, en même temps, surpassera *lui-même*. C'est alors, et seulement alors, que l'homme pourra traverser le pont, planer sur les abîmes de la vie et, affranchissant son esprit de sa pesanteur, danser, jouer, être artiste. Il pourra renoncer à la vengeance (dans l'éternel retour de l'Identique il n'y a de quoi ni de qui se venger) ; il pourra donc « dépasser » sa propre nature et devenir surhomme. Remarquons que cette condition de « surhomme » correspond à l'Être même, c'est-à-dire à l'éternel retour de l'Identique

Ici, cependant, la pensée nietzschéenne s'arrête brusquement. Au lieu d'approfondir le croquis schématique de sa conception ontologique de l'art et du monde, Nietzsche bat en retraite au moment même où il aurait dû passer à l'attaque décisive contre les forces conservatrices de la tradition esthétique. Il a épuisé son énorme énergie dans la poursuite de la grande tâche qu'il s'était proposée : effectuer la transvaluation de toutes les valeurs, esthétiques et autres, et préparer l'avènement de l'homme nouveau.

Dans le quatrième chapitre de *Zarathoustra* on peut déjà noter (comme l'a fait Eugen Fink dans son excellente étude sur Nietzsche) les premiers symptômes de lassitude et d'affaiblissement de la vision poétique. Pour ne citer qu'un exemple, lorsque, après avoir parlé de l'éternel retour à ses animaux (c'est-à-dire à lui-même), Zarathoustra se livre à la méditation

sur l'arrivée des hommes supérieurs, ses raisonnements ne contribuent guère à l'approfondissement et à la détermination existentielle de sa personnalité. Dans ce même chapitre, qui est aussi le dernier du livre, pour expliquer l'essence de son personnage, Nietzsche recourt quelquefois à un procédé descriptif, limité à la description des phénomènes sensoriels. Les propriétés intrinsèques de l'œuvre en résultent considérablement altérées, les valeurs artistiques non moins que les valeurs philosophiques. On peut constater que la parole de Nietzsche est toujours pleine de force et d'élan poétique quand il parle *sous le nom de Zarathoustra*, mais que l'inspiration lui manque aussitôt qu'il se met à parler de son personnage comme d'une autre personne. Dans ce dernier cas il retombe dans les maniérismes de l'esthétique classique en décrivant les aventures de l'Esprit de la même façon que l'esthétique décrit l'art. Cette tendance rétrograde est encore plus évidente dans ses commentaires ultérieurs sur *Zarathoustra* et sur sa philosophie en général (*Au-delà du bien et du mal*, 1886 ; *la Généalogie de la morale*, 1877 ; *Nietzsche contre Wagner*, 1888 ; *le Crépuscule des idoles*, 1889 ; *Ecce homo*, 1889).

Nietzsche, tout comme son Zarathoustra, était condamné à la solitude. Il n'y avait personne à lui prêter secours lorsqu'il tentait, avec une obstination désespérée, d'atteindre un des plus hauts sommets de la connaissance humaine. Il n'y avait personne à lui prêter l'oreille lorsqu'il se mit à parler pour communiquer aux hommes ses visions prophétiques. « Ils ne me comprennent pas, se disait-il tristement, ma bouche n'est pas faite pour leurs oreilles. » Alors il se décida à descendre de sa montagne pour mieux expliquer les idées de son Zarathoustra et les terribles expériences de son isolement forcé. Ce fut la catastrophe. Avec le zèle d'un réformateur fanatique il avait lutté toute sa vie contre la méthode esthétique de l'appréciation de l'art. Mais au dernier moment, sans s'en apercevoir, il adopta lui-même la méthode de ses adversaires. Pour combattre l'esthétique, il fit usage des catégories esthétiques. C'était la fin tragique d'un esprit précurseur, aux idées révolutionnaires, prêchant dans le désert qu'était l'Europe de son temps.

Il avait bien raison de se demander, aux dernières lueurs de son esprit dérangé, s'il n'avait pas été dupe d'un simple préjugé alors qu'il prétendait être vivant, ou avoir jamais vécu.

NIETZSCHE, FREUD, MARX

MICHEL FOUCAULT

Ce projet de « table ronde », quand il m'a été proposé, m'a paru très intéressant, mais évidemment bien embarrassant. Je suggère un biais : quelques thèmes concernant *les techniques d'interprétation* chez Marx, Nietzsche et Freud.

En réalité, derrière ces thèmes, il y a un rêve ; ce serait de pouvoir faire un jour une sorte de Corpus général, d'Encyclopédie de toutes les techniques d'interprétation que nous avons pu connaître depuis les grammairiens grecs jusqu'à nos jours. Ce grand corpus de toutes les techniques d'interprétation, je crois que peu de chapitres, jusqu'à présent, en ont été rédigés.

Il me semble que l'on pourrait dire ceci, comme introduction générale à cette idée d'une histoire des techniques de l'interprétation : que le langage, en tout cas le langage dans les cultures indo-européennes, a toujours fait naître deux sortes de soupçons :

— D'abord, le soupçon que le langage ne dit pas exactement ce qu'il dit. Le sens qu'on saisit, et qui est immédiatement manifesté, n'est peut-être en réalité qu'un moindre sens, qui protège, resserre, et malgré tout transmet un autre sens ; celui-ci étant à la fois le sens le plus fort, et le sens « d'en dessous ». C'est ce que les Grecs appelaient *l'allegoïa* et *l'hyponoïa*.

— D'autre part le langage fait naître cet autre soupçon : qu'il déborde en quelque sorte sa forme proprement verbale, et qu'il y a bien d'autres choses au monde qui parlent, et qui ne sont pas du langage. Après tout, il se pourrait que la nature, la mer, le bruissement des arbres, les animaux, les visages, les masques, les couteaux en croix, tout cela parle ; peut-être y a-t-il du langage s'articulant d'une manière qui ne serait pas verbale. Ce serait, si vous voulez, très grossièrement, le *semainon* des Grecs.

Ces deux soupçons, que l'on voit apparaître déjà chez les Grecs, n'ont pas disparu, et ils nous sont encore contemporains, puisque nous avons recommencé à croire, précisément depuis le XIX^e siècle, que les gestes muets, que les maladies, que tout le tumulte autour de nous peut aussi bien parler ; et plus que jamais nous sommes à l'écoute de tout ce langage possible, essayant de surprendre sous les mots un discours qui serait plus essentiel.

Je crois que chaque culture, je veux dire chaque forme culturelle dans la civilisation occidentale, a eu son système d'interprétation, ses techniques, ses méthodes, ses manières à elle de soupçonner le langage qui veut dire autre chose que ce qu'il dit, et de soupçonner qu'il y a du langage ailleurs que dans le langage. Il semble donc qu'il y aurait une entreprise à inaugurer pour faire le système ou le tableau, comme on disait au XVII^e siècle, de tous ces systèmes d'interprétation.

Pour comprendre quel système d'interprétation le XIX^e siècle a fondé, et par conséquent à quel système d'interprétation, nous autres, encore maintenant, appartenons, il me semble qu'il faudrait prendre une référence reculée, un type de technique tel qu'il a pu exister par exemple au XVI^e siècle. A cette époque-là, ce qui donnait lieu à interprétation, à la fois son site général et l'unité minimale que l'interprétation avait à traiter, c'était la ressemblance. Là où les choses se ressemblaient, là où ça se ressemblait, quelque chose voulait être dit et pouvait être déchiffré ; on sait bien le rôle important qu'ont joué dans la cosmologie, dans la botanique, dans la zoologie, dans la philosophie du XVI^e, la ressemblance et toutes les notions qui pivotent comme des satellites autour d'elle. A vrai dire, pour nos yeux de gens du XX^e siècle, tout ce réseau de similitudes est passablement confus et embrouillé. En fait ce corpus de la ressemblance au XVI^e siècle était parfaitement organisé. Il y avait au moins cinq notions parfaitement définies :

— La notion de convenance, la *convenientia*, qui est ajustement (par exemple de l'âme au corps, ou de la série animale à la série végétale).

— La notion de *sympatheia*, la sympathie, qui est l'identité des accidents dans des substances distinctes.

— La notion d'*emulatio*, qui est le très curieux parallélisme des attributs dans des substances ou dans des êtres distincts, de telle sorte que les attributs sont comme le reflet les uns des autres dans une substance et dans l'autre. (Ainsi Porta explique que le visage humain est, avec les sept parties qu'il distingue, l'émulation du ciel avec ses sept planètes.)

— La notion de *signatura*, la signature, qui est parmi les

propriétés visibles d'un individu, l'image d'une propriété invisible et cachée.

— Et puis, bien sûr, la notion d'*analogie*, qui est l'identité des rapports entre deux ou plusieurs substances distinctes.

La théorie du signe et les techniques d'interprétation, à cette époque-là, reposaient donc sur une définition parfaitement claire de tous les types possibles de ressemblance, et elles fondaient deux types de connaissance parfaitement distincts : la *cognitio*, qui était le passage, en quelque sorte latéral, d'une ressemblance à une autre ; et la *divinatio*, qui était la connaissance en profondeur, allant d'une ressemblance superficielle à une ressemblance plus profonde. Toutes ces ressemblances manifestent le *consensus* du monde qui les fonde ; elles s'opposent au *simulacrum*, la mauvaise ressemblance, qui repose sur la dissension entre Dieu et le Diable.

Si ces techniques d'interprétation du XVI^e siècle ont été laissées en suspens, par l'évolution de la pensée occidentale au XVII^e et au XVIII^e siècles, si la critique baconnienne, la critique cartésienne de la ressemblance ont joué certainement un grand rôle pour leur mise entre-parenthèses, le XIX^e siècle, et très singulièrement Marx, Nietzsche et Freud nous ont remis en présence d'une nouvelle possibilité d'interprétation, ils ont fondé à nouveau la possibilité d'une herméneutique.

Le premier livre du *Capital*, des textes comme *la Naissance de la Tragédie* et *La Généalogie de la morale*, la *Traumdeutung*, nous remettent en présence de techniques interprétatives. Et l'effet de choc, l'espèce de blessure provoquée dans la pensée occidentale par ces œuvres, vient probablement de ce qu'elles ont reconstitué sous nos yeux quelque chose que Marx d'ailleurs appelait lui-même des « hiéroglyphes ». Ceci nous a mis dans une posture inconfortable, puisque ces techniques d'interprétation nous concernent nous-mêmes, puisque nous autres, interprètes, nous nous sommes mis à nous interpréter par ces techniques. C'est avec ces techniques d'interprétation, en retour, que nous devons interroger ces interprètes que furent Freud, Nietzsche et Marx, si bien que nous sommes renvoyés perpétuellement dans un perpétuel jeu de miroirs.

Freud dit quelque part qu'il y a trois grandes blessures narcissiques dans la culture occidentale : la blessure imposée par Copernic ; celle faite par Darwin, quand il a découvert que l'Homme descendait du singe ; et la blessure faite par Freud lorsque lui-même, à son tour, a découvert que la cons-

science reposait sur l'inconscience. Je me demande si l'on ne pourrait pas dire que Freud, Nietzsche et Marx, en nous enveloppant dans une tâche d'interprétation qui se réfléchit toujours sur elle-même, n'ont pas constitué autour de nous, et pour nous, ces miroirs, d'où nous sont renvoyées des images dont les blessures intarissables forment notre narcissisme d'aujourd'hui. En tout cas, et c'est à ce propos que je voudrais faire quelques suggestions, il me semble que Marx, Nietzsche et Freud n'ont pas en quelque sorte multiplié les signes dans le monde occidental. Ils n'ont pas donné un sens nouveau à des choses qui n'avaient pas de sens. Ils ont en réalité changé la nature du signe, et modifié la façon dont le signe en général pouvait être interprété.

La première question que je voulais poser c'est celle-ci : est-ce que Marx, Freud et Nietzsche n'ont pas modifié profondément l'espace de répartition dans lequel les signes peuvent être des signes ?

A l'époque que j'ai prise pour point de repère, au xvi^e siècle, les signes se disposaient d'une façon homogène dans un espace qui était lui-même homogène, et ceci dans toutes les directions. Les signes de la terre renvoyaient au ciel, mais ils renvoyaient aussi bien au monde souterrain, ils renvoyaient de l'homme à l'animal, de l'animal à la plante, et réciproquement. A partir du xix^e siècle, Freud, Marx et Nietzsche, les signes se sont étagés dans un espace beaucoup plus différencié, selon une dimension que l'on pourrait appeler celle de la profondeur, à condition de ne pas entendre par là l'intériorité, mais au contraire l'extériorité.

Je pense en particulier à ce long débat que Nietzsche n'a cessé d'entretenir avec la profondeur. Il y a chez Nietzsche une critique de la profondeur idéale, de la profondeur de conscience, qu'il dénonce comme une invention des philosophes ; cette profondeur serait recherche pure et intérieure de la vérité. Nietzsche montre comment elle implique la résignation, l'hypocrisie, le masque ; si bien que l'interprète doit, lorsqu'il en parcourt les signes pour les dénoncer, descendre le long de la ligne verticale et montrer que cette profondeur de l'intériorité est en réalité autre chose que ce qu'elle dit. Il faut par conséquent que l'interprète descende, qu'il soit, comme il dit, « le bon fouilleur des bas-fonds » (1).

Mais on ne peut en réalité parcourir cette ligne descendante, quand on interprète, que pour restituer l'extériorité étincelante qui a été recouverte et enfouie. C'est que, si l'interprète doit aller lui-même jusqu'au fond, comme un fouilleur, le

(1) Cf. *Aurore*, § 446.

mouvement de l'interprétation est au contraire celui d'un surplomb, d'un surplomb de plus en plus élevé, qui laisse toujours au-dessus de lui s'étaler d'une manière de plus en plus visible la profondeur ; et la profondeur est maintenant restituée comme secret absolument superficiel, de telle sorte que l'envol de l'aigle, l'ascension de la montagne, toute cette verticalité si importante dans Zarathoustra, c'est, au sens strict, le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n'était qu'un jeu, et un pli de la surface. A mesure que le monde devient plus profond sous le regard, on s'aperçoit que tout ce qui a exercé la profondeur de l'homme n'était qu'un jeu d'enfant.

Cette spatialité, ce jeu de Nietzsche avec la profondeur, je me demande s'ils ne peuvent se comparer au jeu, apparemment différent, que Marx a mené avec la platitude. Le concept de platitude, chez Marx, est très important ; au début du *Capital*, il explique comment, à la différence de Persée, il doit s'enfoncer dans la brume pour montrer en fait qu'il n'y a pas de monstres ni d'énigmes profondes, parce que tout ce qu'il y a de profondeur dans la conception que la bourgeoisie se fait de la monnaie, du capital, de la valeur, etc., n'est en réalité que platitude.

Et, bien sûr, il faudrait rappeler l'espace d'interprétation que Freud a constitué, non seulement dans la fameuse topologie de la Conscience et de l'Inconscient, mais également dans les règles qu'il a formulées pour l'attention psychanalytique, et le déchiffrement par l'analyste de ce qui se dit tout au cours de la « chaîne » parlée. Il faudrait rappeler la spatialité, après tout très matérielle, à laquelle Freud a attaché tant d'importance, et qui étale le malade sous le regard surplombant du psychanalyste.

Le second thème que je voudrais vous proposer, et qui est d'ailleurs un peu lié à celui-ci, ce serait d'indiquer, à partir de ces trois hommes dont nous parlons maintenant, que l'interprétation est enfin devenue une tâche infinie.

A vrai dire, elle l'était déjà au xvi^e siècle, mais les signes se renvoyaient les uns aux autres, tout simplement parce que la ressemblance ne peut être que limitée. A partir du xix^e siècle, les signes s'enchaînent en un réseau inépuisable, lui aussi infini, non pas parce qu'ils reposent sur une ressemblance sans bordure, mais parce qu'il y a béance et ouverture irréductibles.

L'inachevé de l'interprétation, le fait qu'elle soit toujours déchiquetée, et qu'elle reste en suspens au bord d'elle-même, se retrouve, je crois, d'une façon assez analogue chez Marx, Nietzsche et Freud, sous la forme du refus du commencement. Refus de la « Robinsonade », disait Marx ; distinction, si importante chez Nietzsche, entre le commencement et l'origine ; et caractère toujours inachevé de la démarche régressive et analytique chez Freud. C'est surtout chez Nietzsche et Freud, d'ailleurs, à un moindre degré chez Marx, que l'on voit se dessiner cette expérience, je crois si importante pour l'herméneutique moderne, que plus on va loin dans l'interprétation, plus en même temps on s'approche d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture.

Chez Freud, on sait bien comme s'est faite progressivement la découverte de ce caractère structurellement ouvert de l'interprétation, structurellement béant. Elle fut faite d'abord d'une manière très allusive, très voilée à elle-même dans la *Traumdeutung*, lorsque Freud analyse ses propres rêves, et qu'il invoque des raisons de pudeur, ou de non-divulgateur d'un secret personnel pour s'interrompre.

Dans l'analyse de Dora, on voit apparaître cette idée que l'interprétation doit bien s'arrêter, ne peut pas aller jusqu'au bout en raison de quelque chose qui sera appelé *transfert* quelques années après. Et puis, s'affirme à travers toute l'étude du transfert l'inépuisable de l'analyse, dans le caractère infini et infiniment problématique du rapport de l'analysé à l'analyste, rapport qui est évidemment constituant pour la psychanalyse, et qui ouvre l'espace dans lequel elle ne cesse de se déployer, sans jamais pouvoir s'achever.

Chez Nietzsche aussi, il est évident que l'interprétation est toujours inachevée. Qu'est-ce pour lui que la philosophie, sinon une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme, déroulée toujours plus loin, une philologie qui ne serait jamais absolument fixée ? Pourquoi ? C'est, comme il le dit dans *Par-delà le Bien et le Mal*, parce que « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être » (2). Et pourtant, cette connaissance absolue qui fait partie du fondement de l'Être, il a montré

dans *Ecce Homo* combien il en était proche. De même, au cours de l'automne 1888 à Turin.

Si l'on déchiffre dans la correspondance de Freud ses perpétuels soucis depuis le moment où il a découvert la psychanalyse, on peut se demander si l'expérience de Freud n'est pas, au fond, assez semblable à celle de Nietzsche. Ce qui est en question dans le point de rupture de l'interprétation, dans cette convergence de l'interprétation vers un point qui la rend impossible, ce pourrait bien être quelque chose comme l'expérience de la folie.

Expérience contre laquelle Nietzsche s'est débattu et par laquelle il a été fasciné ; expérience contre laquelle Freud lui-même, toute sa vie, a lutté, non sans angoisse. Cette expérience de la folie serait la sanction d'un mouvement de l'interprétation qui s'approche à l'infini de son centre, et qui s'effondre, calcinée.

Cet inachèvement essentiel de l'interprétation, je crois qu'il est lié à deux autres principes, eux aussi fondamentaux, et qui constitueraient avec les deux premiers, dont je viens de parler, les postulats de l'herméneutique moderne. Celui-ci, d'abord : si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes.

Il n'y a jamais, si vous voulez, un *interpretandum* qui ne soit déjà *interpretans*, si bien que c'est un rapport tout autant de violence que d'élucidation qui s'établit dans l'interprétation. En effet, l'interprétation n'éclaire pas une matière à interpréter, qui s'offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s'emparer, et violemment, d'une interprétation déjà là, qu'elle doit renverser, retourner, fracasser à coups de marteau.

On le voit déjà chez Marx, qui n'interprète pas l'histoire des rapports de production, mais qui interprète un rapport se donnant déjà comme une interprétation, puisqu'il se présente comme nature. De même, Freud n'interprète pas des signes, mais des interprétations. En effet, sous les symptômes, qu'est-ce que Freud découvre ? Il ne découvre pas, comme on dit, des « traumatismes », il met au jour des *phantasmes*, avec leur charge d'angoisse, c'est-à-dire un noyau qui est déjà

2) Cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 39.

lui-même dans son être propre une interprétation. L'anorexie, par exemple, ne renvoie pas au sevrage, comme le signifiant renverrait au signifié, mais l'anorexie comme signe, symptôme à interpréter, renvoie aux phantasmes du mauvais sein maternel, qui est lui-même une interprétation, qui est déjà en lui-même un corps parlant. C'est pourquoi Freud n'a pas à interpréter autrement que dans le langage de ses malades ce que ses malades lui offrent comme symptômes ; son interprétation est l'interprétation d'une interprétation, dans les termes où cette interprétation est donnée. On sait bien que Freud a inventé le « surmoi » le jour où une malade lui a dit : « je sens un chien sur moi. »

C'est de la même façon que Nietzsche s'empare des interprétations qui se sont déjà emparées les unes des autres. Il n'y a pas pour Nietzsche un signifié originel. Les mots eux-mêmes ne sont pas autre chose que des interprétations, tout au long de leur histoire ils interprètent avant d'être signes, et ils ne signifient finalement que parce qu'ils ne sont que des interprétations essentielles. Témoin, la fameuse étymologie de *agathos* (3). C'est aussi ce que Nietzsche dit, lorsqu'il dit que les mots ont toujours été inventés par les classes supérieures ; ils n'indiquent pas un signifié, ils imposent une interprétation. Par conséquent ce n'est pas parce qu'il y a des signes premiers et énigmatiques que nous sommes maintenant voués à la tâche d'interpréter, mais parce qu'il y a des interprétations, parce qu'il ne cesse d'y avoir au-dessous de tout ce qui parle le grand tissu des interprétations violentes. C'est pour cette raison qu'il y a des signes, des signes qui nous prescrivent l'interprétation de leur interprétation, qui nous prescrivent de les renverser comme signes. En ce sens on peut dire que l'*Allegoria*, l'*Hyponoia*, sont *au fond du langage et avant lui*, non pas ce qui s'est glissé après coup sous les mots, pour les déplacer et les faire vibrer, mais ce qui a fait naître les mots, ce qui les fait scintiller d'un éclat qui ne se fixe jamais. C'est pourquoi aussi l'interprète chez Nietzsche, c'est le « véridique » ; il est le « véritable », non pas parce qu'il s'empare d'une vérité en sommeil pour la proférer, mais parce qu'il prononce l'interprétation que toute vérité a pour fonction de recouvrir. Peut-être cette primauté de l'interprétation par rapport aux signes est-elle ce qu'il y a de plus décisif dans l'herméneutique moderne.

L'idée que l'interprétation précède le signe implique que le signe ne soit pas un être simple et bienveillant, comme

c'était le cas encore au XVI^e siècle, où la pléthore des signes, le fait que les choses se ressemblaient, prouvaient simplement la bienveillance de Dieu, et n'écartaient que par un voile transparent le signe du signifié. Au contraire, à partir du XIX^e siècle, à partir de Freud, Marx et Nietzsche, il me semble que le signe va devenir malveillant ; je veux dire qu'il y a dans le signe une façon ambiguë et un peu louche de mal vouloir, et de « malveiller ». Et cela, dans la mesure où le signe est déjà une interprétation qui ne se donne pas pour telle. Les signes sont des interprétations qui essaient de se justifier, et non pas l'inverse.

Ainsi fonctionne la monnaie telle qu'on la voit définie dans la *Critique de l'Economie Politique*, et surtout dans le premier livre du *Capital*. C'est ainsi que fonctionnent les symptômes chez Freud. Et chez Nietzsche, les mots, la justice, les classements binaires du Bien et du Mal, par conséquent les signes, sont des masques. Le signe en acquérant cette fonction nouvelle de recouvrement de l'interprétation perd son être simple de signifiant qu'il possédait encore à l'époque de la Renaissance, son épaisseur propre vient comme à s'ouvrir, et peuvent alors se précipiter dans l'ouverture tous les concepts négatifs qui étaient jusqu'alors demeurés étrangers à la théorie du signe. Celle-ci ne connaissait que le moment transparent et à peine négatif du voile. Maintenant va pouvoir s'organiser à l'intérieur du signe tout un jeu des concepts négatifs, de contradictions, d'oppositions, bref l'ensemble de ce jeu des forces réactives que Deleuze a si bien analysé dans son livre sur Nietzsche.

« Remettre la dialectique sur ses pieds », si cette expression doit avoir un sens, ne serait-ce pas justement avoir replacé dans l'épaisseur du signe, dans cet espace ouvert, sans fin, béant, dans cet espace sans contenu réel ni réconciliation, tout ce jeu de la négativité que la dialectique, finalement, avait désamorcé en lui donnant un sens positif ?

Enfin, dernier caractère de l'herméneutique : l'interprétation se trouve devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini ; de se reprendre toujours. D'où, deux conséquences importantes. La première, c'est que l'interprétation sera toujours désormais l'interprétation par le « qui ? » ; on n'interprète pas ce qu'il y a dans le signifié, mais on interprète au fond : qui a posé l'interprétation. Le principe de l'interprétation, ce n'est pas autre chose que l'interprète, et c'est peut-

(3) Cf. *Généalogie de la Morale*, I, §§ 4 et 5.

être le sens que Nietzsche a donné au mot de « psychologie ». La seconde conséquence, c'est que l'interprétation a à s'interpréter toujours elle-même, et ne peut pas manquer de faire retour sur elle-même. Par opposition au temps des signes, qui est un temps de l'échéance, et par opposition au temps de la dialectique, qui est malgré tout linéaire, on a un temps de l'interprétation qui est circulaire. Ce temps est bien obligé de repasser là où il est déjà passé, ce qui fait qu'au total, le seul danger que court réellement l'interprétation, mais c'est un danger suprême, ce sont paradoxalement les signes qui le lui font courir. La mort de l'interprétation, c'est de croire qu'il y a des signes, des signes qui existent premièrement, originellement, réellement, comme des marques cohérentes, pertinentes et systématiques.

La vie de l'interprétation, au contraire, c'est de croire, qu'il n'y a que des interprétations. Il me semble qu'il faut bien comprendre cette chose que trop de nos contemporains oublient, que *l'herméneutique et la sémiologie sont deux farouches ennemies*. Une herméneutique qui se replie en effet sur une sémiologie croit à l'existence absolue des signes : elle abandonne la violence, l'inachevé, l'infini des interprétations, pour faire régner la terreur de l'indice, et suspecter le langage. Nous reconnaissons ici le Marxisme après Marx. Au contraire, une herméneutique qui s'enveloppe sur elle-même, entre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là que nous reconnaissons Nietzsche.

DISCUSSION

M. BOEHM.

Vous avez bien montré que l'interprétation ne s'arrêtait jamais chez Nietzsche et constituait l'étoffe même de la réalité. Bien plus, *interpréter* le monde et le *changer* ne sont pas pour Nietzsche deux choses différentes. Mais en est-il ainsi pour Marx ? Dans un texte célèbre, il oppose changement du monde et interprétation du monde...

M. FOUCAULT.

Cette phrase de Marx, je m'attendais bien à ce qu'on me l'oppose. Tout de même, si vous vous reportez à l'économie politique, vous remarquerez que Marx la traite toujours comme une manière d'interpréter. Le texte sur l'interprétation concerne la philosophie, et la fin de la philosophie. Mais l'économie politique telle que l'entend Marx ne pourrait-elle pas constituer une interprétation, qui, elle, ne serait pas condamnée, parce qu'elle pourrait tenir compte du changement du monde et l'intérioriserait en quelque sorte ?

M. BOEHM.

Autre question : l'essentiel, pour Marx, Nietzsche et Freud, n'est-il pas dans l'idée d'une auto-mystification de la conscience ? N'est-ce pas là l'idée nouvelle qui n'apparaît pas avant le XIX^e siècle et qui trouverait sa source dans Hegel ?

M. FOUCAULT.

C'est lâche de ma part de vous dire que précisément ce n'est pas cette question-là que j'ai voulu poser. *J'ai voulu trai-*

ter l'interprétation comme telle. Pourquoi s'est-on remis à interpréter ? Est-ce sous l'influence de Hegel ?

Il y a une chose qui est certaine, c'est que l'importance du signe, un certain changement en tout cas dans l'importance et le crédit qu'on accordait au signe, s'est produit à la fin du XVIII^e siècle, ou au début du XIX^e, pour des raisons qui sont très nombreuses. Par exemple, la découverte de la philologie au sens classique du mot, l'organisation du réseau des langues indo-européennes, le fait que les méthodes de classification ont perdu leur utilité, tout cela a probablement réorganisé entièrement notre monde culturel des signes. Des choses comme la philosophie de la nature, entendue au sens très large, non seulement chez Hegel, mais chez tous les contemporains allemands de Hegel, sont sans doute la preuve de cette altération dans le régime des signes, qui s'est produite dans la culture à ce moment-là.

J'ai l'impression qu'il serait, disons plus fécond, actuellement, pour le genre de problème que l'on pose, de voir dans l'idée de la mystification de la conscience, un thème né de la modification du régime fondamental des signes, plutôt que d'y trouver à l'inverse l'origine du souci d'interpréter.

M. TAUBES.

L'analyse de M. Foucault n'est-elle pas incomplète ? Il n'a pas tenu compte des techniques de l'exégèse religieuse qui ont eu un rôle décisif. Et il n'a pas suivi l'articulation historique véritable. Malgré ce que vient de dire M. Foucault, il me semble que l'interprétation au XIX^e siècle commence avec Hegel.

M. FOUCAULT.

Je n'ai pas parlé de l'interprétation religieuse qui en effet a eu une importance extrême, parce que dans la très brève histoire que j'ai retracée, je me suis placé du côté des signes et non du côté du sens. Quant à la coupure du XIX^e siècle, on peut bien la mettre sous le nom de Hegel. Mais dans l'histoire des signes, pris dans leur extension la plus grande, la découverte des langues indo-européennes, la disparition de la grammaire générale, la substitution du concept d'organisme à celui de caractère, ne sont pas moins « importants » que la philosophie hégélienne. Il ne faut pas confondre histoire de la philosophie et archéologie de la pensée.

M. VATTIMO.

Si je vous ai bien compris, Marx devrait être classé parmi les penseurs, qui comme Nietzsche, découvrent l'infinité de l'interprétation. Je suis parfaitement d'accord avec vous pour Nietzsche. Mais chez Marx, n'y-a-t-il pas nécessairement un point d'arrivée ? Que veut dire l'infra-structure sinon quelque chose qui doit être considéré comme base ?

M. FOUCAULT.

Quant à Marx, je n'ai guère développé mon idée ; j'ai même peur de ne pas pouvoir encore la démontrer. Mais prenez le *Dix-Huit Brumaire*, par exemple : Marx ne présente jamais son interprétation comme l'interprétation finale. Il sait bien, et il le dit, qu'on pourrait interpréter à un niveau plus profond, ou à un niveau plus général, et qu'il n'y a pas d'explication qui soit au ras du sol.

M. WAHL.

Je crois qu'il y a une guerre entre Nietzsche et Marx, et entre Nietzsche et Freud, bien qu'il y ait des analogies. Si Marx a raison, Nietzsche doit être interprété comme un phénomène de la bourgeoisie de telle époque. Si Freud a raison, il faut connaître l'inconscient de Nietzsche. Et donc je vois une sorte de guerre entre Nietzsche et les deux autres.

N'est-il pas vrai que, des interprétations, nous en avons trop ? Nous sommes « malades d'interprétation ». Sans doute, il faut toujours interpréter. Mais n'y a-t-il pas aussi *quelque chose à interpréter* ? Et je demande encore : *qui* interprète ? Et enfin : nous sommes mystifiés, mais *par qui* ? Il y a un trompeur, mais *qui* est ce trompeur ? Il y a toujours une pluralité d'interprétations : Marx, Freud, Nietzsche, et aussi Gobineau... Il y a le marxisme, il y a la psychanalyse, il y a encore, disons, des interprétations raciales...

M. FOUCAULT.

Le problème de la pluralité des interprétations, de la guerre des interprétations, est, je crois, rendu structurellement possible par la définition même de l'interprétation qui se fait à l'infini, sans qu'il y ait un point absolu à partir duquel elle

se juge et se décide. De telle sorte que *cela*, le fait que nous soyons voués à être interprétés au moment même où nous interprétons, tout interprète doit le savoir. Cette pléthore d'interprétations est certainement un trait qui caractérise profondément la culture occidentale maintenant.

M. WAHL.

Il y a tout de même des gens qui ne sont pas interprètes.

M. FOUCAULT.

A ce moment-là, ils répètent, ils répètent le langage lui-même.

M. WAHL.

Pourquoi ? Pourquoi dire cela ? Claudel, naturellement, on peut l'interpréter de multiples façons, à la façon marxiste, à la façon freudienne, mais malgré tout, l'important, c'est que c'est l'œuvre de Claudel en tout cas. L'œuvre de Nietzsche, c'est plus difficile à dire. Par rapport aux interprétations marxistes et freudiennes, il risque de succomber...

M. FOUCAULT.

Oh, je ne dirai pas qu'il a succombé. Il est certain qu'il y a, dans les techniques d'interprétation de Nietzsche, quelque chose qui est radicalement différent, et qui fait qu'on ne peut pas, si vous voulez, l'inscrire dans les corps constitués que représentent actuellement les Communistes d'une part et les Psychanalystes de l'autre. Les Nietzscheens n'ont pas à l'égard de ce qu'ils interprètent...

M. WAHL.

Y a-t-il des Nietzscheens ? On les mettait en doute ce matin !

M. BARONI.

Je voudrais vous demander si vous ne pensez pas qu'entre Nietzsche, Freud et Marx, le parallèle pourrait être le suivant : Nietzsche, dans son interprétation, cherche à analyser

les beaux sentiments et à montrer ce qu'ils cachent en réalité (ainsi dans la *Généalogie de la Morale*). Freud, dans la psychanalyse, va dévoiler ce qu'est le contenu latent ; et là aussi l'interprétation sera assez catastrophique pour les bons sentiments. Enfin, Marx attaquera la bonne conscience de la bourgeoisie, et montrera ce qu'il y a au fond. Si bien que les trois interprétations apparaissent comme dominées par l'idée qu'il y a des signes à traduire, dont il faut découvrir la signification, même si cette traduction n'est pas simple, et doit se faire par étapes, peut-être à l'infini.

Mais il y a, me semble-t-il, une autre sorte d'interprétation en psychologie, qui est tout à fait opposée, et qui nous fait rejoindre le xvi^e siècle dont vous avez parlé. C'est celle de Jung, qui dénonçait précisément dans le type d'interprétation freudienne le poison dépréciatif. Jung oppose le symbole au signe, le signe étant ce qui doit être traduit en son contenu latent, alors que le symbole parle par lui-même. Bien que j'ai pu tout à l'heure dire que Nietzsche me paraissait être à côté de Freud et de Marx, en fait je crois que, là, Nietzsche peut aussi être rapproché de Jung. Pour Nietzsche, comme pour Jung, il y a une opposition entre le « moi » et le « soi », entre la petite et la grande Raison. Nietzsche est un interprète extrêmement aigu, et même cruel, mais il y a chez lui une certaine façon de se mettre à l'écoute de « la grande raison », qui le rapproche de Jung.

M. FOUCAULT.

Vous avez sans doute raison.

Mlle RAMNOUX.

Je voudrais revenir sur un point : pourquoi n'avez-vous pas parlé du rôle de l'exégèse religieuse ? Il me semble qu'on ne peut pas négliger, peut-être même, l'histoire des traductions : parce qu'au fond tout traducteur de la Bible se dit qu'il dit le sens de Dieu, et que par conséquent il doit y mettre une conscience infinie. Finalement les traductions évoluent à travers le temps, et quelque chose se révèle à travers cette évolution des traductions. C'est une question très compliquée...

Et aussi, avant de vous entendre, je réfléchissais sur les relations possibles entre Nietzsche et Freud. Si vous prenez l'index des œuvres complètes de Freud, et par-dessus le marché le livre de Jones, vous trouverez finalement très peu de

choses. Tout d'un coup, je me suis dit : le problème est inverse. Pourquoi Freud s'est-il tu sur Nietzsche ?

Or là, il y a deux points. Le premier point, c'est qu'en 1908, je crois, les élèves de Freud, c'est-à-dire Rank et Adler, ont pris comme sujet d'un de leurs petits congrès les ressemblances ou les analogies entre les thèses de Nietzsche (en particulier la *Généalogie de la Morale*) et les thèses de Freud. Freud les a laissé faire en gardant une extrême réserve, et je crois que ce qu'il a dit, à ce moment-là, c'est à peu près : Nietzsche apporte trop d'idées à la fois.

L'autre point, c'est que, à partir de 1910, Freud est entré en relations avec Lou Salomé ; il a sans doute fait une ébauche, ou une analyse didactique de Lou Salomé. Par conséquent il devait y avoir à travers Lou Salomé une sorte de relation médicale entre Freud et Nietzsche. Or il ne pouvait pas en parler. Seulement ce qu'il y a de certain, c'est que tout ce que Lou Salomé a publié après, au fond, fait partie de son analyse interminable. Il faudrait le lire dans cette perspective. Ensuite, nous trouvons le livre de Freud *Moïse et le monothéisme*, où il y a une sorte de dialogue de Freud avec le Nietzsche de la *Généalogie de la Morale* — vous voyez, je vous soumetts des problèmes, est-ce que vous en savez plus ?

M. FOUCAULT.

Non, je n'en sais rigoureusement pas plus. J'ai été en effet frappé par l'étonnant silence, à part une ou deux phrases, de Freud sur Nietzsche, même dans sa correspondance. C'est en effet assez énigmatique. L'explication par l'analyse de Lou Salomé, le fait qu'il ne pouvait pas en dire plus...

Mlle RAMNOUX.

Il ne voulait pas en dire plus...

M. DEMONBYNES.

A propos de Nietzsche vous avez dit que l'expérience de la folie était le point le plus proche de la connaissance absolue. Puis-je vous demander dans quelle mesure, à votre avis, Nietzsche a eu l'expérience de la folie ? Si vous aviez le temps, naturellement, ce serait fort intéressant de se poser la même question au sujet d'autres grands esprits, que ce fussent des

poètes, ou des écrivains comme Hölderlin, Nerval ou Maupassant, ou même des musiciens comme Schumann, Henri Duparc ou Maurice Ravel. Mais restons sur le plan de Nietzsche. Ai-je bien compris ? Car vous avez bel et bien parlé de cette expérience de la folie. Est-ce vraiment ce que vous avez voulu dire ?

M. FOUCAULT.

Oui.

M. DEMONBYNES.

Vous n'avez pas voulu dire « conscience », ou « présience », ou pressentiment de la folie ? Croyez-vous vraiment qu'on puisse avoir..., que de grands esprits comme Nietzsche puissent avoir « l'expérience de la folie » ?

M. FOUCAULT.

Je vous dirai : oui, oui.

M. DEMONBYNES.

Je ne comprends pas ce que ça veut dire, parce que je ne suis pas un grand esprit !

M. FOUCAULT.

Je ne dis pas ça.

M. KELKEL.

Ma question sera très brève : elle portera sur le fond, sur ce que vous avez appelé « techniques d'interprétation », dans lesquelles vous semblez voir, je ne dirais pas un substitut, mais en tout cas un successeur, une succession possible à la philosophie. Ne croyez-vous pas que ces techniques d'interprétation du monde sont avant tout des techniques de « thérapeutique », des techniques de « guérison », au sens le

plus large du terme : de la société chez Marx, de l'individu chez Freud, et de l'humanité chez Nietzsche ?

M. FOUCAULT.

Je pense en effet que le sens de l'interprétation, au XIX^e siècle, s'est certainement rapproché de ce que vous entendez par thérapeutique. Au XVI^e siècle, l'interprétation trouvait plutôt son sens du côté de la révélation, du salut. Je vous citerai simplement une phrase d'un historien qui s'appelle Garcia : « de nos jours — dit-il en 1860 — la santé a remplacé le salut ».

TROISIÈME PARTIE

EXPERIENCES ET CONCEPTS

NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE COMME EXERCICE ONTOLOGIQUE

GIANNI VATTIMO

Parmi les nombreux aspects de la pensée de Nietzsche qui méritent à mon sens d'être aujourd'hui repris et développés, il en est un d'actualité tout à fait particulière : la conception nietzschéenne de la philosophie. Pour la pensée commune, Nietzsche reste en fait l'un des promoteurs de cette attitude que l'on peut définir approximativement par le terme de « démythisation », et qui caractérise, d'une façon beaucoup plus générale qu'on ne l'admet, la philosophie et la civilisation contemporaines. Par *démythisation* j'entends, d'une manière très générale, toute attitude intellectuelle qui se donne pour but de porter à la lumière la signification cachée d'un phénomène, sa structure authentique, par-delà les avatars qu'il a subis ou qu'on lui a fait subir. Comme exemples les plus évidents et les plus significatifs de cette attitude, je citerai seulement deux directions de la pensée de notre époque, qui sont bien plus qu'une simple philosophie de l'histoire et de la politique, bien plus qu'une théorie ou thérapie de l'âme : le marxisme et la psychanalyse. Si différents qu'ils soient, ces deux phénomènes ont en commun la volonté de démythisation qui les anime. Mais même en dehors de ces courants particuliers de la pensée, la démythisation est un caractère constant de la coutume et de la mentalité de nos jours ; pensons par exemple à toute la littérature qui pose et discute le problème de la communication et de son authenticité : une telle authenticité n'est conçue possible qu'à la condition qu'on arrive à dévoiler complètement les secrets les plus cachés, de façon qu'il ne reste rien à dire, qui, comme non-dit, puisse modifier subrepticement, et par suite dénaturer, ce que l'on dit de fait.

On peut voir dans cette attitude « démythisante » une réaction spontanée et salutaire de la pensée contre la puissance toujours plus imposante que le mythe a acquis grâce aux *mass-media* : la presse, la radio, la télévision, le cinéma. La culture industrielle, sous toutes ses formes, est un lieu où se

constituent de nouveaux mythes, d'où la méfiance que penseurs et philosophes ont pour elle, et l'essor de l'attitude démythisante. Une autre explication, beaucoup plus radicale et peut-être plus vraie est celle que l'on peut trouver chez Heidegger. Selon lui, cette volonté de clarté et d'explication (ou d'explicitation) du caché n'est que le dernier acte d'une histoire beaucoup plus éloignée, qui s'étend bien au-delà de la naissance des *mass-media*, et qui est l'histoire même de la métaphysique occidentale. A ce point de vue, aucun livre n'analyse le sens métaphysique de la civilisation contemporaine aussi profondément que le *Satz vom Grund*, un livre dans lequel Heidegger se borne, apparemment, à étudier le signifié du principe de raison dans sa formulation leibnizienne. Sur la base de cette analyse heideggerienne, la civilisation contemporaine apparaît comme le moment où la métaphysique (conçue suivant Heidegger comme oubli de l'être) arrive à son accomplissement, dans le déploiement total de la volonté d'expression et d'explication. Le principe de raison est, chez Leibniz, *principium reddendae rationis* : c'est-à-dire plutôt principe de la fondation que du fondement. Le fondement explique et justifie la réalité d'une chose seulement en tant qu'il est « rendu » au sujet, c'est-à-dire en tant qu'il est énoncé. Vous connaissez bien les développements de cette analyse heideggerienne : la réduction de toute réalité au schéma fondement-fondé lui fait perdre le vrai fond, le *Boden*, d'où seul elle peut tirer la force de croître. En tant que le fondement est énoncé, il est au pouvoir du sujet qui l'énonce et l'accepte comme valable ; de sorte que toute la réalité est réduite au sujet, et que de l'être comme tel il ne reste plus rien.

J'ai fait allusion à cette position heideggerienne uniquement pour indiquer la perspective dans laquelle se situe ma lecture de Nietzsche. On sait que, pour Heidegger, Nietzsche aussi appartient à cette civilisation de l'expression et de l'explication ; il en est même le prophète. Je crois toutefois qu'il y a des raisons de penser que, au moins en ce qui touche à sa conception de la philosophie, Nietzsche échappe à ce cercle, et même qu'il donne le moyen d'en sortir justement dans la direction qui, à mon avis, est indiquée par Heidegger.

L'image de Nietzsche-philosophe « démythisateur » correspond sans doute à l'un des aspects fondamentaux de son œuvre. Il reste toutefois à voir si cette démythisation est conçue comme le but de la philosophie, ou si, au contraire, elle entre dans un cadre plus vaste qui lui donne une signification nouvelle et différente.

Quand on parle d'un Nietzsche démythisateur, on pense

tout d'abord à certaines de ses œuvres qui, le titre même en fait foi, ont pour propos de découvrir ce qui gît au fond de nos plus constantes manières de penser : *Menschliches Allzumenschliches*, *Götzendämmerung*, *Genealogie der Moral*, etc. Le dessein de Nietzsche dans ces œuvres c'est de mettre en lumière les racines, comme il dit, instinctives de la morale, de la religion, de la science, de la philosophie. Par exemple, dans l'un des premiers aphorismes de *Par-delà le bien et le mal* (§ 3), il annonce son propos de mettre « la plus grande partie de la pensée consciente... au nombre des activités instinctives », et il n'excepte même pas la méditation philosophique. Dans les fragments réunis sous le titre de *Volonté de puissance*, on peut trouver bien souvent la définition de la morale comme un cas particulier de l'immoralité. Si nous nous demandons quel est le fond de vérité auquel le mythe (morale, religion, science, philosophie) doit être reconduit, la réponse paraît facile : ce sont les instincts, comme dit Nietzsche, ou bien, plus généralement, la volonté de vivre. Ainsi s'exprime par exemple l'aphorisme 24 de *Par-delà le bien et le mal* : la science simplifie et falsifie le monde, de façon délibérée ou non, « parce qu'elle, la vivante, aime la vie ». Il serait facile d'accumuler des citations pour développer le concept du fond instinctif des erreurs et des mythes de la « connaissance » scientifique ou philosophique, de la morale et de la religion. Il nous importe toutefois de souligner seulement que cette attitude démythisante suppose toujours une attitude « dogmatique » au sens large du mot : démythiser, c'est-à-dire reconduire le mythe à son fond de vérité, implique toujours que l'on suppose connu ou connaissable ce fond, ce vrai visage de la réalité, et que l'on veut mesurer les fables sur la base d'une évidence certaine. Si l'on dit par exemple que la racine des mensonges de la « connaissance », de la morale et de la religion, c'est l'instinct de l'accroissement de la vie, ou la volonté de vivre, l'on conçoit cet instinct comme un « fond » qui échappe à la mythisation et, par suite, à la démythisation : dans le procès de succession des différentes religions, des différentes idées morales, et aussi des théories scientifiques, il y a pourtant quelque chose de sûr et de certain, la volonté de vivre, que l'on conçoit comme une force « naturelle » toujours égale à soi-même, un fond sur lequel se joue, comme dans la lanterne magique, l'histoire des mythologies humaines, c'est-à-dire l'histoire tout court. De quelque façon que l'on conçoive ce fond, il reste tout de même que, dans la démythisation, il s'oppose au mythe comme le vrai au faux, qu'il est le critère de vérité qui dévoile la fable comme fable.

Or, l'un des mythes, voire le mythe que Nietzsche s'est efforcé le plus vigoureusement de détruire, c'est justement la croyance en la vérité. « Il faut d'abord ébranler la croyance en la vérité » (1). Non pas la croyance en une vérité déterminée, mais en la vérité comme telle. Je crois qu'ici on ne peut donner raison à Heidegger quand il dit que Nietzsche reste attaché au concept métaphysique de la vérité comme conformité de la proposition à la chose. Ou plutôt, il faut dire que, quand Nietzsche parle de la vérité, il pense bien à la conformité de la proposition à la chose ; mais pour cette raison justement la « vérité », dans son système, n'a plus aucune place. Une telle vérité comme conformité entre la proposition et la chose n'existe pas, et ne peut exister d'aucune façon. Même ce qu'il énonce comme sa pensée propre ne peut être dit « vrai » en ce sens. C'est-à-dire que, selon Nietzsche, la « vérité » au sens traditionnel, ou métaphysique, du mot, ne peut absolument pas exister. C'est pour cette raison qu'il me semble extrêmement intéressant d'étudier la conception nietzschéenne de la philosophie justement au point de vue des résultats de la pensée heideggerienne et de son effort pour sortir de la vision métaphysique de la vérité. Aussi bien chez Nietzsche que chez Heidegger, la pensée et la philosophie ne *disent pas la vérité*, c'est-à-dire elles ne donnent pas des informations sur l'état des choses, conçu comme indépendant et précédant l'information même. A ce point de vue, il me semble qu'on peut définir l'aboutissement de la pensée de Nietzsche en employant une expression qu'il utilise dans la *Götzendämmerung* pour définir le développement et la conclusion de la métaphysique occidentale : « Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde », « Comment il s'est fait que le monde vrai est à la fin devenu fable ». Après avoir pensé de différentes façons le rapport entre le monde apparent (donné dans l'expérience sensible) et le monde réel (que l'on peut connaître ou au moins postuler par la pensée, ou qui est promis comme prix dans l'au-delà à la vertu), la philosophie est enfin arrivée à la conclusion que parler d'un monde vrai (voire d'une « chose en soi »), en l'opposant au monde de l'apparence, n'a aucun sens ; le monde vrai est reconnu comme un mythe et comme une fable. Ce que Nietzsche veut souligner, pourtant, c'est que, avec le monde vrai, disparaît aussi le monde de l'apparence ; autrement dit qu'il n'y a plus aucune distinction entre le vrai et le faux conçus de façon traditionnelle : c'est à ce moment-là que « incipit Zara-

(1) XVI, p. 14 (cette référence et les suivantes renvoient à la *Musarion Ausgabe*).

thoustra ». Ce n'est pas seulement le monde vrai de la métaphysique traditionnelle qui est devenu fable ; c'est bien plutôt le monde comme tel, où l'on ne peut plus faire aucune distinction entre vrai et faux, qui est devenu fable dans sa structure la plus profonde. Ce monde de Zarathoustra est ce que la *Volonté de puissance* nommera un « sich selbst gebärendes Kunstwerk », une œuvre d'art qui se produit d'elle-même à soi-même (§ 796). En ce monde, il n'y a pas de perspectives différentes sur une réalité ou sur une vérité unique qui puissent être reconnues et servir de critère ; *tout est perspective*. « Il n'y a — dit Nietzsche — aucun événement en soi. Ce qui se passe, n'est autre chose qu'un ensemble de *Erscheinungen*, de phénomènes, interprétés et structurés (ou mis en ordre, *zusammengefasst*) par un être interprétant ». Et encore : « un même texte permet d'innombrables interprétations : il n'y a aucune interprétation *correcte* » (2).

A cette vision du monde comme fable Nietzsche est arrivé, nous l'avons dit, au moyen d'une démythisation radicale qui a mis en question le concept même de vérité tel qu'il avait toujours été admis dans la tradition de la métaphysique. Pour cette tradition, la vérité est toujours reconnaissable à l'évidence avec laquelle elle se présente et s'impose à l'esprit. C'est justement cette évidence que Nietzsche appelle *Glaube*, foi, en la vérité ; accepter l'évidence comme caractère distinctif de la vérité veut dire « croire » en l'évidence, ajouter foi à ce fait psychologique qui se passe en nous et par lequel nous nous sentons contraints, mais paradoxalement de façon spontanée, à donner notre assentiment à une certaine « vérité ». Descartes, dans sa doctrine de l'idée claire et distincte, résume toute la tradition de la métaphysique occidentale. Dans son doute, il n'a pas été assez radical, parce qu'il n'a pas posé la question de savoir pourquoi l'on doit préférer l'évidence à la non-évidence, pourquoi il vaut mieux ne pas être déçu qu'être déçu (3). Le fait psychologique que nous ne pouvons pas refuser notre assentiment à certaines vérités ne prouve rien sur la portée objective ou métaphysique de ces propositions. « Que la clarté — dit Nietzsche dans la *Volonté de puissance* — doive être une attestation de la vérité, voilà une naïveté ! » (§ 538). Bien au contraire, puisque la réalité (on ne peut en parler qu'en adoptant, dans la polémique, les termes mêmes de la métaphysique que l'on se propose de détruire) a des caractères si différents, si chaotiques, il faut plutôt penser que

(2) XVI, pp. 59-60 et 64.

(3) XVI, p. 52.

ce qui est clair et simple doit être faux et imaginaire (§ 536). En cela, la position de Nietzsche est à l'opposé de celle de Parménide, selon qui on ne peut penser que ce qui est. Pour Nietzsche, au contraire, ce qui se laisse penser (c'est-à-dire, qui se laisse organiser et reconduire à des idées claires et distinctes) est sans doute une fiction (§ 539).

C'est à travers cette radicale méfiance à l'égard de l'évidence, reconnue comme fait psychologique, que Nietzsche est arrivé à la négation de la chose en soi et du monde vrai. Descartes, et avec lui toute la métaphysique occidentale, ne s'était pas demandé pourquoi l'on préfère l'évidence à la non-évidence, le vrai (c'est-à-dire qui nous apparaît clair et distinct et que nous jugeons de façon spontanée conforme à la réalité) au faux. C'est là le problème que Nietzsche se pose et qu'il résout par sa théorie du « préjugé moral » (4). C'est en vertu d'un préjugé moral, ou, comme il le dit ailleurs, d'une raison d'utilité (Nützlichkeits-Grund) que l'on préfère la certitude et la vérité à l'incertitude et à l'apparence. C'est là, selon Nietzsche, la vraie solution du problème que Kant n'est pas parvenu à poser. L'important n'est pas de savoir « comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles », mais « pourquoi la croyance à de tels jugements est-elle nécessaire » (*Par-delà le bien et le mal*, § 11).

La doctrine du préjugé moral comme explication (ou « démythisation ») de la foi en la vérité risque pourtant d'être mal comprise, voire faussée, si l'on voit en elle, comme nous l'avons dit, une réduction de l'évidence comme fait psychologique, d'où vient notre foi en la vérité, à l'instinct de conservation, aux lois de la nature, etc. Si l'on veut prendre au sérieux cette critique de l'évidence, très étroitement liée à la critique du concept de la « chose en soi », et de la vérité comme stabilité, on ne peut alors concevoir la « nature », l'« instinct » ou la volonté de puissance (au sens de volonté de conservation et d'épanouissement de la vie) comme une vérité dernière à laquelle tout peut être reconduit. C'est pour cette raison que je préfère, bien que chez Nietzsche la terminologie ne soit pas strictement fixée, employer le terme de « préjugé » plutôt que celui d'instinct, etc. En tout cas, ce qu'il importe de souligner, c'est que ni l'instinct, ni la volonté de vivre, ni, à plus forte raison, le préjugé, ne peuvent être conçus comme la « chose en soi », comme la vérité dernière à laquelle le mythe (morale, science, religion, philosophie) doit être réduit pour que sa racine soit mise en lumière. L'ins-

tinct et le préjugé, sur lesquels se fonde la croyance à l'évidence comme critère de vérité, ne sont, quant à eux, que des produits historiques. Par conséquent, reconduire la philosophie à l'instinct ne signifie aucunement pour Nietzsche la reconduire à la « nature » : même ce que nous appelons nature n'est qu'une construction de la science, une interprétation qui n'a aucun privilège et qui ne peut prétendre à l'objectivité. La certitude subjective qui nous fait parler d'évidence et de vérité appartient elle-même, cela est important, au monde de la fiction. Le raisonnement est analogue à celui que Nietzsche fait à propos du rapport cause-effet : si tout est fiction, on peut toujours demander qui est l'auteur de cette fiction. Mais n'est-il pas possible que cet essai de remonter de la fiction à son auteur appartienne déjà à la fiction même ? Or, la croyance à l'évidence comme critère de la vérité, la conviction que ce qui nous oblige à donner notre assentiment est par conséquent vrai, c'est-à-dire qu'il correspond à « l'état des choses », l'idée même qu'il y a, de quelque manière, un « état des choses » — tout cela, selon Nietzsche, fait partie de la fiction, n'est aucunement une voie pour remonter aux choses comme elles sont « en soi », un moyen pour sortir de notre perspective particulière, puisque c'est justement ce qui constitue l'essence de cette perspective (d'un individu ou d'une époque).

C'est une illusion de parler de certitudes *immédiates* (*Par-delà le bien et le mal*, § 16) : toute certitude exige, bien au contraire, une série de médiations, elle présuppose d'autres certitudes. Celles-ci, à leur tour, ne sont jamais « naturelles », puisque jamais immédiates ; elles sont toujours le résultat d'un procès historique. Dans l'aphorisme 3 de *Par-delà le bien et le mal* que j'ai déjà cité, et où il annonce son propos de considérer la pensée comme activité instinctive, Nietzsche indique aussi comment il faut concevoir l'instinct : « derrière ce qui nous paraît la logique naturelle de l'esprit humain, sur laquelle se fondent les discours des philosophes, il y a toujours des évaluations : celles-ci sont inspirées des exigences physiologiques nécessaires pour conserver un genre de vie déterminé ». Il n'existe pas un instinct de conservation au sens général et abstrait : il n'y a que les exigences de conservation de genres de vie déterminés, de certains types d'humanité. L'instinct de conservation lui-même peut disparaître quand les conditions de vie se modifient (5). Le caractère historique des instincts, le fait qu'ils ne sont que des « préju-

(4) *Ibid.*

(5) XVI, p. 52.

gés », est énoncé de façon explicite dans la *Volonté de puissance* (§ 407) : les philosophes « sont dirigés par des évaluations instinctives, qui sont un reflet de conditions antérieures de civilisation (*frühere Kulturzustände*) ». Donc, si certaines vérités nous paraissent évidentes, bien plus : si nous nous sentons contraints de considérer comme vérité ce qui nous paraît évident, cela ne dépend pas de la nature ou de l'instinct conçu de façon « naturaliste ». C'est plutôt parce que nous appartenons à un certain monde, à une humanité qui s'est donnée une structure qui, à son tour, s'est enracinée en nous de façon héréditaire et agit en nous comme « nature », nous faisant préférer certaines choses à d'autres, etc. Voilà pourquoi les philosophies restées dans le cercle de la métaphysique traditionnelle ont toujours des raisons convaincantes et nous paraissent vraies : elles trouvent en nous une prédisposition instinctive à leurs raisonnements, puisqu'elles ne font qu'énoncer de façon explicite les présupposés sur lesquels est fondé le monde où nous vivons, ces présupposés dont nous ne pouvons pas nous passer si nous ne voulons renoncer à notre humanité même, au sens historique du mot. La vérité comme évidence se constitue donc historiquement par l'enracinement de certaines évaluations, qui deviennent essentielles pour le maintien d'une certaine espèce de vie et d'une manière de penser. La vérité, par conséquent — dit Nietzsche dans la *Volonté de puissance* (§ 535) — n'indique aucunement le contraire de l'erreur : « dans les cas les plus fondamentaux, elle n'est qu'une relation d'erreurs diverses : on peut dire qu'il y en a une plus ancienne et plus profonde que l'autre, qui ne peut pas être déracinée sans que, pour un être organique de notre espèce, vienne aussi à manquer la condition nécessaire à la vie ; tandis que d'autres erreurs ne nous tyrannisent pas dans la même mesure comme conditions indispensables à la vie et, quand nous les comparons avec ces « tyrans », elles peuvent même être mises de côté et « repoussées ».

Tout cela signifie que les instincts, auxquels il paraissait d'abord que la démythisation devait aboutir comme au fond dernier de toute activité de l'esprit, ne sont pas la racine de l'histoire, ils en sont déjà le produit. La fondation d'une certaine humanité historique, pourrait-on dire l'ouverture d'une époque, n'est jamais l'œuvre des instincts ; ceux-ci ne sont que les moyens, qui se renforcent dans le temps, par lesquels une humanité historique se conserve et se développe.

Pour avoir voulu être radicale, la démythisation est tombée dans une condition paradoxale, puisqu'elle paraît n'avoir plus de point fixe auquel se rattacher. Même l'évidence, à laquelle

le *démythisateur* devrait se référer pour montrer la fausseté du mythe, se révèle appartenir au mythe. Mais, encore une fois, cet acte de reconnaître que l'évidence fait elle aussi partie du mythe exige une certitude préalable ; il faut toujours que le démythisateur ait une position qui, elle, ne tombe pas sous la catégorie du mythe.

A ce moment se présente chez Nietzsche une deuxième conception possible de la philosophie, conception plus authentique et plus fondamentale que la première, qui pourtant est attestée par les textes et même par l'activité philosophique de Nietzsche. On a vu que, ayant poussé la critique jusqu'à son point extrême, le philosophe se trouve n'avoir plus rien à quoi se référer : chaque fois qu'il prétend se référer à une évidence quelconque, il retombe dans le monde de la fiction qu'il voulait critiquer, et devient le porte-parole des idéaux qu'il se proposait de détruire, des mêmes instincts qui donnent naissance à la métaphysique. La seule issue, s'il y en a une, c'est de se placer, par un acte en un certain sens violent, en dehors du monde de la fiction établie. C'est ce que Nietzsche désigne par le terme de « création de valeurs ». La tâche du philosophe, comme Nietzsche la conçoit pour lui-même, c'est-à-dire la tâche du philosophe qui ne veut pas être simplement le codificateur des évaluations courantes et « instinctives », c'est de créer des valeurs (*Par-delà le bien et le mal*, § 211). L'emploi du terme valeur n'implique pas que nous restions ici dans le domaine de la morale au sens étroit du mot : puisque chaque évidence n'est telle que dans la mesure où on l'accepte sur le fondement d'une évaluation, créer des valeurs signifie simplement créer des nouveaux critères de la vérité. Seulement, en créant des valeurs nouvelles, c'est-à-dire, en se posant par un acte violent en dehors des évaluations établies et des instincts, la philosophie peut aussi être une démythisation. La connexion de ces deux attitudes, la démythisation et la création de valeurs nouvelles, est indiquée dans un fragment inédit composé pour le *Zarathoustra*, qui a pour titre : *Les sept solitudes* (6). Le vrai philosophe, dit Nietzsche, est seul, il ne se sent chez soi nulle part ; il est un *Zauberer*, un magicien, et « faire des enchantements » (*Zaubern*) veut dire « avoir une amitié pour ce qui va venir », implique toujours, en effet, une *Entzauberung*, un désenchantement à l'égard de tout ce qui existe. Le désenchantement à l'égard de ce qui existe ne précède, ne conditionne et ne rend

(6) XIV, p. 292.

aucunement nécessaire la création de valeurs nouvelles. Dans cette hypothèse, on demeurerait toujours au-dedans du cercle, les valeurs nouvelles seraient créées uniquement pour répondre à des exigences nées dans le système des valeurs anciennes et, ce qui est plus grave, elles devraient être jugées sur la base de critères préétablis. C'est au contraire le *Zaubern*, le fait de créer des enchantements, c'est-à-dire la fondation de « tables » de valeurs nouvelles qui porte en soi, comme un aspect presque accidentel, le désenchantement à l'égard de ce qui existe et qui existait. La valeur nouvelle est totalement extérieure au cercle, aux habitudes de pensée du vieux monde.

Le philosophe qui ne veut pas accepter cette responsabilité d'être seul, et préfère la compagnie de ses contemporains, qui veut appartenir à son époque (ou même *agir* dans son époque), celui-là ne fonde rien, il se borne à être l'expression de son temps, d'une certaine société dont il codifie seulement les préjugés et les instincts dominants (cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 211). C'est ce qu'ont fait même les philosophes classiques de l'Allemagne, Kant et Hegel par exemple (7) : on peut même admettre qu'en cela réside une certaine grandeur. Mais la philosophie comme Nietzsche veut la pratiquer, au contraire, est une activité totalement supra-historique. Elle n'est jamais l'expression, la justification, la systématisation ou la codification d'un monde déterminé, pas même du monde intérieur du philosophe, conçu comme sa propre constitution psychologique, sa « personnalité » au sens psychologique du terme, où dominent les instincts. Nietzsche souligne toujours la différence qui existe entre le philosophe et, selon ses propres termes, les « travailleurs intellectuels », qu'ils soient hommes de sciences, historiens, moralistes, ou même poètes et *freie Geister*, esprits libres, ces derniers pensés comme les destructeurs de l'ordre établi (cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 211). Tous ces gens-là appartiennent à un certain monde, ils se meuvent dans le cadre d'une tradition et sont dirigés par les instincts, qui n'expriment que des « *ehemalige Wertsetzungen* », des évaluations d'autrefois, devenues habituelles. Le philosophe, au contraire, est un *Gesetzgeber* : il ne dit pas les choses comme elles sont, il dit comme elles doivent (devraient) être, il détermine le *wohin* et le *wozu* de l'homme. Cette fondation de valeurs n'a presque jamais de structure systématique : les *summae* et les encyclopédies sont toujours

travail des épigones, et elles deviennent possibles quand la nouvelle échelle des valeurs s'est établie de façon permanente, c'est-à-dire quand elle est devenue instinctive, qu'elle a fondé une « évidence ».

Il apparaît donc que la tâche authentique du philosophe est de se placer en dehors des évaluations anciennes, établies, en créant des valeurs nouvelles par un acte qui ne fait appel à aucune évidence, qui est au contraire une décision tout à fait arbitraire, et qui vaut uniquement par la force avec laquelle il annonce et même impose le nouveau message. Voilà un autre aspect très répandu du mythe Nietzsche : le surhomme, le Führer, le titanisme de la volonté, etc. Il serait vain d'opposer à cela une interprétation pour ainsi dire pragmatiste de Nietzsche, interprétation selon laquelle les tables des valeurs nouvelles ne seraient que des hypothèses, des façons possibles d'organiser la vie, qui attendraient d'être vérifiées par les faits. Une telle perspective trahit radicalement l'esprit de la pensée nietzschéenne, puisque selon elle les hypothèses devraient toujours être vérifiées sur la base des exigences d'une « vie », de « faits », qui seraient pourvus d'une structure stable et définie, indépendante des hypothèses mêmes : ce serait encore la vie conçue comme « chose en soi ». Au contraire, l'interprétation « titanique », héroïque (ou, dans son sens plus banal, fasciste), qui est d'ailleurs insuffisante parce qu'elle remet la création des valeurs au choix arbitraire de l'individu, maintient pourtant le caractère originel (*ursprünglich*) de la fondation des valeurs nouvelles, sa nouveauté à l'égard de ce qui existe déjà.

Toutefois, cette tentative de reconduire la fondation des valeurs nouvelles à la pure volonté titanique de l'individu retombe dans l'une des superstitions, dans l'un des mythes que Nietzsche a voulu détruire. La destruction de la croyance à l'évidence subjective en effet s'accompagne, chez Nietzsche, de la négation du sujet tel que la tradition l'a généralement conçu. En reconduisant la réalité et la vérité au sujet comme volonté et non au sujet comme conscience théorétique, on ne ferait que substituer au vieux mythe un mythe du même genre. Car le sujet comme volonté, et pas seulement le sujet comme conscience connaissante, appartient à cette tradition métaphysique que Nietzsche veut détruire et à laquelle il veut échapper. De nombreux textes le confirment, un thème surtout qui revient de plus en plus souvent chez lui au cours des dernières années, et qui resterait inexplicable si l'on acceptait une interprétation « volontariste » de sa philosophie. Je veux parler du thème du *fatum*, du destin.

Le problème se trouve radicalement posé par exemple dans

(7) XIV, p. 35.

un fragment de l'époque de la *Volonté de puissance* (8) : « Pour estimer la valeur des choses il ne suffit pas de les connaître, en admettant même que cela soit nécessaire. Il faut que l'on *puisse* (dürfen) leur assigner une valeur... il faut être un de ceux qui ont le *droit* d'assigner des valeurs ». Ce droit, on ne peut pas se l'arroger par une décision arbitraire ; ou peut-être, le fait même de vouloir s'arroger ce droit est réservé à l'homme prédestiné. Il y a quelque chose de mystérieux (parce que originel et radical) dans le fait d'être un philosophe, c'est-à-dire un esprit créateur : « Il y a quelque chose d'incommunicable tout au fond de l'esprit : un fatum monolithique de décision déjà prise sur tous les problèmes et sur le fait qu'ils nous concernent ; et en même temps un droit (que nous avons) d'accéder à certains problèmes, et comme leur empreinte marquée sur nos noms en signes de feu » (Es giebt etwas Unbelehrbares im Grunde des Geistes : einen Granit von Fatum, von vorausbestimmter Entscheidung aller Probleme im Maass und Verhältniss zu uns, und ebenso ein Anrecht auf bestimmte Probleme, eine eingebrannte Abstempelung derselben auf unsern Namen (9)).

Non seulement le droit de s'occuper de certains problèmes, autrement dit le droit d'assigner des valeurs et de faire de la philosophie au sens authentique, est quelque chose qui ne dépend pas de notre arbitraire, mais la manière même selon laquelle le discours du philosophe se développe, la « logique » de ce discours — une logique qui, on l'a vu, ne peut pas être liée à une évidence au sens commun du terme, c'est-à-dire à une évidence qui a toujours son fondement dans une tradition établie — cette logique, dans le cas de la philosophie authentique dépend d'un enracinement originel (*ursprünglich*). Le discours du philosophe qui crée des valeurs n'est aucunement arbitraire ou fortuit. Il est vrai que la pensée philosophique authentique n'a en soi rien de cette « nécessité », de cette rigueur que l'opinion commune conçoit comme une contrainte rigide et fixée : elle est au contraire une « danse divine ». Mais quant à son organisation, à sa nécessité intérieure, les artistes peuvent bien nous en dire quelque chose, « eux qui ne savent que trop bien que c'est quand ils n'agissent plus volontairement, quand ils ne font plus rien que de nécessaire, que leur sentiment de liberté, de souplesse, de puissance, de création, de plénitude, leur sentiment de la forme arrive à

son apogée — bref que nécessité et liberté du vouloir se confondent alors chez eux » (*Par-delà le bien et le mal*, § 213). C'est l'aphorisme qui conclut la sixième section de cette œuvre, celle qui a pour titre *Wir Gelehrten*, « Nous autres savants », et dans laquelle Nietzsche s'efforce justement de distinguer le philosophe du simple « travailleur intellectuel », et de distinguer la philosophie de toute activité historique. Cet aphorisme a vraiment une valeur concluante, en ce sens, que la supra-historicité du travail philosophique, si elle restait fondée uniquement sur le choix arbitraire de l'individu, du sujet conçu à la façon de la métaphysique traditionnelle (au sens psychologique), ne serait aucunement assurée. Peut-on en effet imaginer quelque chose qui soit plus historiquement déterminé, plus renfermé à l'intérieur du monde comme il est — le monde des valeurs établies, des instincts — qu'un agir arbitraire ? C'est justement la critique des instincts, des valeurs établies, et par conséquent de l'arbitre individuel qui en dépend, ce qui conduit Nietzsche à reconnaître dans la liberté de la pensée une nécessité supérieure.

Ce qu'il s'agit de fonder et de garantir, pour Nietzsche, c'est la possibilité de l'institution de nouvelles valeurs, c'est-à-dire la possibilité de la nouveauté et du devenir authentique de l'histoire. Cette possibilité est celle que Nietzsche s'efforce d'établir en découvrant le caractère supra-historique de la philosophie. Cette supra-historicité ne peut pas être assurée, elle est même sérieusement menacée, si l'on conçoit la fondation des valeurs comme l'acte arbitraire de la volonté de l'individu (en tant que sujet au sens psychologique du mot) ; et l'un des sens fondamentaux de la pensée de Nietzsche est justement la destruction du concept de sujet, comme conscience connaissante ou comme vouloir. La seule possibilité de fonder vraiment l'histoire c'est de concevoir l'homme « supérieur », le fondateur des valeurs, comme enraciné plus profondément, au-delà de l'histoire elle-même. C'est cet enracinement qui donne au philosophe le droit d'annoncer des valeurs nouvelles, sur le fondement desquelles l'histoire future va s'édifier. Ce rapport du philosophe avec quelque chose de différent de l'histoire, relation qui seule peut fonder la possibilité de l'histoire elle-même, est ce à quoi Nietzsche pense déjà à l'époque de la deuxième « Considération inactuelle » quand il parle d'un *Ueberhistorisches* ; cela devient l'idée de plus en plus centrale de ses œuvres de l'âge mûr, notamment là où il parle, dans le *Zarathoustra*, d'un renversement du temps.

Si tout ceci est vrai, il faut dire que « démythisation » et

(8) XIV, p. 28.

(9) XVI, p. 35.

« création de valeurs nouvelles », les deux formes sous lesquelles apparaît, dans la tradition, la conception nietzschéenne de la philosophie, ne sont que des moments particuliers, et qu'il ne faut pas isoler, d'une conception plus vaste de la philosophie comme exercice ontologique, pourrait-on dire, rendu possible par l'enracinement originel qui met le philosophe en rapport avec quelque chose de différent de l'histoire et plus « fondamental » qu'elle. Je dis exercice ontologique au sens heideggerien du mot : en tant qu'elle ne se fonde pas par rapport aux êtres, mais ouvre au contraire un horizon dans lequel les êtres (ou étants) deviennent visibles comme vrais ou faux (c'est ce que Nietzsche appelle une *Rangordnung*, et que Heidegger nomme une ouverture), la philosophie est vraiment un exercice ontologique (et non pas ontique). Elle ne concerne pas en premier lieu les êtres (les étants), mais avant tout la possibilité, pour eux, de devenir visibles, c'est-à-dire de venir à l'être.

Conçue de cette façon, la philosophie de Nietzsche apparaît échapper de plus en plus à cette civilisation de l'expression ou de l'explication qui constitue le point d'aboutissement de la métaphysique et de son oubli de l'être. Si Nietzsche conçoit la philosophie en ce sens comme un exercice ontologique, on ne s'étonnera pas de constater que sa manière de philosopher ne se laisse pas réduire à l'explication, à la démythisation ou, pour employer encore une fois les termes de Heidegger, à l'assignation du Grund, du fondement. Ce qui fait que le philosophe est philosophe et présente ses nouvelles valeurs, n'est pas son rapport avec quelque chose que l'on puisse indiquer et définir, autrement dit son appartenance à un monde, appartenance qui se révèle par l'évidence avec laquelle se présentent ses propositions, mais son enracinement, plus lointain et plus secret, jamais totalement exprimable. Le fait d'exprimer, de « dire », sera donc toujours seulement un aspect de la philosophie, et jamais le seul et le plus fondamental. L'explication est toujours un moment au-dedans d'un monde *déterminé* : ou bien sous la forme de la pure et simple systématisation et organisation conceptuelle de ce monde — chez les philosophes traditionnels, les travailleurs intellectuels, les historiens ; ou bien sous la forme de la démythisation, chez le philosophe qui, au nom d'une nouvelle échelle des valeurs, c'est-à-dire, à l'intérieur déjà de ce système nouveau, se met à discuter les valeurs anciennes et révèle leur faiblesse. Même quand elle se présente comme démythisation, la philosophie ne l'est qu'en un sens secondaire ; la démythisation est subordonnée à une fondation nouvelle qui est déjà la création d'un nouveau mythe. Si elle se borne à être pure et

simple démythisation, sans ce fond créatif, la philosophie reste à l'intérieur du vieux mythe, eile se limite à le réexprimer, à le re-systématiser, et, au fond, le renforce.

Il est, dans *Par-delà le bien et le mal*, un aphorisme extrêmement suggestif et à mon avis de portée énorme. Parmi tant d'autres textes, il montre comment Nietzsche développe ce thème de l'enracinement en une thématique du silence et de l'éloignement, un éloignement qui n'a rien à voir avec l'éloignement temporel nécessaire à l'établissement des instincts dans l'histoire, d'où naît l'activité du simple travailleur intellectuel. Un tel éloignement n'est qu'une caricature de l'éloignement au sens originel, de cet enracinement profond qui donne au philosophe le droit de faire de la philosophie. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que dit l'aphorisme 289 de *Par-delà le bien et le mal*, l'une des plus belles pages que Nietzsche ait écrites. Le fondement de la philosophie, d'une certaine philosophie, est toujours au-delà de toute fondation explicite possible (je fais remarquer encore une fois l'affinité, qui n'est pas simplement de terminologie, avec Heidegger) : « Le solitaire ne croit pas qu'un philosophe... ait jamais exprimé dans les livres sa pensée la plus authentique et la plus fondamentale : n'écrit-on pas des livres justement pour cacher ce que l'on renferme en soi ? Il ne croira pas qu'un philosophe puisse en général avoir des opinions « authentiques et dernières » ; et aura plutôt tendance à croire qu'en lui, derrière toute caverne, il y en a une autre plus profonde, qu'il *doit* y en avoir une autre plus profonde — un monde plus vaste, plus étranger, plus riche au-dessous d'une surface, un abîme (*Abgrund*) au-dessous de tout fond (Grund), au-delà de toute fondation (*Begründung*) ». Toute philosophie, ainsi conçue, n'est jamais aussi qu'un masque recouvrant autre chose, et jamais on ne peut dire être arrivé au *fond*, à la « vérité ». Il semble que l'on retrouve, de quelque façon, le concept de la démythisation, dans cette vision de la philosophie comme permanent déguisement. Mais le mouvement qui devient dominant, ici, n'est plus celui de la découverte et de la remontée ; le désenchantement est seulement un aspect annexe d'un mouvement plus fondamental, celui qui fait un enchantement nouveau. L'histoire, et la philosophie (ou la pensée) comme acte de fondation de l'histoire, ne réside pas en ceci que le fond caché des choses parvient à la lumière de l'autoconscience ; c'est bien plutôt un mouvement où l'originel — nous pourrions dire, sans en préciser davantage le sens, l'être — non seulement dans le domaine de la philosophie, mais dans celui, plus général, de la pensée humaine créatrice, fait « évenir » (au sens étymologique du mot

événement) les mondes, ouvre des perspectives (des ouvertures) toujours nouvelles.

Nietzsche, on le voit, se place ainsi en dehors de la tradition « métaphysique », au sens heideggerien du mot, qui a comme caractère essentiel l'Aufklärung, ou le principe de raison, et qui culmine dans la philosophie hégélienne de l'autoconscience. Cela nous oblige à nous demander si justement ce courant de la philosophie occidentale qui ne se résout pas en Hegel, et qui conçoit l'être comme volonté, auquel Nietzsche appartient, ne nous offre pas les moyens de renouveler la réflexion philosophique et, d'abord, la conception même des tâches et des méthodes de la philosophie.

DISCUSSION

M. BARONI.

Là encore, Nietzsche n'apparaît-il pas comme un précurseur, et cet aphorisme 289 de *Par-delà le Bien et le Mal* ne peut-il être envisagé comme une sorte d'annonce de la psychologie des profondeurs ? Toutefois, ce qui fait qu'on doit tout de même tracer une frontière entre Nietzsche et les psychanalystes, les psychanalystes freudiens en particulier, c'est que ceux-là approfondissent, mais en remontant terriblement dans les temps. Au contraire, Nietzsche veut toujours un approfondissement qui est au-delà de toutes choses, et toujours plus profond que les temps.

M. VATTIMO.

Je trouve très juste ce que vous dites, puisqu'on pourrait trouver chez Nietzsche une espèce de haine et d'amour pour la psychanalyse : en un sens il est lui-même une sorte de psychanalyste de la civilisation ; mais, contrairement à la psychanalyse, qui prétend parvenir à un fond pour mettre en lumière ce qui est caché, Nietzsche croit encore à quelque chose qui est par-delà le fond. De même dans son attitude par rapport à la métaphysique : il refuse la métaphysique comme « explication »...

M. KELKEL.

Je voudrais justement vous poser une question : vous avez présenté Nietzsche à travers les perspectives propres de Heidegger, en faisant de lui à la fois un démystificateur et un

créateur de valeurs nouvelles, et en refusant la conception traditionnelle de la métaphysique ou de la philosophie comme explication, comme expression. Mais ainsi, n'allez-vous pas rapprocher Nietzsche de Marx plus encore que de Heidegger ? Au sens où, pour le marxisme aussi, l'explication, l'expression doivent faire place à la *transformation*. Alors ne déviez-vous pas Nietzsche dans une direction qui n'est peut-être pas la sienne ? Création de valeurs nouvelles, c'est encore une forme de mythe, vous l'avez suggéré (et les marxistes en jugeraient ainsi).

Mais encore, face au marxisme aussi bien qu'au nietzschéisme (quelles que soient leurs différences), il me semble qu'une certaine forme de philosophie garde ses droits, préférant l'expression ou l'explication à un mystérieux pouvoir conféré par on ne sait qui, on ne sait quoi...

M. VATTIMO.

Je trouve votre question très intéressante. Chez Nietzsche, et chez Heidegger aussi, il y a à la fois un point d'aboutissement et un dépassement de l'historicité. Je vois trois étages dans la philosophie de Nietzsche : d'abord il y a l'étage de la démystification, qu'on trouve aussi dans la philosophie traditionnelle comme explication, éclaircissement, et même dans le marxisme. Le deuxième étage, c'est la création d'une valeur nouvelle, qui correspond peut-être dans le marxisme à la fondation du monde nouveau. Mais est-ce que le marxisme arrive au troisième étage de Nietzsche ?

Le marxisme est pour moi une philosophie de l'histoire, non pas *sur* l'histoire : il reste au-dedans de l'histoire, par exemple au-dedans des rapports de production ; il ne pose pas le problème de ce qu'il y a « derrière » tout cela. Heidegger, vous le savez, n'est pas antimarxiste : il pense seulement qu'il y a un autre plan, quelque chose à découvrir derrière les problèmes économiques, techniques, pratiques. Nietzsche a une attitude semblable ; il ne se contente pas de dire qu'il faut fonder des mythes nouveaux, qu'il faut fonder une société nouvelle. Il veut arriver jusqu'à la fondation ontologique de cette capacité mythologique, de cette capacité « mythopoiétique » de l'homme. C'est pourquoi l'histoire n'est pas pour lui aussi importante que pour Marx. Nietzsche n'est pas un révolutionnaire, il veut plutôt « théoriser » la possibilité de révolution. Dans sa philosophie, il y a quelque chose de plus profond que la révolution.

M. WAHL.

Je voudrais d'abord dire l'admiration que j'ai pour votre conférence. Voilà ma question : vous avez montré que Nietzsche détruit la vérité-constance. Mais alors, il reste encore une possibilité de vérité-adéquation. Seulement, l'adéquation doit se faire avec un flux, et c'est très difficile d'être adéquat à un flux, et de penser une vérité-fluidité. De même, c'est très difficile de se demander, avec Nietzsche, pourquoi l'on préfère l'évidence à la non-évidence. Je vois bien qu'il y a une réponse dans votre conférence ; et que, plus on voit les choses de près, moins il y a de beauté, moins il y a de vérité possible. Mais de là à dire que l'évidence ne prouve rien... Qu'est-ce qui prouverait alors ?

Vous avez parlé du *préjugé* moral. Vous avez préféré « préjugé » à « instinct ». Pourtant Nietzsche préfère dire « instinct », car le préjugé implique jugement. D'autre part, vous avez essayé de montrer comment « l'état de choses » appartient à la « fiction ». Là, j'ai peine à vous suivre. Car, qu'est-ce que c'est que la fiction ? Est-ce que l'idée de fiction, inversement, n'implique pas un état de choses ? Par rapport à quoi serait-elle dite « fiction » ? Et ne retrouve-t-on pas nécessairement l'idée de vérité par les fictions ?

M. VATTIMO.

Je suis tout à fait d'accord avec vous sur ceci : que, chez Nietzsche, la vérité peut en somme être conçue comme adéquation, mais que cette adéquation devient pratiquement impossible, devant se faire avec une réalité reconnue comme fluidité. Or, précisément, je trouve que ce pourrait être un fondement de sa critique de l'évidence : parce que la réalité est flux, fluidité, l'évidence est contradictoire.

Quant au terme d'instinct, je crois que c'est clair, je préfère *préjugé* parce que je veux souligner le caractère historique de l'instinct : Nietzsche le dit, ce qui chez nous est instinctif, c'est le fait d'appartenir à un certain monde historique qui se défend, qui se protège avec ses « instincts », lesquels sont eux-mêmes des produits historiques. Je voulais éviter toute confusion entre le sens naturaliste du mot instinct et ce sens historique.

Troisième question, le problème de « l'état de choses ». Selon Nietzsche, tout ce qui *est*, tout ce qui paraît être établi, tout ce qui paraît se présenter comme stable, est plutôt de l'ordre de l'événement. Alors, que l'état de choses appartienne

à la fiction, cela veut dire que l'état de choses est toujours déjà une construction historique. Nous ne pouvons donc pas nous référer à un prétendu état de choses pour sortir de l'histoire. C'est comme l'argument de la « tromperie » ; on nous dit : si le monde est une fiction, il faut bien qu'il y ait quelqu'un qui nous trompe... Mais cet essai de remonter au trompeur, c'est déjà une partie de la tromperie...

M. WAHL.

Vous insistez sur le motif historique chez Nietzsche, mais n'y a-t-il pas aussi un motif anti-historique ? Depuis le début, il poursuit une lutte contre l'histoire.

M. VATTIMO.

Les deux sont vrais. Ce qui importe à Nietzsche, c'est d'établir l'origine de la possibilité de l'histoire, et cette possibilité n'est pas une possibilité historique, c'est une possibilité ontologique, supra-historique. Au-dedans des « ouvertures » ou des époques, bien évidemment, il y a l'histoire, il y a un développement ; mais ce développement n'est jamais la dernière vérité, c'est seulement la vérité secondaire.

M. WAHL.

Je crains qu'il n'y ait, dans votre réponse, un peu trop de Heidegger.

M. VATTIMO.

Je l'avoue volontiers.

M. WAHL.

Vous avez parlé de stabilité, nous montrez que toute stabilité est fictive. Même la stabilité d'une personne ou d'un individu. N'est-ce pas là une des grandes contradictions de Nietzsche ? A la limite, selon Nietzsche, il ne faudrait pas que Nietzsche ait existé !

M. VATTIMO.

Oui, c'est peut-être justement pour cela que la pensée de l'Eternel Retour est la chose la plus difficile à supporter.

M. WAHL.

Mais vous n'avez pas parlé de l'éternel retour. L'éternel retour est tout de même un fait, ou, si ce n'est pas un fait, vous n'avez pas montré...

M. VATTIMO.

^h Je ne le conçois pas comme un fait. A mon avis, l'éternel retour est une façon de s'exprimer de Nietzsche : une façon de s'exprimer pour indiquer cet enracinement de chaque moment de l'histoire dans la totalité de l'histoire, ce fait que l'histoire, comme moment, n'est possible que par ce rapport avec la totalité de l'Être.

M. WAHL.

L'enracinement est-il un terme et une idée de Nietzsche ?

M. VATTIMO.

Ah ! le terme de Nietzsche, je ne sais pas s'il existe. Mais j'appelle *enracinement* ce qui est exprimé par exemple dans cet aphorisme de *Par-delà le bien et le mal*. On peut trouver des textes qui donnent raison à cette interprétation, même si l'on ne trouve pas le terme exact.

M. WAHL.

Et « ouverture » ? Vous avez aussi parlé d'ouverture...

M. VATTIMO.

Là, je crois pouvoir me défendre un peu mieux ; car l'ouverture est une structure des critères de distinction entre le bon et le mauvais, le vrai et le faux.

M. WAHL.

Je me demande si vous ne vous inspirez pas à la fois de deux penseurs très différents. Par exemple encore, « l'ontologie » : il n'y a rien d'ontologique chez Nietzsche, il ne croit pas à l'Être.

M. VATTIMO.

Certes, il ne croit pas à l'Être, mais exactement dans la mesure où il pense l'Être de façon traditionnelle. C'est comme pour la vérité : il dit qu'il n'y a pas de vérité, dans la mesure où il la pense comme adéquation. Il faut essayer de penser la vérité, et l'être, d'une façon différente.

M. GUEROULT.

J'ai une question à vous poser, après m'être joint aux compliments qui vous ont été faits. Je voulais vous demander, à propos de votre objection contre Descartes où vous dites que le thème de la tromperie suppose déjà un idéal de vérité, si le thème de la mystification ne suppose pas aussi la vérité. Démystification implique qu'on va détruire le mythe, découvrir ce qui n'est plus mythe. Vous avez répondu que lorsque le monde des essences disparaît, l'apparence aussi disparaît : il n'y a plus de distinction entre le vrai et le faux. Reste seulement une position supérieure du philosophe, qui va décider des valeurs. A ce moment-là, si je me souviens bien, vous avez invoqué avec Nietzsche la création artistique. Il y aurait une liberté, mais une liberté qui se trouverait en quelque sorte « confisquée » par une espèce de nécessité inspiratrice. C'est dans cette nécessité inspiratrice que résiderait la liberté. Ne tombons-nous pas alors dans un critère pluraliste ? Car chaque artiste a son inspiration propre, sa coïncidence particulière de liberté et de nécessité, et il y a par conséquent autant de possibilités de vérité, au sens nietzschéen du terme, qu'il y a d'inspirations artistiques.

M. VATTIMO.

Se référer à l'activité artistique est fondamental évidemment, pour expliquer comment Nietzsche pense « l'enracinement ». Certes, ce critère d'inspiration n'est pas un critère

général : il y a toujours en lui quelque chose comme l'appel d'Abraham... Abraham peut dire que Dieu l'a appelé, lui a ordonné de tuer son fils, tout le monde va quand même lui demander : qu'est-ce que tu fais là ? Il n'y a pas de critère, au sens général du mot.

M. GUEROULT.

Nous tombons dans un subjectivisme total.

M. VATTIMO.

Oui ; mais dans un autre sens, je crois que Nietzsche ne peut pas s'arrêter au vécu, dans la mesure où le vécu est toujours métaphore. Dans l'aphorisme que j'ai cité, Nietzsche dit que derrière chaque caverne, il y en a une autre plus profonde, il *doit* y en avoir une autre plus profonde. C'est par là que le vécu se dépasse lui-même. Il y a toujours chez l'artiste, et chez le philosophe tel que Nietzsche le conçoit, le tourment de découvrir une autre caverne...

M. GUEROULT.

Oui, mais c'est le domaine de la création.

M. VATTIMO.

En effet, mais cette création, on ne peut jamais dire ce qu'elle est, on ne peut pas lui fixer des critères généraux.

M. BIRAULT.

M. Vattimo a voulu repenser la relation Nietzsche-Heidegger en essayant de la comprendre mieux que Heidegger lui-même. C'est évidemment un problème fondamental. Il me paraît incontestable qu'il y a chez Nietzsche, comme chez Heidegger, une dissolution de la notion de fondement : au-delà de l'idée de fondement, il y a quelque chose de plus essentiel que le fondement lui-même. Le fondement correspond encore à une sorte de mirage de la pensée et de l'Être. Sur ce point, je suis d'accord. Mais je ne peux pas vous suivre sur un autre point.

J'aimerais bien que les choses puissent s'arranger comme vous le souhaitez, car, comme vous, j'admire Heidegger et Nietzsche. Mais rien chez Nietzsche ne correspond à l'idée heideggerienne, selon laquelle il y a en l'homme quelque chose qui est au-delà de la nature considérée comme ontique. Chez Nietzsche, l'homme doit être pensé à partir de la nature : non pas à partir de l'histoire, mais à partir de la nature. Et cela, c'est une idée que Heidegger qualifierait de détermination ontique de l'essence de l'Homme, par opposition à une essence ontologique.

M. VATTIMO.

Si nous prenons au sérieux la critique nietzschéenne de l'évidence, nous ne pouvons pas parler de la nature, chez Nietzsche, en un sens naturaliste. Selon moi, l'idée de nature chez Nietzsche se rapproche beaucoup plus qu'on ne le croit de l'idée d'Être chez Heidegger.

OUBLI ET ANAMNÈSE DANS L'EXPÉRIENCE VÉCUE DE L'ÉTERNEL RETOUR DU MÊME

PIERRE KLOSSOWSKI

La pensée de l'éternel retour du Même vient à Nietzsche comme un *brusque réveil* au gré d'une *Stimmung*, d'une certaine tonalité de l'âme : confondue avec cette *Stimmung* elle s'en dégage comme pensée ; elle garde toutefois le caractère d'une révélation — soit d'un *subit dévoilement*.

[A distinguer ici le caractère extatique de cette expérience et la notion de l'*Anneau universel* qui hante déjà N. dans sa jeunesse (période hellénisante).]

Quelle est la fonction de l'oubli dans cette révélation ? et plus particulièrement l'oubli n'est-il pas la source en même temps que la condition indispensable pour que l'éternel retour se révèle et *transforme d'un coup jusqu'à l'identité* de celui à qui il se révèle ?

L'oubli recouvre l'éternel devenir et l'absorption de toutes identités dans l'être.

N'y a-t-il pas une antinomie implicite à l'expérience vécue par N. entre le contenu révélé et l'enseignement de ce contenu (en tant que doctrine éthique) ainsi formulé : agis comme si tu devais revivre d'innombrables fois et veuille revivre d'innombrables fois — car, d'une manière ou d'une autre, il te faudra revivre et recommencer.

La proposition impérative supplée l'oubli (nécessaire) par l'appel à la volonté (de puissance) ; la seconde proposition prévoyant la nécessité confondue dans l'oubli.

L'anamnèse coïncide avec la révélation du Retour : Comment le Retour ne ramène-t-il pas l'oubli ? Non seulement j'apprends que moi (N.) je me trouve revenu à l'instant crucial où culmine l'éternité du cercle, alors même que la vérité du retour nécessaire m'est révélée ; mais j'apprends du même coup que j'étais *autre* que je ne le suis *maintenant*, pour l'avoir oubliée, donc que je suis devenu un autre en l'appre-

nant ; vais-je changer et oublier une fois de plus que je changerai nécessairement pendant une éternité — jusqu'à ce que je réapprenne à nouveau cette révélation ?

La question ainsi posée semble défectueuse.

L'accent doit être mis sur la perte de l'identité donnée. La « mort de Dieu » (du Dieu garant de l'identité du moi responsable) ouvre à l'âme toutes ses possibles identités déjà appréhendées dans les diverses *Stimmungen* de l'âme nietzschéenne ; la révélation de l'éternel retour apporte comme nécessité les réalisations successives de toutes les identités possibles : « tous les noms de l'histoire au fond c'est moi » (1) — finalement « Dionysos et le Crucifié ». La « mort de Dieu » répond à une *Stimmung* chez N. au même titre que l'instant extatique de l'éternel Retour ; cf. *La Gaya Scienza*.

Digression :

L'éternel retour, nécessité qu'il faut vouloir : seul celui que je suis maintenant peut vouloir cette nécessité de mon retour et de tous les événements qui ont abouti à ce que je suis — pour autant que la volonté ici suppose un sujet ; or, ce sujet ne se peut plus vouloir tel qu'il a été jusqu'alors, mais veut toutes les possibilités préalables ; car embrassant d'un coup d'œil la nécessité du retour comme loi universelle, je désactualise mon moi actuel à me vouloir dans *tous les autres moi dont la série doit être parcourue* pour que, suivant le mouvement circulaire, je re-deviens *ce que je suis à l'instant où je découvre* la loi de l'éternel retour.

A l'instant où m'est révélé l'éternel retour je cesse d'être moi-même *hic et nunc* et suis susceptible de devenir d'innombrables autres, sachant que je vais oublier cette révélation une fois hors de la mémoire de moi-même ; cet oubli forme l'objet de mon présent vouloir ; car pareil oubli équivaudra à une mémoire hors de mes propres limites : et ma conscience actuelle ne se sera établie que dans l'oubli de mes autres possibles identités.

Quelle est cette mémoire ? Le nécessaire mouvement circulaire auquel je me livre, me délivrant de moi-même. Si, maintenant, je déclare le vouloir et que, le voulant nécessairement, je l'aurai re-voulu, je ne ferai qu'étendre ma conscience au mouvement circulaire : dussé-je m'identifier au cercle, je ne

sortirai cependant jamais de cette représentation à partir de moi-même ; en fait déjà *je ne suis plus dans l'instant où la brusque révélation* de l'éternel Retour m'avait atteint ; pour que cette révélation ait un sens, il faudrait que je perde conscience de moi-même, et que le mouvement circulaire du retour se confondit avec mon inconscience jusqu'à ce que le mouvement m'ait ramené l'instant où me fût révélé la nécessité de parcourir toute la série de mes possibilités. Il ne me reste donc qu'à me re-vouloir moi-même non plus comme l'aboutissement de ces possibilités préalables, non plus comme une réalisation entre mille, mais comme un moment fortuit dont la fortuité même implique la nécessité du retour intégral de toute la série.

Mais se re-vouloir comme un moment fortuit c'est renoncer à être soi-même *une fois pour toutes* : puisque ce n'est pas une fois pour toutes que j'y ai renoncé et qu'il faut le vouloir : et je ne suis pas même ce moment fortuit *une fois pour toutes* si tant est que je doive re-vouloir ce moment : *une fois de plus !* Pour rien ? Quant à moi-même. Rien étant ici le *Cercle une fois pour toutes*. Soit un signe valant pour tout ce qui est arrivé, pour tout ce qui arrive, pour tout ce qui arrivera jamais au monde.

Comment le vouloir peut-il intervenir sans l'oubli de ce qui maintenant doit être re-voulu ?

Car en effet, cet instant même où m'a été révélée la nécessité du mouvement circulaire se présente dans ma vie comme n'ayant jamais eu lieu auparavant ! Il a fallu la *hohe Stimmung*, la haute tonalité de mon âme, pour que je sache et que je sente la nécessité que toutes choses reviennent. Si je médite cette haute tonalité où se reflète soudain le cercle, j'en viens à constater que, pour peu que je l'admette non plus comme ma propre hantise, mais comme seule valable appréhension de l'être — comme l'unique réalité — il n'est pas possible que ceci ne m'ait pas déjà été révélé d'innombrables fois sous d'autres formes peut-être : mais je l'ai oublié parce qu'il est inscrit dans l'essence propre du mouvement circulaire que, (afin que l'on accède à un autre état et que l'on soit précipité hors de soi, sous peine que tout s'arrête), on l'oublie d'un état à l'autre. Et quand je n'oublierais point que je l'ai été dans cette vie-ci, toutefois j'ai oublié d'avoir été précipité hors de moi dans une autre vie — en rien différant de celle-ci !

(1) Cf. *Lettre à Burckhardt*, 6 janvier 1889.

Sous peine que tout s'arrête ? Est-ce à dire que lors de cette révélation brusque le mouvement s'arrêtait ? Tant s'en faut que le mouvement circulaire s'arrête : car je n'ai pu moi-même, Nietzsche, m'y soustraire : cette révélation ne m'est pas venue comme une réminiscence — ni une expérience de déjà-vu. Tout s'arrêterait *pour moi* si je me *souvenais* d'une précédente révélation identique qui, dussé-je proclamer continuellement cette nécessité du retour, me maintiendrait dans moi-même comme hors de la vérité que j'enseigne. Il a donc fallu que j'oublie cette révélation pour qu'elle *soit vraie* ! Dans la série que j'entre-aperçois soudain, qu'il me faut parcourir pour être ramené au même point, cette révélation de l'éternel retour du Même implique qu'à *n'importe quel autre moment* du mouvement circulaire *la même révélation* a pu tout aussi bien se produire ! Il faut même qu'il en soit ainsi : à recevoir cette révélation, je ne suis *rien* si ce n'est pour recevoir cette révélation *dans tous les autres moments* du mouvement circulaire : nulle part en particulier pour moi seul, mais toujours dans le mouvement tout entier.

La haute tonalité de l'âme en tant que pensée ; hausse et chute d'intensité, afflux et reflux dans la désignation de l'intensité par elle-même ; le Cercle comme signe.

Nietzsche parle de l'éternel retour du Même comme de la suprême pensée, mais aussi du suprême sentiment, du sentiment le plus élevé.

Ainsi dans les inédits contemporains du *Gai Savoir* : « Ma doctrine enseigne : vivre de telle sorte qu'il te faille désirer revivre c'est là ton devoir — tu revivras dans tous les cas ! Celui à qui l'effort procure le sentiment le plus élevé, qu'il s'efforce ; celui à qui le repos procure le sentiment le plus élevé, qu'il se repose ; celui à qui le fait de s'intégrer, de suivre et d'obéir procure le sentiment le plus élevé, qu'il obéisse. Pourvu qu'il prenne conscience de ce qui lui procure le sentiment le plus élevé et ne recule devant aucun moyen ! Il y va de l'éternité ! » Et il notait auparavant que l'humanité présente ne sait plus *attendre* comme le peuvent les natures douées d'une âme éternelle aptes à un devenir éternel et à une amélioration future. L'accent est mis ici moins sur le vouloir que sur le désir et la nécessité, et ce désir et cette nécessité sont eux-mêmes en fonction de l'éternité : d'où la référence au sentiment le plus élevé, soit en termes nietz-

schéens à la *hohe Stimmung* — à une haute tonalité de l'âme.

C'est dans pareille haute tonalité de l'âme, dans pareille Stimmung que N. a vécu l'instant où lui est révélé l'éternel Retour.

Comment une tonalité de l'âme, une Stimmung devient-elle une pensée, et comment le sentiment le plus élevé — das höchste Gefühl, soit l'éternel Retour — devient-il suprême pensée ?

a) La tonalité d'âme est une fluctuation d'intensité ;

b) pour qu'elle soit communicable, l'intensité doit se prendre elle-même pour objet et ainsi revenir sur elle-même ;

c) en revenant sur elle-même, l'intensité s'interprète : mais comment peut-elle s'interpréter elle-même ? en se faisant contre-poids à elle-même : il faudrait pour cela qu'elle se partage, se disjoigne, se rejoigne : or, c'est ce qui lui arrive dans ce que l'on peut nommer des moments de hausse et de chute : toutefois il s'agit toujours d'une même fluctuation : soit l'onde au sens concret (rappelez-vous, en passant, l'importance du spectacle des vagues de la mer pour la contemplation nietzschéenne) ;

d) mais une interprétation suppose la recherche d'une signification ? Hausse et chute : ce sont là des désignations ; rien que des désignations. Y a-t-il au-delà de cette constatation d'une hausse et d'une chute une signification ? L'intensité n'a jamais d'autre sens que d'être l'intensité. Il semble que l'intensité n'ait en soi aucun sens. Qu'est-ce qu'un sens ? Et comment peut-il se constituer ? Quel est l'agent du sens ?

e) il semble que l'agent du sens, donc de la signification, ce soit encore une fois l'intensité selon ses diverses fluctuations : si l'intensité n'a par elle-même aucun sens, sinon celui d'être intensité, comment peut-elle être l'agent de la signification, soit se signifier comme telle ou telle tonalité de l'âme ? Tout à l'heure, nous avons demandé comment elle pouvait s'interpréter, et nous avons répondu qu'elle devait se faire contre-poids à elle-même, dans ses hausses et ses chutes. Mais cela ne dépassait pas pour autant une simple constatation. Comment alors lui vient un sens et comment se constitue le sens dans l'intensité ? Mais justement, en revenant sur elle-même dans une fluctuation nouvelle ! En quoi, se répétant et comme s'imitant, elle devient un signe ;

f) mais un signe est d'abord la trace d'une fluctuation d'intensité : si un signe garde son sens, c'est que le degré d'intensité coïncide avec lui ; il ne signifie que par un nouvel afflux d'intensité qui retrouve en quelque sorte sa trace première ;

g) mais un signe n'est pas seulement la trace d'une fluctuation : il peut aussi bien marquer une absence d'intensité, et ce qui est singulier, c'est que là encore un nouvel afflux est nécessaire pour seulement signifier cette absence.

Soit que nous dénommions attention, volonté, mémoire cet afflux, soit que nous dénommions indifférence, relâchement, oubli ce reflux, il s'agit toujours d'une même intensité en rien différente du mouvement des vagues d'un même flot : « *Vous et moi, leur disait Nietzsche, nous sommes de la même origine ! de la même race !* »

Ce flux et ce reflux vont se confondre, fluctuation dans fluctuation, et tout comme les figures qui s'élèvent à la crête des ondes et ne laissent que de l'écume, ainsi les désignations en lesquelles l'intensité se signifie. Et c'est là ce que nous nommons la pensée : mais, si en nous autres natures apparemment délimitées et closes il est tout de même quelque chose d'assez ouvert qui puisse porter Nietzsche à invoquer le mouvement des flots, c'est que, nonobstant le signe où culmine la fluctuation d'intensité, la signification, parce qu'elle n'est que par afflux, ne se dégage jamais absolument des mouvants abîmes qu'elle recouvre. Toute signification demeure fonction du chaos générateur de sens.

L'intensité obéit à un mouvant chaos sans commencement ni fin.

Ainsi en chacun apparemment par devers soi se meut une intensité dont le flux et reflux forment les fluctuations significantes ou insignifiantes de la pensée qui n'est en fait jamais à personne, sans commencement ni fin.

Mais si contrairement à cet élément ondoyant chacun de nous forme un ensemble clos et apparemment délimité, c'est en vertu de ces traces de fluctuations significantes : soit un système de signes que je nommerai ici le code des signes quotidiens. Où commencent, où s'arrêtent nos propres fluctuations pour que ces signes nous permettent de signifier, de nous parler à nous-même tant qu'à autrui, nous n'en savons rien : Si ce n'est que dans ce code un signe répond toujours au degré d'intensité tantôt le plus élevé, tantôt le plus bas : soit le *moi*, le *je*, *sujet de toutes nos propositions*. C'est grâce à ce signe qui n'est pourtant rien qu'une trace de fluctuation toujours variable que nous nous constituons nous-même en tant que *pensant*, qu'une pensée en tant que telle nous advient — alors

même que nous ne savons pas toujours au juste si ce ne sont pas les autres qui pensent et continuent à penser en nous : mais qu'est-ce qu'autrui qui forme le *dehors* à l'égard de ce *dedans* que nous croyons être ? Tout se ramène à un seul discours, soit à des fluctuations d'intensité qui répondent à la pensée de chacun et de personne.

Le signe du *moi* dans le code de la communication quotidienne, pour autant qu'il répond à l'intensité la plus forte ou la plus basse, vérifiant tous nos degrés de présence ou d'absence comme aussi bien les degrés de présence et d'absence du dehors, assure ainsi un état variable de cohérence de nous-même avec nous-même comme avec l'ambiance : ainsi la pensée de personne, cette intensité en soi, sans commencement ni fin déterminable, trouve dans le suppôt qui se l'approprie une nécessité, connaît un destin, jusque dans les vicissitudes de la mémoire et de l'oubli de soi ou du monde : et il n'y a rien en somme de plus arbitraire si l'on admet qu'en fait tout n'est jamais qu'un même circuit d'intensité : pour qu'une désignation se produise et que se constitue un sens, *mon vouloir* doit intervenir, qui n'est encore rien que cette intensité appropriée.

Or, dans une *Stimmung*, dans une tonalité que je désignerai comme le sentiment le plus élevé et que j'aspirerai à *maintenir* comme la pensée la plus haute — que s'est-il passé ? Ne suis-je pas sorti de mes limites et n'ai-je pas du coup déprécié le code des signes quotidiens ? — soit que la pensée m'abandonne, soit que je ne discerne plus de différence entre les fluctuations du dehors et du dedans.

Jusqu'alors dans le contexte quotidien la pensée me reprenait toujours dans la désignation de moi-même. Mais que devient ma cohérence à partir d'un degré d'intensité où la pensée cessant de me reprendre dans la désignation de moi-même invente un signe par quoi elle désignerait sa cohérence avec elle-même ? Si ce n'est plus ma propre pensée, ce signe n'est-il pas mon exclusion de toute cohérence possible ? Si c'est encore la mienne, comment concevoir qu'elle se désigne comme absence d'intensité au plus haut degré de celle-ci ?

Supposons maintenant que dans telle haute tonalité de l'âme se forme l'image du Cercle ; quelque chose arrive à ma pensée pour qu'elle se regarde comme morte en tant que mienne dans ce signe : soit une cohérence si étroite avec lui que l'invention du signe, soit du cercle, marque la puissance zéro de toute pensée ? Est-ce à dire que le sujet pensant perdrait son identité à partir d'une pensée cohérente qui l'exclurait d'elle-même ? Rien ne sert ici de distinguer l'intensité désignante de l'intensité désignée pour retrouver la cohé-

rence entre moi et le monde, constitué par les désignations quotidiennes. Un même circuit me ramène au code des signes quotidiens et m'en fait sortir à nouveau à la merci du signe, dès que je cherche à m'expliquer l'événement qu'il représente.

Car si dans cet instant ineffable je m'entends dire : Tu reviens à cet instant — tu y es déjà re-venu — tu y reviendras d'innombrables fois — toute cohérente que cette proposition semble selon le signe du Cercle dont elle découle, alors qu'il est cette proposition même —, en tant que moi actuel dans le contexte des signes quotidiens, je tombe dans l'incohérence. Et cela doublement : par rapport à la cohérence propre de cette pensée comme par rapport au code des signes quotidiens. Selon ce dernier je ne puis que me vouloir *moi-même une fois pour toutes*, à partir de quoi se constituent toutes mes désignations et leur sens communicable. Mais *me revouloir une fois de plus* dénonce que rien ne parvient jamais à se constituer dans *un sens une fois pour toutes*. Le cercle m'ouvre à l'inanité et m'enferme dans cette alternative : *ou bien* tout revient parce que rien n'a jamais eu de sens aucun, *ou bien* le sens ne vient jamais à aucune chose que par le retour de toutes choses, sans commencement ni fin.

Voici un signe dans lequel moi-même je ne suis rien, que je ne revienne toujours pour rien. Quelle est ma part dans ce mouvement circulaire par rapport auquel je suis incohérent, par rapport à cette pensée si parfaitement cohérente qu'elle m'exclut à *l'instant même* que je la *pense* ? Quel est ce signe du cercle qui vide toute désignation de son contenu au bénéfice de ce signe ? Cette haute tonalité de l'âme n'est devenue la *pensée la plus haute* que pour avoir rendu l'intensité à elle-même, jusqu'à réintégrer le chaos dont elle émane dans le signe du Cercle qu'elle a formé.

Le Cercle ne dit rien par soi-même si ce n'est que l'existence n'a de sens que d'être l'existence ; si ce n'est que la signification n'est rien qu'une intensité. C'est pourquoi elle se révèle dans une haute tonalité de l'âme. Comment portet-elle atteinte à l'actualité du moi : de ce moi que pourtant cette haute tonalité exalte ? En libérant les fluctuations qui le signifiaient en tant que *moi* de telle sorte que c'est à nouveau le révolu qui retentit dans son présent. Ce n'est pas le fait d'être là qui fascine Nietzsche dans cet instant, mais le fait de *revenir* dans ce qui devient : cette nécessité — vécue et à revivre met au défi le vouloir et la création d'un sens.

Dans le cercle la volonté se meurt à contempler ce revenir dans le devenir et ne renaît que dans la discordance hors du cercle. D'où la contrainte exercée par le *sentiment le plus élevé*.

Les hautes tonalités nietzschéennes ont trouvé leur expression immédiate dans la forme aphoristique : là-même, le recours au code des signes quotidiens se présente comme un exercice à se maintenir continûment discontinu à l'égard de la continuité quotidienne. Quand les Stimmungen s'épanouissent jusqu'en des physionomies fabuleuses, il semble que ce flux et reflux de l'intensité contemplative cherche à créer des points de repères à sa propre discontinuité. Autant de hautes tonalités, autant de dieux : jusqu'à ce que l'univers apparaisse comme une ronde des dieux : *l'univers n'étant qu'un perpétuel se fuir soi-même, qu'un perpétuel se retrouver soi-même de multiples dieux...*

Cette ronde des dieux se pourchassant n'est encore qu'une explicitation, dans la vision mythique de Zarathoustra, de ce mouvement de flux et de reflux de l'intensité des Stimmungen nietzschéennes dont la plus haute lui advint sous le signe du *Circulus vitiosus deus*.

Le *Circulus vitiosus deus* n'est qu'une dénomination de ce signe qui prend ici une physionomie divine à l'instar de Dionysos : par rapport à une physionomie divine et fabuleuse la pensée nietzschéenne respire plus librement que lorsqu'elle se débat au-dedans d'elle-même comme dans le piège où la fait tomber sa vérité propre. Ne dit-il pas en effet que *l'essence véritable des choses est une affabulation* de l'être qui se représente les choses, sans laquelle *l'être ne saurait rien se représenter* ?

La haute tonalité d'âme, en laquelle N. éprouva le vertige de l'éternel retour créa le signe du Cercle vicieux où se trouvèrent instantanément actualisées l'intensité la plus haute de la pensée refermée sur elle-même dans sa propre cohérence et l'absence d'intensité correspondante des désignations quotidiennes ; du même coup se vidait la désignation même du *moi* auxquelles toutes se ramenaient jusqu'alors.

Car en effet avec le signe du *Cercle vicieux* en tant que définition de *l'éternel retour du Même*, un signe advient à la pensée nietzschéenne comme un *événement valant pour tout ce qui peut jamais arriver*, pour tout ce qui jamais arriva, pour tout ce qui pourrait jamais arriver au monde, soit à la pensée en elle-même.

DISCUSSION

M. GUEROULT.

Une question à propos de l'Éternel Retour. On nous dit : agis sous l'idée de cet éternel retour ; par conséquent, *étant donné que tu revivras*, si tu aimes le repos, agis de façon à avoir le repos ; si tu aimes l'activité, sache être actif. Mais comment cette règle peut-elle se concevoir ? Car s'il y a un éternel retour, la vie qui reviendra sera la réplique nécessaire de la vie antérieure.

M. KLOSSOWSKI.

Mais c'est tout le problème, justement !

M. GUEROULT.

Alors il me semble que nous disons : puisque tu vas revivre, efforce-toi d'avoir une vie telle qu'elle revienne sous l'aspect selon lequel tu la souhaites. Mais l'éternel retour répond : cet effort est inutile, puisque le « Même » reviendra. Cet effort est déjà inscrit, avec son résultat, dans l'éternel retour ; il n'a donc pas de signification.

M. KLOSSOWSKI.

Mais si je pense que, quoique je fasse, tout reviendra, à l'instant où je fais cette réflexion, je change.

M. GUEROULT.

Quel est ce changement ?

M. KLOSSOWSKI.

Je change, c'est-à-dire que le poids des choses devient tout autre. Un homme qui se livrerait à un assassinat, et à qui on dirait : tu as déjà assassiné, tu l'as fait une fois, essaye de ne plus le faire — un tel homme ne comprendrait rien à l'éternel retour. Mais un assassin qui assassine de telle manière qu'il en veuille aussi l'éternel retour, ce serait peut-être une autre sorte d'assassin.

M. GUEROULT.

Mais il l'aura déjà été, cette autre sorte d'assassin. Cette révélation dans la vie, à cet instant, il l'aura déjà eue une infinité de fois.

M. KLOSSOWSKI.

Certainement, seulement l'assassin n'est pas assez philosophe...

M. GUEROULT.

Enfin, cela me laisse rêveur.

M. KLOSSOWSKI.

Certainement.

M. WAHL.

Nietzsche avait conscience que les Pythagoriciens avaient enseigné cette doctrine. Dès lors, c'est extraordinaire qu'il l'ait conçue comme nouvelle. Mais c'est fatal aussi, qu'il l'ait conçue comme nouvelle, puisque tout recommence. Alors c'était peut-être lui, le Pythagoricien, d'après ce que vous avez suggéré !

M. GUEROULT.

C'est une éternelle nouveauté.

M. KLOSSOWSKI.

En tout cas, c'est un vertige.

M. WAHL.

Nietzsche pense que l'éternel retour transforme le passé. Parce que l'éternel retour abolit la structure du temps, je peux *vouloir* le passé, ou *revouloir* le passé. La grande question, c'est de savoir si je suis enfermé dans le passé. Si l'éternel retour est vrai, il n'y a plus vraiment de passé : en voulant le passé, je le mets dans l'avenir.

M. GUEROULT.

Il n'y a plus d'avenir, ni de passé.

M. RAVIT.

N'oublions pas que Nietzsche, dès sa jeunesse, avait eu la tentation de l'éternel retour. Dans la seconde *Intempestive*, il envisage cette possibilité, en fonction de ce qu'il appelle une conception *monumentale* de l'histoire, une « histoire monumentale » (1). Il invoque les Pythagoriciens, mais pour montrer le danger de confondre de simples analogies avec des identités. A ce moment-là, est-ce qu'il ne pense pas déjà à Wagner, en dénonçant la conception de l'éternel retour et de l'histoire monumentale ? A cette conception, Nietzsche oppose les droits du moment présent, et d'un élément anti-historique et supra-historique. Mais justement, cet élément implique peut-être une autre façon de présenter l'éternel retour, comme retour de l'instant. Et quand Nietzsche, pour son compte, redécouvrira le thème de l'éternel retour, quand il en fera son affirmation personnelle, ce sera pour l'opposer à la vision historique et aux conceptions wagnériennes. Qu'en pensez-vous ?

M. KLOSSOWSKI.

Il m'est difficile de vous répondre.

(1) Cf. *De l'utilité et des inconvénients des études historiques*, § 2.

M. de GANDILLAC.

Mademoiselle Ramnoux pourrait-elle d'abord nous préciser les rapports entre la conception nietzschéenne et la conception antique ?

Mlle RAMNOUX.

A plusieurs reprises on a parlé des Pythagoriciens. Mais, historiquement, il me semble qu'il n'y a pas *une* forme de l'éternel retour chez les Grecs : il y en a toute une série. Il y a celle de Pythagore, celle de Démocrite, celle de Platon, celle des Stoïciens. Je ne vois pas un retour éternel en Grèce, mais des multitudes.

M. DELEUZE.

La conférence de M. Klossowski m'a paru si admirable que, peut-être, nous ne devons plus discuter de l'éternel retour en général. M. Klossowski a su lier trois thèmes nietzschéens d'une manière tout à fait nouvelle : la mort de Dieu, l'éternel retour et la volonté de puissance.

La mort de Dieu, d'abord, parce qu'il nous a dit que Dieu était le seul garant, la seule base substantielle de l'identité du moi. En même temps que Dieu meurt, le moi se dissipe et se dissout. Deuxièmement, il nous a dit que le Moi dissous s'ouvrait à tous les rôles et à tous les personnages, suivant une loi de série d'un cycle et suivant les masques qu'il projetait en s'émiettant. Et enfin, il s'est demandé comment ces deux choses constituaient à proprement parler l'Eternel Retour. Il a répondu par une interprétation à la fois nietzschéenne et personnelle, fondée sur la puissance considérée comme quantité intensive, et la volonté de puissance comme sentiment intensif.

Ces trois thèmes réunis sont si nouveaux par rapport à tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant sur l'éternel retour...

M. de GANDILLAC.

Approuvez-vous cette exégèse ?

M. KLOSSOWSKI.

Absolument.

M. WAHL.

Ce qui me gêne un peu, c'est ce degré d'intensité.

M. KLOSSOWSKI.

Je savais que vous me le reprocheriez.

M. WAHL.

Ce qui me gêne, c'est le quantitatif. Nietzsche dit qu'il vaut mieux être pour les degrés que pour les abolitions, pour le sentiment des degrés que pour le sentiment des abolitions. Seulement, ce sont des degrés. Qui sera juge de ces degrés d'intensité ? Naturellement personne, ou les personnes successives qui se suivent au cours des siècles...

M. GUEROULT.

Vous avez eu une pensée très intéressante sur l'alternance des discordances et des concordances.

M. KLOSSOWSKI.

Il s'agit de cohérence : la Cohérence parfaite du cercle en tant que signe met au défi ma propre cohérence dans la mesure où je dépends justement d'un système de signes qui, lui, suppose un commencement et une fin, une fois pour toutes. Alors le cercle en tant que signe, exerce sur moi une contrainte qui, en somme, exige, pose ce dilemme : ou bien tu deviens fou, ou bien tu crées une équivalence à ta folie, et c'est la tragédie nietzschéenne. Il a préféré devenir fou plutôt que de trouver une équivalence.

M. GUEROULT.

Alors vous retrouvez la question de savoir si la folie de Nietzsche était un accident extérieur, ou une issue, enfin l'échéance de sa pensée ?

M. KLOSSOWSKI.

C'est cela. Personnellement je considère que la folie de Nietzsche, les paroles que Nietzsche a prononcées dans son

état d'aliénation, du moins au moment où l'aliénation éclate, restent un mystère. Car elles gardent absolument leur valeur ; lorsqu'il dit : « Je suis Dionysos, je suis le Crucifié », ce ne sont nullement des paroles dérisoires...

M. GUEROULT.

C'est un accomplissement.

M. de GANDILLAC.

Mais comment les interprétez-vous, justement, ces paroles ? Plusieurs exégèses sont possibles. Lorsqu'il se dit à la fois Dionysos et le Crucifié, Nietzsche révèle-t-il la dualité de son propre « Je » ou ne suggère-t-il pas, dans la perspective de l'éternel retour, une sorte d'identité entre Dionysos et le Christ ?

M. KLOSSOWSKI.

Non, certainement pas...

M. BIRAULT.

Je suis, comme tout le monde, très admiratif et très perplexe. Mais j'ai l'impression que nous évoluons dans cette théorie de l'éternel retour sans arriver à dégager ce qu'elle peut bien signifier pour nous, aujourd'hui. Un premier point m'est suggéré par l'intervention de Mademoiselle Ramnoux. Nous sommes tellement imprégnés de la conception judéo-chrétienne de l'histoire, que l'idée même d'éternité nous semble impensable, inconcevable. Au contraire, dans la pensée grecque, on ne trouve pas une doctrine de l'éternel retour, mais une très grande variété de doctrines de l'éternel retour. Ce qui nous semble aujourd'hui le plus inconcevable leur apparaissait d'une certaine façon comme une vérité première, comme quelque chose d'immédiat. Il suffit de méditer sur la possibilité d'une éternité, c'est-à-dire de se défaire de la conception judéo-chrétienne de l'histoire et de tout ce qui en découle, il suffit de prendre au sérieux le thème de l'éternité, avec le thème complémentaire nietzschéen d'une force finie dans l'éternité même du monde, pour qu'immédiatement la

doctrine de l'éternel retour se présente comme quelque chose qui va pour ainsi dire de soi. Mais nous avons grand peine à le faire, parce que nous sommes absolument, consciemment ou non, captifs de la conception biblique de l'histoire.

Ma deuxième remarque, très simple encore, c'est que nous nous débattons depuis plusieurs jours dans cette alternative : faut-il donner à la doctrine de l'éternel retour une signification cosmologique, ou une signification éthique ? Et ici je me demande si la position même de cette question ne pourrait pas être révisée, dans la mesure où il est fort possible de concevoir une volonté qui veuille *ce qui est* : vouloir ce qui ne peut pas ne pas arriver, ce qui doit arriver de toutes façons. Permettez-moi de proposer une analogie, même si elle ne va pas dans le même sens que ma première remarque : dans la pensée chrétienne, le chrétien dit perpétuellement « Fiat voluntas tua ». Il dit : que la volonté de Dieu soit faite. Or la volonté de Dieu ne peut pas ne pas être faite, et pourtant toute la sagesse chrétienne consiste à dire : que ce qui est nécessaire soit nécessaire.

M. de GANDILLAC.

Ce n'est pas tellement extraordinaire : sous de multiples formes, c'est quand même le fond de toute la philosophie occidentale. Et j'ajouterai ceci : il me semble que le lien chronologique historique est plus complexe que vous ne l'avez dit. Car, en réalité, la conception judéo-chrétienne ne peut pas être dite postérieure à l'éternel retour. Elle est d'une certaine façon antérieure. M. Vidal-Naquet, par exemple, a très bien montré, à partir notamment des poèmes d'Hésiode, que l'éternel retour fut pour les Grecs une découverte tardive, liée au développement de l'astronomie (2). Du point de vue des hommes, le temps hésiodique ressemble assez au temps biblique, avec la différence, bien entendu, qu'il y manque la Promesse de Yahvé. Mais la décision est divine, elle échappe aux mortels ; les pauvres hommes accueillent le temps jour après jour, et ces jours se succèdent sans retour. C'est la pensée mathématique, astronomique, pythagoricienne en par-

(2) Cf. Pierre Vidal-Naquet, *Temps des dieux et temps des hommes* (Revue de l'histoire des religions, tome 157, 1960).

ticulier, qui introduit l'idée d'un ordre à l'intérieur de cette série chaotique, indéfinie, d'événements purs. Telle est l'idée de la « grande année », qu'on l'entende comme retour du même, ou comme retour de l'analogue : dans les deux cas, il s'agit d'introduire dans le devenir un ordre prévisible, une *rationalité*.

Ainsi le Christianisme, héritier du Judaïsme, s'insère dans une tradition d'une certaine façon ancienne que le retour éternel, pour ainsi dire pré-pythagoricienne et pré-platonicienne ; le paradoxe est qu'aujourd'hui nous y voyions au contraire plutôt la découverte — ou l'annonce — de l'*historicité* au sens moderne.

Dans cette perspective, Nietzsche nous semble archaïque, du moins archaisant. On a l'impression qu'il retourne en-deça du christianisme (et de l'hégélianisme). En réalité, comme vous l'avez très bien dit, il retrouve un éternisme de l'instant qu'ont professé plusieurs mystiques chrétiens. Eckhart, par exemple, affirme à plusieurs reprises : « Je dois vouloir être celui que je fus, de toute éternité, avant d'être, avant que je fusse, et avant même que Dieu fût... ». Indépendamment de toute question d'antériorité, il y a là un thème commun à tout un secteur de la pensée chrétienne, à tout un secteur de l'expérience indienne, et qui constitue aussi le fond du néo-platonisme, quelque chose de très moderne et de très ancien, qui n'en est pas moins mystérieux. M. Klossowski ne nous dirait-il pas que, là, réside le *tragique* ?

En insistant sur l'aspect tragique de cette expérience, on risque moins de se laisser prendre aux formules scientifiques ou pseudo-scientifiques dont Nietzsche use parfois, quand il invoque la théorie des atomes et la finitude des combinaisons possibles (ce qui est déjà, dans un autre langage, chez Plotin). Klossowski a bien mis en lumière l'aspect « existentiel » que prend chez Nietzsche cette expérience de l'éternel retour. C'est ce qui a rendu son exposé si émouvant, mais peut-être si difficile à problématiser pour une discussion.

M. TAUBES.

Il me semble que Nietzsche traduit dans un monde profane l'expérience d'un univers sacré. C'est pourquoi il invoque des hypothèses scientifiques. Il s'agit de séculariser, mais de séculariser une expérience qui prend sa source dans un univers sacré. N'est-ce pas un aspect des tensions vécues chez Nietzsche ?

M. KLOSSOWSKI.

Peut-être, mais je crois qu'il y a quelque chose de tout à fait personnel dans ce vertige qui a saisi Nietzsche un jour. Ce vertige est inhérent au destin de Nietzsche, indépendamment de toute considération de profane et de sacré.

M. VATTIMO.

En effet, chez les Grecs, trouve-t-on une conception de l'éternel retour qui s'accompagne autant d'une *décision personnelle* ? C'est la double idée de décision et d'éternité, de liberté et d'éternité, qui forme l'essentiel, et qui entraîne une sorte de dissolution du temps. Le temps historique, passé, présent, à venir, n'est plus qu'une façon dérivée de concevoir l'histoire, et la vérité de l'histoire, c'est l'éternité dans un certain sens...

M. de GANDILLAC.

La formule pourrait être renversée. Au lieu d'une dissolution du temps, je vois plutôt un refus de l'éternité comme lieu où s'élaborent les destinées individuelles dans une pensée divine et immuable. Nietzsche refuse les arrières-mondes. Il met donc l'accent sur la temporalité, au moment même où il paraît nier ce qui nous apparaît comme le caractère spécifique du temps, je veux dire l'irréversibilité. Mais pour lui, c'est bien dans le temps que l'essentiel advient ; c'est dans le temps que je peux être éternellement moi-même, en me faisant moi-même à tout jamais. C'est à travers la série des temps passés, présents et futurs que je me donne librement figure d'homme, ou de « Surhomme ».

Je ne crois donc pas que le temps soit détruit comme tel. Et c'est peut-être ce qui permet de concilier les thèmes apparemment divergents de l'éternel retour et du dépassement de soi-même. Si tout se passe dans une temporalité authentique, bien que non irréversible, le Surhomme n'est pas impensable. Il faudrait admettre que malgré certains textes, il ne se situe pas dans des horizons lointains. Peut-être est-il déjà là, peut-être a-t-il été là de tout éternité, ou plus exactement dans des temps indéfinis, au moins comme horizon de l'effort humain.

M. KLOSSOWSKI.

Mais l'éternel retour détruit les identités. C'est cela, le résultat : un monde où les identités permanentes ne sont pas possibles.

HEIDEGGER ET NIETZSCHE :
LE CONCEPT DE VALEUR

JEAN BEAUFRET

Dans la philosophie de Nietzsche, le « point de vue de la valeur » paraît jouer un rôle aussi central que l'énigme de la double détermination de l'être comme *Volonté de Puissance* et *Eternel Retour*. Faut-il se borner à constater le fait et n'y voir qu'un incident sans importance, le langage des valeurs étant « à la mode » à l'époque de Nietzsche plus encore qu'il ne l'est aujourd'hui ? Faut-il au contraire aller jusqu'à penser que rien n'est ici incident ni accidentel, et que c'est la métaphysique même de Nietzsche, méditée dans l'horizon de ce que Heidegger nomme *histoire* ou mieux *destin* de l'être — la *Seinsgeschichte* étant dans son fond *Seinsgeschick* — qui requiert le recours de Nietzsche au concept de valeur, lequel serait dès lors non pas un moyen d'expression parmi d'autres, mais une nomination elle-même porteuse de destin et qui ne prendrait tout son sens que dans l'optique de la volonté de puissance et relativement à la culmination de la volonté de puissance dans la figure de l'Eternel Retour ? Dans cette hypothèse, la philosophie de Nietzsche ne serait pas, comme on dit aujourd'hui, une « axiologie » parmi d'autres, mais la philosophie même de la valeur, le langage des valeurs n'étant, hors de cette situation unique et privilégiée, que verbalisme inconsistant. Cet apparent paradoxe, c'est ce que Heidegger nous propose de méditer aussi bien dans l'étude des *Holzwege* qu'il consacre à Nietzsche que dans le deuxième volume du *Nietzsche* qu'il publia voilà déjà deux ans, et c'est sur ce point que vont porter les remarques que je me propose de développer.

Soulignons-le à nouveau : rien n'est, en apparence, plus paradoxal qu'une telle interprétation. Elle se heurte en effet à l'idée solidement ancrée que le concept de valeur est un

concept universellement de mise, et que la tâche la plus propre de la philosophie depuis son origine est l'exploration d'un monde de la valeur en vue de la fixation d'une échelle de valeurs, sans laquelle les entreprises humaines seraient vouées à l'arbitraire. Et l'un des reproches souvent faits à Heidegger est précisément que la pensée de Heidegger est incapable de fonder une éthique, c'est-à-dire d'aboutir à une ferme distinction du bien et du mal, dans la mesure où elle se contente d'exhorter à un « résolution » pour laquelle tous les possibles s'équivalent, l'essentiel étant d'être résolu, sans nul souci de ce qui fut aux yeux de tous les philosophes la « grande affaire » disait Kant, non seulement de la philosophie, mais de la vie humaine.

Nous pouvons certes raisonner ainsi. Nous pouvons aussi rester en défiance. Que la pensée à son début, à savoir la pensée grecque, ait été essentiellement attentive à ce qui pouvait bien être dans le monde ou ailleurs *ἄξιον τοῦ λόγου* en résulte-t-il que l'on puisse caractériser la pensée de Platon par exemple comme une « axiologie » au moins implicite ? Autant dire à ce titre que la philosophie platonicienne des Idées n'est qu'une Idéologie parmi d'autres. La philosophie de Platon cependant n'est pas une idéologie. Elle est l'apparition philosophique de l'être dans la figure de l'*εἶδος* — ce qui n'a rien pourtant d'idéologique. Peut-être est-ce bien plutôt quelque chose encore du Platonisme qui persiste à vivre jusque dans ce que nous nommons aujourd'hui des idéologies, le propre de telles idéologies étant de n'être plus qu'un reflet tardif, ou, si l'on veut, la monnaie longuement dépréciée de l'apparition première à laquelle répondit la pensée de Platon en instituant le début original de toute l'histoire de la philosophie. L'axiologie contemporaine, qui n'est qu'une mise en forme de la déchéance de la philosophie en système idéologique, prétend survoler la philosophie elle-même et en analyser les structures à partir des lois de la valeur, posée à son tour comme une sorte d'absolu de la question. De ce point de vue déclaré « scientifique » rien n'est plus tentant que de railler les « simplifications axiologiques » dans lesquels se seraient naïvement « débattus » les philosophes grecs, vu le caractère rudimentaire de leur détermination des « valeurs ». Toute la question est cependant de savoir si la philosophie grecque n'est vraiment qu'une première variation sur le thème de la valeur, qui serait sous-jacent à toute philosophie, en attendant de devenir l'objet d'une élucidation plus scientifique. Nietzsche écrivait déjà des Grecs dont il avait profondément ressenti le caractère « dépaysant » pour les « tardus venus » que nous sommes : « ils vénéraient autrement, ils

méprisaient autrement » (1). Comment comprendre cet *autrement* ? Avaient-ils simplement d'autres valeurs que nous ? Ou au contraire étaient-ils aussi étrangers à ce que nous nommons valeur qu'à notre interprétation idéologique de la philosophie ? Mais à quoi donc étaient-ils étrangers, ces Grecs qui honoraient et qui méprisaient tout autrement que nous ? A quoi s'adressaient-ils donc en honorant et en méprisant ? Et qu'était donc ce qui leur était *ἄξιον τοῦ λόγου* ?

La parole essentielle de la pensée grecque, avant même qu'elle ait pris avec Platon et Aristote la figure, destinée à devenir séculaire, de la philosophie, nomme l'être. Mais la pensée de l'être, identique en son fond avec celle de l'un, n'intervient cependant pas comme facteur d'uniformité. Elle est bien plutôt l'éclosion d'un monde de la différence. L'être, à savoir la singularité unique *par où* est ce qui est, autrement dit l'étant, constitue dans son fond ce qu'il y a de « bon » en lui. Mais le « bon » à son tour a plusieurs visages. Aristote en dénombrera trois : le plaisant, l'utile et le beau. C'est selon ces trois manières d'être, dont aucune n'est logiquement réductible à aucune des deux autres, que se manifeste diversement ce qui est. Le beau est plus à honorer que le plaisant et que l'utile, bien qu'il ne manque généralement pas d'être plaisant et qu'il lui arrive même d'être utile. Mais il est non moins honorable de ne sacrifier ni l'utile ni le plaisant « si la vie qui est nôtre doit quand même être une vie » (2). Quand donc les Grecs situent le beau, le plaisant et l'utile du côté de l'être, ce n'est nullement au profit d'une « échelle ontologique » où la monotonie des « degrés d'être » (3) éclipserait inductuellement la différenciation radicale du beau, du plaisant et de l'utile, mais parce que l'apparition de l'être en sa vérité est par elle-même assez riche en différences pour donner avant tout à choisir. Le pays de l'être est le pays du choix. C'est ce que nous dit une phrase d'Héraclite : « ils choisissent un de préférence à tout, les meilleurs — gloire impérissable de préférence à ce qui meurt, tandis qu'il suffit au grand nombre d'être rassasié comme du bétail » (4). Un tel *αἰρεῖσθαι ἀντί*, choisir de préférence à, telle est la tâche essentiellement sélective de la pensée de l'être. La philosophie la reprendra à son compte comme *προαίρεσις*, qui signifie précisément, dira Aristote faisant écho à Héraclite, prendre en vue quelque chose comme *πρὸ ἐτέρων αἰρετόν* (digne d'être

(1) *Aurore*, § 170.

(2) Platon, *Philèbe*, 62 c.

(3) Scheler, *Formalismus...* (traduction M. de Gandillac, Gallimard, 1955), pp. xvii et 167.

(4) Fragment 8.

choisi de préférence aux autres choses). Cette idée de choix est le fond du *λογος* qui ne consiste pas à tout rassembler en vrac, mais à ne garder en son recueil que ce qu'il a trié. *Κρίναι δὲ λόγῳ* dit Parménide. Fais donc le tri essentiel. Mais qu'avons-nous au juste à trier *λογῳ* ou, dira Aristote, *μετὰ λόγου*, en suivant le *λόγος*? Quoi, sinon ce qu'il y a de bon, ou plutôt de meilleur dans ce qui est pris en vue? Et ceci selon les figures essentiellement différentes du plaisant, de l'utile et du beau? Dans la *Rhétorique*, Aristote pousse encore plus loin la précision. Si, dit-il, l'enfance ne vit que pour le plaisant et la vieillesse pour l'utile, tandis que l'adolescence s'enthousiasme surtout pour le beau, il est cependant un quatrième âge de la vie qui est son *ἀκμή*. Aristote, qui le situe aux environs de la cinquantaine, dit posément des *ἀκμαζόντες*: « sans se fier à tout ni se défier de tout, ce sont eux qui font le meilleur tri en suivant le vrai; ils ne vivent ni pour le beau uniquement ni uniquement pour l'utile, mais pour l'un et l'autre tout aussi bien » (5).

Rien n'est donc plus familier à la pensée grecque que la distinction, dans l'être, du meilleur et du pire à partir du « suffisant », si ce n'est la distinction encore plus subtile de « tous les biens qui peuvent exister de facto » (6) et de ce *par où* de tels biens sont des biens. Il faudra en effet toute la barbarie d'Hippias pour ne rien entendre à la différence entre *τί ἐστι καλόν*; et *τί ἐστι τὸ καλόν*; — qu'est-ce qui est beau? et qu'est-ce que le beau? (7). En réponse à la première question, il suffit en effet d'indiquer de belles choses, dont la plus belle, dit Hippias, est sans contester l'or. Il est moins facile de répondre à la seconde question. Dire en effet *δὲ ὅ*, par quoi une belle fille par exemple a de la beauté, c'est plus difficile que de la siffler au passage, toute la difficulté consistant ici en un tout autre passage, le passage proprement grec de l'*ontique* à l'*ontologique*. Mais si la philosophie grecque est un tel passage, si donc *ἀγαθόν* n'est pas une « bonne chose », mais *par où* est bon ce qui est tel, la philosophie grecque n'est-elle pas précisément le passage de la prise en vue des biens à l'optique des valeurs? A ce titre, la critique si sommaire que fait Scheler d'Aristote à qui il reproche çà et là de n'avoir fait aucune différence ni entre la valeur et l'être, ni entre les biens et les valeurs, dénote tout simplement à quelle distance la pensée pourtant si pé-

nétrante de Scheler se tient de la philosophie grecque qu'il récuse sans trop la comprendre. Et cependant Scheler n'a peut-être pas tort de dire d'Aristote, dans l'avant-propos à la troisième édition de son livre (1926), qu'il « ignore le concept même de la valeur ». Non sans doute pour les raisons qu'il évoque, mais parce que, dans la philosophie grecque, la détermination du bien *par où* il est bien n'a pas encore la signification moderne de la valeur qui suppose un tout autre fond que celui de la philosophie grecque.

Peut-être en effet n'est-ce pas un hasard si le mot de valeur ne commence à devenir un terme technique de la philosophie qu'avec Descartes. Dans le *Traité des Passions*, et antérieurement, dans des Lettres à la Princesse Elisabeth et à Chanut, Descartes fait culminer la philosophie dans la détermination de la « juste valeur » des biens dont l'acquisition peut dépendre de nous. Il en excepte ceux que nous devons à l'infaillible gratuité de la parole divine, ou à ces moments de *chance* qui, comme Socrate avait son démon, nous favorisent parfois d'un bonheur imprévu. Mais, ces exceptions faites, d'où et comment pouvons-nous déterminer la « juste valeur des biens »? D'où, sinon de ce foyer unique de déterminations précises qu'est l'*Ego Cogito*? Comment, sinon en nous attachant à faire *sub cogitationem cadere*, tous les biens dont nous pouvons avoir l'idée? L'apparition philosophique de la notion de valeur va donc historiquement de pair avec l'interprétation cogitative, qui est l'interprétation cartésienne de la pensée. Or rien n'est plus étranger à la pensée grecque qu'une telle interprétation. Sans doute, rien n'est plus familier à cette pensée que l'inscription dans l'être d'un rapport essentiel à l'homme pensant, de telle sorte que c'est là seulement où est l'homme que se manifeste la merveille de l'être. Tel est, pourrions-nous dire, le « coup d'envoi » de la pensée grecque elle-même dont l'une des premières paroles dit l'identité de la pensée et de l'être. Cette parole ne prononce rien sur l'être comme, au contraire, lorsque Berkeley dira bien plus tard : *esse est percipi*. C'est sur la pensée qu'elle prononce, en disant de la pensée et de son noème qu'ils sont « en vue de l'être », c'est-à-dire « ayant l'être en vue ». Mais ce rapport à l'homme qui appartient à l'essence même de l'être ne va pas jusqu'à faire de l'homme le centre unique d'une décision sur la nature de l'être. En lui, l'homme est bien plutôt frappé d'ouverture pour l'Ouvert même de l'être qu'il ne lui appartient de le réduire à une mesure préalable, celle de la *clara et distincta perceptio*, qui à son tour n'est telle que représentativement, c'est-à-dire *humanae cogitationi*. Ce qui ne signifie nullement que la pensée grecque

(5) *Rhétorique* ch. XIV.

(6) Scheler, *op. cit.* p. 103.

(7) Hippias majeur 287 d.

était obscure et confuse, mais que sa lumière ne se mesurait pas encore à la mise au point de l'optique cartésienne.

La philosophie moderne au contraire, dans son éclosion cartésienne, peut être caractérisée par l'apparition, dans l'homme, d'une figure nouvelle, celle d'un *sujet* privilégié dont ce que les Grecs nommaient l'être, n'est plus dès lors, comme le dira Kant, que le *Corrélat*. C'est comme corrélat du sujet que l'être se manifeste à la fois dans son unité et ses différences. L'apparition du sujet dans le domaine de la philosophie n'est nullement moderne. Elle est bien plutôt aristotélicienne. Ce qui est moderne, c'est la préséance reconnue à un certain sujet, à savoir le sujet certain de lui-même, celui dont la science essentiellement reflexive qu'il a de lui, autrement dit sa conscience, devient dès lors pré-science, et par-là décisive de la vérité. Avec l'apparition de cette vérité nouvelle dont l'immanence *égologique* ou *cogitative* est le fond radical, commence le monde moderne de la représentation. Désormais, écrira Hamelin en une formule que Heidegger adopterait sans aucune réserve : « la représentation est l'être et l'être est la représentation ». Dans le nouveau monde de la représentation, la pensée n'est plus cette correspondance à l'être dans le non-retrait de l'Ouvert, dont l'expérience portait le *Poème de Parménide*. Un renversement s'est produit. L'Ego Cogito, considéré dans son colloque avec lui-même — *se solum alloquendo*, disait Descartes — tel donc qu'il préfigure secrètement l'*unmittelbares Selbstgespräch mit sich* du sujet hégélien, à savoir ce colloque solitaire au sein duquel un tel sujet « fait front de toutes parts sans jamais pouvoir être pris à revers » — voilà ce qui devient mesure de l'être même réduit dans son fond aux proportions du *cogitatum* ou du *cogitandum*. C'est sur un tel fond que se déploient, dans leur apparition désormais perceptive, les distinctions de l'être, celles que déploierent, sur un tout autre fond, les Anciens et les Scolastiques. Parmi ces distinctions reparait naturellement le panorama des différences signalées par Aristote, l'être ayant non seulement pour base la commune mesure du *cogitatum*, mais se manifestant aussi par degrés à partir d'un maximum, celui qui est tel que : *nihil majus potest cogitari*. Mais pour qui ? pour l'Ego Cogito axé sur lui-même. Tel est le site ou l'horizon nouveau à l'intérieur duquel seulement, dira Kant, pourra trouver place « tout le manège de l'être ou du non-être ».

La « valeur des biens », dans la philosophie moderne, se définira donc *cogitando* c'est-à-dire selon l'optique de la *clara et distincta perceptio* qui est, pour Descartes, décisive de l'essence même de l'être. Une telle optique, est, si l'on

veut, l'interprétation proprement cogitative de ce dont l'*ἀγαθόν*, avec la multiplicité de ses visages, était l'interprétation *eidétique*. Ce renversement radical de l'*eidétique* au perceptif est si bien l'acquis de la philosophie moderne que même la grande opposition de Pascal au cartésianisme, celle qui donnera à Scheler le principe même de son axiologie, se bornera à substituer à l'immanence proprement perceptive de la *Cogitatio*, à son « immanence égologique » dira Husserl, une autre immanence, celle que Pascal nomme le « sentiment du cœur », mais qui n'est, comme il le précise vocativement, qu'une autre version d'un certain « consentement de vous à vous-même » dont Descartes faisait l'*ipsissimum* de son interprétation de la vérité. C'est, comme Descartes, *se solum alloquendo*, que Pascal lui aussi s'aventure à la recherche d'un Dieu qu'il voudra avant tout « sensible au cœur », et en qui il croira témérairement reconnaître le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Mais si c'est du fond du cœur que Pascal se parle à lui-même, la perception, selon Descartes, n'est pas non plus le fond ultime de la pensée. Sans doute professe-t-il que l'erreur la plus absurde et la plus exorbitante que puisse commettre un philosophe est de « faire des jugements qui ne se rapportent pas aux perceptions qu'il a des choses » — ou, dit-il encore, qui ne tiennent pas leur règle de ces perceptions. C'est au nom d'une telle règle que le morceau de cire de la seconde méditation n'est plus « rien d'autre » que ce quelque chose qu'il est véritablement. Mais Descartes va encore plus loin. Et peut-être est-ce grâce à ce dépassement d'une première position qu'il juge lui-même encore timide qu'une révolution bien plus radicale s'accomplit. Cette révolution définira l'interprétation proprement cartésienne du jugement.

Jusqu'ici la régulation essentielle du jugement au sens de Descartes était sa régulation perceptive. Mais plus essentielle à ses yeux que la régulation perceptive apparaît maintenant une régulation proprement élective selon laquelle est posé, non plus seulement comme perçu mais bel et bien comme voulu, le fond même de la vérité. La certitude cartésienne est avant tout affaire de volonté. C'est comme volonté plus encore que comme entendement que l'Ego Cogito est en colloque avec lui-même. En d'autres termes Descartes ne retourne, dans le jugement, l'*ἰδέα* de Platon en *perceptio* que pour retourner le jugement lui-même en action de la volonté. Dès lors, aussi bien l'être que la vérité qui lui est radicale, c'est dans une perspective radicalement étrangère aussi bien à la philosophie médiévale qu'à la philosophie grecque qu'ils apparaissent l'un et l'autre. Par cette irruption dans la pensée

d'un trait aussi nouveau et aussi imprévu, celui selon lequel c'est « l'empressement et l'ardeur de la volonté » dira Malebranche, sa *facilitas* et son *impetus*, disait Descartes, qui portent *l'actus judicandi*, la vérité elle-même est ébranlée dans son essence. Désormais, l'intuition et la décision vont de pair. Mais en philosophie comme à la guerre, ce qui importe, c'est la décision. Il est de la nature de la décision de brusquer le moment. Toute décision est à l'emporte-pièce. Descartes parle de la vérité en capitaine. C'est, dit-il, « donner des batailles » que tâcher de parvenir à la connaissance de la vérité. La Géométrie de 1637, à laquelle Leibniz reprochera non sans raison, mais quarante ans plus tard, de commencer « par une rodomontade » fut l'une de ces batailles qui ne peuvent devenir des victoires que sous la condition que formule cette extraordinaire incidente de la quatrième méditation : *cum latius pateat voluntas quam intellectus*. Portée d'un bout à l'autre par la volonté d'aboutir, la pensée de Descartes va de l'avant. On pourrait dire qu'elle *fonce*, et par-là *force* un avenir plus qu'elle n'administre un présent.

Si nous revenons maintenant à l'entreprise de déterminer cogitativement la « juste valeur » de tous les biens, entreprise dans laquelle seulement commence à se faire jour la *représentation* de la valeur, il est clair que la justesse cartésienne de cette détermination se règle encore plus sur l'assentiment de la volonté que sur la perception de l'entendement. Autrement dit, la connaissance même de la vérité, telle qu'elle est requise pour une appréciation exacte des valeurs, devient à son tour l'objet d'une appréciation qui, de son côté, dépend essentiellement de l'aptitude de la volonté à faire électivement face aux situations dans lesquelles elle se trouve engagée. Autrement dit encore : c'est, avec Descartes, le point de vue proprement appréciatif ou électif de la valeur qui commence à triompher dans la détermination de la vérité elle-même. Si Descartes peut dire, comme il lui arrive de le dire : *nemo ante me...* — personne avant moi..., c'est bien surtout à raison du séisme que provoque, dans la vérité, son interprétation du jugement. C'est par-là que Descartes apparaît en philosophie comme cet « ébranleur du sol » dont le passage « à longues enjambées » — celles du Poseidon de l'Iliade plutôt que du « cavalier français » de Péguy — prépare de loin ce qui éclatera seulement avec Nietzsche, à savoir cet extrême de la philosophie que sera, dans l'optique de la volonté radicalisée en volonté de puissance, l'interprétation de l'essence même de la vérité comme *Wertschätzung*.

L'interprétation du jugement comme action de la volonté, qui n'est d'ailleurs pas, chez Descartes, primitive, vu qu'elle

est presque absente des *Regulae* où le jugement apparaît bien plutôt comme *nexus*, constituée, parmi les thèses de la métaphysique cartésienne, l'une de celles dont les philosophes dits « cartésiens » ont le plus résolument et le plus constamment rétrocedé. Du vivant même du philosophe, le joyeux traducteur des *Principes* que fut l'abbé Picot, à la faveur d'un de ces à peu près dont la collection constitue ce que l'on nomme depuis trois siècles la traduction française des *Principes de M. Descartes*, en affaiblit déjà délibérément l'excès. Mais surtout Spinoza proclamera, contre la doctrine de la suprématie de la volonté, l'identité foncière de la volonté et de l'entendement. A son tour Leibniz, retrouvant le mouvement même d'une phrase d'Aristote, dira : *judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*. Enfin dans la Critique de la Raison pure, Kant définit le jugement du point de vue du seul entendement et comme « représentation d'une représentation ». Juger pour Kant, c'est se représenter *comme* étant ceci ou cela ce qui est *déjà* représenté. Par exemple, dans le cas d'une pierre au soleil qui de froide devient chaude, c'est se représenter le soleil, déjà présent dans une première représentation, *comme* la cause qui fait que la pierre devient chaude. Lorsque Kant dit : « penser, c'est juger », il ne veut pas dire autre chose. Juger n'est nullement faire usage de volonté, mais laisser apparaître ceci *comme* cela dans l'éclaircie d'un horizon catégorial. Le jugement au sens de Kant n'a rigoureusement rien à voir avec le jugement au sens de Descartes, à savoir celui qui *non nisi in assensu consistit*. Si le jugement pour Kant reste bien un acte, c'est comme synthèse intellectuelle, nullement comme assentiment volontaire. Hegel reste ici profondément kantien. Si Descartes est bien un héros, ayant repris toute l'affaire à son point de départ et constitué le nouveau sol de la philosophie, il reste quand même un de ces Français qui ont « la tête près du bonnet » et vont plus vite que la musique. Si la volonté reste le fond de la pensée c'est sans l'emporter sur l'entendement. Le *quia apparet* de Leibniz prend même avec Hegel les proportions d'une *Phénoménologie de l'Esprit* dans laquelle la volonté est à égalité avec l'intelligence dont elle constitue : *die nächste Wahrheit*.

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si tout le mouvement de la philosophie moderne apparaît comme un contre-mouvement de l'ébranlement cartésien dans ce qu'il comporte de plus original, peut-être n'est-il pas sans intérêt d'observer que, deux siècles après Descartes et trente ans environ avant l'apparition de Nietzsche, c'est en liaison étroite avec un renversement historique de ce contre-mouvement que la philoso-

phie se manifeste pour la première fois dans la figure d'une philosophie de la valeur. Le phénomène se produit canoniquement avec Lotze — celui-même que Husserl situera naïvement au même rang que Kant en célébrant dans les *Prolégomènes* « l'autorité de grands penseurs, tels que Kant, Herbart et Lotze » — et ceci dans l'optique d'une interprétation comme valeurs des Idées de Platon. C'est un élève de Lotze, Windelband, qui plantera plus tard l'étendard des valeurs dans le pays de Bade, où il sera relayé par Rickert, le prédécesseur de Husserl à l'université de Fribourg. A partir de 1911, Rickert y enseignera la philosophie, c'est-à-dire les valeurs, au jeune Heidegger qui venait à cette date de quitter la théologie pour la philosophie plutôt que pour les valeurs, auxquelles le prédisposait très peu son début de formation aristotélicienne. Mais Rickert lui fera quand même passer en 1913 son doctorat, et, deux ans plus tard, l'habilitera. Rickert professe expressément, dans l'optique de Lotze, par opposition à l'interprétation proprement herméneutique du jugement, celle qui se déploie dans la *Critique de la Raison pure* et dont l'origine est aristotélicienne, l'interprétation cartésienne du jugement dans laquelle l'éclaircissement de la synthèse s'efface au profit de la mise en avant de l'*assensus*. Dès lors, la nature de la valeur pénètre celle de la vérité qui tend à devenir valeur, même si personne n'ose pousser la réduction à fond, car c'est seulement avec Nietzsche qu'elle devient totale.

Lotze n'est pas un inconnu de Nietzsche. Il le nomme en effet çà et là dans des textes qui paraissent dater de 1875, parlant par exemple du « mauvais livre de Lotze » ou citant Lotze parmi d'autres dans une liste dont le titre est : *Anzugreifen!* — A attaquer ! Mais si Nietzsche se prépare à l'attaque, c'est pour rencontrer Lotze sur son propre terrain qui est celui de la valeur. La tâche de la philosophie, dans la mesure où elle consiste à « maintenir à travers les siècles la ligne de faite spirituelle », se définit déjà par la « détermination de la valeur ». Une telle tâche, dira plus tard Nietzsche (1885), n'advient cependant à sa véritable aurore qu'avec Schopenhauer. C'est lui qui, pour la première fois, a osé être assez radical pour se demander ce que vaut l'existence au lieu de s'en tenir aux vieilles évaluations. Il a donc enfin posé la question des questions. Sa réponse est, à vrai dire, pitoyable. Il faut donc surmonter ce qu'a de pitoyable le pessimisme allemand, c'est-à-dire le négativisme de Schopenhauer, et trouver « un chemin nouveau vers l'affirmative ». La découverte de ce chemin suppose une réévaluation des valeurs. Schopenhauer ayant continué à tout peser sur la

vieille balance et avec les vieux poids de l'eudémonisme. C'est la balance elle-même qu'il faut inventer pour que le « point de vue de la valeur » transfigure enfin l'ancien monde. Il ne faudra pas moins, pour cela, que l'interprétation de l'être comme *vie* poussée elle-même jusqu'à une interprétation de la vie comme *volonté de puissance* qui est *das innerste Wesen des Seins*. Qui dit volonté dit aussi puissance. « *So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes* » (8), avait déjà dit Hegel. Pour Aristote, la puissance était seulement faculté. Pour Leibniz, elle était faculté et tendance. Pour Hegel et pour Nietzsche, elle n'est plus seulement faculté et tendance, elle devient plus essentiellement : *Herrsein über* — non seulement sur l'autre, mais *über sich selbst*. Mais là, Hegel ne va pas encore assez loin. Son interprétation de la puissance de l'esprit en fait encore plafonner le concept, faute d'avoir élucidé le vrai rapport de l'esprit et de la puissance, c'est-à-dire d'avoir compris que ce que Nietzsche nommera : *Die höchste Mächtigkeit des Geistes* était la volonté de puissance elle-même. Le résultat est que si l'initiative hégélienne est grandiose, elle n'est encore qu'initiative et dévie tout aussitôt en « escalade gothique du ciel », au lieu de : *sich an den Dingen vergreifen* (9), ce qui est aux yeux de Nietzsche le vrai but de la philosophie. C'est seulement par la radicalisation de la volonté en volonté de puissance, avec la corrélation des moments de « conservation » et d'« accroissement » qu'une telle radicalisation implique, que la philosophie cesse de rêver autour de l'être pour le penser enfin dans la nudité crue de son essence. Mais voici qu'alors la vérité éclate en valeur comme sous l'action d'une dynamite. Il n'est plus temps de reculer : « nous faisons un essai où il y va de la vérité. Peut-être l'humanité va-t-elle en craquer. Allons-y ! ».

Nous sommes ici, en apparence au moins, aux antipodes de Descartes. Peut-être cependant Descartes est-il le philosophe, qui, par son savoir faire, a le plus « miné et ébranlé le terrain » sur lequel pourra dès lors avoir lieu la « démonstration » décisive qu'est la philosophie de Nietzsche (10). Laissons parler les faits en prenant un exemple.

En septembre 1637, Huygens convoque Descartes à « quelquel divertissement » en lui demandant d'écrire pour lui,

(8) *Die Verunft in der Geschichte*, p. 113 : « Ainsi la volonté est puissance en elle-même, elle est l'essence de la puissance en général, aussi bien dans la nature que dans l'esprit ».

(9) S'attaquer directement aux choses : *Wille zur Macht*, § 781 (éd. Kröner).

(10) XIV, 2, § 301.

comme il l'avait déjà fait pour Beeckmann à propos de la musique, un petit traité sur « le fondement de la mécanique et des trois ou quatre engins qu'on y démontre ». Un mois plus tard, Descartes lui envoie son *Explication des Engins*. Il s'agissait de « réduire aux Mathématiques », comme il aimait dire, une question de mécanique. Mais comment réussir cette réduction ? Galilée s'y était déjà essayé en considérant les forces mises en jeu dans les engins comme inversement proportionnelles aux vitesses des points auxquels elles étaient appliquées. Descartes a au contraire l'idée d'« omettre », comme il dit, la considération de la vitesse au profit de celle du chemin parcouru. L'équation à laquelle aboutit la réduction entreprise sera dès lors ce qu'on appellera plus tard l'égalité des travaux, qui deviendra ainsi le principe d'une nouvelle statique.

Le petit *Traité des Engins* est parfait en son genre, et pourtant les contemporains de Descartes eurent l'impression qu'il les laissait sur leur faim. Pourquoi ? Parce qu'il excluait du phénomène la considération de la vitesse qui lui est pourtant intrinsèque. Descartes écrit : « si j'ai témoigné tant soit peu d'adresse en quelque partie de ce petit écrit de statique, je veux bien qu'on sache que c'est plus en cela qu'en tout le reste ». Tout repose donc finalement sur un tour d'adresse de Descartes, au sens où Leibniz écrira plus tard dans la *Théodicée* (§ 186) : « c'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il se préparait quelque échappatoire ». Tout cela en effet est-il bien digne de ce que Gassendi appelait « la candeur du philosophe et le zèle de la vérité » ? Au fond Descartes est trop expéditif. Sa solution est habile plus qu'elle n'est vraie. La contrepartie sera d'ailleurs qu'ayant « omis » en statique la considération de la vitesse, il n'arrivera pas à voir clair dans le cas où la vitesse est impossible à éliminer, et restera flottant quant à la détermination des « forces vives ». C'est ce que soulignera Leibniz : « il lui est arrivé de retrancher la considération de la vélocité là où il la pouvait retenir et de l'avoir retenue là où elle fait naître des erreurs ». De même, à propos de la Dioptrique, Fermat reprochera à Descartes de s'être contenté à trop peu de frais, se bornant, dans la démonstration qu'il donne des lois de la réfraction, à « accommoder son médium à sa conclusion, de la vérité de laquelle il était auparavant certain ».

Nietzsche écrit : « Une violence organisatrice de premier rang, comme par exemple Napoléon, ce qu'il lui faut, c'est se bien tenir en rapport avec ce qu'il projette d'organiser. Peu importe qu'il ait ou non de beaux sentiments. Il lui

suffit de savoir apprécier à fond ce qu'il y a de plus fort, ce qui est le plus décisif dans la masse à organiser » (11). Peut-être pourrait-on dire, en transposant ces mots de Nietzsche à ce précurseur que lui fut Descartes : « Une violence organisatrice de premier rang, comme par exemple l'*Ego Cogito* armé de sa méthode, il lui faut avant tout se tenir en rapport avec la situation qu'il projette de maîtriser. Sans trop avoir à se préoccuper de la vérité de la chose, il lui suffit d'apprécier d'un coup d'œil ce sur quoi il peut bien prendre barre dans cette situation pour s'en rendre maître ».

Rien ne répond mieux peut-être que notre exemple à l'interprétation du jugement comme assentiment de la volonté, vouloir ou assentir signifiant ici : juger bon de s'y prendre ainsi plutôt qu'autrement, c'est-à-dire bien juger. Sans doute Descartes, au contraire de Nietzsche, maintient encore, pour l'essentiel, l'idée de vérité comme fond dernier de toutes les sciences, mais, avant que la vérité puisse être atteinte, bien des « ajustements » méritent d'être tentés au moins à titre provisoire. Il y a en effet un *distinguo* à faire entre « expliquer la possibilité des choses en général » et « expliquer un même effet particulier ». Dans le dernier cas, on peut bel et bien « ajuster une cause à un effet en diverses façons possibles ». C'est dans le premier cas seulement « qu'il n'y a qu'une façon d'expliquer qui est la vraie ». Dans le *Traité des Engins*, comme dans la Dioptrique, nous n'en sommes pas encore aux raisons dernières. Il est donc permis de faire preuve d'« adresse », par exemple d'« omettre » la vitesse, si cette omission est payante. Ainsi la méthode consiste parfois à chercher des *biais*, c'est-à-dire des moyens obliques, et la justification de ce sens des biais dont Descartes fait preuve, c'est l'interprétation du jugement comme action de la volonté. Leibniz aura beau dire que c'est précisément le jugement qui ne dépend de la volonté que de *biais* — *quantenus obliqua arte* — un ébranlement est en route avec la force irrépressible de ce que Heidegger nomme parfois le destin de l'être.

La figure terminale d'un tel destin est la mutation totale de la vérité en valeur, la métaphysique de Nietzsche apparaissant dès lors, dit Heidegger, comme l'« achèvement » ou plutôt l'« accomplissement » de ce à quoi, à l'insu de Descartes, prélude le virage cartésien. Dans la mutation de la vérité en valeur, ce qui désormais prédomine, c'est la nature de ce que Nietzsche, faute de mieux, nomme *l'utile*. Mais il ne s'agit nullement de la réduction de la philosophie à un

(11) XIV, 1, § 126.

quelconque utilitarisme, car le mot utile, tel que l'entend Nietzsche, est essentiellement ambigu. Ce mot, il le met volontiers entre guillemets, quand par exemple il écrit à une date vraisemblablement tardive : « ce qui est « utile » relativement à l'accélération de la cadence de l'évolution est une autre sorte d' « utile » que celui qui se rapporte à la fixation et au maintien dans la durée de ce qui a fait son évolution » (12). Réduisant l'utile à ce deuxième sens, Nietzsche pourra donc écrire aussi : « c'est le *goût* — non l'utile — qui donne la valeur » (13). Le goût à son tour se laisse déterminer comme : *ein starker Wille zu seinem Ja und seinem Nein* — une volonté énergique pour le oui et le non qui est le plus propre à celui qui veut. Telle est l'essence de la volonté, radicalisée en volonté de puissance, dont la formule est également donnée dans le *Crépuscule des Idoles* : « un oui, un non, une ligne droite, un but ». Si tel est le héros au sens de Nietzsche, n'est-ce pas en ce sens que Descartes est précisément, comme le disait Hegel, un héros ? Et nous étonnerons-nous que Valéry lorsqu'il tente en 1937 un portrait de Descartes, c'est le portrait de l'homme au sens de Nietzsche qu'il esquisse ? Ici « la volonté de puissance envahit son homme, redresse le héros, lui rappelle sa mission toute personnelle, sa fatalité propre ; et même sa différence, son injustice individuelle ; — car il est possible après tout que l'être destiné à la grandeur doive se rendre sourd, aveugle, insensible à tout ce qui, même vérités, même réalités, traverserait son impulsion, son destin, sa voie de croissance, sa lumière, sa lumière d'univers ».

Nous venons de le voir : L'Oiseau-Prophète de la Philosophie, c'est en regardant en arrière qu'il peut raconter ce qui va venir. Nous sommes remontés de Nietzsche à Descartes pour essayer de surprendre dans la pensée de l'initiateur des Temps Modernes, quelque chose du premier ébranlement de la vérité que la pensée de Nietzsche, à la fin des Temps Modernes, fera éclater en *Wertschätzung*. Peut-être cependant faut-il remonter plus haut que Descartes pour en entrevoir, dans une perspective tout autre, une origine encore plus lointaine. La proximité de Nietzsche à Descartes se double en

(12) *W. z. M.*, § 648.

(13) XIII, § 620.

effet d'une proximité encore plus étrange, celle de Nietzsche à la pensée de Platon, dont la philosophie de Nietzsche entreprend le « retournement ». Mais tout retournement est une transformation dont le propre est de comporter certains invariants qui la caractérisent en tant précisément qu'elle est une telle transformation. Le retournement nietzschéen du Platonisme ne répond-il pas à son tour, dans le Platonisme, à quelque chose du Platonisme, qui devient d'autant plus visible à la lumière de son retournement ?

Le prototype de ce que Nietzsche, avec plus de rigueur que tout autre, appellera valeur, est historiquement, nous l'avons vu, le primat platonicien de l'*ἀγαθόν*. Mais comment pouvons-nous comprendre un tel primat ? Et que signifie *ἀγαθόν* ? Ce mot grec, nous avons pris l'habitude de le traduire par : le *Bien*. Peut-être est-ce entendre le grec d'une oreille un peu lointaine ou un peu distraite. Quand les Grecs disent *bien*, ou plutôt *bon*, ils entendent essentiellement, semble-t-il, *bon à* ou *bon pour*. Un bon cheval, dit Aristote, est *ἀγαθός δραμεῖν* (bon pour la course), Diomède dans l'Iliade est *ἀγαθός βόην* (bon quant au cri), et Ithaque, dans l'Odyssée, est, dit Ulysse lui-même qui s'y connaissait, *ἀγαθή κοροστρόφος* (bonne à produire de beaux garçons). Mais tout ce qui est bon étant bon à quelque chose, à quoi peut bien être bon, pour Platon, le *Bon* nommé absolument, sinon à la chose des choses qui est, pour n'importe quoi, *être*. L'être, aux yeux de Platon, est ce à la mesure de quoi la chose se manifeste à découvert, son *εἶδος*. Le bon, quand il sera pensé *absolument*, sera en réalité pensé *relativement* à l'*εἶδος*, comme ce « sous quoi » seulement il y a *τίδος*. Dès lors, l'être-à-découvert des choses, leur *ἀλήθεια*, dépend à son tour d'une puissance plus haute dont la fonction est de la *procurer*. Le rapport *ἀλήθεια-δύσλα* comme le précise sans fard la *République* est « sous le joug » du Bon qui, grâce aux Idées, juggle l'un à l'autre le *νοῦς* au *νοούμενον*, au sens où le soleil, grâce à la lumière, juggle l'un à d'autre *ὄραν* et *ὁρώμενον*. C'est bien pourquoi tout *εἶδος* est avant tout *ἀγαθοειδές*. Il est réglé en tant qu'*εἶδος*, par la « puissance du Bon » qui règne sur lui. Le monde des Idées suppose ainsi un régulateur suprême, ce régulateur des Idées étant à son tour une Idée et la première de toutes. « L'idée n'est plus, pour la vérité, sa présentation en un premier plan, mais bien le fond qui la rend possible. » Ainsi parle Heidegger dans *La doctrine platonicienne de la vérité*. *Ἐάν εἶναι τὰ εἶδη* laisser être les Idées, selon la parole de Platon dans *Parménide*, c'est donc en réalité, mettre la vérité sous le joug. Plus essentiel que la vérité est ce qui la subjugue. C'est ainsi que Platon inaugure, sous le nom de philosophie,

une mise en condition de la vérité, celle à laquelle et à son insu, Kant, bien plus tard, souscrira à son tour, en subordonnant toute vérité aux « conditions de possibilité » qui la régissent. Elles sont le rapport à priori du *Je pense* aux « conditions », elles-mêmes à priori, de sa réceptivité. L'expérience au sens kantien, est ici la subjugation, platonicienne en son fond, de l'empirique par le transcendantal.

Le langage des « conditions de possibilité », tel qu'il éclate sans prévenir dans la *Critique de la Raison pure* et sans que Kant en soupçonne nullement le platonisme implicite, c'est précisément lui que Nietzsche va reprendre sans plus y penser que Kant, mais en le transposant à son interprétation de l'être comme vie. Et là, les conditions de possibilité pour l'être interprété comme vie sont les valeurs. La vie n'est elle-même possible que dans un horizon où les choses *lui* apparaissent comme valeurs. Dès le temps du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit : « connaître, c'est rendre possible l'expérience ». On croirait entendre Kant. Mais Nietzsche ajoute aussitôt : « par ceci que ce qui se passe réellement aussi bien du côté des forces qui agissent en nous que du côté de notre propre pouvoir de créer des formes est extraordinairement simplifié... Ainsi, la vie n'est possible que grâce à un tel appareil de falsifications. Penser est une transformation falsificatrice, sentir et vouloir sont de telles falsifications ». Nietzsche ici s'éloigne de Kant en remplaçant *vrai* par *faux*. Mais, nommant ces « conditions de possibilité » que sont de telles falsifications des *valeurs*, Nietzsche, sans en être, plus que Kant conscient, se rapproche plus encore que Kant de la subjugation platonicienne du *vrai* par le *bon*. De tous les philosophes, Nietzsche est ainsi, dira Heidegger, « le plus effréné des platonisants ». Mais, pensant à partir de la vie et comme valeur ce qui rend possible la vie, Heidegger dit encore : « il a fait droit à l'essence de l'ἀγαθόν dans un style beaucoup plus libre de préjugé que ceux qui s'attachent à poursuivre la contre-*façon* privée de sens qu'en constituent les valeurs en soi ».

Si l'on se contente, à propos de Platon, de l'image édifiante que nous transmet de lui une tradition paresseuse, il est bien évident que Nietzsche est ici aux antipodes de Platon, étant le philosophe du renversement du platonisme. « Mettez en pièces, allez-y donc, les bons et les justes », dira Zarathoustra. Mais si on entrevoit dans Platon l'extraordinaire événement qu'est la subjugation du vrai par le bon dans une promotion éidétique de l'être de l'étant, et si l'on pense à ce que pouvait avoir de corrosivement agressif, en un mot d'anti-grec, une telle subjugation, alors les perspectives changent. Par la mise au premier plan du Bon et la subjugation *agathoïde* de la

vérité, Platon rompt brutalement avec la pensée qui fut celle d'Héraclite et de Parménide, qui n'étaient pourtant pas de « mauvais sujets ». Mais la référence au Bon n'était pas pour eux essentielle au vrai qui se suffisait à lui-même, sans avoir besoin d'être garanti de plus haut. Ἀλήθεια λέγειν καὶ ποιεῖν, c'était, pour Héraclite, κατὰ φύσιν ἐπαιεῖν, et non pas, comme pour Platon, τὸ ἀγαθὸν κατιδεῖν. Être à l'écoute de la φύσις et non tenir l'*Agathe* bien en vue. L'*Agathe* ? — c'est-à-dire ce en vertu de quoi τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν, l'*en-permanence-qui-ne-cesse-de-se-comporter-identiquement*, s'empare de l'être pour l'éidétiser, de telle sorte que le reste ne soit plus que μὴ ὄν τι, non pas sans doute un pur néant, mais ce qu'il ne faut à aucun prix prendre pour l'être. Dans la pensée de Platon, la prééminence ou mieux la proéminence de τὸ ἀγαθόν, l'interprétation de l'être comme εἶδος et le discrédit jeté sur tout le reste, c'est-à-dire ce que Nietzsche nommera le « mauvais œil » ou le « regard venimeux » du ressentiment — vont de pair.

Du Bon au-delà de l'être, nous avons un doublet mythologique dans le démiurge du Timée dont Platon dit précisément : « il était bon, et c'est pourquoi il a voulu que tout fût bon à quelque chose, et, autant que possible, qu'il n'y eût rien de bon à rien ». Il était bon, cela ne veut pas dire : il était rayonnant de bonté, mais plutôt : il était à la hauteur de la tâche entreprise, il avait vraiment les qualités requises pour « mettre debout en le rassemblant τὸ πᾶν τόσῃ — ce tout que voici ». Loin d'être un amoindrisseur, un rapetisseur, il était bel et bien un véritable équarisseur, n'hésitant pas, comme on dit, à « mettre de paquet ». La démiurgie du Timée répond mythologiquement au primat philosophique du Bon sur l'être et sur le vrai. La philosophie d'Aristote au contraire se refusera par essence à un tel dédoublement. Elle reviendra de la mise en condition du vrai pour rendre au vrai une telle dignité que l'alternative : vrai ou faux, sera même la manière la plus haute, pour l'être, d'avoir λόγος. Quant au Très-Haut, au sens théologique, il n'est nullement, comme le Bon, « en fonction » au-delà de l'être où il s'affairerait pour le procurer éidétiquement à ce qui devient, de ce fait, *agathoïde*. Il est par lui-même souverainement être. Tel est le moteur qui meut sans être mù. L'apparition du reste n'exige aucune intervention de sa part, ce qui n'est pas le cas pour Platon quand il s'agit du Bon et du Démiurge qui en est l'image.

C'est pourquoi bien des siècles plus tard, saint Thomas, bien que s'inspirant d'Aristote, est en un sens plus près de Platon, pour qui le monde est, mythologiquement au moins, *factus*

a Deo. En un mot, la doctrine de la création du monde platonise bien plus qu'elle n'aristotelise. Comme créateur, Dieu est en effet *Summum Bonum*. Mais cette qualification est moins une préfiguration du Bon Dieu, celui des bons enfants, qu'elle ne contient, vibrant en-deçà d'Aristote un écho de l'étrange priorité platonicienne du Bon sur l'être. Le Dieu de saint Thomas sera non moins celui de Descartes et de Spinoza, avant de donner lieu au *Je pense* (14) kantien qui procure à son tour, au « fouillis » empirique, les conditions de son organisation en Expérience. Il sera enfin l'Absolu de Hegel dont le virage nietzschéen en volonté de puissance donne, dernier refuge du Bon, le « point de vue de la valeur ». Le point de vue de la valeur apparaît ainsi comme l'ultime figure, ayant derrière elle une longue histoire, riche en métamorphoses, celle de la mise en condition de la vérité, telle qu'elle débute philosophiquement avec Platon, et telle qu'elle fait carrière jusqu'à Nietzsche qui pourra écrire en effet, donnant à la vérité son nom moderne de certitude : « il pourrait sembler que j'étude la question de la certitude. C'est tout le contraire qui est vrai. Mais la question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude qui n'est qu'une question dérivée, une question de second rang ». Platon aurait pu dire : « il pourrait sembler que j'étude la question de τῆς ἀληθείας. C'est tout le contraire qui est vrai. Mais cette question ne prend tout son sérieux que relativement à la question de τῆς ἀγαθῶν du point de vue de laquelle elle n'est que de second rang ».

Peut-être pourrions-nous nous résumer ainsi. Dans sa pensée de la valeur, Nietzsche, sans se référer nullement à Descartes pour qui, à ses yeux, la vérité demeure « nécessaire à la détermination de toutes les valeurs supérieures » (15), et n'évoquant Platon qu'en vue d'un retournement du platonisme, est en réalité bien plus proche et de Descartes, dont il dénonce la « naïveté » (16), et de Platon, dont il prétend venir à bout à la faveur d'un retournement, que ne le furent jamais ceux qui, comme Lotze, se réclament pourtant et de l'un et de l'autre. Nietzsche est au plus proche de Descartes dans la mesure où l'ébranlement de la vérité au profit de la volonté que Descartes met en route aboutit à l'interprétation proprement nietzschéenne de la vérité comme

Wertschätzung, dans l'optique de la volonté elle-même radicalisée en volonté de puissance. Mais il est, plus secrètement encore, au plus proche de Platon, dans la mesure où c'est avec Platon que la vérité apparaît pour la première fois subjuguée de plus haut qu'elle, cette subjugation de la vérité constituant le statut proprement platonicien de la métaphysique occidentale, auquel Nietzsche échappe d'autant moins qu'il s'acharne davantage à retourner le platonisme.

Une telle proximité est d'ailleurs le privilège exclusif d'un très petit nombre qui est celui des grands penseurs. En apparence aux antipodes les uns des autres, ils sont, disait Hölderlin, les « dissonances du monde ». Et il termine son *Hypérion* en écrivant : « Comme la discorde entre amants, ainsi les dissonances du monde ; la réconciliation est au cœur du combat, et tout ce qui s'est séparé se retrouve à nouveau ». Nietzsche a su quelque chose d'un tel secret. C'est de lui sans doute qu'il nous parle dans le *Gai savoir*, sous le nom de *Sternenfreundschaft* : amitié stellaire (§ 279). Le texte fait partie de ce *Sanctus Januarius* qui commémore le temps le plus heureux de la vie de Nietzsche. Lisons-le donc pour terminer. Peut-être n'est-il pas sans rapport avec tout ce qui vient d'être dit.

AMITIÉ STELLAIRE

« Nous étions deux amis. Nous sommes deux étrangers. Mais c'est bien ainsi. Nous n'allons pas nous en cacher en le recouvrant d'ombre, comme s'il y avait de quoi en rougir. Nous sommes deux vaisseaux dont chacun a son but et sa course. Nous pouvons nous croiser peut-être et célébrer ensemble une fête, comme nous l'avons déjà fait... Ces braves bateaux, ils étaient pourtant là si paisibles, à quai dans un même port et dans un même soleil, qu'on aurait pu les croire déjà au but, croire même qu'ils n'avaient jamais eu qu'un seul but. Mais voilà que la toute-puissance de nos tâches nous a séparés l'un de l'autre, poussés de nouveau vers des mers différentes et sous d'autres soleils, et peut-être ne nous reverrons-nous jamais plus. Peut-être nous reverrons-nous quand même, mais sans nous reconnaître, tant la diversité des mers et des soleils nous aura changés. Devenir étrangers l'un à l'autre, telle était la loi qui régnait sur nous. C'est jus-

(14) « L'Esprit de l'homme est le Dieu de Spinoza... » *Opus Postumum* (Adickes), p. 756.

(15) *W. z. M.*, § 583.

(16) *Ibid.*, § 577.

tement pourquoi nous n'aurons jamais assez d'égards l'un pour l'autre. C'est pourquoi la pensée de notre amitié ancienne doit nous devenir encore plus sacrée. Il existe probablement dans l'invisible une formidable trajectoire, orbite stellaire, où nos voies et nos buts différents viennent s'*inclure* comme de petites étapes. Elevons-nous jusqu'à cette pensée. Mais notre vie est trop courte et notre vue trop faible pour pouvoir être plus qu'amis au sens où le permet cette sublime possibilité. *Croyons* donc à notre amitié stellaire, dussions-nous, sur la terre, être des ennemis. »

DISCUSSION

M. GUEROULT.

Je voudrais seulement vous soumettre une observation d'historien concernant votre très belle conférence. A propos de Kant : vous avez réduit le jugement à l'entendement, chez Kant, en vous appuyant sur la formule « penser, c'est juger ». Et vous opposiez Kant à Descartes. Mais au début de l'Analytique, Kant présente une théorie de la vérité et de l'erreur qui ne me semble pas tellement différente de celle de Descartes. Et le jugement y apparaît de telle façon qu'il ne se confond pas avec l'entendement, du moins avec l'entendement seul. Kant ne définit pas cette faculté de juger de la même façon que Descartes, mais il lui reconnaît une liberté, sans laquelle l'erreur serait inconcevable.

M. BEAUFRET.

Je répondrais à l'historien, à qui ma conférence doit beaucoup, que je suis en complet accord avec lui. Tout au plus est-ce, plutôt qu'au début de l'Analytique des concepts, à celui de l'Analytique des Principes que je penserais, où le jugement apparaît comme *Urteilkraft*. Si l'*Urteil* est la « représentation d'une représentation », l'*Urteilkraft* que, malheureusement, on traduit aussi en français par « jugement » est quelque chose d'autre. L'*Urteilkraft*, que Kant nommera aussi *Beurteilung*, et qui finira pas devenir « jugement réfléchissant », est en effet une sorte de talent analogue au goût, ou plutôt dont le goût deviendra un aspect. On ne peut l'apprendre, mais seulement l'exercer. En ce sens, l'*Urteilkraft*, mais non pas l'*Urteil*, ferait écho à l'interprétation cartésienne du jugement. On pourrait même se demander si ce n'est pas à la faveur de la différence entre

Urteilkraft et Urteil, donc par le biais de la troisième Critique, qu'un retour au Cartésianisme a pu, avec Lotze, s'accomplir historiquement à partir de Kant. Reste que lorsque Kant dit : « penser c'est juger », ou plutôt : *Denken ist soviel, als Urteilen*, ce qui est expressément visé, c'est l'Entendement, en tant qu'il « montre son pouvoir dans le jugement », et non le jugement comme *opus voluntatis*.

M. de GANDILLAC.

Vous avez présenté une fresque magnifique. Vous avez mis en question toute l'histoire de la philosophie. En vous écoutant, je me posais à mon tour des problèmes de « perspective ». Que signifie exactement l'*ἀγαθόν* chez Platon et joue-t-il le rôle que lui assigne Heidegger ? Pourquoi n'avoir pas parlé, aussi, de l'*ἀξία* chez les Stoïciens ? Mais je sens bien que nous nous éloignerions de Nietzsche, et du thème de ce congrès. Ce qui me surprend, c'est que vous disiez à la fois que Nietzsche est le philosophe des valeurs, d'une certaine manière le seul philosophe des valeurs, et pourtant qu'il se trouve noyé dans une longue histoire qui commence non pas même avec Descartes, mais avec Platon. Je ne sais si l'on peut parler de valeur chez Platon lui-même ; les précurseurs de Nietzsche, d'après les dialogues platoniciens, seraient plutôt les sophistes. Mais permettez-moi de vous demander : l'important chez Nietzsche, est-ce la notion de valeur, est-ce même le fait que le sujet devienne plus explicitement principe d'évaluation ? Ce qui est nouveau, n'est-ce pas plutôt l'idée d'une transvaluation ? L'essentiel n'est pas de savoir, me semble-t-il, si nous parlons en termes de valeur ou d'être, si nous utilisons le « chiffre » ontologique ou le « chiffre » axiologique, mais de comprendre quel doit être notre rôle. Celui de Nietzsche est de prendre un marteau, de briser la table des valeurs, et par-là même aussi bien l'ordre de l'être. A M. Foucault, on objectait que l'apport commun de Freud, de Marx et de Nietzsche réside moins dans un certain bouleversement des techniques d'interprétation, que dans leur volonté de transformer effectivement le monde, de changer radicalement l'ordre des choses... De ce point de vue, Nietzsche peut-il encore apparaître comme un simple maillon dans une chaîne qui lierait entre eux les principaux représentants de la philosophie occidentale, en passant par Platon, Descartes, Kant, et qui tendrait avant tout à la mise en valeur du « sujet » ? L'essentiel chez Nietzsche est moins, je crois, que le sujet évalue, mais plutôt qu'il se dépasse pour devenir

surhomme. Or c'est là une idée très étrangère à la tradition antique, étrangère même à Descartes qui n'envisage qu'une domination technique sur le monde, et aussi à Kant qui croit pouvoir fixer *ne varietur* les limites de l'entendement et de la raison. Pour les autres philosophes, d'une façon ou de l'autre, il s'agit toujours en définitive d'atteindre l'être à travers les « étants » en se fondant sur la manière dont ces étants se révèlent dans une hiérarchie ontologique. Avec Nietzsche au contraire, c'est cette hiérarchie ontologique qui est radicalement mise en question.

M. BEAUFRET.

J'ai dit, en effet, sans nullement poser au virtuose de la fresque, que la notion de valeur ne tombe pas du ciel dans la philosophie de Nietzsche, mais n'y apparaît qu'au terme d'une lente préparation, dont l'apparition platonicienne de l'*ἀγαθόν* et sa priorité sur l'*ἀλτθές* me paraît constituer l'origine la plus lointaine. C'est pourquoi je ne penserais nullement que s'interroger sur la signification de l'*ἀγαθόν* chez Platon risquerait vraiment de nous éloigner de Nietzsche et du thème de ce congrès. Pas plus que sur la traduction cicéronienne par *aestimabilis* de l'*ἀξία* *ἔχον* des Stoïciens.

Cette recherche d'une continuité là où M. de Gandillac voit plutôt une rupture, obtenue elle-même « à coups de marteau », aboutit-elle vraiment à « noyer » l'originalité de Nietzsche dans une longue histoire — celle précisément qu'il appelle dans un texte célèbre : « histoire d'une erreur » ? L'histoire que j'avais en vue n'est évidemment pas l'histoire telle que la raconte Nietzsche mais une tout autre histoire, celle, dit Heidegger, de l'« inépuisable puissance de métamorphose » qu'est, dans son essence, ce qu'il nomme *das Anfängliche*, l'initial.

De ce point de vue, Nietzsche n'apparaît pas comme un aérolithe en philosophie, mais à son heure, ce qui n'exclut nullement, mais au contraire implique qu'il philosophe « à coups de marteau ». Rien n'est plus violent que le phénomène de la naissance. Rien cependant ne suppose davantage la « lente et silencieuse nutrition » dont parle Hegel. N'est-ce pas, si je puis dire, « à coups de marteau » que l'embryon se délivre, et que la fleur est finalement « réfutée » par le fruit ? Ce rappel de Nietzsche à Hegel ne signifie nullement que je propose une interprétation dialectique de l'apparition de Nietzsche, mais que, comme il le soupçonne lui-même, le

« destin » qu'il se sent être comporte essentiellement une « provenance », pour laquelle, dit-il, « le sens historique n'est aujourd'hui qu'à son début ».

Il me paraît dès lors très contestable que l'originalité de Nietzsche culmine dans ce que M. de Gandillac et non pas Nietzsche qualifie de transvaluation — Nietzsche définissant plutôt sa tâche comme : retournement du platonisme. Mais si transvaluation il y a, transvaluer n'en suppose pas moins évaluer. Or évaluer, c'est au dire de Zarathoustra, « de toutes les choses précieuses, celle qui a le plus de prix ». Si j'ai plutôt insisté sur la singularité de la transvaluation nietzschéenne, c'est parce que, dans les limites de mon sujet, la question essentielle était : que signifie, dans la philosophie de Nietzsche, l'apparition de l'être (*es ist*) comme valeur (*es gilt*) ? C'est là, à mon sens, quelque chose de plus secrètement décisif que tout le reste, bien qu'il ne se laisse plus dégager « à coups de marteau ».

En d'autres termes, ce qu'il y a de révolutionnaire dans la philosophie de Nietzsche, c'est, à la base de l'*Umwertung der Werte*, l'interprétation comme *Wert*, valeur, dans la figure dans laquelle les choses *doivent* se présenter à nous en tant qu'elles nous concernent. De même que Parménide disait la correspondance essentielle de νοεῖν et εἶναι, c'est maintenant la correspondance essentielle de *werten* et de *sein* que Nietzsche nous donne à penser. Mais nous sommes tellement bercés dans l'abus du langage qu'est aujourd'hui le langage des valeurs que personne ne songe à s'en étonner. On a bien plutôt fait d'exporter le concept de valeur jusque dans l'interprétation de la philosophie grecque, sans nullement se soucier de savoir s'il y est plus de saison que le concept d'« objet » par exemple. Nietzsche ne s'en est d'ailleurs pas fait faute, ce qui n'est pas une raison pour lui emboîter le pas.

Reste qu'essayer d'entendre la parole de Nietzsche est peut-être moins réagir à ce qu'elle dit explicitement, c'est-à-dire aux « coups de marteau » qu'elle prodigue, que se rendre attentif au « non-dit » qu'elle implique, le fond de ce « non-dit » étant peut-être un « non-pensé ». Je terminerais en rappelant une phrase de Heidegger qu'aimait Merleau-Ponty, et qu'il traduisit un jour, « à peu près », disait-il, en hommage à Husserl. En remplaçant son à-peu-près par un autre à-peu-près, nous pourrions la faire parler ainsi : « Plus l'œuvre d'un penseur est grande — cette grandeur ne coïncidant nullement avec l'étendue et le nombre de ses écrits — d'autant plus riche est, en elle, le non-pensé, c'est-à-dire ce qui, pour la première fois et grâce à elle, monte jusqu'à nous comme un *Pas-encore*, celui sans lequel rien jamais ne fut pensé. »

M. BIRAULT.

Comme M. Gueroult, j'ai été surpris de vous voir opposer Kant à Descartes du point de vue de la théorie du jugement. Il est vrai que Kant définit le jugement comme la représentation d'une représentation. Mais il n'y a pas seulement une liaison de représentations : Kant reconnaît l'importance de la copule, du verbe être, par lequel la représentation est référée à l'objet représenté. Bien sûr, cette action de référence est, chez Kant, mise au compte de l'entendement et non pas de la volonté. Mais justement, l'entendement kantien est foncièrement actif. N'y a-t-il pas déjà chez saint Augustin l'idée que la référence de la représentation au représenté implique une spontanéité fondamentale de l'entendement ? Alors le jugement défini comme *action* de l'entendement n'est pas tellement éloigné du jugement cartésien, où la volonté n'a de rôle que parce que c'est elle qui assume l'activité.

M. BEAUFRET.

Il est bien clair que l'entendement, pour Kant, est essentiellement actif. Mais définir le jugement comme action de l'entendement et l'action comme opération de la volonté font deux. Je dirais du jugement au sens kantien ce que disait un jour Bergson à propos de Spinoza : « Il y a des actes, il n'y a pas d'actes de volonté, le mot volonté est toujours de trop ». Pour Descartes, il n'est, au contraire, jamais de trop. Pour Nietzsche non plus. C'est pourquoi je crois qu'il y a beaucoup plus d'affinités entre Nietzsche et Descartes qu'entre Nietzsche et Kant ou Leibniz.

M. LOWITH (1).

Je n'étais pas d'accord avec M. Vattimo ; je ne le suis pas davantage avec M. Beaufret. Car tous deux, bien que de façon différente, appliquent à Nietzsche sans critique la construction de l'histoire de la philosophie de Heidegger comme histoire de l'Être, au lieu d'interpréter Nietzsche. Mais comment pourra-t-on, à partir de l'Être dénaturé de Heidegger, comprendre adéquatement l'esquisse nietzschéenne de l'histoire occidentale de la philosophie ? La suite à laquelle, dans le dernier paragraphe de « comment le monde « vrai » (de la

(1) Intervention traduite.

méta-physique) devint enfin une fable », il est seulement fait allusion, devrait être ainsi développée : *Moi, Nietzsche-Zarathoustra, je suis la vérité du monde, car j'ai découvert le premier, par-delà l'histoire de la plus longue erreur, le monde d'avant Platon. Je ne veux pas autre chose que ce monde qui revient éternellement et qui se veut lui-même, et qui est à la fois mon Ego et mon Fatum ; car je me veux moi-même revenant éternellement, comme un anneau dans le grand anneau du monde qui se veut lui-même — Nietzsche n'a pas pensé l'être comme « Idée » ou comme « Valeur », mais toujours comme la vie du monde, et il a replacé l'homme dans le contexte originel de la nature. Lorsqu'il pose la question de la « valeur » (= sens = but) de l'existence humaine, et cela pour combattre l'interprétation chrétienne-morale de l'existence, il se libère, bien que son époque parle de valeurs (cf. Dühring), de toute pensée en termes de valeurs, de buts, de finalité, pour remettre en évidence l'innocence du perpétuel devenir. Le caractère général de la vie est par-delà le bien et le mal ; c'est le jeu éternellement répété du monde qui naît et qui meurt, de l'être et de l'apparaître, de la nécessité et du jeu, auquel l'homme est « mêlé ».*

Si l'on entend par philosophie des valeurs ce que Lotze, Rickert, Scheler et N. Hartmann comprirent sous ce terme, la philosophie de Nietzsche n'est pas une philosophie des valeurs ; car non seulement il remet en question la valeur des valeurs chrétiennes qui avaient cours jusque-là, mais encore il n'applique pas une pensée axiologique à des valeurs variables en soi ou arbitrairement posées. Au contraire il s'interroge sur les *conditions dernières* des évaluations, et les découvre dans la diversité des genres et hiérarchies de la vie, faible ou forte, saine ou malade, décadente ou féconde, ratée ou réussie, qui détermine inconsciemment nos évaluations mêmes — « chaque fois que nous posons des valeurs ». Mais le caractère général de la vie elle-même ne peut être objet d'estimation comme tel. Car on ne peut se tenir nulle part en dehors de la vie, si l'homme est « un anneau dans le grand anneau du monde ».

M. BEAUFRET.

Comme M. le professeur Löwith s'adresse, à mon sens, moins à moi, que, par-dessus ma tête, à Heidegger, je rappellerai d'abord que les arguments qu'il expose ne sont en effet qu'une partie de ceux qu'il avait développés voilà déjà plus de dix ans, c'est-à-dire quelques mois après la publication de

Holzwege, dans un essai intitulé : « L'interprétation du non-dit dans la parole de Nietzsche : Dieu est mort ». L'interprétation en question se trouvait être celle de Heidegger, dont la réfutation ou l'exorcisme est ainsi, depuis dix ans, chose acquise. La publication plus récente du *Nietzsche* de Heidegger, ne fait, je pense, que confirmer un verdict déjà ancien.

Dans son interprétation, Heidegger tient le concept de valeur pour essentiel à la philosophie de Nietzsche. Il se demande dès lors d'où a bien pu venir à Nietzsche la pensée de l'être comme valeur. M. Löwith qui, dans son intervention, déclare que jamais Nietzsche n'a pensé l'être comme valeur — même si Nietzsche a écrit : « c'est le *es gilt* qui est le véritable *es ist* » — s'appliquera donc à minimiser, dans la philosophie de Nietzsche, la portée du concept de valeur, ce qui lui permettra d'autant mieux de considérer comme arbitraire toute tentative de rattacher ce concept aux concepts fondamentaux de la métaphysique antérieure à Nietzsche. Nous examinerons simplement ces deux points.

1) Le concept de valeur est-il, dans la philosophie de Nietzsche, un concept essentiel ou seulement, comme le soutient M. Löwith, un simple hors-d'œuvre dont Nietzsche irait même jusqu'à se débarrasser en posant comme « hors-valeur » (*unabwertbar*) la condition ultime de l'apparition des valeurs ?

A cette question je répondrais que si Nietzsche fait porter l'interrogation philosophique sur les conditions de la valeur, c'est précisément parce que, loin de n'être qu'un hors-d'œuvre, ce concept est essentiel à sa philosophie. Ce qui ne signifie nullement que la valeur soit pour lui, comme elle deviendra pour d'autres, un inconditionné, c'est-à-dire que le concept de valeur soit un concept ultime. *Essentiel* et *ultime* font deux. La pensée de l'*ousia* par exemple, est bien essentielle à la philosophie de Platon, où cependant elle n'a rien d'ultime, puisque sa condition est l'*agathon*, qui est « bien au-delà de l'*ousia* ». Faut-il dire pour autant que lorsque Platon pense, dans l'*agathon*, la condition de l'*ousia*, il se libère ou se débarrasse de l'*ousia* et de toute pensée en terme d'*ousia* ? Je dirais, dans le même sens, que si la certitude du *cogito*, la *certitudo humana*, est pour Descartes un concept essentiel, elle n'est pas pour autant un concept ultime, vu que, comme on sait, elle n'est pleinement assurée que sous la garantie divine. Est-elle pour autant un simple hors-d'œuvre, une concession au goût du jour ? Heidegger n'a jamais dit de la valeur qu'elle était, dans la philosophie de Nietzsche, un concept ultime. Il a seulement dit qu'elle était un concept essentiel.

2) Supposé que le concept de valeur soit, dans la philosophie de Nietzsche, essentiel, sans cependant être ultime, est-il

arbitraire de se demander s'il ne serait pas la version proprement nietzschéenne de ce que Platon par exemple avait nommé *eidōs*, ou encore de ce que Descartes avait interprété comme certitude — celle, évidemment, que suffisent à fonder la clarté et la distinction de l'idée, elle-même interprétée comme *perceptio* ?

On peut bien sûr, préférer voir arriver du dehors le concept de valeur, c'est-à-dire le voir « sortir » de l'économie politique du XIX^e siècle, comme disait M. Löwith en 1953, on peut « en donner la preuve historique ». On peut aussi prêter l'oreille en lui à ce que Proust et non Heidegger nommait « la rumeur des distances traversées ». Je dirais en effet que le mode d'attention que Proust savait prêter aux choses pour — c'est lui qui parle — « descendre plus avant dans leur secret » — a un certain rapport, et même un rapport certain avec la manière dont, dans un tout autre domaine, Heidegger demande à son lecteur de ne pas trop manquer d'oreille.

Il est certes facile de se débarrasser de ce genre d'attention ou d'écoute, ainsi que de la rigueur qu'une telle écoute peut comporter, en en faisant une « construction » ou même une « dénaturation ». Il suffira en ce qui concerne le sujet que j'ai traité, de confondre par exemple un concept essentiel avec un concept ultime et de professer que la recherche métaphysique de la « condition » revient à se libérer du « conditionné » en s'en débarrassant, de telle sorte qu'il ne soit plus en fin de compte qu'un simple hors-d'œuvre, une concession au goût du jour, une façon de parler, un apport extérieur, ou comme on voudra dire. Toute la question reste de savoir de quel côté au juste est la construction, et de quel côté la rigueur.

M. WAHL.

D'une certaine manière, je rejoins ce que Karl Löwith a dit. N'y a-t-il pas une grande ambiguïté chez Heidegger ? D'une part, il n'aime pas du tout l'idée de valeur (je partage ce dégoût). D'autre part, il aime profondément Nietzsche. Alors il le caractérise comme l'unique philosophie de la valeur... N'y a-t-il pas là un paradoxe ? Faut-il dire qu'il n'y a qu'un philosophe de la valeur, Nietzsche, et que les autres ne sont pas des philosophes, ou ne sont pas des philosophes de valeur ?

Chez Nietzsche, il y a bien, quoi qu'on dise parfois, une définition très rigoureuse des valeurs. Ce sont des conditions de possibilité. Mais non pas en un sens kantien. Pas du tout des conditions de connaissance, ni même de jugement. Ce sont des

conditions de possibilité pour la vie, le maintien et l'accroissement de la vie. Alors, dans la conception que Nietzsche se fait de la « volonté », n'y a-t-il pas avant tout des oppositions avec Descartes et avec Kant ?

M. BEAUFRET.

Je crains que la « psychanalyse existentielle » que propose M. Wahl de la méditation par Heidegger de la pensée de Nietzsche ne soit insuffisante. Mais enfin elle soulève la question : Nietzsche et les autres. Je demanderais en retour : quels autres ? Et même, revenant du pluriel au singulier : qui est donc après Nietzsche le philosophe dont le rapport à Nietzsche serait celui d'Aristote à Platon, de Leibniz à Descartes, ou de Hegel à Kant ? Si son nom est, comme dans l'*Odyssée*, « Personne », alors ne nous faudrait-il pas aller jusqu'à soupçonner que quelque chose d'unique s'est accompli avec la philosophie de Nietzsche ? Mais quoi ?

Nietzsche déclare que son entreprise est le « retournement du platonisme ». Supposé que le platonisme, soit, comme Heidegger le dit parfois, le trait le plus déterminant de la philosophie occidentale, que reste-t-il encore à la philosophie après le retournement nietzschéen ? Refuser en bloc ce retournement ? Revenir tant soit peu sur lui en disant que Nietzsche exagère ? Le politiser en le déclarant plus ou moins vers la droite ou vers la gauche, suivant l'humeur du moment ? Ou penser que la philosophie de Nietzsche pourrait bien être la figure terminale d'un « destin » dont le Platonisme aurait été la figure inaugurale ? En d'autres termes se demander, avec Heidegger, de la philosophie de Nietzsche, si elle ne serait pas la « fin de la métaphysique » ?

Le mot fin a lui-même ici un double sens. Il dit d'une part qu'avec Nietzsche une possibilité longtemps réservée devient la solution ultime d'un problème millénaire. Le retournement du Platonisme serait ainsi « la dernière cartouche » de la métaphysique, supposé bien sûr qu'elle soit déterminée dans son fond par le Platonisme. Mais la « fin » porte aussi à son accomplissement (*Vollendung*) quelque chose qui la prépare de plus près. C'est ainsi que, selon Heidegger, l'interprétation nietzschéenne des choses comme valeurs n'est le retournement du Platonisme qu'en parachevant la révolution cartésienne. Je doute qu'il y ait ici ambiguïté dans la pensée de Heidegger. C'est toutefois en ce double sens d'épuisement du possible et d'accomplissement d'une ébauche antérieure qu'il entend la locution : fin de la métaphysique.

Dans cette dernière optique, qui n'est évidemment pas celle de Nietzsche, c'est, pour Heidegger, bien avant Nietzsche, c'est avec Descartes que commence le retournement du Platonisme. Il est, dans son principe, le retournement cartésien de l'*eidōs* en *perceptio*. Descartes, aussi bien que Nietzsche, aurait pu dire des nouveaux philosophes dont il fonde la souche : « *Wir Umgekehrten* ». Mais sur la base de cette révolution, même Descartes continue à platoniser, et, plus encore que lui, ceux qui viendront après lui. La révolution cartésienne n'est donc pas radicale. Elle n'a fait que « miner le terrain » pour une expérience encore plus décisive, à savoir pour ce *Versuch mit der Wahrheit* qu'est finalement l'interprétation par Nietzsche de l'essence de la vérité comme *Wertschätzung*. Cette fois la volonté, dont Descartes avait déjà su deviner qu'elle s'étend plus loin que l'entendement, occupe toute la place. Radicalisée en volonté de puissance, elle est : *das innerste Wesen des Seins*. Le triomphe de Dionysos sur Apollon est dorénavant total. Partout où « l'étendard de la valeur » flotte librement, « Platon rougit de honte et tous les esprits libres font un vacarme du diable ».

Si le retournement du Platonisme était déjà l'affaire de la philosophie moderne, s'il s'accomplit comme radicalisation du cartésianisme, et si cette radicalisation est l'interprétation de l'essence même de la vérité comme *Wertschätzung*, il devient difficile de niveler la pensée de Nietzsche à ce que l'on peut voir fleurir un peu avant lui, autour de lui, mais surtout après lui, sous le nom de *Philosophie des valeurs*. En d'autres termes, en définissant les valeurs comme les conditions du maintien et de l'accroissement de la volonté de puissance, ces conditions étant à leur tour conditionnées par ce dont elles conditionnent le maintien et l'accroissement. Nietzsche *pense*, là où les soi-disant philosophes de la valeur se retiennent au contraire de penser en multipliant à l'envi, devant la radicalité de la pensée de Nietzsche, les échappatoires et les alibis.

Le privilège de Nietzsche est d'avoir pensé la valeur aussi rigoureusement que Platon, Descartes, Hegel, ont pensé ce qu'ils ont pensé, sa pensée de la valeur étant même la radicalisation, peut-être, d'un « déjà pensé ». Chercher si, après une telle pensée, il reste encore de la place pour penser « à côté », comme le font les « philosophes » pour qui Nietzsche n'est qu'un théoricien, parmi d'autres, de la valeur, est une entreprise à coup sûr permise, mais dont on peut se demander si elle va plus loin qu'à prendre, disait Leibniz « la paille des termes pour le grain des choses ». C'est en ce sens, je crois que parle sans nulle ambiguïté Heidegger.

CONCLUSIONS

SUR LA VOLONTÉ DE PUISSANCE ET L'ÉTERNEL RETOUR

GILLES DELEUZE

Ce que nous avons d'abord appris dans ce colloque, c'est combien chez Nietzsche il y avait de choses cachées, masquées. Pour plusieurs raisons.

D'abord pour des raisons *d'édition*. Non pas tant qu'il y ait des falsifications : la sœur fut bien la parente abusive qui figure dans le cortège des penseurs maudits, mais ses torts principaux ne consistent pas en falsification de textes. Les éditions existantes souffrent de mauvaises lectures ou de déplacements, et surtout de découpages arbitraires opérés dans la masse des notes posthumes. La « Volonté de puissance » en est l'exemple célèbre. Aussi peut-on dire qu'aucune édition existante, même la plus récente, ne satisfait aux exigences critiques et scientifiques normales. C'est pourquoi le projet de MM. Colli et Montinari nous paraît si important : éditer enfin les notes posthumes complètes, d'après la chronologie la plus rigoureuse possible, suivant des périodes correspondant aux livres publiés par Nietzsche. Cessera donc la succession d'une pensée de 1872 et d'une autre de 1884. MM. Colli et Montinari ont bien voulu nous dire l'état de leur travail, la proximité de son achèvement ; et nous nous réjouissons que leur édition paraisse aussi en français.

Mais les choses cachées le sont encore pour d'autres raisons. Pour des raisons *pathologiques*. L'œuvre n'est pas finie, est brusquement interrompue par la folie. Nous ne devons pas oublier que les deux concepts fondamentaux d'Éternel retour et de Volonté de puissance sont à peine introduits par Nietzsche, et ne font l'objet ni des exposés ni des développements que Nietzsche projetait. On se rappellera notamment que

l'éternel retour ne peut pas être considéré comme dit ou formulé par Zarathoustra ; il est plutôt caché dans les quatre livres de Zarathoustra. Le peu qui soit dit est formulé, non pas par Zarathoustra lui-même, mais tantôt par « le nain », tantôt par l'aigle et le serpent (1). Il s'agit donc d'une simple introduction, qui peut même comporter des déguisements volontaires. Et les notes de Nietzsche, à cet égard, ne nous permettent pas de prévoir de quelle manière il aurait organisé ses exposés futurs. Nous sommes en droit de considérer que l'œuvre de Nietzsche est brutalement interrompue par la maladie, avant qu'il ait pu écrire ce qui lui paraissait l'essentiel. — En quel sens la folie fait partie de l'œuvre, est une question complexe. Nous ne voyons la moindre folie dans *Ecce Homo* qu'à condition d'y voir aussi la plus grande maîtrise. Nous sentons que les lettres folles de 88 et 89 font encore partie de l'œuvre, en même temps qu'elles l'interrompent, la font cesser (la grande lettre à Burckhardt reste inoubliable).

M. Klossowski disait que la mort de Dieu, le Dieu mort, ôte au Moi sa seule garantie d'identité, sa base substantielle unitaire : Dieu mort, le moi se dissout ou se volatilise, mais, d'une certaine façon, s'ouvre à tous les autres moi, rôles et personnages dont la série doit être parcourue comme autant d'événements fortuits. « Je suis Chambige, je suis Badinguet, je suis Prado, tous les noms de l'histoire au fond c'est moi ». Mais déjà M. Wahl avait fait le tableau de ce gaspillage génial avant la maladie, de cette mobilité, de cette diversité, de cette puissance de métamorphose qui forment le pluralisme de Nietzsche. Car toute la *psychologie* de Nietzsche, non seulement la sienne mais celle qu'il fait, est une psychologie du masque, une typologie des masques ; et derrière chaque masque, un autre encore.

Mais la raison la plus générale pour laquelle il y a tant de choses cachées, dans Nietzsche et son œuvre, est *methodologique*. Jamais une chose n'a un seul sens. Chaque chose a plusieurs sens qui expriment les forces et le devenir des forces qui agissent en elle. Bien plus : il n'y a pas de « chose », mais seulement des interprétations, et la pluralité des sens. Des interprétations qui se cachent dans d'autres, comme des masques emboîtés, des langages inclus les uns dans les autres. M. Foucault nous l'a montré : Nietzsche invente une nouvelle conception et de nouvelles méthodes d'interpréter.

(1) Cf. *Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent ».

D'abord en changeant l'espace où les signes se répartissent, en découvrant une nouvelle « profondeur » par rapport à laquelle l'ancienne s'étale, et n'est plus rien. Mais surtout, en substituant au rapport simple du signe et du sens un complexe de sens, tel que toute interprétation est déjà celle d'une interprétation, à l'infini. Non pas, alors, que toutes les interprétations aient même valeur et soient sur un même plan. Au contraire, elles s'étagent ou s'emboîtent dans la nouvelle profondeur. Mais elles cessent d'avoir le vrai et le faux comme critère. Le noble et le vil, le haut et le bas, deviennent les principes immanents des interprétations et des évaluations. A la logique se substituent une topologie et une typologie : il y a des interprétations qui supposent une manière basse ou vile de penser, de sentir et même d'exister, d'autres qui témoignent d'une noblesse, d'une générosité, d'une créativité..., si bien que les interprétations jugent avant tout du « type » de celui qui interprète, et renoncent à la question « qu'est-ce que ? » pour promouvoir la question « Qui ? ».

Voilà que la notion de valeur permet en quelque sorte de « juguler » la vérité, de découvrir derrière le vrai ou le faux une instance plus profonde. Cette notion de valeur marque-t-elle encore une appartenance de Nietzsche à un fond métaphysique platonico-cartésien, ou bien ouvre-t-elle une nouvelle philosophie, même une nouvelle ontologie ? C'est le problème que posait M. Beaufret. Et c'était le second thème de notre colloque. Car nous pouvions demander : si tout est masque, si tout est interprétation et évaluation, qu'y a-t-il en dernière instance, puisqu'il n'y a pas de choses à interpréter ni à évaluer, pas de choses à masquer ? En dernière instance, il n'y a rien, sauf la volonté de puissance, qui est puissance de métamorphose, puissance de modeler les masques, puissance d'interpréter et d'évaluer. M. Vattimo nous indiquait une voie : il disait que les deux aspects principaux de la philosophie de Nietzsche, la critique de toutes les valeurs admises et la création des valeurs nouvelles, la démythification et la transvaluation, ne pouvaient être compris et retombaient dans le simple état de propositions de la conscience, si on ne les rapportait à une profondeur originelle, ontologique — « caverne derrière toute caverne », « abîme au-dessous de tout fond ».

Cette profondeur originelle, la fameuse profondeur-hauteur de Zarathoustra, il faut bien l'appeler volonté de puissance.

Or M. Birault avait déterminé comment il faut entendre « volonté de puissance ». Il ne s'agit pas d'un vouloir-vivre, car comment ce qui est vie pourrait-il vouloir vivre ? Il ne s'agit pas d'un désir de dominer, car comment ce qui est dominant pourrait-il désirer dominer ? Zarathoustra dit : « Désir de dominer, mais qui voudrait appeler cela un désir ? » (2) La volonté de puissance n'est donc pas une volonté qui veut la puissance ou qui désire dominer.

Une telle interprétation, en effet, aurait deux inconvénients. Si la volonté de puissance signifiait *vouloir la puissance*, elle dépendrait évidemment des valeurs établies, honneurs, argent, pouvoir social, puisque ces valeurs déterminent l'attribution et la reconnaissance de la puissance comme objet de désir et de volonté. Et cette puissance que la volonté voudrait, elle ne l'obtiendrait qu'en se lançant dans une lutte ou dans un combat. Bien plus, demandons : *qui* veut la puissance, de cette manière ? *qui* désire dominer ? Précisément ceux que Nietzsche appelle les esclaves, les faibles. Vouloir la puissance, c'est l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance. Nietzsche a toujours vu dans la lutte, dans le combat, un moyen de sélection, mais qui fonctionnait à rebours, et qui tournait à l'avantage des esclaves et des troupeaux. Parmi les plus grands mots de Nietzsche, il y a : « on a toujours à défendre les forts contre les faibles ». Sans doute, dans le désir de dominer, dans l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance, on retrouve bien encore une volonté de puissance : mais le plus bas degré. La volonté de puissance à son plus haut degré, sous sa forme intense ou intensive, ne consiste pas à convoiter ni même à prendre, mais à donner, et à créer. Son véritable nom, dit Zarathoustra, c'est la vertu qui donne (3). Et que le masque soit le plus beau don, témoigne de la volonté de puissance comme force plastique, comme la plus haute puissance de l'art. La puissance n'est pas ce que la volonté veut, mais ce qui veut dans la volonté, c'est-à-dire Dionysos.

Voilà pourquoi, disait M. Birault, tout change dans le perspectivisme de Nietzsche, suivant qu'on regarde les choses de haut en bas ou de bas en haut. Car de haut en bas, la volonté de puissance est affirmation, affirmation de la différence, jeu, plaisir et don, création de la distance. Mais de bas en haut, tout se renverse, l'affirmation se réfléchit en négation, la différence en opposition ; seules les choses d'en-bas ont d'abord

besoin de s'opposer à ce qui n'est pas elles. Et ici, MM. Birault et Foucault se rejoignent. Car M. Foucault montrait que tous les bons mouvements, chez Nietzsche, se font de haut en bas : à commencer par le mouvement de l'interprétation. Tout ce qui est bon, tout ce qui est noble, participe du vol de l'aigle : surplomb et descente. Et les bas-fonds ne sont bien interprétés que quand ils sont fouillés, c'est-à-dire traversés, retournés et repris par un mouvement qui vient d'en haut.

Ceci nous amène au troisième thème de ce colloque, qui fut souvent présent dans les discussions, et qui concerne les rapports de l'affirmation et de la négation chez Nietzsche. M. Löwith, dans un exposé magistral qui marqua tout notre colloque, analysa la nature du nihilisme, et montra comment le dépassement du nihilisme entraînait chez Nietzsche une véritable récupération du monde, une nouvelle alliance, une affirmation de la terre et du corps. M. Löwith résuma toute son interprétation du nietzschéisme dans cette idée de la « récupération du monde ». Il s'appuyait notamment sur un texte du *Gai Savoir* : « Supprimez vos vénération, ou bien supprimez-vous vous-mêmes ! » (4). Et pour nous tous, il fut impressionnant d'entendre M. Gabriel Marcel invoquer aussi ce texte, pour préciser sa propre position par rapport au nihilisme, par rapport à Nietzsche, par rapport à des disciples éventuels de Nietzsche.

En effet, le rôle respectif du Non et du Oui, de la négation et de l'affirmation chez Nietzsche, pose des problèmes multiples. M. Wahl estimait et montrait qu'il y avait tant de significations du « Oui » et du « Non » qu'ils ne coexistaient qu'au prix de tensions, au prix de contradictions vécues, pensées et même impensables. Et jamais M. Wahl n'a mieux multiplié les questions, ni manié une méthode de perspectives qu'il tient de Nietzsche, et qu'il sait renouveler.

Prenons un exemple. Il est certain que l'Ane, dans Zarathoustra, est un animal qui dit Oui, I-A, I-A. Mais son Oui n'est pas celui de Zarathoustra. Et il y a aussi un Non de l'Ane, qui n'est pas davantage celui de Zarathoustra. C'est que, lorsque l'âne dit oui, lorsqu'il affirme ou croit affirmer, il ne fait rien d'autre que porter. Il croit qu'affirmer, c'est porter ; la valeur de ses affirmations, il l'évalue au poids de ce

(2) *Zarathoustra*, III, « Des trois maux ».

(3) *Ibid.*

(4) *Gai Savoir*, V, 346.

qu'il porte. M. Gueroult nous le rappelait dès le début de ce colloque : l'âne (ou le chameau) porte d'abord le poids des valeurs chrétiennes ; puis, lorsque Dieu est mort, le poids des valeurs humanistes, humaines — trop humaines ; enfin le poids du réel, lorsqu'il n'y a plus de valeurs du tout. On reconnaît ici les trois stades du nihilisme nietzschéen : celui de Dieu, celui de l'homme, celui du dernier des hommes — le poids qu'on nous met sur le dos, le poids que nous nous mettons nous-mêmes sur le dos, enfin le poids de nos muscles fatigués quand nous n'avons plus rien à porter (5). Il y a donc du « Non » chez l'âne ; car ce à quoi il dit « oui », c'est à tous les produits du nihilisme, en même temps qu'il en parcourt tous les stades. Si bien que l'affirmation, ici, n'est qu'un fantôme d'affirmation, et le négatif, la seule réalité.

Tout autre est le Oui de Zarathoustra. Zarathoustra sait qu'affirmer ne signifie pas porter, assumer. Il n'y a que le bouffon, le singe de Zarathoustra qui se fasse porter. Zarathoustra sait qu'affirmer signifie au contraire alléger, décharger ce qui vit, danser, créer (6). C'est pourquoi, chez lui, l'affirmation est première, la négation n'est qu'une conséquence au service de l'affirmation, comme un surcroît de jouissance. Nietzsche-Zarathoustra oppose ses petites oreilles rondes et labyrinthiques aux longues oreilles pointues de l'âne : en effet le Oui de Zarathoustra est l'affirmation du danseur, le Oui de l'âne est celle du porteur ; le Non de Zarathoustra est celui de l'agressivité, le Non de l'âne est celui du ressentiment. Nous retrouvons ici les droits d'une typologie, et même d'une topologie dans le mouvement de Zarathoustra qui va de haut en bas, puis dans le mouvement de l'âne qui renverse la profondeur, et qui intervertit le oui et le non.

Mais le sens fondamental du Oui dionysiaque, seul le quatrième thème de notre colloque pouvait le dégager, au niveau de l'éternel retour. Là encore, beaucoup de questions se pressaient. Et d'abord : comment expliquer que l'éternel retour soit la plus vieille idée, aux racines présocratiques, mais aussi l'innovation prodigieuse, ce que Nietzsche présente comme sa découverte propre ? Et comment expliquer qu'il y

(5) Cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 213 : « Penser et prendre une chose au sérieux, en assumer le poids, c'est tout un pour eux, ils n'en ont pas d'autre expérience... »

(6) *Zarathoustra*, II, « Des hommes sublimes ».

ait du nouveau dans l'idée qu'il n'y a rien de nouveau ? L'éternel retour n'est certes pas négation du temps, suppression du temps, éternité intemporelle. Mais comment expliquer qu'il soit à la fois cycle et instant : d'une part continuation, d'autre part itération ? d'une part continuité du processus d'un devenir qui est le Monde, d'autre part reprise, éclair, vue mystique sur ce devenir ou ce processus ? d'une part commencement continu de ce qui a été, d'autre part retour instantané à une sorte de foyer intense, à un point « zéro » de la volonté ? Et encore, comment expliquer que l'éternel retour soit la pensée la plus désolante, celle qui suscite le « Grand Dégout », mais aussi la plus consolante, la grande pensée de la convalescence, celle qui provoque le surhomme ? Tous ces problèmes furent constamment présents dans les discussions ; et peu à peu, des clivages, des plans de distinction s'élaboraient.

Que l'éternel retour chez les Anciens n'ait pas la simplicité ni le dogmatisme qu'on lui prête parfois, qu'il ne soit nullement une constante de l'âme archaïque — c'est notre première certitude. Et ici même il fut rappelé que l'éternel retour chez les anciens n'était jamais pur, mais mélangé à d'autres thèmes comme celui de la transmigration ; qu'il n'était pas pensé de manière uniforme, mais, suivant les civilisations et les écoles, conçu de façons très variées ; que le retour n'était peut-être pas total ni éternel, mais consistait plutôt en cycles partiels incommensurables. A la limite, on ne peut même pas affirmer catégoriquement que l'éternel retour fut une doctrine antique ; et le thème de la Grande Année est suffisamment complexe pour que nos interprétations soient prudentes (7). Nietzsche le savait bien, qui précisément ne se reconnaît pas de précurseurs à cet égard, ni en Héraclite, ni dans le véritable Zoroastre. Même si nous supposons un éternel retour explicitement professé par les Anciens, nous devons reconnaître qu'il s'agit alors, soit d'un éternel retour « qualitatif », soit d'un éternel retour « extensif ». Tantôt en effet, c'est la transformation cyclique des éléments qualitatifs les uns dans les autres qui détermine le retour de toutes choses, y compris des corps célestes. Tantôt, au contraire, c'est le mouvement circulaire local des corps célestes qui détermine le retour des qualités et des choses dans le monde sublunaire. Nous oscillons entre une interprétation physicienne et une interprétation astronomique.

(7) Cf. le livre de Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck éd. 1953.

Or ni l'une ni l'autre ne correspond à la pensée de Nietzsche. Et si Nietzsche estime que son idée est absolument nouvelle, ce n'est certes pas faute de connaître les Anciens. Il sait que ce qu'il appelle éternel retour, nous introduit dans une dimension non encore explorée. Ni quantité extensive ou mouvement local, ni qualité physique, mais domaine des intensités pures. Déjà M. de Schloezer faisait une remarque très importante : il y a bien une différence assignable entre une fois et cent ou mille fois, mais non pas entre une fois et une infinité de fois. Ce qui implique que l'infini soit ici comme la « nième » puissance de 1, ou comme l'intensité développée qui correspond à 1. M. Beaufret d'autre part posait une question fondamentale : l'Être est-il un prédicat, n'est-il pas quelque chose de plus et de moins, et surtout n'est-il pas lui-même *un plus et un moins* ? Ce plus et ce moins, qu'il faut comprendre comme différence d'intensité dans l'être, et de l'être, comme différence de niveau, est l'objet d'un problème fondamental chez Nietzsche. On s'est parfois étonné du goût de Nietzsche pour les sciences physiques et pour l'énergétique. En vérité, Nietzsche s'intéressait à la physique comme science des quantités intensives, et il visait, plus loin, la Volonté de puissance comme principe « intensif », comme principe d'intensité pure. Car la volonté de puissance ne veut pas dire vouloir la puissance, mais au contraire, quoiqu'on veuille, élever ce qu'on veut à la dernière puissance, à la *nième* puissance. Bref dégager la *forme supérieure* de tout ce qui est (la forme d'intensité).

C'est en ce sens que M. Klossowski nous montrait dans la Volonté de puissance un monde de fluctuations intenses, où les identités se perdent, et où chacun ne peut se vouloir qu'en voulant aussi toutes les autres possibilités, en devenant d'innombrables « autres », et en s'appréhendant comme un moment fortuit, dont la fortuité même implique la nécessité de la série tout entière. Monde de signes et de sens, selon M. Klossowski ; car les signes s'établissent dans une différence d'intensité, et deviennent « sens » dans la mesure où ils visent d'autres différences comprises dans la première, et reviennent sur soi à travers ces autres. C'était la force de M. Klossowski de révéler le lien qui existe chez Nietzsche entre la mort de Dieu et la dissolution du moi, la perte de l'identité personnelle. Dieu, seul garant du Moi : l'un ne meurt pas sans que l'autre ne se volatilise. Et la volonté de puissance en découle, comme principe de ces fluctuations ou de ces intensités qui passent et pénètrent les unes dans les autres. Et l'éternel retour en découle, comme principe de ces fluctuations ou de ces intensités qui reviennent et repas-

sent à travers toutes leurs modifications. Bref, le monde de l'éternel retour est un monde en intensité, un monde de différences, qui ne suppose ni l'Un ni le Même, mais qui se construit sur la tombe du Dieu unique comme sur les ruines du Moi identique. L'éternel retour lui-même est la seule unité de ce monde qui n'en a qu'en « revenant », la seule identité d'un monde qui n'a de « même » que par la répétition.

Dans les textes publiés par Nietzsche, l'éternel retour ne fait l'objet d'aucun exposé formel ou « définitif ». Il est seulement annoncé, pressenti, avec horreur ou extase. Et si l'on considère les deux principaux textes de Zarathoustra qui le concernent, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent », on voit que l'annonce, le pressentiment se fait toujours dans des conditions dramatiques, mais n'exprime rien du contenu profond de cette « pensée suprême ». Dans un cas en effet Zarathoustra lance un défi au Nain, au Bouffon — sa propre caricature. Mais ce qu'il dit de l'éternel retour suffit déjà à le rendre malade, et à faire naître en lui l'insupportable vision du berger dont un serpent déroulé sort de la bouche, comme si l'éternel retour se défaisait à mesure que Zarathoustra en parlait. Et dans le second texte, l'éternel retour est l'objet d'un discours tenu par les animaux, l'aigle et le serpent, non par Zarathoustra lui-même ; et cette fois, ce discours suffit à endormir Zarathoustra convalescent. Il a eu toutefois le temps de leur dire : « vous en avez déjà fait une rengaine ! ». Vous avez fait de l'éternel retour une « rengaine », c'est-à-dire une répétition mécanique ou naturelle, alors qu'il est tout autre chose... (De même dans le premier texte, au Nain qui lui dit « Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle », Zarathoustra avait répondu : « Espirit de lourdeur, ne simplifie pas trop les choses. »)

Nous sommes en droit de considérer que Nietzsche, dans ses œuvres publiées, avait seulement préparé la révélation de l'éternel retour, mais qu'il n'a pas donné, et n'a pas eu le temps de donner cette révélation même. Tout indique que l'œuvre qu'il projetait, à la veille de la crise de 1888, aurait été beaucoup plus loin dans cette voie. Mais déjà les textes de Zarathoustra d'une part, d'autre part des notes de 1881-1882, nous disent au moins ce que l'éternel retour n'est pas selon Nietzsche. Il n'est pas un cycle. Il ne suppose pas l'Un, le Même, l'Égal ou l'équilibre. Il n'est pas un retour du Tout. Il n'est pas un retour du Même, ni un retour au Même. Il n'a donc rien de commun avec la pensée supposée antique, avec la pensée d'un cycle qui fait Tout revenir, qui repasse par une position d'équilibre, qui ramène le Tout à l'Un, et qui revient au Même. Ce serait cela, la « rengaine » ou la « simplifica-

tion » : l'éternel retour comme transformation physique ou mouvement astronomique — l'éternel retour vécu comme certitude naturelle animale (l'éternel retour tel que le voient le bouffon, ou les animaux de Zarathoustra). On sait trop la critique que Nietzsche, dans toute son œuvre, fait subir aux notions générales d'Un, de Même, d'Égal et de Tout. Plus précisément encore les notes de 1881-1882 s'opposent explicitement à l'hypothèse cyclique ; elles excluent toute supposition d'un état d'équilibre. Elles proclament que Tout ne revient pas, puisque l'éternel retour est essentiellement *sélectif*, sélectif par excellence. Bien plus : qu'est-ce qui s'est passé entre les deux moments de Zarathoustra, Zarathoustra malade et Zarathoustra convalescent ? Pourquoi l'éternel retour lui inspirait-il d'abord un dégoût et une peur insupportables, qui disparaissent quand il guérit ? Faut-il croire que Zarathoustra prend sur soi de supporter ce qu'il ne pouvait pas supporter tout à l'heure ? Evidemment non ; le changement n'est pas simplement psychologique. Il s'agit d'une progression « dramatique » dans la compréhension de l'éternel retour lui-même. Ce qui rendait Zarathoustra malade, c'était l'idée que l'éternel retour était, quand même, malgré tout, lié à un cycle ; et qu'il ferait tout revenir ; que tout reviendrait, même l'homme, « l'homme petit »... « Le grand dégoût de l'homme, c'est là ce qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier ; et aussi ce qu'avait prédit le devin : Tout est égal... Et l'éternel retour, même du plus petit, c'était là la cause de ma lassitude de toute l'existence » (8). Si Zarathoustra guérit, c'est parce qu'il comprend que l'éternel retour n'est pas cela. Il comprend enfin l'inégal et la sélection dans l'éternel retour.

En effet, l'inégal, le différent est la véritable raison de l'éternel retour. C'est parce que rien n'est égal, ni le même, que « cela » revient. En d'autres termes, l'éternel retour se dit seulement du devenir, du multiple. Il est la loi d'un monde sans être, sans unité, sans identité. Loin de *supposer* l'Un ou le Même, il constitue la seule unité du multiple en tant que tel, la seule identité de ce qui diffère : revenir est le seul « être » du devenir. Si bien que la fonction de l'éternel retour comme Être n'est jamais d'identifier, mais d'authentifier. C'est pourquoi, de manières très différentes, MM. Löwith, Wahl et Klossowski nous faisaient pressentir la signification sélective de l'éternel retour.

Cette signification semble double. L'éternel retour est

(8) *Zarathoustra*, III, « Le convalescent ».

d'abord sélectif en pensée, parce qu'il élimine les « demi-vouloirs ». Règle valant par-delà le bien et le mal. L'éternel retour nous donne une parodie de la règle kantienne. Quoique tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour... Ce qui tombe ainsi, ce qui s'anéantit, c'est tout ce que je sens, fais ou veux, à condition de dire « une fois, rien qu'une fois ». Une paresse qui voudrait son éternel retour, et qui cesserait de dire : demain je travaillerai — une lâcheté ou une abjection qui voudrait son éternel retour : il est clair que nous nous trouverions devant des formes non-encore connues, non-encore explorées. Ce ne serait plus ce que nous avons l'habitude d'appeler une paresse, une lâcheté. Et que nous n'en ayons même pas l'idée, signifie seulement que les formes extrêmes ne *préexistent* pas à l'épreuve de l'éternel retour. Car l'éternel retour est la catégorie de l'épreuve. Et il faut l'entendre des événements eux-mêmes, ou de tout ce qui arrive. Un malheur, une maladie, une folie, même l'approche de la mort ont bien deux aspects : l'un par lequel ils me séparent de ma puissance, mais l'autre par lequel ils me dotent d'une étrange puissance, comme d'un moyen dangereux d'exploration, qui est aussi un domaine terrible à explorer. En toutes choses, l'éternel retour a pour fonction de séparer les formes supérieures des formes moyennes, les zones torrides ou glaciales des zones tempérées, les puissances extrêmes des états modérés. « Séparer », ou « extraire », ne sont même pas des mots suffisants, car l'éternel retour *crée* les formes supérieures. C'est en ce sens que l'éternel retour est l'instrument et l'expression de la volonté de puissance : il élève chaque chose à sa forme supérieure, c'est-à-dire à la *nième* puissance.

Une telle sélection créatrice ne se fait pas seulement dans la pensée de l'éternel retour. Elle se fait dans l'être, l'être est sélectif, l'être est sélection. Comment croire que l'éternel retour fasse tout revenir, et revenir au même, puisqu'il élimine tout ce qui ne supporte pas l'épreuve : non seulement les demi-vouloirs en pensée, mais les demi-puissances dans l'être. « L'homme petit » ne reviendra pas... rien de ce qui nie l'éternel retour ne peut revenir. Si l'on tient à concevoir l'éternel retour comme le mouvement d'une roue, encore faut-il la doter d'un mouvement centrifuge, par lequel elle expulse tout ce qui est trop faible, trop modéré pour supporter l'épreuve. Ce que l'éternel retour produit, et fait revenir comme correspondant à la volonté de puissance, c'est le Surhomme, défini par « la forme supérieure de tout ce qui est ». Aussi le surhomme est-il semblable au poète selon Rimbaud : celui qui est « chargé de l'humanité, des animaux même », et qui en toutes choses n'a retenu que la forme supérieure, la puissance extrême. Par-

tout l'éternel retour se charge d'authentifier : non pas identifier le même, mais authentifier les vouloirs, les masques et les rôles, les formes et les puissances.

M. Birault avait donc raison de rappeler qu'entre les formes extrêmes et les formes moyennes, il y a selon Nietzsche une différence de nature. Et il en est de même de la distinction nietzschéenne entre la création des valeurs nouvelles et la reconnaissance des valeurs établies. Une telle distinction perdrait tout sens si on l'interprétait dans les perspectives d'un relativisme historique : les valeurs établies reconnues auraient été des valeurs nouvelles à leur époque ; et les nouvelles valeurs seraient appelées à devenir établies, à leur tour. Cette interprétation négligerait l'essentiel. Nous l'avons vu déjà au niveau de la volonté de puissance, il y a une différence de nature entre « se faire attribuer des valeurs en cours » et « créer des valeurs nouvelles ». Cette différence, c'est celle-là même de l'éternel retour, celle qui constitue l'essence de l'éternel retour : à savoir que les valeurs « nouvelles » sont précisément les formes supérieures de tout ce qui est. Il y a donc des valeurs qui naissent établies, et qui n'apparaissent qu'en sollicitant un ordre de la reconnaissance, même si elles doivent attendre des conditions historiques favorables pour être effectivement reconnues. Au contraire, il y a des valeurs éternellement nouvelles, éternellement intempêtes, toujours contemporaines de leur création, et qui, même quand elles semblent reconnues, assimilées en apparence par une société, s'adressent en fait à d'autres forces et sollicitent dans cette société même des puissances anarchiques d'une autre nature. Seules ces valeurs nouvelles sont trans-historiques, supra-historiques, témoignent d'un chaos génial, désordre créateur irréductible à tout ordre. C'est ce chaos dont Nietzsche disait qu'il n'était pas le contraire de l'éternel retour, mais l'éternel retour en personne. De ce fond supra-historique, de ce chaos « intempête », partent les grandes créations, à la limite de ce qui est vivable.

C'est pourquoi M. Beaufret mettait en question la notion de valeur, en se demandant précisément dans quelle mesure elle était apte à manifester ce fond sans lequel il n'y a pas d'ontologie. C'est pourquoi aussi M. Vattimo soulignait chez Nietzsche l'existence d'une profondeur chaotique sans laquelle la création des valeurs perdrait son sens. Mais il fallait en donner des preuves concrètes, et montrer comment des artistes

ou des penseurs peuvent se rencontrer dans cette dimension. Ce fut le cinquième thème de ce colloque. Sans doute quand Nietzsche, ici même, était confronté à d'autres auteurs, il s'agissait parfois d'influences. Mais toujours il s'agissait d'autre chose encore. Ainsi quand M. Foucault confrontait Nietzsche avec Freud et Marx, indépendamment de toute influence, il se gardait de prendre pour thème une « reconnaissance » de l'inconscient supposée commune aux trois penseurs ; il estimait au contraire que la découverte d'un inconscient dépendait de quelque chose de plus profond, d'un changement fondamental dans des exigences d'interprétation, changement impliquant lui-même une certaine évaluation de la « folie » du monde et des hommes. M. de Schloezer parlait de Nietzsche et de Dostoïevski ; M. Gaede, de la littérature française ; M. Reichert, de la littérature allemande et de Hermann Hesse ; M. Grlic, de l'art et de la poésie. Toujours, ce qui nous était montré, qu'il y eût influence ou non, c'était comment un penseur pouvait en rencontrer un autre, en rejoindre un autre, dans une dimension qui n'était plus tout à fait celle de la chronologie ni de l'histoire (pas davantage, il est vrai, celle de l'éternité ; Nietzsche dirait : la dimension de l'intempête).

Grâce à M. Goldbeck, et à Mlle de Sabran qui joua avec lui la partition de Manfred, grâce à l'O. R. T. F. qui nous fit entendre des mélodies de Nietzsche, nous nous trouvâmes devant un aspect de Nietzsche peu connu en France, Nietzsche-musicien. De manières différentes, MM. Goldbeck, Gabriel Marcel, Boris de Schloezer surent nous dire ce qui leur paraissait émouvant ou intéressant dans cette musique. Et naissait la question : quel genre de masque fut « Nietzsche-musicien ». Qu'on nous permette une dernière hypothèse : Nietzsche peut-être est profondément homme de théâtre. Il n'a pas fait seulement une philosophie de théâtre (Dionysos), il a introduit le théâtre dans la philosophie même. Et avec le théâtre, de nouveaux moyens d'expression qui transforment la philosophie. Combien d'aphorismes de Nietzsche doivent se comprendre comme des principes et des évaluations de *metteur en scène*. Zarathoustra, Nietzsche le conçoit tout entier dans la philosophie, mais tout entier aussi pour la scène. Il rêve d'un Zarathoustra sur musique de Bizet, par dérision du théâtre wagnérien. Il rêve d'une musique de théâtre, comme d'un masque pour « son » théâtre philosophique, déjà théâtre de la cruauté, théâtre de la volonté de puissance et de l'éternel retour.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION : Résumé de l'allocution de <i>Martial Gueroult</i> ..	9
I^{re} PARTIE : L'HOMME ET LE MONDE SELON NIETZSCHE	11
— <i>Henri Birault</i> : De la béatitude chez Nietzsche	13
Discussion	29
— <i>Karl Löwith</i> : Nietzsche et sa tentative de récupération du monde (trad. A. L. Kelkel)	45
Discussion	77
— <i>Jean Wahl</i> : Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche	85
Discussion	95
— <i>Gabriel Marcel</i> : Notre point d'interrogation	103
Discussion	113
II^e PARTIE : CONFRONTATIONS	
— <i>G. Colli et M. Montinari</i> : Etat des textes de Nietzsche (trad. H. Hildenbraud et A. Lindenberg)	127
— <i>Edouard Gaède</i> : Nietzsche et la littérature	141
— <i>Herbert W. Reichert</i> : Nietzsche et Hermann Hesse, un exemple d'influence	153
— <i>Boris de Schloezer</i> : Nietzsche et Dostoïevski	168
— <i>Danko Grlic</i> : L'anti-esthétisme de Nietzsche (trad. F. Gospodnetic)	177
— <i>Michel Foucault</i> : Nietzsche, Freud, Marx	183
Discussion	193
III^e PARTIE : EXPÉRIENCES ET CONCEPTS	
— <i>Gianni Vattimo</i> : Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique	203
Discussion	219
— <i>Pierre Klossowski</i> : Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même	227
Discussion	236
— <i>Jean Beaufret</i> : Heidegger et Nietzsche — le concept de valeur	245
Discussion	265
— <i>Gilles Deleuze</i> : Conclusions — sur la volonté de puissance et l'éternel retour	275
TABLE DES MATIÈRES	289

Nietzsche

par Gilles Deleuze

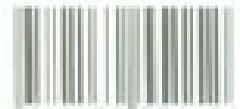
CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
VINGT-QUATRE JANVIER DEUX MILLE DANS LES
ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.

À LONRAI (61250)
N° D'ÉDITEUR : 3434
N° D'IMPRIMEUR : 993130

Dépôt légal : janvier 2000

« Nietzsche intègre à la philosophie deux moyens d'expression, l'aphorisme et le poème. Ces formes impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée. À l'idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, Nietzsche substitue l'interprétation et l'évaluation... Précisément l'aphorisme est à la fois l'art d'interpréter et la chose à interpréter ; le poème, à la fois d'évaluer et la chose à évaluer... Le philosophe de l'avenir est artiste et médecin, en un mot, législateur. »

Cette étude magistrale du grand philosophe, emporté par la démence puis « trahi » par sa sœur qui « essaya de mettre Nietzsche au service du national-socialisme », fut publiée par Gilles Deleuze en 1965 et régulièrement rééditée. Elle comporte une partie biographique, une analyse très sensible de la philosophie nietzschéenne, un dictionnaire des principaux personnages et des extraits de l'œuvre choisis par Gilles Deleuze.



9 782130 551126

www.puf.com

PC2666

8 € TTC France