

NIETZSCHE ET LE CERCLE VICIEUX

PIERRE KLOSSOWSKI

NIETZSCHE
ET
LE CERCLE VICIEUX

Édition revue et corrigée



MERCURE DE FRANCE

MCMLXXVIII

© MERCURE DE FRANCE, 1969.

A Gilles Deleuze

INTRODUCTION

Voici un livre qui témoignera d'une rare ignorance : comment seulement parler de la « pensée de Nietzsche » sans faire jamais le point de ce qui a été dit depuis lors? N'est-ce pas risquer de mettre ses pas sur des pistes plus d'une fois parcourues, dans des foulées tant de fois jalonnées — poser imprudemment des questions déjà dépassées — et de la sorte faire montre d'une négligence, d'un manque total de scrupules à l'égard des minutieuses exégèses entreprises encore tout récemment pour interpréter comme autant de signaux les éclairs de chaleur qu'une destinée ne cesse de nous envoyer à l'horizon de notre siècle?

Quel est donc notre propos — si toutefois nous en avons un? Mettons que nous ayons écrit une fausse étude. Parce que nous lisons Nietzsche dans le texte, que nous l'entendons parler, peut-être le ferions-nous parler pour « nous-même » et nous mettrions à contribution le chuchotement, le souffle, les éclats de colère et de rire de cette prose la plus insinuante qui se soit encore formée dans la langue allemande — la plus irritante aussi? Pour qui sait l'écouter, la parole de Nietzsche acquiert une vertu d'autant plus percutante que l'histoire contemporaine, que les événements, que l'univers commencent à répondre de façon plus ou moins divagante aux questions que Nietzsche a posées, voici quelque quatre-vingts ans. La façon dont Nietzsche interrogeait le proche ou lointain avenir qui maintenant est devenu notre actualité quotidienne — qu'il prévoyait convulsive, jusqu'à caricaturer sa pensée

dans nos convulsions mêmes — l'interrogation de Nietzsche, nous essayerons de comprendre en quel sens elle décrit ce que nous vivons maintenant.

Nous ne saurions omettre deux points essentiels jusqu'alors voilés, sinon passés sous silence dans l'étude de sa pensée. Le premier est que cette pensée, à mesure qu'elle se développe, abandonne la sphère proprement spéculative pour adopter sinon simuler les préliminaires d'un complot. De la sorte, elle a fait de nos jours l'objet d'un acte d'accusation tacite : le réquisitoire en a été dressé par l'exégèse marxiste qui au moins a mis en relief l'intention du complot, parce que toute pensée individuelle d'origine bourgeoise serait nécessairement une « conspiration » de classe. Il y a un complot nietzschéen qui n'est pas celui d'une classe mais d'un individu isolé (tel Sade) avec les moyens de cette classe, non seulement contre sa propre classe, mais aussi contre les formes existantes de l'espèce humaine tout entière.

Le second point, qui touche étroitement au précédent, est que, à voir cette pensée méditer un fait vécu jusqu'à le retourner en préméditation systématique, au gré d'un délire interprétatif qui diminuerait d'autant la « responsabilité du penseur », on lui accorde en quelque sorte des « circonstances atténuantes » : ce qui est pire que le réquisitoire marxiste. Car que veut-on atténuer ? Le fait que cette même pensée tourne sur le délire comme sur son axe. Or, dès ses débuts, Nietzsche appréhende cette propension en lui-même, tout son effort est de combattre l'attrait irrésistible qu'exerce sur lui le Chaos — proprement la « béance » — : hiatus que, dès l'enfance, il cherche à combler et à franchir par son autobiographie. Plus il sonde le phénomène de la pensée et les différents comportements qui en résultent, plus il étudie les réactions individuelles suscitées par les structures du monde moderne — et cela toujours en fonction de sa représentation du monde antique — et plus il se rapproche de cette béance.

La pensée lucide, le délire et le complot forment un tout indissoluble chez Nietzsche : indissolubilité, désormais critère de tout ce qui va ou non tirer à conséquence. Ce n'est point parce que cette pensée implique le délire qu'elle serait « pathologique » — ; mais, parce qu'elle est hautement lucide, elle prend l'allure de l'interprétation délirante — ainsi que l'exige toute initiative expérimentale dans le monde moderne.

C'est la modernité qui se charge ensuite de dire si cette initiative a échoué ou réussi. Mais parce que le monde est lui-même concerné par l'initiative de Nietzsche, plus le monde moderne accroit la menace de ses propres échecs — et plus la pensée de Nietzsche grandit. Les catastrophes modernes se confondent toujours — à plus ou moins brève échéance — avec la « joyeuse nouvelle » d'un « faux prophète ».

Qu'est-ce donc que l'acte même de penser? Suspicion qui rôde sourdement dans les écrits de jeunesse, pour se manifester de façon de plus en plus virulente dans les fragments inédits contemporains d'Humain trop humain et surtout dans ceux du Gai Savoir. Qu'est-ce qui est lucide, qu'est-ce qui est inconscient dans la pensée et dans nos actes — question souterraine qui au-dehors se travestit en une critique de la culture et s'explicite à dessein sous une forme encore intégrable aux discussions spéculatives et historiques de son temps. De la sorte, d'une manière absolument simultanée, la pensée de Nietzsche décrit deux mouvements divergents : la notion de lucidité ne vaut que dans la mesure où l'obscurité totale ne cesse d'être envisagée, donc affirmée :

« A tout instant le Chaos poursuit encore son travail dans notre esprit : concepts, images, sentiments y sont *fortuitement* juxtaposés, jetés pêle-mêle. De la sorte se créent des voisinages qui *étonnent* l'esprit : il se ressouvient du semblable, il y ressent de la *saveur*, il retient et il élabore l'un et l'autre selon son art et son savoir. — Ici est le dernier petit fragment de monde où quelque chose de nouveau se combine, tout au moins aussi loin que porte le regard humain. Et pour finir, là encore il s'agira d'une nouvelle combinaison chimique qui, en effet, n'a pas encore sa pareille dans le devenir du monde. »

Qu'une pensée ne monte qu'en descendant, ne progresse qu'en régressant — *inconcevable spirale, dont l'« inutile » description répugne; à ce point que l'on se garde bien d'admettre que le propre mouvement des générations successives la décrit — quitte à ne s'attacher qu'à la montée d'un esprit tant qu'il semble suivre, de concert avec la culture, l'ascension de l'histoire; et pour le reste, à laisser le mouvement descendant de cette pensée spirale aux experts de l'échec, du rebut, du déchet de la fonction de penser et de vivre : lesquels, selon cette commode division du travail, n'auront guère à s'inquiéter de cette tension entre la lucidité et l'obscurité; si ce n'est de constater, le jour où elles se prononceraient l'une par l'autre, qu'elles prendraient l'accent du délire.*

Vouloir seulement discerner cet accent dans la pensée de Nietzsche, reviendrait de prime abord à s'en référer aux instances que cette pensée remet en question. Ou bien elle délirait de prime abord à vouloir s'attaquer à ces instances; ou bien dans sa clairvoyance elle s'en prenait directement à toute notion de lucidité? C'est pourquoi à chaque pas de sa propre démarche elle se voit circonscrite :

à l'intérieur :

par le principe d'identité sur lequel repose le langage (le code des signes quotidiens) en fonction du principe de réalité;

à l'extérieur :

par les autorités compétentes instituées (historiens de la philosophie) mais encore et surtout par les psychiatres, arpenteurs de l'inconscient, et qui de ce fait contrôlent l'étendue plus ou moins variable du principe de réalité dont témoignerait l'homme qui pense ou agit;

enfin :

de part et d'autre, par la science et ses expérimentations qui tantôt font reculer, tantôt rapprochent, donc déplacent les bornes et « rectifient » les démarcations entre le dedans et le dehors.

Tant qu'il respecte ces sphères diversement délimitées sous le rapport de l'investigation, l'entendement de Nietzsche semble obéir aux deux principes : à celui de réalité, en tant qu'il ne fait que la décrire historiquement et l'analyser pour la recomposer, et donc communiquer à autrui le résultat de sa recherche; à celui d'identité, en tant qu'il se délimite lui-même comme enseignant par rapport à ce qu'il enseigne.

Dès que la démonstration (requisie par le langage institutionnel pour l'enseignement de la réalité) se retourne en mouvement d'humeur déclarative et que l'humeur ou la tonalité d'âme en tant que contagieuse, prennent le pas sur la démonstration — voici les limites des principes d'identité et de réalité chez Nietzsche, justiciables des instances sur lesquelles on supposait se fonder son propre discours : Nietzsche introduit dans l'enseignement ce qu'aucune autorité garante de la transmission des connaissances (la philosophie) ne s'est jamais avisée d'enseigner ; mais Nietzsche ne l'introduit que subrepticement, son langage ayant au contraire poussé jusqu'à l'extrême sévérité l'application des lois requises par la communication : la tonalité d'âme se faisant pensée, se développait en tant que sa propre investigation jusqu'au moment où les termes de celle-ci se reconstituaient en tant que mutisme : cette pensée se parle à elle-même d'un obstacle sur lequel vient trébucher de prime abord l'intention enseignante.

Cet obstacle, ressenti comme intensité et résistance dans son mutisme, tient en échec le propos même d'enseigner. Or la résistance de l'obstacle dans son mutisme n'est autre que la réaction virtuelle qu'exercent les instances d'identité et de réalité : le mutisme au-dedans n'est que la parole au-dehors ; l'assentiment de la pensée à cette parole du dehors n'est que ressentiment de l'humeur ou de la tonalité muette : la déclaration de Nietzsche rejette le mutisme de l'humeur sur la pensée, en tant qu'elle éprouve la résistance de la culture au-dehors (soit la parole des universités, des savants, des autorités, des partis politiques, des prêtres, des médecins).

S'identifiant à cet obstacle muet de l'humeur pour le penser, le « professeur Nietzsche » détruit non seulement son identité propre mais celle des instances parlantes : il supprime par conséquent leur présence dans son propre discours : et avec leur présence le principe de réalité même : sa déclaration porte sur un dehors qu'il a réduit au silence de sa propre humeur.

Mais, réduites au silence dans sa déclaration, les instances parlantes n'ont jamais été autre chose que la configuration de son humeur : l'intensité muette de la tonalité d'âme n'était soutenue qu'autant qu'au-dehors une résistance parlait encore : la culture.

La culture — (la somme des connaissances) — soit l'intention

d'enseigner et d'apprendre — est l'envers de la tonalité d'âme, de son intensité, laquelle ne s'enseigne ni ne s'apprend : toutefois, plus la culture s'accumule, plus elle s'asservit à elle-même — et plus son envers, l'intensité muette de la tonalité d'âme, s'accroît. Jusqu'à ce que la tonalité d'âme qui surprend l'enseignant rompe enfin l'intention d'enseigner : ainsi éclate la servitude de la culture au moment où elle se heurte au mutisme du discours de Nietzsche.

Si les ultima verba du professeur Nietzsche tournent à l'aphasie, les médecins y verront une confirmation de leur principe de réalité : Nietzsche a franchi les limites, il tombe dans l'incohérence, il ne parle plus, il hurle ou se tait.

Nul ne voit que la science est elle-même aphasique. Que si elle prononçait seulement son absence de fondement aucune réalité ne subsisterait — d'où lui vient un pouvoir qui la décide à calculer : c'est sa décision qui invente la réalité. Elle calcule pour ne point parler sous peine de retomber dans le néant.

LE COMBAT CONTRE LA CULTURE

« 1^o Le « philosophe » est-il encore possible aujourd'hui? L'ampleur de ce qui est su est-elle trop vaste? N'est-il plus invraisemblable qu'il ne puisse parvenir à tout embrasser de son regard, d'autant [moins] qu'il sera plus scrupuleux? Sinon *trop tard* lorsque le meilleur de son temps sera révolu? A tout le moins abîmé, dégradé, dégénéré, en sorte que son *jugement de valeur* ne signifiera plus rien? Dans le cas contraire, il deviendra un *dilettante* pourvu de mille antennes, et ayant perdu le grand pathos, le respect de soi-même — la bonne, subtile, conscience. Suffit, — ni il ne dirige ni il ne commande plus. Le voudrait-il, qu'il lui faudrait devenir grand acteur, une sorte de *Cagliostro* philosophe.

2^o Que signifie aujourd'hui pour nous une existence philosophique? N'est-ce pas presque un moyen de tirer son épingle du jeu? Une sorte d'évasion? Et pour celui qui vit de la sorte à l'écart et en toute simplicité, il est vraisemblable qu'il a indiqué le meilleur chemin à suivre pour sa propre connaissance? Ne lui faudrait-il pas avoir expérimenté cent manières différentes de vivre pour s'autoriser à parler de la valeur de la vie? Bref, nous pensons qu'il faut avoir vécu de façon totalement « antiphilosophique », selon les notions reçues jusqu'alors, et surtout pas en tant que farouche vertueux — pour juger des grands problèmes à partir d'expériences vécues. L'homme des expériences les plus vastes, qui les condense en des conclusions générales : ne faudrait-il pas qu'il fût l'homme le plus puissant? — On a trop longtemps confondu le Sage avec l'homme

scientifique, et plus longtemps encore avec l'homme religieusement élevé. »

« A partir de maintenant seulement il se fait jour dans l'homme que la musique est un langage sémiologique des affects : et l'on apprendra plus tard à reconnaître clairement le système impulsif d'un musicien à partir de sa musique. A vrai dire il n'entendait nullement *se trahir lui-même de la sorte*. C'est là l'innocence de ce genre de *confession*, à l'opposé de toute œuvre écrite.

Toutefois cette innocence existe aussi bien chez les grands philosophes : ils n'ont pas conscience que c'est d'eux-mêmes qu'il parlent — ils prétendent qu'il s'agirait « de la vérité » — quand, dans le fond, il ne s'agit que d'eux-mêmes. Ou plutôt : l'impulsion en eux la plus violente se porte à la lumière avec l'impudence et l'innocence les plus grandes d'une impulsion fondamentale : — elle se veut souveraine et si possible le but de toute chose, de tout événement ! Le philosophe n'est qu'une sorte d'occasion et de chance pour que *l'impulsion en arrive enfin à prendre la parole*.

Il existe beaucoup plus de langages qu'on ne pense : et l'homme se trahit beaucoup plus souvent qu'il ne le désire. Que de choses ne parlent ! — mais il est toujours peu d'auditeurs, si bien que l'homme ne fait pour ainsi dire que bavarder dans le vide quand il se répand en confessions : il gaspille ses « vérités », comme le soleil sa lumière. — Est-ce assez dommage que le vide n'ait point d'oreilles ?

Il y a des façons de voir qui font que l'homme éprouve : « voilà qui seul est vrai et juste, et

véritablement humain; qui pense autrement, fait erreur » — façons de voir que l'on nomme religieuses et morales. Il est clair qu'ici, c'est l'impulsion souveraine qui parle, laquelle est plus forte que l'homme. A chaque fois l'impulsion croit ici détenir la vérité et le concept suprême de l'« homme ».

Il y a sans doute beaucoup d'hommes en qui une impulsion *n'est pas devenue souveraine* : en ceux-là il n'y a point de convictions. Ceci donc est la première caractéristique : chaque système cohérent d'un philosophe démontre qu'une impulsion le dirige, qu'une *solide hiérarchie y existe*. C'est là ce qui se nomme alors : « vérité ». — Et la sensation éprouvée [peut s'énoncer] ainsi : avec cette vérité-là je suis à la hauteur [de l'] « homme » : autrui est d'une *espèce inférieure à moi-même*, tout au moins en tant que connaissant.

Chez des hommes frustes et naïfs, une conviction prédomine également quant à leurs mœurs, voire leurs goûts : ce sont les *meilleurs possibles*. Chez les peuples de culture une tolérance règne sous ce rapport : d'*autant plus rigoureusement* y tient-on au critère propre du *Bien et du Mal* : en quoi l'on veut avoir non seulement le goût le plus raffiné mais le *seul légitime*.

C'est la *forme* communément *régnante de la barbarie*, que l'on ne sache point que la morale est *affaire de goût*.

Pour le reste, dans ce domaine, se pratique le plus d'*imposture* et de *mensonge*. La littérature *moraliste* et *religieuse* est la plus mensongère. L'impulsion dominante, quelle qu'elle soit, recourt à la *ruse* et au *mensonge* pour prévaloir sur d'autres impulsions.

Parallèlement aux guerres de religion se pour-

suit la *guerre morale* : c'est-à-dire *une* impulsion veut s'asservir l'humanité; et à mesure que les religions s'éteindront, cette lutte se fera d'autant plus *sanglante et visible*. Nous n'en sommes qu'au commencement! »

A quoi donc se ramène dès lors le comportement du philosophe ? Va-t-il être le spectateur à la fois lucide et impuissant des événements ? Ou si tout commentaire est oiseux, va-t-il intervenir directement ? Comment une intervention directe peut-elle s'effectuer ? Par des analyses, des déclarations, des mises en gardes ou des stimulations ? Faut-il conquérir les consciences pour provoquer un « événement » (*casser en deux l'histoire de l'humanité*) ou bien cet événement que le philosophe appréhende (les conséquences de la disparition du Dieu unique, garant des identités, et le retour de *multiples dieux*) ne doit-il pas le *mimer* d'abord selon la sémiotique gestuelle des Devins et des Prophètes ?

Rompre avec la règle classique de la morale qui rend l'homme tributaire d'habitudes adoptées *une fois pour toutes* sous prétexte de réaliser un niveau humain. En revanche, se comporter suivant les dernières exigences qui découlent d'une réflexion sans répit ; si une exigence de la pensée peut à tout moment se poser de façon imprévisible, c'est qu'elle peut naître du comportement même ; et ainsi exposer celui-ci au décri d'une attitude contradictoire. Donc jamais un comportement ne saurait être limité par sa répétition régulière, ni par conséquent restreindre la pensée même. Une pensée qui enfermerait le comportement ou un comportement qui enfermerait la pensée — obéissent à un automatisme fort utile :

il assure la *sécurité*. En réalité toute pensée qui finit par éprouver le malaise de cet état provisoire témoigne d'une lassitude. Toute pensée qui se laisse surprendre par une remise en question à partir d'un événement intime ou extérieur témoigne d'une capacité de recommencement. Ou bien elle recule en deçà, ou bien passe outre aux déclarations faites dans l'intervalle. C'est selon cette lassitude ou cette capacité, ce recul, ce passer au-delà que Nietzsche juge les philosophes antérieurs.

Ni Descartes, ni Spinoza, ni Kant, ni Hegel n'auraient jamais pu construire leurs systèmes si d'aventure ils avaient renoncé à une cohérence enseignable pour parler de l'existence à partir de leur propre fait vécu. (Encore Descartes est-il tout près de le faire et semble en avoir occulté le dessein.) Tout de même, Nietzsche affirme qu'ils n'ont obéi qu'au secret souci de prononcer leurs propres mouvements d'humeur : « Ils prétendent qu'il s'agirait « de la vérité » — quand dans le fond il ne s'agit que d'eux-mêmes... l'impulsion en eux la plus violente se porte à la lumière avec l'impudence et l'innocence les plus grandes d'une impulsion fondamentale : elle se veut souveraine et si possible le but de toutes choses et de tout événement! *Le philosophe n'est qu'une sorte d'occasion et de chance pour que l'impulsion en arrive enfin à prendre la parole.* » Qu'ont donc fait Spinoza, Kant? Rien d'autre qu'interpréter leur impulsion souveraine. Or ce n'est que la part *communicable* de leur comportement qui s'est traduite de la sorte dans leurs constructions.

Ceci veut dire que Nietzsche rejette purement et simplement l'attitude du philosophe enseignant. Il se moque de n'être pas un philosophe, si l'on entend par là le penseur qui pense et enseigne par *souci* de la condition humaine. C'est ici qu'il sévit et bouleverse et, peut-on dire, qu'il « casse la baraque ».

Nietzsche refuse toute pensée intégrée à *la fonction de penser* comme étant la moins efficace. Que valent la pensée et les expériences du philosophe dès qu'elles servent de *caution* à la société dont il est issu! Une société se croit justifiée moralement par ses savants et ses artistes. Le seul fait qu'ils existent, et ce qu'ils produisent, indiquent son malaise décomposant et il n'est pas sûr que ce soit eux

qui la recomposeront, si tant est qu'ils prennent leur activité au sérieux.

Pour autant que Nietzsche pense et vit au sein d'une société bourgeoise encore solide — trente à quarante ans avant les premiers craquements — sa façon de voir semble se confondre encore avec les initiatives entretenues par cette société même. C'est aujourd'hui seulement que l'on peut mesurer la portée de sa parole et de son refus. Il n'y a plus de société « bourgeoise », mais quelque chose de beaucoup plus complexe qui s'y est substitué : une organisation industrialiste qui, tout en gardant les apparences de l'édifice bourgeois, regroupe et multiplie les classes sociales selon la croissance ou la décroissance de besoins de plus en plus diversifiés, et, par son automatisme, désaxe jusqu'à la sensibilité des individus.

Nietzsche veut dire, par son propre *refus du système*, que si c'est d'une transmission de « problèmes » que se préoccupe la philosophie, elle ne dépasse pas l'interprétation générale qu'un état social déterminé donne de sa propre « culture ». Pour Nietzsche, le bilan qu'il dresse de la culture occidentale revient toujours à s'interroger de la façon suivante : qu'est-ce qui *peut se faire encore* à partir de l'acquis de nos connaissances, de nos usages, de nos coutumes, de nos habitudes ? Dans quelle mesure suis-je *bénéficiaire* ou *victime* ou *dupe* de ces habitudes ? La réponse à ces diverses questions, ce fut sa manière de vivre et d'écrire, donc de penser tout de même eu égard à ses contemporains.

Pour Nietzsche, la question morale de savoir ce qui est *vrai* ou *faux*, *juste* ou *inique* se pose maintenant dans ces termes : qu'est-ce qui est *malade* ou *sain* ? Qu'est-ce qui est *grégaire* ou *singulier* ?

« Les premières pousses de la fécondité, en tant que signe de santé, en tant qu'elles promettent la vigueur et la résistance, tout d'abord ont le caractère de la *maladie*. C'est une maladie qui peut détruire l'homme, que cette première explosion de force et de volonté d'*autodétermination* ; et bien plus malades sont les premières, étranges et sauvages tentatives de l'esprit pour

rendre le monde ajustable à soi-même, de sa propre autorité. »

Nietzsche, sujet à des variations valétudinaires, redoutant sans cesse que sa propre pensée ne se ressentît de ses états de dépression, il lui parut révélateur également de sonder sous cet angle ce que les penseurs avant lui avaient donné sous forme de pensée : leur rapport à la vie, au vivant, soit des degrés de *hausses et de chutes d'intensité*, sous toutes leurs formes d'agressivité, de tolérance, d'intimidation, d'angoisse, de besoin de solitude ou au contraire d'oubli de soi au sein des effervescences d'une époque.

A partir de là, il juge toute morale comme le principal « *virus métaphysique* » de la pensée et de la science et il voit partout « les philosophes, la science à genoux » devant la réalité d'une sélection naturelle contraire à celle qu'enseigne Darwin : « ... je vois partout avoir le dessus et subsister ceux-là seuls qui compromettent la vie, la valeur de la vie. » Seuls les médiocres viennent à bout des natures excédentaires dont le trop-plein de vie est une menace pour la sécurité de l'espèce. Il y a donc deux puissances : celle *niveleuse* de la pensée grégaire et celle *érective* des cas particuliers.

Ainsi se discernent les métaphysiques commandées par des morales qui n'ont d'autre but que de perpétuer le règne des normes et des instincts grégaires : aucun système ne s'impose qui n'en remporte les suffrages. En effet, il en est qui sont impraticables au plus grand nombre et qui consacrent un cas particulier : Héraclite, Spinoza; d'autres forment un code purement réservé à un groupe restreint : La Rochefoucauld. En revanche, la métaphysique d'un Kant recèle un comportement que Nietzsche résume par cette image : *le renard qui rentre dans sa cage après l'avoir brisée.*

« Construire des systèmes (à l'époque même où l'on comprend que la science commence) est pur enfantillage. En revanche : prendre de *longues* décisions sur des méthodes, *pour des siècles* ! — car il faudra qu'un jour la *direction de l'avenir humain* passe dans nos mains !

— Méthodes, cependant, qui viennent d'elles-mêmes de nos instincts, dans des habitudes réglées, qui déjà existent; par exemple, *exclusion des fins.* »

Mais en fait ces méthodes se ramènent dans l'esprit de Nietzsche à une reproduction des propres conditions qui ont formé et favorisé sa vision du monde, donc à donner la chance à l'avènement de son type de sentir et de penser.

Un jour, de tels cas isolés seront en possession des *méthodes* propres à « diriger » l'avenir humain. Nietzsche a-t-il cru à l'efficacité de ce genre de méthodes, ou bien n'a-t-il songé qu'à *transmettre ses propres états d'âme*, à assurer à d'autres les *moyens de réagir* et d'agir dans les pires conditions, donc de les *mettre à même non seulement de se défendre* mais de *contre-attaquer*.

Au terme de cette première enquête se pose une nouvelle question sur un ton parfaitement étranger à toute spéculation jusqu'alors : quel est l'*adversaire*, quel est l'*ennemi à abattre*? Car mieux elle le sait circonscrire, plus une pensée concentre de forces. Le déterminer revenait à se créer son propre espace, à l'étendre, à respirer. L'ennemi, ce n'est pas uniquement le christianisme, ni la morale en soi, mais l'amalgame issu de l'un et de l'autre — le philistinisme est un terme trop faible — bourgeoisisme ne rend pas bien compte non plus de l'hydre monstrueuse : car des tendances très diverses et des pratiques sournoises la composent. Or, elle réside en tous et en chacun. Et Nietzsche lui-même devait s'en dégager à force d'extirper tous les germes qu'il portait en lui comme péché héréditaire; tel fut son premier travail.

Explorer les soubassements de la culture occidentale, notamment de la culture « bourgeoise », sous prétexte de l'approfondir et de la rendre supportable, revient toujours à la légitimer humainement. Toute légitimation possible est rompue d'entrée de jeu dès que Nietzsche dénonce toute société fondée sur le *désaveu idéologique des contraintes extérieures*, qu'elle exerce nécessairement. Le désaveu idéologique des contraintes s'exprime par le concept de culture. Donc, par la *fausse interprétation de la culture* à partir d'un concept. Qu'un concept de culture se soit seulement formé dans la société moderne, est la preuve de la disparition de la culture vécue.

La représentation que le jeune Nietzsche se fait de l'État grec devient un phantasme d'autant plus obsédant qu'il est incompatible avec le concept de culture. « *Que l'esclavage appartient à l'essence d'une culture, voilà une vérité qui ne laisse subsister aucun doute quant à la valeur absolue de l'existence. Elle est pour l'instigateur prométhéen de la culture le vautour qui lui ronge le foie.* »

La culture vécue selon Nietzsche ne saurait avoir d'assise grégaire. Elle est le fait d'un cas particulier — donc une monstruosité selon le concept bourgeois de culture. Tributaire lui-même de ce concept, Nietzsche va le détruire. Or, il en est du concept de culture comme du concept de liberté : tous deux recouvrent un fait spécifiquement moderne, celui de l'*expérimentation*. Et l'on verra plus tard comment

elle réinstitue la *servitude* que le concept de culture escamote. Pour Nietzsche, cela se résume ainsi : *telles sont les forces* en présence au sein d'un individu, *luttés et contraintes extériorisables* ; qui en fera des maîtres, qui des esclaves ? L'*expérimentation* qui comprend toujours un inventeur, un objet expérimental, l'*échec*, la *réussite*, les *victimes* et les *sacrificateurs*.

Bien avant qu'il n'ait parcouru toutes les phases de sa pensée et n'ait refondu ses propres façons de concevoir la signification des cultures occidentales successives, dès 1871, à l'*annonce de l'incendie des Tuileries sous la Commune*, Nietzsche y voit précisément l'insoutenable argument d'une culture traditionnelle :

« ...nous conviendrions, écrit-il à Gersdorff, en quel sens précisément ce phénomène de notre vie moderne, et à proprement parler l'Europe chrétienne et son État, avant tout la « civilisation » romane maintenant partout prédominante, trahissent l'énorme tare qui affecte notre monde : en quel sens nous tous, avec tout notre passé, *sommes coupables* d'une semblable terreur manifestée au grand jour : en sorte qu'il nous faut être bien loin de vouloir, du haut de notre sentiment de nous-mêmes, imputer le crime d'un combat contre la culture exclusivement à ces malheureux. *Je sais ce que cela veut dire : le combat contre la culture*¹. Lorsque j'eus appris la nouvelle de l'incendie parisien, je restai pendant quelques jours totalement anéanti, dissous en larmes et en doutes : l'ensemble de notre existence scientifique, philosophique et artistique m'apparut comme une absurdité, dès lors qu'une seule

1. C'est nous qui soulignons. (N.d.A.)

journée suffit à effacer les suprêmes merveilles, voire des périodes entières de l'art : je me cramponnai avec une conviction sérieuse à la valeur métaphysique de l'art, lequel ne saurait exister à cause des pauvres gens, mais doit accomplir des missions plus hautes. Mais, en dépit de mon extrême douleur, je n'étais pas en état de jeter la moindre pierre à ces profanateurs qui, pour moi, n'étaient que les suppôts de la culpabilité universelle, sur laquelle il y a beaucoup à méditer!... »

Le jeune professeur de philologie des années 71 s'exprime et réagit encore en érudit « bourgeois » : toutefois le cynisme d'une phrase telle que celle qui énonce que « *l'art ne saurait exister à cause des pauvres gens* » implique sa propre ironisation critique, sa propre condamnation exprimée dans le premier et le dernier alinéa : si l'art ne saurait exister pour les « pauvres gens », alors ceux-ci assument la *culpabilité* de le détruire : mais ils ne font que manifester la « nôtre », universelle, qui consiste à dissimuler notre iniquité sous les dehors de la culture. *Assumer le crime du combat contre la culture* — voilà le thème sous-jacent de la pensée encore hellénisante du jeune Nietzsche : assumption qui n'est que l'envers du thème de plus en plus explicite au cours des années ultérieures : *assumer le « crime » de la culture contre la misère existante* — ce qui finalement met en cause la culture même : une *culture criminelle*.

De prime abord, il s'agit d'une vision totalement aberrante : jamais les communards n'ont seulement songé à s'attaquer à l'art au nom de la misère sociale. La façon dont Nietzsche pose ici le problème, à l'annonce d'une fausse nouvelle, témoigne exactement de ce qu'il avoue lui-même : un *sentiment de culpabilité bourgeoise*. Mais c'est à partir de là qu'il pose le *vrai* problème. *Suis-je ou non coupable de jouir de la culture dont la classe pauvre est privée ?*

Ce qu'il entend par *notre culpabilité*, assumée selon lui par le geste des incendiaires, c'est d'avoir laissé la *morale chrétienne et post-chrétienne* entretenir la confusion : à savoir l'illusion, l'hypocrisie d'une culture qui ne connaîtrait pas d'inégalités sociales, alors

même que c'est l'*inégalité* qui la rend seulement possible : inégalité et lutte (entre différents groupes d'affects).

Au terme de sa rapide carrière, Nietzsche prend position pour le « criminel » en tant que *force irrécupérable*, supérieure virtuellement à un ordre de choses qui l'exclut. Le refus de « jeter la pierre aux malheureux » communards, aux « *suppôts de la culpabilité universelle* » témoigne à la fois d'une solidarité instinctive (encore inavouée) en même temps que d'un problème, insoluble pour le jeune Nietzsche, dans les termes ainsi posés : « culture » — « misère sociale » — « crime » — « combat contre la culture ».

« Il m'arriva tardivement de pouvoir seulement découvrir ce qui, à proprement parler, me faisait absolument défaut : à savoir la *justice*. « Qu'est-ce que la justice? Est-elle possible? Et si elle ne devait pas l'être, comment la vie serait-elle supportable? » — voilà ce que je me demandais sans répit. J'étais profondément angoissé de ne trouver partout où je creusais en moi-même, que passions, que perspectives sous un angle déterminé, que l'irréflexion de tout ce qui d'avance est privé des conditions préalables à la justice : mais où était alors la réflexion? — la réflexion à partir d'une vaste perspicacité. La seule chose que je pusse m'attribuer c'était le *courage* et une certaine *dureté*, fruit d'une longue domination de soi-même. »

Tant que la culture implique l'esclavage et qu'elle en est le fruit (inavoué), le problème de la *culpabilité* subsiste.

Est-ce que vivre dans la culture c'est vouloir l'esclavage? Si l'esclavage est supprimé, que devient la culture? Faut-il étendre la culture à tous et à chacun? Aurait-on alors une culture d'esclaves?

Faux problème, semble-t-il : la culture est le produit de l'Esclave — et pour l'avoir produite, il en est maintenant le Maître conscient — ainsi l'a démontré Hegel¹. Nietzsche en est le bénéficiaire incorrigible. Pour Nietzsche, l'esclave devenu le maître de la culture — n'est autre chose que la *morale chrétienne* : et parce que celle-ci trouve désormais ses prolongements dans la « mise en commun » d'abord sous la forme de la « culture bourgeoise », ensuite sous celle socialisante de l'industrialisation, Nietzsche, du fait de son *ignorance*² même, attaque la dialectique hégélienne à sa racine : elle n'a fait que dénaturer le « Désir initial » (la volonté de puissance) par son analyse du malheur de la conscience, de la *conscience autonome* (chez le Maître) laquelle ici désespère de se faire reconnaître dans son autonomie par une autre, autonome, tandis qu'une *conscience dépendante* — celle de l'Esclave, la constitue nécessairement.

Il n'y a pas chez Nietzsche (c'est là son « ignorance » de ce passage de la dialectique) ce *besoin de réciprocité*. Bien au contraire, du fait de sa propre *idiosyncrasie* : la *souveraineté de l'émotion incommunicable*, Nietzsche reste étranger à une « *conscience pour soi médiatisée par une autre conscience* ».

Souveraineté dans la façon arbitraire de sentir l'existence, laquelle s'enrichit de la résistance hostile ou s'augmente de l'émotion d'un complice. L'Esclave renonce à son émotion, lui oppose le *travail* qui l'en détourne et le justifie contre l'arbitraire. Dans la mesure où il *renonce* à l'*idiosyncrasie*, l'objectivation (libératrice de l'émotion) s'accroît d'autant plus chez celui qui ne recherche pas l'*équivalent* de sa folie. Tout ce monde culturel, historique, humain, que la conscience servile a commencé à construire sous la contrainte de la *conscience autonome* — par quoi la *conscience servile*, à son tour, devient *autonome* et triomphe de la conscience du Maître — ce monde

1. Nous suivons ici à dessein la remarquable exégèse que Kojève donne de ce passage de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

2. C'est le génie ici intimidé de Georges Bataille (in *l'Expérience intérieure*) qui souligne cette ignorance dans la *Généalogie de la Morale*. Que l'on se réfère à la magistrale étude de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, pour ce qui est du rapport de Nietzsche à Hegel.

de la *culture* —, c'est précisément contre ce monde, contre cette culture-là, dont Nietzsche est le produit et le bénéficiaire, que Nietzsche s'insurge : cette *objectivation* de la conscience servile en monde culturel, Nietzsche la ramène à sa source.

La *reproduction par l'art du monde des affects* n'a pourtant été possible que grâce à ce monde historique et culturel construit par la conscience servile ; l'art n'est-il pas le témoignage de ce qu'elle est devenue une conscience *autonome* ? Mais une *nouvelle servitude*, maintenant, règne de ce fait : car le monde historique et humain n'a justement pas réussi à faire taire les *affects* : pour que la conscience nouvellement *autonome* triomphât totalement du Désir initial (*représenté par l'oisiveté du Maître*), il eût fallu que l'art disparaisse (et l'on verra dans quelle mesure Nietzsche appréhende sa disparition dans les planifications industrielles de l'avenir), que les *affects* fussent entièrement résorbés dans la fabrication de produits échangeables. Tant que les affects demeurent et qu'ils supposent l'*oisiveté* — faut-il que celle-ci exige la servitude du grand nombre ? Mais c'est là que se déplace le problème : *les affects eux-mêmes asservissent d'autres affects* — non pas d'abord d'autres individus — mais dans le même individu. Le comportement des affects décide de la nature grégaire ou singulière de l'individu. Et, pour Nietzsche, *grégaire* signifie *servile*. Nietzsche restera dans la perspective de la *culture coupable* jusqu'au moment où il remet en question la *conscience et ses catégories* — au nom du monde des affects. D'ici là, il y aura les « *suppôts de la culpabilité universelle* » d'une culture qui masque les antinomies de la morale bourgeoise : Nietzsche, dans son phantasme, voit *flamber les merveilles du Louvre*. Ce ne sont pas les merveilles qui importent, mais les émotions à l'origine de celles-ci. Or ces émotions font régner l'*inégalité* : et si elle rend la vie insupportable, il faut du « courage et de la dureté » pour la soutenir.

« Que l'on rende aux hommes le courage de leurs impulsions naturelles.

Que l'on freine leur *sous-estimation d'eux-mêmes* (non pas celle de l'homme en tant qu'individu, mais de l'homme en tant que *nature...*).

Que l'on *extraie* les *contraires* hors des choses *après avoir compris* que nous les y avons introduits.

Que l'on extraie l'*idiosyncrasie sociale* hors de l'existence d'une manière générale (culpabilité, punition, justice, honorabilité, liberté, amour, etc.). »

Ainsi Nietzsche mène à son tour le *combat contre la culture* — au nom d'une culture des affects — qui s'établira sur la ruine des hypotases que sont la conscience et ses antinomies, en tant qu'elles naissent d'une *culpabilité* de la conscience *envers elle-même* qui le ferait parvenir à l'intégralité de l'*Esprit*. Cette culture des *affects* ne sera possible qu'après une désarticulation progressive des *substructures* qui se sont élaborées à partir du langage. Nietzsche, vers le milieu des années 80-88, retraçait de façon concise les étapes de son propre itinéraire moral :

« Depuis combien de temps déjà me suis-je efforcé de démontrer pour moi-même la parfaite innocence du devenir ! Et que de voies singulières n'ai-je déjà parcourues, ce faisant ! D'abord, ce me semblait la juste solution que de décréter : « L'existence, en tant que quelque chose dans le genre de l'art, ne relève nullement de la juridiction de la morale : bien plutôt, la morale appartient-elle elle-même au domaine du phénomène. » Ensuite, je me disais : « Tout concept de culpabilité est objectivement dénué de valeur, mais, subjectivement, toute vie est nécessairement injuste et alogique. » Enfin, la troisième fois, je pris sur moi la négation de tout but, du fait d'éprouver l'inconnaissabilité de tout enchaînement causal. Et pourquoi tout ceci ? N'était-ce pas pour me procurer le sentiment d'une irresponsabilité totale — me situer hors de toute louange et de tout blâme, en toute indépendance d'hier et d'aujourd'hui, afin de courir à ma façon après mon but ? »

LES ÉTATS VALÉTUDINAIRES
A L'ORIGINE D'UNE SÉMIOTIQUE
PULSIONNELLE

L'euphorie dans laquelle Nietzsche se trouve au sortir de chacune de ses crises depuis 1877 jusqu'à 1881, le porte de plus en plus à scruter les forces qui se prononcent à travers les ébranlements de son organisme. Il leur laisse libre cours pendant qu'il revient à ses carnets de notes et les soumet à son vocabulaire : un enchaînement se forme, un groupement de réflexions sur tel aspect de l'histoire, sur tels arguments de savants ou de penseurs ou d'artistes, sur tels gestes d'hommes politiques qui, selon les divers niveaux qu'ils représentent, paraissent témoigner passivement ou activement de ces forces : les *mêmes* qui viennent d'accorder un répit au cerveau de Nietzsche, à son organisme : soit la colère, la tendresse, l'impatience ou le calme dans un contexte de motifs et de circonstances, déjà consacrés par des termes reçus. L'oppression ou la détente, l'afflux et le reflux de ces forces traduites en paroles, en images, en raisonnements, en réfutations, ne trouvent là qu'un apparent débouché ; le moment vient où elles se brouillent, s'interpénètrent, s'obscurcissent ; elles ont été éconduites, déviées loin d'un *but* ; ni l'histoire, ni la science, ni l'investigation, ni même les formes de l'art ne convergeaient vers ce *but* ; la rédaction s'arrête, les mots s'effacent et une nouvelle, épouvantable agression s'exerce sur le cerveau de Nietzsche.

Il peut sembler absurde de donner les textes successifs de

Nietzsche comme autant de « céphalalgies » inversées en paroles : toutefois, la manière dont Nietzsche s'astreint à décrire les diverses phases des états conscients ne saurait éviter le mécanisme d'une telle inversion.

Depuis longtemps, et bien avant la critique positiviste de *Humain, trop humain*, Nietzsche a congédié l'*intelligible en soi* : mais il ne peut l'attaquer dans les consciences, ni parler au nom de la *non-parole* : c'est pourquoi il reste longtemps dépendant des problèmes de la culture à partir de sa vision de la *Grèce tragique*. La Naissance de la Tragédie (à partir de l'*esprit de la musique*) ne fait qu'explicitier de façon prestigieuse l'aspect *hellénisant* de son secret phantasme : la recherche d'une « culture » en fonction des forces de la non-parole. Phantasme dont il se sert tant pour agir sur les esprits par tout ce que cette recherche comporte d'ambiguïté, que pour se défendre lui-même contre les forces d'inertie.

Au niveau de la discussion avec son entourage, sa vision de l'« État hellénique » avait épouventé Wagner ; et tout autant Rohde. C'est sa rencontre avec Rée, esprit désabusé, qui encourage, chez Nietzsche, une propension démystifiante. Mais bientôt les furieux assauts de son mal le rejettent dans une période d'isolement, laquelle favorise les états contemplatifs et un plus grand abandon aux tonalités d'âme : c'est durant semblable moment, qu'au mois d'août 1881 va le surprendre à Sils-Maria l'extase de l'« Éternel Retour ».

A GAST

Saint-Moritz, 11 septembre 1879.

... Je suis au terme de ma trente-cinquième année : le « milieu de la vie » disait-on de cet âge, pendant un millénaire et demi ; Dante avait alors sa vision et il en parle dans les premiers mots de son poème. Or, parvenu à ce « milieu de la vie », je me trouve tellement « environné par la mort » qu'elle pourrait me saisir à toute heure : le genre de ma souffrance me force à penser à une mort subite, convulsive (encore que j'en préférerais une lente et lucide qui permette de parler avec ses amis, dût-elle être plus douloureuse). Sous ce rapport je me sens maintenant semblable au dernier des vieillards : mais aussi en ce que j'ai accompli l'œuvre de ma vie. Une bonne goutte d'huile a été versée par moi, je le sais, et on ne l'oubliera pas. Au fond, j'ai déjà fait la preuve de ma considération de la vie : beaucoup la feront encore. Jusqu'à cet instant même mon âme n'a pas fléchi sous des souffrances persistantes, il me semble parfois les ressentir de façon plus sereine et bienveillante que durant toute ma vie antérieure : à qui devrais-je attribuer cette action qui m'a fortifié et amélioré ? Non pas à mes contemporains car, sauf un petit nombre, tous se sont scandalisés à mon sujet et ils n'ont pas craint de me le faire sentir. Parcourez, cher ami, ce dernier manuscrit et voyez seulement s'il s'y trouve des traces de souffrance et d'oppression : je n'y crois point et cette croyance est déjà un signe de ce que ces considérations recèlent nécessairement des forces, et non pas des impuissances et des lassitudes que rechercheront ceux qui me sont hostiles.

... Moi-même je n'irai pas vous rejoindre malgré l'insistance d'Overbeck et de ma sœur : il est un état où il me semble plus approprié de me rendre à proximité de ma mère, du pays natal et des souvenirs d'enfance. Cependant ne prenez pas ceci pour définitif et irrévocable. Selon que les espoirs montent ou baissent, il faut qu'un malade puisse faire et modifier ses plans. Mon programme estival vient d'être exécuté : trois semaines de moyenne altitude (dans les prés), trois mois d'Engadine, le troisième aux eaux de Saint-Moritz, dont on doit ressentir le meilleur effet seulement au cours de l'hiver. Cette exécution d'un programme m'est salutaire : ce ne fut point aisé ! Le renoncement en toutes choses — il manquait des amis, et tout contact, je ne pouvais lire de livres ; tout art était loin de moi ; une chambrette avec un lit, une nourriture d'ascète (qui du reste m'a fait du bien : pas d'embarras gastrique durant tout l'été !) — ce renoncement était absolu si ce n'est que je restais attaché à mes pensées — que devais-je faire d'autre ! — certainement ce qu'il y a de plus nocif pour ma tête — encore ne saurais-je dire comment je l'eusse pu éviter. Suffit — pour cet hiver, le programme sera de me détendre de moi-même, me reposer de mes pensées — ce qui ne m'est plus arrivé depuis des années.

A GAST

5 octobre 1879.

... Vous n'imaginez pas la façon dont j'ai fidèlement pratiqué jusqu'au bout le programme de l'absence de pensées : et j'ai des raisons d'y être fidèle car « derrière la pensée se tient le diable » d'un furieux accès de douleur. Le manuscrit qui vous est parvenu de Saint-Moritz a été si chèrement et si péniblement payé que personne probablement ne l'aurait voulu écrire à ce prix, qui eût pu l'éviter. Maintenant la lecture m'en fait souvent horreur, à cause des longs alinéas et des mauvais souvenirs. — A l'exception de quelques lignes, le tout a été conçu en cours de route et esquissé au crayon dans six petits carnets : la

transcription me donnait à chaque fois la nausée. Il m'a fallu laisser filer une vingtaine d'enchaînements plus longs, malheureusement des plus essentiels, parce que je ne trouvais jamais assez de temps pour les extraire de l'horrible gribouillage au crayon : ce qui m'arriva déjà l'été dernier. Après quoi, l'enchaînement des pensées échappe à ma mémoire : il me faut en effet raser les minutes et les quarts d'heure de l'« énergie du cerveau » dont vous parlez, les arracher à un cerveau qui souffre. Parfois il me semble que je ne le ferai jamais plus. Je lis votre copie et il m'est difficile de me comprendre moi-même tellement ma tête est lasse.

A MALWYDA VON MEYSENBURG

14 janvier 1880.

Bien qu'écrire soit pour moi parmi les fruits rigoureusement défendus, vous que je vénère telle une sœur plus âgée, il faut que vous receviez tout de même une lettre de moi — et sans doute sera-t-elle la dernière ! Car l'effrayant et presque incessant martyre de ma vie me fait languir après sa fin, et selon certains indices l'apoplexie libératrice serait assez proche pour me permettre de l'espérer. Pour ce qui est du tourment et du renoncement, je puis comparer ma vie de ces dernières années avec celle de tout ascète de n'importe quelle époque : toutefois j'ai pu grandement bénéficier de ces années au sens de la purification et de la limpidité de l'âme — et je n'ai besoin pour cela ni de religion, ni d'art. (Vous remarquerez que j'en suis fier ; en réalité, c'est seulement la totale déréliction qui m'a permis de découvrir mes propres sources de salut.) Je crois avoir accompli l'œuvre de ma vie, il est vrai tel quelqu'un qui n'avait point de répit. Mais je sais que j'ai répandu une goutte de la bonne huile pour un grand nombre et que je leur ai donné un signe d'élévation de soi-même, d'esprit pacifique et de sens de l'équité. Je vous écris ceci en supplément, ce devrait être prononcé à vrai dire lors de l'accomplissement de mon « humanité ». Aucune douleur n'a

pu ni ne saurait m'induire à un faux témoignage contre la vie telle que je la reconnais.

AU DOCTEUR O. EISER

Janvier 1880.

... Pour oser écrire une lettre, il me faut en moyenne attendre quatre semaines que vienne l'heure supportable — après quoi il me reste encore à l'expier!...

Mon existence est un effrayant fardeau : je l'aurais rejetée depuis longtemps, si je n'avais fait les expérimentations les plus instructives dans le domaine intellectuel et moral, précisément durant cet état de souffrance et de presque absolu renoncement — cette joyeuse humeur, avide de connaître, m'élève à des hauteurs où je triomphe de toute torture et de tout désespoir. Dans l'ensemble, je suis plus heureux que je ne l'ai jamais été de ma vie : et tout de même ! Une constante douleur, une sensation toute proche du mal de mer, des heures durant, une demi-paralysie qui me rend la parole difficile, alternant avec de furieux accès (le dernier me fit vomir pendant trois jours et trois nuits, je languissais après la mort !) Ne pouvoir lire ! N'écrire que rarement ! Ne fréquenter personne ! Ne pouvoir entendre de la musique ! Rester seul et se promener, air d'altitude, régime aux œufs et au lait. Tout remède adoucissant s'est révélé vain. Le froid m'est très nocif.

Dans les prochaines semaines je descendrai vers le sud pour commencer mon existence de promeneur.

Ma consolation, ce sont mes pensées et mes perspectives. Au cours de mes cheminements je gribouille çà et là quelque chose sur une feuille, je n'écris rien à ma table de travail, des amis déchiffrent mes gribouillages. Mon dernier produit (que mes amis ont fini de mettre au clair) va suivre : acceptez-le avec bienveillance, même s'il devait moins convenir à votre propre façon de penser. (Je ne cherche point d' « adeptes » — croyez-moi ! — je jouis de ma liberté et je sou-

haite cette joie à tous ceux qui ont droit à la liberté spirituelle.)
 ... Il m'est arrivé plusieurs fois déjà de perdre longuement connaissance. Au printemps de l'an dernier, à Bâle, on m'avait condamné. Depuis ma dernière consultation ma vue a sensiblement baissé.

A OVERBECK

Gênes, novembre 1880.

... A présent toute mon invention et tous mes efforts tendent à réaliser une solitude de mansarde où les exigences nécessaires et les plus simples de ma nature, telles que me les ont révélées tant et tant de douleurs, puissent trouver leur satisfaction légitime. Et peut-être y réussirai-je ! Le combat quotidien contre mon mal de tête et la ridicule diversité de mes états de détresse exigent une attention telle que je risque d'en devenir mesquin — or c'est là faire contrepoids à des impulsions très générales, très sublimes qui me dominent à ce degré qu'il me faudrait devenir fou sans de puissants contrepoids. Je relève tout juste d'un accès des plus durs, et à peine ai-je secoué une désolation qui a duré deux jours que ma folie de nouveau se met à courir après des choses inconcevables dès le premier réveil, et je ne sache pas que pour d'autres habitants de mansarde l'aurore ait jamais illuminé choses plus aimables ni plus désirables...

A SA MÈRE

Sils-Maria, mi-juillet 1881.

... Mon système nerveux, eu égard à l'énorme activité qu'il lui faut fournir, m'étonne par sa subtilité et sa résistance merveilleuse : les

longues et lourdes souffrances, une profession inappropriée, ni même une thérapeutique erronée n'ont pu lui nuire dans ce qu'il a d'essentiel ; l'an dernier, il s'est au contraire affermi et grâce à lui j'ai pu produire l'un des livres les plus courageux, les plus élevés et les plus réfléchis qui aient jamais pu naître d'un cerveau et d'un cœur humain. Même si j'avais mis fin à mes jours à Recoaro, c'eût été l'un des hommes les plus inflexibles et des plus circonspects qui fût mort, et non pas un désespéré. Mes céphalalgies sont très difficiles à diagnostiquer, et en ce qui concerne les matériaux scientifiques nécessaires à cet effet, je suis plus averti que n'importe quel médecin. Oui, ma fierté scientifique est offensée lorsque vous me proposez de nouvelles cures et semblez croire que je « laisserais courir ma maladie ». Faites-moi confiance aussi sur ce point-là ! Voici seulement un an que je poursuis mon traitement et si j'ai commis des fautes auparavant ce ne fut que pour avoir expérimenté ce que d'autres me conseillaient avec empressement, auxquels j'avais fini par céder. Ainsi en est-il de mes séjours à Naumburg, à Marienbad, etc. D'ailleurs, tout médecin compréhensif m'a laissé entrevoir qu'une guérison n'interviendrait qu'au bout d'une série d'années plus ou moins longue, et qu'il faut avant tout me débarrasser des répercussions graves qui ont résulté des fausses méthodes d'après lesquelles j'ai été traité pendant une si longue période... Désormais je serai mon propre médecin et je veux que l'on dise de surcroît que j'aurai été un bon médecin — et pas seulement pour moi-même. Toujours est-il que je me prépare encore à beaucoup, beaucoup de douloureuses périodes ; n'en soyez pas impatientées, je vous en supplie de tout cœur ! Voilà qui m'impatiente moi-même davantage que mes propres souffrances, parce que cela me prouve que mes plus proches parents ont si peu foi en moi-même.

Qui observerait secrètement la manière dont je sais réunir les soins que j'apporte à ma guérison avec les conditions favorables à mes grandes tâches, ne laisserait pas de me louer.

Quelle qu'ait été l'origine des *céphalalgies* chez Nietzsche — (héréditaire comme il semble parfois l'avoir cru lui-même, ou accidentellement syphilitique — comme divers recoupements de témoignages ultérieurs l'auraient établi — d'où Jaspers conclut à une paralysie générale caractérisant le délire de Nietzsche) — il reste que, de prime abord, le mal frappe Nietzsche dans l'organe cérébral de façon périodique.

Nietzsche fait de longues marches à pied. Les pensées lui viennent pas à pas, puis il rentre chez lui et se met à développer les notes prises au crayon, dehors. A ce moment, les migraines surgissent, parfois se portent sur les yeux; à certaines périodes il n'arrive pas à se relire et s'en remet à quelques amis : Gast acquiert ainsi l'habitude de déchiffrer son écriture illisible. Nietzsche doit souvent s'asteindre à suspendre toute lecture, toute écriture, toute réflexion. Il suit un traitement, un régime. Il change de climat. D'ailleurs, il se méfie des thérapeutiques. Peu à peu, il en arrive à en inventer une selon ses propres observations. Dès qu'il recouvre ses facultés, il cherche à décrire cette suspension de la pensée, à réfléchir sur le fonctionnement cérébral, par rapport aux autres fonctions organiques, à se méfier de son propre cerveau.

L'acte de penser devient identique à souffrir et souffrir à penser. De ce fait, Nietzsche en vient à la *coïncidence de la pensée et de la*

souffrance et à ce que serait une pensée dépourvue de souffrance. Ensuite, penser la souffrance, réfléchir sur la souffrance révolue — en tant qu'*impossibilité de penser* — est ressenti comme la plus haute jouissance. Mais est-ce vraiment la pensée qui jouit de pouvoir *s'effectuer* sans souffrir, à reconstituer la souffrance ? Était-ce la pensée qui souffrait de ne pouvoir s'effectuer ? Qui donc souffre ou jouit ? Le cerveau ? Est-ce que l'organe cérébral jouit de la souffrance du corps dont il est une fonction, est-ce que le corps peut se réjouir de la souffrance de son organe suprême ?

« Lorsqu'il se sentait le plus sain et le plus robuste, dans la pleine force de ses capacités créatrices, c'est alors qu'il approchait le plus près de la maladie : et c'était le repos et l'oisiveté forcés qui lui procuraient à nouveau le rétablissement et tenaient la catastrophe en suspens. »

LOU A. SALOMÉ.

Si le corps concerne nos forces les plus immédiates comme *les plus lointaines* par leur origine, tout ce que *dit* le corps — son bien-être et ses malaises — nous renseignent le mieux sur notre destinée. Ainsi Nietzsche veut-il remonter vers ce qu'il y a en lui-même de plus lointain pour comprendre l'immédiat.

Avant de décrire « comment l'on devient celui que l'on est » il remet en question celui qu'il est. Il ne manque jamais de dire que tel de ses ouvrages fut écrit à tel moment de sa santé, par exemple au moment qu'il ressent comme le plus bas.

La migraine torturante dont il souffre périodiquement comme d'une *agression qui suspend sa pensée*, ce n'est pas une agression extérieure; la racine du mal est en lui, dans son organisme : c'est son propre moi physique *qui attaque pour se défendre* d'une dissolution : *mais qui cherche à dissoudre ?* Le propre cerveau de Nietzsche. Tant qu'il en est libéré, Nietzsche met *son état de répit au profit de cette dissolution*. Mais cette dissolution n'est jugée telle que par le cerveau pour qui le moi physique et le moi moral coïncident apparemment. Il y a dans le corps en tant que tel une tout autre perspective : des forces agissantes qui, en tant que fonctions organiques, donc asservies, veulent rompre cette servitude : elles ne le peuvent que si cette volonté passe *par le cerveau* : en revanche, le cerveau ne ressent cette volonté que comme son asservissement à des

forces dissolvantes : l'impossibilité de *penser* en est la menace.

Cette concurrence dissolvante des forces somatiques et spirituelles, Nietzsche l'éprouve longuement et la surveille passionnément : plus il écoute le corps, plus il se méfie de la *personne que le corps supporte*. Les hantises de suicide, dans le désespoir de jamais guérir de ses atroces migraines, revenaient à réprouver le corps au nom de la personne qui s'y trouve diminuée. Mais la pensée de n'avoir toujours pas accompli son œuvre lui donne la force de prendre parti *pour le corps*. Si ce corps est à ce point douloureux, si le cerveau n'envoie plus que des signaux de détresse, c'est qu'il s'agit ici d'un *langage* qui cherche à se faire entendre au prix de la raison. De là naît une suspicion, une haine, une rage à l'égard de sa propre personne consciente et raisonnable. Ce n'est pas celle-ci — laquelle s'est façonnée au gré d'une époque, au sein d'un milieu parental de plus en plus abhorrés — qu'il veut conserver. C'est elle qu'il va détruire par amour de ce *système nerveux* dont il se sait pourvu et dont *il se vante* : à force d'en étudier les réactions il se conçoit *autre* qu'on ne l'avait précédemment connu, tel qu'on ne le connaîtra peut-être jamais : de la sorte il élabore une intelligence qu'il veut exclusivement soumise à des critères physiques. La souffrance, non seulement il l'interprète comme énergie, il la veut telle : la souffrance physique n'est vivable qu'en tant qu'elle est étroitement liée à la jouissance, en tant qu'elle développe une lucidité voluptueuse : ou bien elle éteint toute pensée possible, ou bien elle atteint au délire de la pensée.

Mais dans la sérénité même il flaire un nouveau piège : une pensée libre de toute oppression physique est-elle quelque chose de réel? Non, d'autres impulsions sont en train de se délecter. Et semblable délectation n'est le plus souvent que le *constat* de l'absence des *souffrances surmontées apparemment*, donc leur représentation! La sérénité n'est qu'une sorte d'armistice d'impulsions inconciliables.

Il y a, semble-t-il, un lien étroit entre le phénomène de la douleur, ressentie par l'organisme en tant que l'agression d'une puissance extérieure qui finit par s'installer à l'intérieur de lui, et le processus biologique qui aboutit à la formation du cerveau¹. Celui-ci, qui

1. La céphalisation dans le domaine de la biologie animale suppose la *progression exploratoire* dont le cerveau est l'instrument : il y a chez Nietzsche tendance à

concentre tous les réflexes à l'égard de l'agression, est devenu capable de la représentation de la douleur *infligée*, comme des degrés d'excitations qui oscillent entre la douleur et le plaisir. Le cerveau n'arrive à la représentation que dans la mesure où il subtilise les excitations d'abord élémentaires du *danger* de la douleur ou de la *chance* du plaisir, décharge qui résulte ou non des excitations. Mais l'excitation douloureuse peut former une satisfaction qui n'est éprouvée comme douloureuse que dans la mesure où elle dérange un équilibre momentanément acquis par l'organisme, lequel, dans un état antérieur, était capable de l'éprouver comme jouissance. Cette satisfaction antérieure de l'excitation laisse une trace d'intensité dans le cerveau qui la peut réactualiser désormais en tant que jouissance (de ré-excitation) par l'acte de se la représenter. Mais c'est alors sur un *autre* « moi » qu'il imagine exercer cette excitation.

Le corps veut se faire comprendre par l'intermédiaire d'un langage de signes fallacieusement déchiffrés par la conscience : celle-ci *constitue ce code de signes* qui inverse, falsifie, filtre ce qui s'exprime à travers le corps.

La conscience même n'est autre chose que le chiffage des messages transmis par les impulsions : le déchiffrement est en soi l'inversion du message, que s'attribue l'individu : parce que tout aboutit à la « tête » (station debout), c'est pour le maintien de cette position « verticale » que se déchiffre le message : *il n'y aurait pas de message en tant que tel* si cette position n'était pas habituelle, spécifique. Le *sens* se forme à partir de la station debout : selon les critères : *haut, bas, avant, arrière*.

Nietzsche ne parle pas pour une « hygiène » du corps, établie par la raison. Il parle pour les *états* corporels en tant que les données authentiques que la conscience ne peut pas ne pas escamoter pour en être une individuelle. Ce point de vue va fort au delà d'une conception purement « physiologique » de la vie. *Le corps est le*

libérer l'*exploration* par rapport à l'*instrument* pour autant que celui-ci subordonnerait l'acquis exploré à ses fins fonctionnelles limitées. De là qu'il aspire à une décentralisation (donc à une *ubiquité*). D'où aussi le rejet d'un « système de pensée ».

résultat du fortuit : il n'est rien que le lieu de rencontre d'un ensemble d'impulsions individualisées pour cet intervalle que forme une *vie humaine*, lesquelles *n'aspirent qu'à se désindividualuer*. De cette association fortuite des impulsions naît, avec l'individu qu'elles composent au gré des circonstances, le principe, éminemment trompeur, de l'activité cérébrale se dégageant progressivement du sommeil; la conscience semble devoir constamment osciller entre la somnolence et l'insomnie, et ce que l'on nomme l'*état de veille* n'est que la comparaison de l'un et de l'autre, leur reflet réciproque, tel un jeu de miroir. Mais point de miroir sans tain : lequel forme le fond de la « raison ». C'est grâce à l'opacité des impulsions que l'oubli est possible. Pas de conscience sans oubli. Mais dès que la conscience « gratte » le tain, elle-même se confond dans sa transparence même avec le flux et le reflux des impulsions.

Le corps, dans la mesure où il est saisi par la conscience, se *désolidarise* des impulsions, qui le traversent et qui, pour ne l'avoir formé que fortuitement, continuent à l'entretenir de façon non moins fortuite — sauf que l'organe qu'elles ont ainsi développé à son extrémité « supérieure » prend cette sustentation fortuite, apparente, pour nécessaire à sa conservation. Son activité « cérébrale » sélectionne les forces qui, désormais, ne le conservent ou plutôt ne l'*assimilent qu'à cette activité*. Le corps adopte des *réflexes* qui ne le *maintiennent que pour cette activité cérébrale* comme celle-ci adopte le corps en tant que désormais son produit.

Il importe de voir ici, pour comprendre Nietzsche, le *renversement* auquel aboutit l'organisme : soit à l'organe le plus fragile qu'il ait développé et qui le domine, peut-on dire, en raison même de sa fragilité.

L'activité cérébrale grâce à laquelle le corps humain adopte la *station debout* finit par réduire sa présence à un automatisme : le corps en tant que corps n'est plus synonyme de lui-même : *instrument* de la conscience, il devient proprement l'homonyme de la « personne ». Dès que l'activité cérébrale diminue, le corps seul est présent, mais il n'appartient réellement plus à *personne*, et quoiqu'il ait gardé tous les réflexes qui puissent recomposer une et même personne, la « personne » en est absente. Plus les manifestations purement

corporelles s'affirment, plus le retour de la « personne » semble retardé : celle-ci dort, rêve, rit, tremble, mais ce n'est que le corps qui le manifeste : la *personne* peut se représenter qu'elle rit, tremble, souffre, jouit, par une évocation de motifs qui ne sont qu'une interprétation de sensations corporelles.

La « personne » qui *revendique pour elle ces symptômes* dans la communication à soi-même ou à autrui, ne le peut qu'avant ou après qu'ils se produisent. Elle peut *nier* qu'elle en ait été *consciemment* le sujet et elle ne consent à les tenir pour *siens* que selon qu'ils lui paraissent convenir avec ce qu'elle estime son état normal : soit tout ce qui est compatible avec la *station debout* du corps ou avec toute autre position qui dépendrait de ses « décisions » ou de ses *représentations*. La personne peut *décider* de rire, ou de s'abandonner au réflexe du rire, comme au réflexe de la douleur ou de la fatigue. Mais à chaque fois, semblables décisions ne font que résulter d'un état excité ou excitable : donc succèdent à l'excitation au lieu de la précéder; dans l'intensité de la douleur ou du plaisir, dans la volupté notamment, la « personne » disparaît un instant et ce qui reste de conscience se limite alors si étroitement au symptôme corporel que la structure même s'inverse : la notion d'*inconscience* n'est ici qu'une *image de l'oubli*; *l'oubli de ce qui tient son origine* de la *station debout*.

Tout être humain peut se coucher, mais chacun ne se couche que parce qu'il garde la certitude d'être toujours le même à pouvoir se redresser ou changer de position. Donc il se croit toujours dans *son propre corps*. Mais ce corps propre n'est qu'une *rencontre fortuite* d'impulsions contradictoires, temporairement réconciliées.

Je suis malade dans un corps qui ne m'appartient pas : ma souffrance n'est qu'interprétation de la lutte des fonctions, impulsions asservies par l'organisme, devenues rivales : celles qui dépendent de moi contre celles qui m'échappent. A l'inverse, le suppôt physique de moi-même semble rejeter mes pensées qui ne lui assurent plus sa cohésion : pensées qui procèdent d'un *état étranger* ou *contraire* à celui qu'exige le suppôt physique, pourtant identique à moi-même.

Mais qu'est-ce que *l'identité* du moi ? Elle semble revendiquée

par l'*histoire irréversible* du corps : un enchaînement de causes et d'effets. Mais cet enchaînement est pure apparence : le corps se modifie à former une seule et même physionomie : c'est lorsque les ressources de renouvellement du corps s'appauvrissent que, la personne se fixe, le « caractère » s'affermi.

Mais les différents âges du corps sont autant d'états différents, l'un naissant de l'autre : et le corps n'est le *même* corps que dans la mesure où un *même moi* peut et veut se confondre avec lui, avec ses vicissitudes : la cohésion du corps est celle du moi : il produit ce moi et ainsi sa propre cohésion. Mais pour soi-même ce corps *meurt et renaît* plusieurs fois selon des morts et des renaissances auxquelles le moi prétend survivre dans son illusoire cohésion. Les âges du corps ne sont, en réalité, que les *mouvements impulsionnels* qui le forment et le déforment et tendent ensuite à l'*abandonner*. Mais autant les pulsions sont d'abord ses ressources, autant elles sont une menace pour sa cohésion. Sa cohésion purement fonctionnelle, au service de l'identité du moi, est en ce sens irréversible : les âges du moi sont ceux de sa cohésion, c'est-à-dire que plus ce moi commence à vieillir dans et avec le corps, plus il aspire à la cohésion, plus aussi il cherche à retrouver son point de départ — donc à se *récapituler*. L'appréhension de la dissolution physique exige une vision rétrospective de la cohésion propre. Ainsi, parce que le *moi*, produit du corps, s'attribue ce corps comme *sien*, et ne *saurait* s'en créer un autre, le moi a aussi son *histoire irréversible*.

L'identité du moi, avec celle du « corps propre », reste inséparable d'un sens, que forme le cours *irréversible* d'une vie humaine : ainsi le sens lui subsiste en tant que son accomplissement. D'où l'*éternité du sens une fois pour toutes*.

Il y a chez Nietzsche une première notion de fatalité, qui implique ce cours irréversible en tant que le moi ne saurait aucunement s'y soustraire et, à première vue, c'est aussi cet amour du *fatum*, donc de l'irréversible, qui semble son premier impératif.

Or, à partir de l'expérience de l'*Éternel Retour*, qui s'énonce en tant qu'une rupture de l'*irréversible une fois pour toutes*, se développe aussi une version nouvelle de la fatalité : celle du *Cercle vicieux*

qui, précisément, supprime le but et le sens, le commencement et la fin se trouvant toujours confondus l'un dans l'autre.

Dès ce moment, ce n'est plus le corps en tant qu'une *propriété du moi*, mais le corps en tant que le lieu des impulsions, de leur rencontre, qui est considéré : produit des impulsions, le corps devient *fortuit* : il n'est pas davantage irréversible que réversible, parce qu'il n'a d'autre histoire que celle des impulsions. Celles-là précisément *vont et reviennent*, et le mouvement circulaire qu'elles décrivent se signifie autant dans les états d'humeur que dans la pensée, dans les tonalités d'âme que dans les dépressions corporelles, lesquelles ne sont *morales* que dans la mesure où les déclarations et les jugement du moi recréent dans le langage une propriété en elle-même inconsistante, donc vacante.

Mais Nietzsche n'abandonne pas pour autant la *cohésion* : il lutte à la fois avec les impulsions qui vont et viennent et pour une *cohésion nouvelle* de sa pensée avec le corps en tant que pensée *corporante* : cela, en suivant ce qu'il nomme à diverses reprises le *fil conducteur du corps* : donc il cherche à tenir ce fil d'Ariane dans le labyrinthe que les impulsions décrivent selon les alternances de ses états valétudinaires.

La convalescence est le signal d'une nouvelle offensive du « corps » — du corps repensé — contre le « moi Nietzsche qui pense » : ainsi se prépare une nouvelle rechute : pour Nietzsche, jusqu'à la rechute finale, ces rechutes à chaque fois s'annoncent par une nouvelle investigation et un nouvel investissement du monde impulsif, et à chaque fois la maladie en est le prix de plus en plus élevé. A chaque fois, le corps se libère un peu plus de son propre suppôt, et *ce suppôt* à chaque fois s'affaiblit davantage : donc le *cerveau* voit de plus en plus se rapprocher les *frontières qui le séparent* des forces somatiques, à mesure que le réveil du moi dans le cerveau s'effectue *plus lentement* : mais quand il s'effectue, ce sont les forces qui, nombreuses, s'emparent du mécanisme fonctionnel : le moi

se décompose dans une *lucidité plus grande et plus brève* : l'équilibre des fonctions se renverse : le *moi sommeille* dans les paroles, dans la fixité des signes : les *forces veillent* d'autant plus qu'elles se taisent davantage : la mémoire se détache enfin du moi cérébral, mémoire qui ne se désigne plus que selon ses motifs les plus éloignés.

Comment le corps peut-il soustraire l'activité cérébrale à ce que l'on nomme le moi ? Et d'abord : comment le moi se rétablit-il par le cerveau ? Pas autrement que par la *limite constamment retracée* dans et par *l'état de veille* : mais l'état de veille ne dure jamais que *quelques secondes* : à tout moment des excitations plus ou moins intenses affluent au cerveau dont la *réception débordante* doit sans cesse être filtrée : excitations nouvelles, par des tracés d'excitations antérieures, déjà résorbées : les excitations nouvelles ne peuvent se coordonner aux anciennes que par assimilation, soit par comparaison de ce qui est « habituel » avec ce qui est étranger : il en résulte que le *tracé de la limite* ne peut pas ne pas s'effacer : au bout de quelques secondes une notable partie du cerveau sommeille ; toute *décision*, toute résolution prise de *ne plus* penser à l'acte, pour pouvoir *l'exécuter*, suppose que seule la trace des excitations antérieures est admise qui assure la permanence de l'identité du moi. *Grâce au mutisme du corps, nous nous l'approprions pour le maintenir debout* et nous en faisons l'image d'un sens, d'un but que nous poursuivons dans nos pensées, dans nos actes : soit de rester le même que nous croyons être.

Restituer la pensée aux forces « corporantes » (aux impulsions) revenait à exproprier le suppôt, le moi : c'est pourtant grâce à *son cerveau* que Nietzsche effectue cette restitution et cette expropriation : il exerce ainsi sa lucidité à pénétrer les ténèbres : mais comment rester lucide si l'on détruit le foyer de la lucidité, soit le moi ? Que sera cette conscience sans suppôt ? Comment *subsistera la mémoire* si elle doit se ramener à toutes choses qui ne sont plus le moi : *se souvenir sans plus être un tel qui se souvient de tout sauf de lui-même ?*

Les recherches d'ordres physiologique et biologique, chez Nietzsche, répondent à une double préoccupation : trouver un comportement, analogue au monde organique et inorganique, à l'égard de son propre état valétudinaire ; et, à partir de ce comportement, les arguments et les ressources propres à une re-création de soi-même, au delà de son moi propre. Donc la physiologie telle qu'il l'entend doit lui fournir les prémisses d'une conception libératrice des forces qu'il appréhende sous-jacentes à sa propre condition, autant qu'aux diverses situations vécues dans le contexte social de son époque. Le regard de Nietzsche dans les investigations de la science est le même que celui sur l'art, sur les faits politiques contemporains ou révolus. Par là même il recourt à des terminologies diverses auxquelles il donne une tournure de plus en plus équivoque : car en empruntant aux diverses disciplines il y met son propre accent qui poursuit une vision, laquelle échappe à celles-ci, à toute considération « objective », par son caractère expérimental propre.

Le corps étant le *Soi*¹, le *Soi* résidant au sein du corps et s'exprimant par le corps, voilà déjà pour Nietzsche une position capitale : tout ce que le cerveau lui refuse demeure caché dans la vie corporelle, cette plus grande intelligence que le *siège* de l'intelligence : tout le mal, toute la souffrance résultent de cette querelle entre la pluralité du corps avec ses mille velléités pulsionnelles et l'obstination interprétative du sens cérébral : c'est du corps, c'est du *soi* que jaillissent les forces créatrices, les évaluations : c'est de leur *inversion cérébrale* que naissent les spectres mortels, à commencer par l'illusion d'un moi volontaire, d'un esprit « *dépourvu de soi* ». De même, autrui, le prochain ne sont jamais que des projections du *Soi*, à travers les inversions de l'esprit : pas plus que le *moi*, le *toi* n'a de réalité, sinon en tant que pure *modification du Soi*. Le *Soi* enfin n'est dans le corps, qu'une extrémité *prolongée* du *Chaos* — les impulsions, ne sont sous une forme organique et individuée,

1. Le *Selbst*, pour Nietzsche est donc à double sens : d'une part, c'est, moralement parlant, la *Selbstsucht* (l'avidité de soi que l'on traduit par erreur comme « égoïsme »), d'autre part, c'est la force, inconsciente à la conscience cérébrale, qui obéit à une raison cachée.

que déléguées par le *Chaos*. Cette délégation devient l'interlocutrice de Nietzsche. Du haut de la citadelle cérébrale, de la sorte investie, elle se nomme *folie*.

Dès que le corps est reconnu en tant que le produit des impulsions (asservies, organisées, hiérarchisées), la cohésion avec le moi en est une fortuite : les impulsions peuvent servir à un nouveau corps et sont supposées en rechercher les conditions nouvelles : à partir des impulsions, Nietzsche soupçonne par-delà l'intellect (cérébral) un intellect infiniment plus vaste que celui qui se confond avec notre conscience.

« Il ne s'agit, peut-être, dans toute l'évolution de l'esprit, de rien d'autre que du corps : c'est l'histoire devenant sensible de ce qu'il se forme un corps supérieur. L'organique passe à des degrés supérieurs. Notre avidité de connaissances de la nature est un moyen par lequel le corps veut se perfectionner. Ou plutôt : des expérimentations se font par centaines de mille, pour modifier l'alimentation, la manière d'habiter, de vivre du corps : en lui, la conscience et les appréciations de valeurs, toutes sortes de plaisir et de déplaisir sont les indices de ces modifications et de ces expérimentations. En fin de compte il ne s'agit pas du tout de l'homme : il doit être surmonté. »

« Évacuer le monde intérieur! Il y a là encore beaucoup de faux êtres! La sensation et le penser me suffisent. Le « vouloir » en tant que troisième réalité, est imaginaire. Et d'ailleurs toutes les impulsions, le désir, la répulsion, etc. ne sont pas des « unités », mais de « simples états » *apparents*. La faim : c'est un sentiment de malaise et un savoir quant au moyen de le supprimer. De même sans nul savoir une série de mouvements de l'organisme ont pu se développer, lesquels ont pour but de supprimer la faim : la *stimulation* de ce mécanisme est *éprouvée en même temps* que la faim. »

« De même que les organes se développent de multiples façons à partir d'un seul organe, tels le cerveau et le système nerveux à partir de l'épiderme : ainsi a-t-il fallu que tout sentir, représenter et penser ait été *un* à l'origine : donc la sensation est un phénomène isolé *tardif*. Il faut que cette *unité* existe dans l'inorganique : car l'organique commence par la *séparation*. L'action réciproque entre l'inorganique et l'organique reste à étudier — il s'agit toujours d'une *action dans le lointain* (à longue échéance), donc un « connaître » est nécessaire préalablement à tout agir : il faut que le lointain soit perçu. Il faut que le sens tactile et musculaire ait son analogue. »

« La conscience localisée à la surface des deux hémisphères. Chaque « expérience » est un fait mécanique et chimique qui ne peut s'arrêter, mais qui *vit* : sauf que nous n'en savons rien! »

« Là où nous avons de la vie, là nous présupposons de l' « esprit » : mais l'esprit à nous connu est totalement impuissant à effectuer quoi que ce soit. Combien misérable est chaque image de la conscience! Elle ne sera sans doute elle-même que l'*effet* d'une modification, laquelle désormais entraîne une autre modification (action). Chaque action que nous « voulons », n'est en effet rien d'autre que représentée par nous-mêmes en tant qu'*apparence du phénomène* (*Schein der Erscheinung*). Toute conscience, rien qu'une *expression MARGINALE* de l'intellect (!). Ce dont nous prenons conscience ne *saurait révéler la cause de rien*.

Que l'on compare seulement la *digestion* avec ce que nous en ressentons! »

« Notre intellect ne saurait aucunement saisir la diversité d'un intelligent jeu synthétique, sans parler d'en produire un, tel le processus digestif. C'est le jeu synthétique de *plusieurs intellects*! Partout où je trouve de la vie je trouve ce jeu synthétique! Et il y a également un souverain dans ces nombreux intellects! — Mais dès que nous cherchons à concevoir les actions organiques en tant qu'elles s'exécuteraient avec l'assistance de plusieurs intellects, elles devien-

nent parfaitement incompréhensibles. Il nous faut bien plutôt concevoir l'intellect même en tant que conséquence dernière de cet organique. »

« L'essence de l'hérédité nous est totalement obscure. Pourquoi une action devient-elle plus « facile » la seconde fois ? Et « qui » éprouve qu'elle est facilitée ? Et cette sensation a-t-elle quoi que ce soit de commun avec le fait que la seconde fois l'action s'effectue de la même façon ? Il faudrait alors que la sensation de différentes actions *possibles* fût *représentée* avant l'agir ? »

« Le puissant principe organique m'en impose justement par la facilité avec laquelle il s'incorpore des substances inorganiques. Je ne sais comment cette finalité s'expliquerait simplement par de l'*intensification*. Je croirais plutôt qu'il existe des êtres éternellement organiques. »

« Et voici notre manière d'être inégaux : votre esprit est dépourvu de soi — tandis que le mien en revanche est Soi tout entier et n'est esprit que pour ainsi dire.

Ainsi parlais-je jadis : instrument et jouet sont le sens et l'esprit : derrière eux se trouve encore le Soi.

Mais lorsque je cherchai un Soi derrière vous

autres esprits, voici que j'appris seulement à connaître l'esprit dépourvu de Soi!... »

« Écoute-moi un petit moment, ô Zarathoustra — lui dit un jour un disciple — quelque chose tourne dans ma tête : ou plutôt je serais tout près de croire que ma tête tourne autour de quelque chose, donc qu'elle décrit un cercle.

Qu'est-ce donc que cela, notre prochain ? Quelque chose en nous, quelques modifications de nous devenues conscientes : une image, voilà ce qu'est notre prochain.

Mais que sommes-nous nous-mêmes ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes également rien qu'image ? Un quelque chose en nous, des modifications de nous devenues conscientes ?

Notre Soi dont nous avons conscience : n'est-il pas lui aussi rien qu'image, un hors de nous, quelque chose d'extérieur, au-dehors ? Et toujours nous ne touchons rien qu'à l'image, et non pas à nous-mêmes, non pas à notre Soi.

Ne sommes-nous pas aussi étrangers à nous-mêmes et aussi proches de nous-mêmes que notre prochain ?

En vérité, nous avons une image de l'homme — que nous avons faite à partir de nous. Et dès lors nous l'appliquons à nous-mêmes — pour nous comprendre ! Ah ! oui, comprendre !

Elle va de mal en pis notre compréhension du soi-même !

Nos sentiments les plus forts, pour autant que ce sont des sentiments, ne sont que quelque

chose d'extérieur, du dehors, de l'image : des similitudes, voilà ce qu'ils sont.

Et ce que nous nommions habituellement le monde intérieur : hélas, pauvre et trompeur et creux et affabulé est-il, en majeure partie! »

Prenons au mot les aperçus physiologiques de Nietzsche concernant les rapports de la pensée et du vouloir, de la formation du sens dans telle ou telle déclaration; essayons encore de comprendre comment, à partir d'une notion de la vie consciente soumise à des fluctuations d'intensités, il explique ce que l'on nomme l'*intention et le but, au niveau de la conscience*, et ce que ce terme signifie par rapport au terme d'*inconscience*. Ces termes, que recouvrent-ils chez Nietzsche? Tout autre chose que le *conscient* et l'*inconscient* dans le sens de l'« iceberg » de Freud? Il semble qu'il n'y ait jamais de *conscience* ni d'*inconscience* — ni de *vouloir* ni de *non-vouloir* — mais que selon un système de fluctuations désignantes il n'y a dans le suppôt qu'une discontinuité de *mutisme* et de *déclarations*. Pour autant que l'extériorité est installée dans le suppôt par le code des signes quotidiens, le suppôt déclare ou se déclare à lui-même, pense, ne peut penser, se tait, ne peut se taire qu'en fonction de ce code. Lui-même pensant en est le produit. Or, il n'est tel *suppôt pensant* que selon le *plus ou moins de résistance* des forces impulsives — qui le constituent en tant qu'*unité* (corporelle) à l'égard du code de signes quotidiens. Dans quelle mesure dira-t-on qu'il est « *conscient* » de ne pas parler, de se taire, d'agir ou de ne pas agir, de se décider ou de rester dans l'indécision? Pour autant que s'opère en lui-même l'*échange plus ou moins inégal* entre les pulsions et les signes du code

quotidien. Mais alors n'est-il pas inconscient de ce que veulent ces impulsions pour elles-mêmes ? De là cette inégalité d'échange, de là qu'elles perdent au change : une *intention* se forme par les signes — moins leur intensité pulsionnelle : celle-ci oscille pendant que la pensée se forme en tant que telle, et quand se produit la déclaration, elle tombe dans l'inertie des signes. Or vers quoi reflue l'intensité ? Elle déborde la fixité des signes et se poursuit pour ainsi dire dans leurs intervalles, et ainsi chaque intervalle (donc chaque silence) appartient (en dehors de l'enchaînement des signes) aux fluctuations d'intensité pulsionnelle. Est-ce là l'« inconscience » ? Voilà qui n'est en soi qu'une désignation après coup, à partir du code des signes quotidiens. Qu'est-ce donc qui exige que le suppôt même le plus lucide demeure inconscient de ce qui en deçà de lui-même se poursuit ? Par exemple, Nietzsche *sait*, pendant qu'il rédige ses notes sur les impulsions, que celles-ci agissent en lui, mais qu'il n'y a aucune concordance entre les *observations* qu'il transcrit et les impulsions qui aboutissent à les lui faire écrire. Mais s'il est conscient de ce qu'il écrit, en tant que le suppôt nommé Nietzsche, c'est parce qu'à l'instant même il *sait* non seulement qu'il ignore ce qui vient de se produire *pour qu'il écrive*, mais qu'il le lui *faut ignorer* (s'il veut écrire et *penser*) et qu'il *ignore à l'instant, de toute nécessité*, ce qu'il nommera tout à l'heure le *combat des impulsions entre elles*. S'arrête-t-il d'écrire et même essaye-t-il *de ne plus rien penser* — peut-on dire qu'il s'abandonne à l'*inconscience* (sous forme d'une extravagante rêverie) ?

Voilà d'abord un aspect du phénomène qui amènera Nietzsche à chercher le rapport entre le suppôt « conscient » et l'activité impulsionnelle dite inconsciente par rapport à ce suppôt, comme ce dernier l'est à l'égard de cette activité « souterraine », et cette enquête elle-même sera menée dans l'intention de démontrer que la morale, à l'origine de toute investigation ne s'arrête qu'au moment de ruiner son propre fondement. Nietzsche poursuit l'investigation pour lui faire avouer enfin : il n'y a ni sujet, ni objet, ni vouloir, ni but, ni sens — non pas à l'origine, mais maintenant et toujours.

Les notions de *conscience* et d'*inconscience* formées à partir de ce qui serait responsable ou irresponsable, supposent toujours

l'unité de la personne du moi, du sujet — distinction purement institutionnelle, passée de ce fait dans les considérations psychiatriques. De prime abord il n'apparaît guère qu'une mémoire *clignotante*, maintenue exclusivement par les désignations du code quotidien — lesquelles interviennent selon des *excitations changeantes* et apportent leurs enchaînements propres recouvrant la totale discontinuité de notre état. Qu'est-ce que l'oubli ? L'*occultation* des signes par lesquels nous désignons des ensembles de faits vécus ou pensés à un moment quelconque, proche ou lointain. Par quoi telle série de signes est-elle alors occultée, sinon par un afflux à un autre moment d'excitation qui absorbe toutes les *désignations disponibles* — alors que le reste de notre dispositif « général » est mis en « veilleuse ». Ou bien tout en nous est inconscient ; ou bien *tout en nous est conscient* : mais dans ce dernier cas il y aurait une activation simultanée de tous les signes disponibles et cela provoquerait une *insomnie généralisée*. Dans le premier cas il n'y aurait qu'une infime partie de *signes* en action : *trop faible* pour avoir la moindre influence sur ce qui se passe en notre fond. Dans celui-ci un tout autre système de désignations se poursuit pour qui il n'y a pas de dehors ni de dedans. Il reste que nous sommes *saisis, abandonnés, repris* et *surpris* : tantôt par le système de désignations pulsionnel, tantôt par le système des signes quotidiens. C'est celui-là qui nous trouve, nous envahit et subsistera à notre disparition. Au-dehors nous sommes peu, beaucoup, rien — selon que nous sollicité ou non le code quotidien. Au-dedans, nul ne sait ni nous ne saurions savoir ce qui en nous se désigne : car même lorsque nous sommes seuls — silencieux — nous parlant à nous-mêmes au-dedans de nous-mêmes, c'est encore le *dehors* qui nous parle — grâce à ces signes de l'extérieur qui nous occupent et dont la rumeur couvre totalement notre vie pulsionnelle : même l'intimité, même la prétendue *vie intérieure*, tout ceci est encore le *résidu* des signes institués à l'extérieur sous prétexte de nous signifier de façon « objective », « impartiale » : résidu qui sans doute prend la *configuration* du mouvement pulsionnel propre à chacun, donc épouse les contours de nos façons de réagir à cette invasion des signes que nous n'avons pas inventés. Voilà donc notre « conscience ». Où demeure notre « inconscient » ?

On ne saurait même pas le rechercher dans nos rêves : car si, là encore, tout se reconstruit à l'envers de l'état de veille, toutefois, c'est simplement un *usage différent* auquel se prête le *même système de signes* du code quotidien — puisque c'est grâce à sa différence d'avec l'usage pratiqué à l'état de veille que plus ou moins nous pouvons ensuite raconter ces rêves, et rapporter les paroles étranges ou d'une étrange banalité qui y ont été proférées, par nous ou par d'autres figures. A l'état de veille aussi nous sommes capables d'en préférer du même genre — soit par jeu, soit par fatigue, soit par quelque autre trouble. Là donc où l'on nous dit que « nous rêverions à haute voix », là, quelque chose d'impulsionnel viendrait secouer ou déranger le code des signes quotidiens. Là, nous serions *surpris* par notre « inconscient ». Il n'en est rien, tant que, pour nous le *dire*, cet usage des signes quotidiens est mis à contribution — par l'interlocuteur — fût-il psychiatre. Ce dernier suppose précisément que nous sommes totalement dépendants du code quotidien pour nous être laissés si bien surprendre par notre « inconscient » — lequel serait à tout le moins renseigné sur l'usage de ce code pour en jouer de la sorte et le retourner à sa guise. Alors même que nous nous moquerions du psychiatre et cacherions notre « désir » de « guérir ». C'est pourquoi le bizarre comportement qui en découlerait ne serait dans la plupart des cas rien que ruse. Ruse de qui ?

La ruse consiste à faire croire à la coexistence d'une *conscience* et d'une *inconscience* : car si cette dernière subsiste en nous, notre conscience ne sera qu'une *capacité* d'échange avec l'extériorité du code des signes quotidiens et cette capacité revient simplement à recevoir le plus possible pour rendre le moins possible. Or, nous n'avons pas même besoin d'en garder la plus grande part, pour la raison que jamais nous ne donnerons quoi que ce soit de notre fond.

Plus nous tiendrions en réserve pour rendre au moment opportun, et moins nous entamerions notre fond. Précaution superflue : car notre fond justement n'est pas échangeable, parce qu'il ne *signifie rien*. Donc ce n'est qu'à partir de cette inéchangeabilité que nous nous couvrons de cette couverture que l'on nomme la connaissance, la culture, la morale, toutes basées sur le code des signes quotidiens. Dessous cette couverture il y aurait ce *rien* ou ce *fond* ou ce *Chaos*

ou toute autre chose d'innommable que Nietzsche n'osait prononcer.

Toutefois que veut dire qu'il ait tant insisté sur l'*inconscient* pour y rechercher un but, un sens, et qu'en revanche il ait réduit la conscience à n'être plus qu'un moyen de ce but, de ce sens « inconscient » ? C'était derechef se servir du langage (de la science et de la culture) ; une manière de rendre ce qu'il avait reçu et pensait avoir reçu en tant que dernier chaînon d'une longue tradition. Supprimer le monde vrai c'était aussi supprimer le monde des apparences — et avec ceux-ci derechef supprimer les notions de conscience et d'inconscience — le dehors et le dedans. Nous ne sommes qu'une succession d'états discontinus par rapport au code des signes quotidiens, et sur laquelle la fixité du langage nous trompe : tant que nous dépendons de ce code nous concevons notre continuité, quoique nous ne vivions que discontinus : mais ces états discontinus ne concernent que notre façon d'user ou de n'user pas de la fixité du langage : être conscient c'est en user. Mais de quelle façon le pouvons-nous pour jamais savoir ce que nous sommes dès que nous nous taisons ?

« Si nous voulions poser de façon suffisamment lointaine un but à la vie, celui-ci ne devrait coïncider avec *aucune catégorie consciente* : plutôt faudrait-il qu'il expliquât chacune de celles-ci en tant que *moyen pour parvenir à lui-même...*

La « négation de la vie » en tant que but de la vie, but de l'évolution ! L'existence en tant que grande stupidité ! Une *interprétation aussi folle* n'est que le produit élucubré d'une estimation de la vie d'après les facteurs de la *conscience* (plaisir et déplaisir, Bien et Mal). Ici, les moyens prévalent contre la fin — surtout les moyens *désagréables*, profanes, absurdes : comment la fin pourrait-elle valoir quoi que ce soit, qui use de semblables moyens ! Or la faute réside en ceci que — au lieu de *chercher* la fin qui explique la *nécessité* de semblables moyens — nous en présupposons une au préalable, laquelle précisément les *exclut* : c'est-à-dire que nous éprouvons une certaine *désirabilité* à prendre certains moyens (agréables, rationnels, vertueux) pour *normes*, selon lesquelles seulement nous décidons de savoir quelle fin *totale* est *désirable...*

La *faute fondamentale* consiste toujours en ceci — à savoir qu'au lieu de comprendre l'état conscient en tant qu'instrument et singularité de la vie dans son ensemble, nous le posons en tant que critérium, en tant que l'état de valeur suprême de la vie : c'est là la perspective fautive du *a parte ad totum*. Au gré de laquelle tous les philosophes tendent instinctivement à imaginer une *conscience totale*, une façon de participer à la vie et au vouloir de tout ce qui arrive, un « esprit », « Dieu ». Or il faut leur dire que, *de la*

sorte, l'existence devient une *monstruosité*; qu'un « Dieu » et sensorium total serait quelque chose à cause de quoi il faudrait que l'existence soit *condamnée*... Précisément le fait d'avoir *éliminé* la conscience totale posant une fin et des moyens, voilà notre *grand soulagement*, qui nous permet de cesser d'être *nécessairement* pessimistes... Notre plus grand *grief* contre l'existence étant *l'existence de Dieu*... »

Il y aurait donc, pour Nietzsche, une fin (la vie inconsciente) puisqu'il y aurait un *moyen* (qui serait la conscience) — voilà ce qu'il faut retenir. Est-ce à dire qu'il suffirait de traiter la conscience comme instrument pour que l'inconscient cesse d'être l'insignifiant ? Ne serait-ce pas uniquement parce que, jusqu'à Nietzsche, la conscience a été posée par erreur comme fin suprême, qu'elle contraindrait Nietzsche à la vie *inconsciente* (donc mauvaise) et à donner *l'absurde* pour attribut de l'authentique ? Ce qui voudrait dire : le langage institutionnel (le code des signes quotidiens) ne nous permet pas de désigner l'authentique autrement qu'en tant qu'*insignifiance*.

Comment affirmer alors de façon intelligible l'*authenticité* de la vie ? Dès que Nietzsche emprunte au langage les termes de *moyen* et de *fin* — il paie son tribut à la *valorisation du langage*; et quoiqu'il sache que le *sens* et le *but* ne sont que des fictions, au même titre que le « moi », l'« identité », la « durée », le « vouloir » —, toutefois c'est aussi à partir de ces désignations qu'il accepte de parler en faveur d'une *fin* — (ni le Chaos, ni l'Éternel Retour n'en poursuivent d'autre qu'eux-mêmes) — et de *moyens* qu'il pose, propres à la *vouloir*.

Qu'est-ce à dire que d'assigner à la conscience en tant que *moyen* un but qui serait dans la vie dite inconsciente ? A quoi bon dénoncer la conscience en tant que *but jusqu'alors erroné*, pour autant qu'elle aurait usurpé l'état authentique de l'existence, nous rendant « pessimistes » à son égard ? Il s'agit ici d'une attaque directe contre

la *nécessité* du langage : car encore que ce soit lui, l'usurpateur, il ne nous permet jamais de parler autrement de notre inintelligible fond qu'en plaçant dans ce qui n'est pas pensée, ni dit, ni voulu, un sens, un but que nous *pensons* selon le langage. Et fût-il l'*envers* d'un sens, d'un but pensé, cet envers reste, dans la perspective de la conscience — un *jeu de langage*.

*Le moyen et la fin demeurent dans l'optique de la conscience. User des catégories conscientes comme d'un moyen pour atteindre un but hors de la conscience, c'est encore obéir à l'optique « fausse » de la conscience : et la conscience qui serait consciente d'être un instrument du Chaos ne serait pas davantage capable d'obéir au « but » d'un chaos qui ne lui demande même pas d'y parvenir. Le Chaos à son tour serait « conscient » et ne serait plus le Chaos. Donc les termes de conscience et d'inconscience ne répondent à rien de réel : si Nietzsche en use c'est par convention « psychologique », mais il laisse entendre ce qu'il ne dit pas : à savoir que l'acte de penser correspond à une passivité. Que celle-ci est fondée sur la *fixité des signes du langage* dont les combinaisons simulent les gestes, les mouvements qui réduisent le langage au silence.*

« Tout mouvement est à concevoir en tant que geste, une sorte de langage dans lequel s'entendent les forces (impulsionnelles). Dans le monde *inorganique* manque le malentendu, la communication semble parfaite. Dans le monde *organique* commence l'*erreur*. « Choses », « substances », « qualités », « activités » — voilà ce qu'il faut se garder de projeter dans le monde inorganique ! Ce sont les erreurs spécifiques, à la faveur desquelles vivent les organismes. Problème de la possibilité de l'« erreur » ? La contradiction n'est pas entre « faux » et « vrai » mais entre des « abréviations de signes » et les « signes » eux-mêmes. L'essentiel est ceci : la création de formes, lesquelles *représentent* de nombreux mouvements, l'invention de signes pour des espèces tout entières de signes. *Tous les mouvements sont les signes d'un événement intérieur* ; et *chaque mouvement intérieur s'exprime par semblables modifications de formes*. La *pensée* n'est pas encore l'événement intérieur même, mais elle aussi n'est qu'*une sémiotique correspondant à la compensation de puissance des affects*.

L'humanisation de la nature — interprétation selon nous autres. »

« *A partir de chacune de nos impulsions fondamentales se produit une appréciation perspectiviste de tout événement comme de toute expérience vécue*. Chacune de ces impulsions se trouve entravée ou favorisée ou flattée à l'égard de

chaque autre impulsion, chacune a sa propre loi de formation (ses hauts et ses bas, son propre rythme, etc.) — et telle impulsion agonise, lorsque telle autre monte. »

« L'homme en tant qu'une pluralité de « volontés de puissance » : chacune avec une pluralité de moyens et de formes d'expression. Les différentes prétendues « passions » (par exemple l'homme est cruel) ne sont que des unités fictives, en ce sens que ce qui, à partir de différentes impulsions fondamentales, pénètre en tant que d'un *genre identique* dans la conscience, y est imaginé synthétiquement pour en faire un « être », une « essence » ou une « faculté », une passion. De même que l'âme est elle-même une *expression* pour tous les phénomènes de la conscience : mais que nous *interprétons* en tant que *cause* de tous ces *phénomènes* (la « conscience de soi » est fictive!) »

Sous ce rapport, la première question à poser serait celle de la fonction des signes du langage : ou bien de façon plus rudimentaire encore : comment et où naissent les signes ?

« Tout mouvement est à concevoir en tant que geste, une sorte de langage dans lequel s'entendent les forces. Dans le monde inorganique manque le *malentendu*, la communication y semble parfaite. Dans le monde *organique* commence l'*erreur*. »

Dans le monde inorganique la communication semble parfaite. Nietzsche veut dire : pas de *discussion possible* entre ce qui est fort et faible. « *Chaque puissance tire à tout moment sa dernière conséquence* », dit-il ailleurs. La persuasion est immédiate.

En revanche, dans le monde organique où l'échange et l'assimilation sont nécessaires, le malentendu devient possible ; car l'échange et l'assimilation ne s'effectuent que par l'interprétation : du tâtonnement à la certitude — la certitude de conditions d'existence. Cette dernière n'est obtenue qu'au prix d'une longue expérience du semblable et du dissemblable, donc de l'identité. C'est alors qu'apparaissent les points de repère, la répétition et la comparaison — et enfin les signes comparables.

Or, par rapport à l'univers où l'inorganique prédomine, la vie organique elle-même est un cas fortuit — donc une « *erreur* » possible de l'économie cosmique. C'est en elle que l'interprétation,

fondée sur la crainte de l'erreur, est susceptible d'erreur. Si l'origine de la vie organique est un *pur hasard* de combinaisons — une fois qu'elle existe, elle ne saurait se comporter non plus *au hasard*. Il lui faut croire à sa *nécessité*, donc maintenir ses conditions d'existence, et pour cela éviter le *hasard*, ne pas commettre d'*erreur* — alors qu'elle n'existe que par *erreur*. Voilà le double aspect de l'*erreur* chez Nietzsche : la vie dépend d'une illusion (sa « nécessité ») — d'où la sentence : *la vérité est une erreur sans laquelle une certaine espèce de vivants ne saurait subsister*.

Retenons ce complexe que forment dans la pensée de Nietzsche le « hasard » — l'« erreur » — l'« interprétation des conditions d'existence » — l'illusion de leur nécessité — comme la nécessité de l'illusion.

Si l'interprétation est susceptible d'erreur, d'où le *malentendu* possible, au suprême degré de la vie organique, soit l'espèce humaine — *celle-là même pour qui la vérité est une erreur nécessaire pour subsister* — un code s'élabore, le plus évolué de l'interprétation.

Qu'est-ce que ce code de signes ? *Une abréviation de signes des mouvements* (pulsionnels) *des gestes* : sans doute le système d'interprétation qui offre le domaine le plus étendu de l'erreur.

Nietzsche ne voit d'abord qu'une puissance dont la nature est *de ne pouvoir ne pas s'augmenter*. Cette augmentation incessante lui fait dire que ce n'est pas simplement de la « puissance », mais une *volonté* de puissance. Le terme « *Wille zur Macht* » indique toutefois une intention — une tendance à, *vers* — donc précisément ce que, par ailleurs, il déclare n'être qu'une fiction de langage. De là une perpétuelle équivoque, malgré ses efforts pour distinguer du concept de volonté traditionnel, sa propre acception du terme.

Cette « volonté de puissance » — l'énergie au sens quantitatif de la physique — Nietzsche la retrouve (autant dans le monde inorganique que) dans le monde organique où il l'assimile alors totalement à ce que lui-même nomme l'*impulsion*. Depuis le plus bas niveau de la vie organique jusqu'à celui de l'espèce humaine, cette impulsion se ramifie et se subtilise et persiste *au delà et en deçà* des organes que les impulsions se sont créés. Ainsi en est-il au niveau de la psyché humaine, où les impulsions connaissent non

seulement une diversification, mais une inversion totale à partir de l'organe cérébral qu'elles ont finalement concouru à former comme leur suprême obstacle.

Les impulsions, tantôt pactisent, tantôt s'opposent dans un perpétuel combat en deçà de cet obstacle que représente la fonction cérébrale en tant qu'intellect. Au delà, elles subissent comme une duplication déformante à partir de la *désignation* : or Nietzsche insiste sur le fait que le combat des impulsions se poursuit selon une interprétation mutuelle de leurs intensités respectives impliquant un « code » propre.

L'impulsion réagit à des *excitations* : c'est là ce qui lui demeure du niveau le plus bas de la vie organique. Toutefois, dans ces excitations interviennent encore les éléments chimiques qui à leur tour réagissent les uns par rapport aux autres. Toute une gamme d'interprétations se développe du niveau le plus bas jusqu'à sa subtilisation extrême. Et l'*impulsion* et la *répulsion* par elles-mêmes sont déjà interprétatives.

Tout vivant interprète selon un code de signes, répondant à des variations d'états *excités* ou *excitables*. De là les *images* : représentation, soit de *ce qui a eu lieu*, soit de *ce qui pourrait avoir lieu* — donc un *phantasme*.

Pour que l'*impulsion* soit un *vouloir* au niveau de la conscience, celle-ci doit lui présenter un état *excitant* en tant que but, et ainsi élaborer la *signification* de ce qui pour l'impulsion est un *phantasme* : une excitation anticipée donc possible suivant le schème tracé par des excitations déjà éprouvées.

L'attrait du phantasme se produit au gré d'un rapport de forces pulsionnelles plus ou moins intenses pour qu'une décharge soit nécessaire. Au niveau de la conscience ce rapport de forces subit des modifications, à partir des impulsions *contraires* : des *traces* pulsionnelles qui valent pour des signes.

Il n'y aurait de la sorte d'états *conscients* ou *inconscients* que dans la mesure où un afflux pulsionnel plus ou moins variable viendrait ou non réexciter des traces déjà signifiantes : cet afflux même se modifiant en ce sens que d'autres traces sont alors éliminées. Or les signes du langage sont entièrement dépendants de cette excitation,

et ne se produisent qu'au gré de leur coïncidence avec des traces réexcitables.

Un phantasme ou plusieurs phantasmes peuvent se former selon des rapports de forces pulsionnelles, dont quelques-uns seulement sont codifiés dès que ces forces viennent intensifier telle ou telle trace signifiante : ainsi quelque chose de nouveau, de non familier se mésinterprète comme *déjà connu*, tout de même que des traces jamais intensifiées auparavant le sont brusquement : une circonstance fort ancienne jamais codée paraît nouvelle.

« *La contradiction n'est pas entre le « vrai » et le « faux » mais entre les abréviations de signes et les signes* » — ce qui veut dire que les impulsions qui se heurtent et s'interprètent selon leur fluctuation d'intensité et, au niveau des êtres organisés, les *gestes* — vont créer des *formes* d'après leurs mouvements et gestes et se méprendre à cette invention de signes qui les fixent par *abréviation*. Car en les abrégant, ces signes les réduisent — suspendent apparemment leur fluctuation *une fois pour toutes* : mais dans l'intervalle des signes (fixes) du langage, l'intensité pulsionnelle ne se désigne jamais que de façon intermittente et arbitraire, par rapport à ces abréviations : leur mouvance n'arrive à se constituer en tant que *sens* que si elles choisissent pour but cette abréviation désignante et s'achèvent dans une combinaison d'*unités*. Celle-là forme alors une déclaration qui sanctionne la *chute d'intensité, une fois pour toutes*.

Et en effet, ces *abréviations de signes* (les mots) valant pour la conscience comme *uniques* vestiges de sa continuité, c'est-à-dire inventés à partir d'une sphère où le « vrai » et le « faux » nécessitent la représentation *erronée* que quelque chose puisse *durer*, rester *identique* (donc qu'il puisse y avoir une *concordance* entre les *signes inventés* et ce qu'ils sont censés désigner) c'est pourquoi aussi les impulsions mêmes sont désormais signifiées à partir de l'« unité » cohérente, sont comparées dans ce qu'elles ont de plus semblable

ou de dissemblable par rapport à l'*unité première* : laquelle désormais est l'*âme* du suppôt ou sa *conscience* ou son *intellect*. En fin de compte elles sont qualifiées de « passions » en tant qu'elles font désormais l'objet d'un jugement du suppôt qui les considère comme affectant son unité ou sa cohésion, en l'*absence* même de ce jugement : donc *passions* (ou *affections*) du « sujet » — soit du suppôt que les impulsions « ignorent », autant que celui-ci les interprète comme « propensions », « penchants », inclinations de lui-même; toutes sortes de termes qui relèvent toujours de la représentation d'une *unité durable*, d'une *fixité*, d'un « sommet » ayant nécessairement des « *versants* ».

Sous ce rapport, Nietzsche retient le terme d'*affect* — cela pour rendre leur autonomie aux *forces qui, subordonnées* à l'« unité » fallacieuse du suppôt, la modifient et la rendent mouvante et fragile. Produit lui-même de cette « abréviation de signes », le suppôt tout de même se « *pense* » au delà des signes proprement dits que sont les mouvements impulsionnels : donc mouvements, selon Nietzsche, valant pour des gestes interprétables, au même titre que ceux que le suppôt exécute, qu'il se taise ou parle.

Mais déjà cette gesticulation n'exprime plus les mouvements qui en deçà du suppôt se signifiaient mutuellement : s'il se ressent de leur contrainte et qu'il gesticule en conséquence, désormais le système de « signes » abrégeant ceux de la contrainte pulsionnelle, la ramène à l'*unité* cohérente (du suppôt) qui forme le « sujet » (grammatical) d'une série de propositions, de déclarations, à l'égard de tout ce qui lui arrive, soit du dehors soit du dedans : en sorte que la *pulsion* ou la *répulsion* — (résistance ou non-résistance) — qui servait à l'origine de modèle à ce système abrégatif, devient, à partir du suppôt, l'insignifiant; les intensités (pulsion-répulsion) ne prennent de signification qu'elles ne soient d'abord réduites par le système abrégatif, aux états *intentionnels* du suppôt. Celui-ci, désormais, *pense* ou *croit penser* selon qu'il se sent *menacé* ou *assuré* dans sa persistance — celle même de son intellect : lequel n'est jamais que *répulsion* pour tout ce qui pourrait détruire la cohésion entre le suppôt et ce système abrégatif, quand d'aventure le suppôt cède aux *fluctuations d'intensité, dépourvues d'intention*

— ou tout au contraire est *pulsion* pure et simple en tant qu'il abrège ces fluctuations sous forme de *pensée*. Or — comment la pensée est-elle seulement possible sinon parce que les fluctuations d'intensité ne cessent de contrarier leur « *abréviation* » ? *Nous n'avons pas de langage pour exprimer ce qui est en devenir* — dit Nietzsche. Toute pensée résulte toujours du rapport momentané de puissance des impulsions entre elles et principalement de celle qui prédomine autant que de celles qui lui résistent. Qu'une pensée succède alors à une autre pensée — *engendrée en apparence* par la précédente — *c'est le signe*, dit Nietzsche, *de la manière dont toute la situation de puissance impulsivonne s'est modifiée dans l'intervalle*. Et il ajoute : « *volonté* » — fallacieuse réification. Par quoi il entend que tout « *vouloir* », à partir de la « *conscience* », n'est encore qu'une fiction, due à cette *abréviation de signes des signes proprement dits*.

Or c'est une condition d'existence pour le suppôt que d'*ignorer le combat même* dont sa pensée résulte : ce n'est point cette unité vivante le « *sujet* », mais « *le combat impulsivonne qui se veut maintenir* ».

Le combat qui se veut maintenir : voilà le fond à la fois inintelligible et authentique à partir duquel Nietzsche veut établir une cohésion nouvelle par-delà le suppôt entre le « *corps* » — et le « *Chaos* ». Donc un état de tension entre la cohésion fortuite du suppôt et l'incohérence du Chaos.

De prime abord apparaît une machinerie, que Nietzsche se plaît à considérer non sans malice ; mais davantage le sollicitent ces forces qui semblent réduire l'être humain à l'état d'automate. D'où le sentiment libérateur : *reconstruire l'être vivant* conformément à ces mêmes forces, lui restituer la spontanéité impulsivonne.

D'abord admettre tout ce qui est purement « *automatique* » : à partir du démontage de l'automate ne pas reconstruire un « *sujet* ». Dès lors que le *perspectivisme* est la propre illusion de cet automate,

lui donner la *connaissance* de cette perspective illusoire, la « conscience » de cette « inconscience », c'est créer du même coup les conditions d'une nouvelle liberté, une liberté créatrice. La « conscience » de l'« inconscience » ne peut consister que dans une *simulation* des forces; il s'agit non pas de détruire ce que Nietzsche nomme l'*abréviation (de signes) des signes proprement dits* — le chiffrage des mouvements —, mais de retraduire la *sémiotique* « consciente » en la *sémiotique impulsionnelle*: les « catégories conscientes » qui escamotent, désavouent, trahissent les mouvements — et ainsi ignorent le combat perpétuel des forces, — entretiennent l'automatisme, sous l'apparente spontanéité de la pensée : pour retrouver la *spontanéité authentique*, le producteur de ces « catégories », l'organe intellectuel, doit être traité désormais à son tour comme simple automate, pur instrument : dès lors, spectateur de lui-même, l'automate ne trouve sa liberté que *dans le spectacle* qui va de l'intensité à l'intention, et de celle-ci à l'intensité.

« Nous avons depuis toujours placé la valeur d'une action, d'un caractère, d'une existence, dans l'intention, dans la fin utile en raison desquelles l'on a fait, agi, vécu : cette antique idiosyncrasie du goût prend enfin une nouvelle tournure — admis notamment que l'absence d'intention et de but de l'événement passe de plus en plus au premier plan de la conscience. De ce fait semble se préparer une dépréciation générale : « *Rien n'a de sens* » — cette sentence mélancolique signifie : tout sens réside dans l'intention et, supposé que l'intention fasse défaut absolument, le sens fera aussi absolument défaut. » Conformément à cette appréciation, l'on avait été contraint de transférer le sens de la vie dans une « vie après la mort » ou bien dans l'évolution progressive des idées ou de l'humanité ou du peuple ou des individus; mais de la sorte on en était venu à un processus *ad infinitum* du but : l'on avait enfin besoin de se fixer une place dans le processus universel — peut-être face à la perspective dysdémonique d'un processus vers le néant!

Sous ce rapport, il est nécessaire de soumettre le « but » à une critique plus rigoureuse : il faut reconnaître qu'une action n'est *jamais provoquée par une fin utile* ; que la fin et le moyen sont des *interprétations*, au gré desquelles certains points de ce qui se produit sont soulignés et sélectionnés aux dépens d'autres points et notamment de la plupart : que chaque fois que quelque chose est entrepris pour une fin utile, il se produit quelque chose de foncièrement différent

et d'une manière différente; qu'en ce qui concerne toute action tendant à un but, il en est comme de l'apparente fin utile de la chaleur que diffuse le soleil : la masse excessive en est gaspillée; rien qu'une infime partie a quelque « utilité », quelque « sens »; qu'une « fin » avec ses « moyens » n'est qu'une esquisse fort incertaine, laquelle peut sans doute commander en tant que précepte, que « volonté », mais suppose un système d'instruments obéissants, dociles et entraînés, qui à leur tour posent à la place de l'incertain toute une série de grandeurs — (ce qui veut dire que nous imaginons un système d'intellects plus intelligents mais plus étroits posant des buts et des moyens pour pouvoir attribuer à notre « fin utile », la seule qui nous soit connue, le rôle de la « cause d'une action », alors que nous n'y avons à vrai dire aucun droit : ce qui revient à transposer dans un monde inaccessible à notre observation la solution d'un problème à résoudre).

Pour finir : pourquoi une « fin utile » ne serait-elle concevable qu'en tant qu'un *épiphénomène* dans la série des modifications de forces agissantes, lesquelles provoquent une action conforme à un but — un pâle schéma projeté dans la conscience, qui nous sert à nous orienter selon ce qui se passe, ce qui arrive, en tant qu'un symptôme de l'événement, *non pas* en tant que la cause de celui-ci? — Mais de la sorte nous avons critiqué la *volonté même* : n'est-ce pas une illusion que de prendre pour une cause ce qui émerge en tant que force de volonté dans la conscience?

Toutes les manifestations conscientes ne sont-elles pas des manifestations purement termi-

nales — les derniers maillons d'une chaîne, mais dans leur succession se conditionnant apparemment les unes les autres à un niveau délimité de la conscience? Ce qui pourrait être une illusion. »

Donc point d'*intention* ailleurs que dans le code des signes établis par la conscience, en tant que l'intention aspire à une *fin*, assignée par la « conscience » au « vouloir ». Un *but* n'est, lui aussi, qu'une image provoquée par des forces agissantes, lesquelles sont éprouvées et codées en tant qu'*intention*. Entre le niveau de la conscience et les forces agissantes, il y a ce que l'on nomme le *mouvement d'humeur* par quoi l'on entend ce que l'on subit sous le coup des forces agissantes et que l'on n'envisage pas au niveau conscient, si ce n'est après coup.

Au terme de semblable examen « physiologique », il ne resterait au comportement humain plus aucune instance à laquelle il puisse se référer, si ce n'est d'une part l'*extériorité* du langage institutionnel, avec toutes les conséquences qu'il entraîne pour l'individu, et d'autre part une *intériorité* incontrôlable, dont l'*imprévisibilité* n'a d'autres limites que celles qu'implique le langage institutionnel. L'*extériorité* que le langage représente (à l'intérieur de celui qui en use) et par rapport à laquelle l'individu tâche de se faire entendre, lui impose le maintien de ces *entités* (détruites par Nietzsche) et la conformité de ses gestes et de ses réflexions par rapport à ces entités. Quel serait en effet le comportement humain fondé sur un certain degré de lucidité (soit, encore une fois, de conscience « physiologique » de soi-même et d'autrui) — à savoir qu'à tout

instant les individus *s'entendraient* entre eux sur le fait qu'ils ne « *veulent* » pas *ceci* quand toutefois ils le désigneraient; qu'ils éprouveraient en revanche un « *cela* » que chacun devrait toujours sous-entendre (ce qui serait risible, quant au « bon sens »)? — Il est bien certain qu'à des degrés divers, sinon cette « conscience », du moins la sourde appréhension de semblable méprise, convenue ou non, n'a pas manqué d'exister et de surgir parfois dans le « bon sens » même.

Que la lucidité — que la *conscience nouvelle* d'un « *conditionnement* » *plus ou moins subtil*, sous-jacent à toute manière de se comporter, de penser, de sentir, de vouloir, — que semblable lucidité, si jamais elle parvenait à régner, s'installerait tel un nouveau conformisme, Nietzsche l'a si bien prévu qu'il a fini par tourner en dérision la lucidité même.

Toutefois, c'est là le fond de son « invention » de l'Éternel Retour : car si semblable lucidité est impossible, ce que tend à démontrer la doctrine du Cercle vicieux est que la « croyance » au Retour, l'adhésion au non-sens de la vie, implique en soi une lucidité autrement impraticable. Nous ne pouvons pas renoncer au langage, ni à nos intentions, ni à notre vouloir; mais nous pourrions apprécier *différemment* que nous ne l'avons fait jusqu'ici, ce vouloir et cette intention, soumis à la « loi » du Cercle vicieux.

Bien mieux, la doctrine du Cercle vicieux, faisait de ce signe celui de l'oubli, le fondait sur *l'oubli* de ce que nous étions et serions, non seulement d'innombrables fois mais toujours, autres que nous, ne le sommes maintenant : *autres* non pas ailleurs, mais *toujours* dans cette *même* vie. Or, la lucidité — (ce qui veut dire la *pensée d'une discordance totale* entre ce qui est prétendu, admis et la réalité occulte) — n'est-elle pas pour Nietzsche le contraire de la vie, l'inertie de la puissance? N'est-ce pas précisément le non-vrai : *l'erreur* qui permet à l'espèce humaine de subsister? N'est-ce pas *l'inconscience de ce même « conditionnement physiologique »* qui répond à certaines conditions d'existence indispensables à cette espèce animale? N'a-t-il pas sans cesse affirmé cela? Toutefois n'a-t-il pas déclaré avec non moins de force : c'est en sachant que *nous ne sommes pas libres que nous parvenons à surmonter notre servitude*?

Que, purs mécanismes, purs automates, nous gagnons en spontanéité, à le savoir ?

D'une part l'oubli et l'inconscience nécessaires à la vie; d'autre part une « volonté d'inconscience » qui, parce que *volonté*, implique la conscience de notre état conditionné : insoluble antinomie.

Or, « *la vie elle-même inventa cette grave pensée [de l'Éternel Retour]; elle veut passer outre à son suprême obstacle* ».

L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTERNEL RETOUR

A GAST

Sils-Maria, 14 Août 1881.

.....

Le soleil d'août est sur nous, l'année fuit, un plus grand silence, une plus grande paix se répandent sur les montagnes et dans les forêts. A mon horizon se sont levées des pensées — telles que je n'en avais pas vu encore de semblables —, je n'en laisserai rien transpirer et je me sustenterai moi-même au sein d'un calme inébranlable! Ah, mon ami, parfois l'appréhension me traverse qu'à tout prendre je vis une vie des plus dangereuses car je suis du genre de ces machines qui peuvent EXPLOSER! Les intensités de mon sentiment me font frissonner et rire — à plusieurs reprises déjà il m'est arrivé de ne pouvoir quitter ma chambre, sous le prétexte risible que mes yeux étaient enflammés — de quoi? A chaque fois, le jour précédent, durant mes vagabondages, j'avais trop pleuré, versé des larmes non pas sentimentales, mais de jubilation : et, en larmes, je chantais et je proférais des absurdités, rempli d'une nouvelle vision que j'ai en avance sur tous les hommes.

En fin de compte — si je ne pouvais toute ma force en moi-même, s'il me fallait attendre des approbations, des encouragements, des consolations de l'extérieur, où donc en serais-je! Qui serais-je! Il y eut vraiment des instants et des périodes entières dans ma vie (p. ex. en l'année 1878) où j'eusse éprouvé un assentiment, une poignée de main approbatrice comme le réconfort des réconforts — et précisément

alors tous ceux-là me lâchèrent à qui je croyais pouvoir me fier et qui eussent pu me témoigner semblable bienfait. Désormais je n'attends plus rien et je n'éprouve qu'une certaine stupeur attristée quand je pense aux lettres que je reçois maintenant — tout y est si insignifiant, nul n'a jamais éprouvé quoi que ce soit par moi, nul ne s'est jamais fait la moindre idée de moi, — ce que l'on me dit est respectable et bienveillant, mais lointain, lointain, lointain. Même notre cher Jacob Burckhardt m'écrit de petites lettres ternes et pusillanimes.

OUBLI ET ANAMNÈSE DANS L'EXPÉRIENCE VÉCUE
DE L'ÉTERNEL RETOUR DU MÊME

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 Nietzsche 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 Nietzsche 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 et 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 (Nietzsche) 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'apprenant; 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?

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 » — finalement « Dionysos et le Crucifié ». La « mort de Dieu » répond à une *Stimmung* chez Nietzsche au même titre que l'instant extatique de l'Éternel Retour.

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 redevienne *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 confondît avec mon inconscience jusqu'à ce que le mouvement m'ait ramené l'instant où me fut 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!

Sous peine que tout s'arrête? Est-ce à dire que lors de cette révélation brusque le mouvement s'arrêterait? 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 continûment 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.

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 nietzschéens à la *hohe Stimmung* — à une haute tonalité de l'âme.

C'est dans pareille haute tonalité de l'âme, dans pareille Stimmung que Nietzsche 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 (que l'on se rappelle, 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 d'autre. 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 contrepoids 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, 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 signifiantes 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 signifiantes : 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-mêmes 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-mêmes 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 au-dehors, assure ainsi un état variable de cohérence de nous-mêmes avec nous-mêmes 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 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

cohérence 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 revenu — 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 porte-t-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 Nietzsche 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.

L'ÉLABORATION DE L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTERNEL RETOUR
EN TANT QUE PENSÉE COMMUNICABLE

La toute première version que Nietzsche donne dans le *Gai Savoir* (aph. 341) de son expérience de Sils-Maria, — plus tard dans le *Zarathoustra* — est essentiellement exprimée comme une hallucination : à l'instant, il apparaît que l'instant même se reflète dans une *échappée* de miroirs. Là, c'est le moi, le *même* « moi » qui s'éveille à une multiplication infinie de *soi-même* et de sa propre vie, tandis qu'une sorte de démon (tel un génie des Mille et une Nuits) lui révèle : cette vie, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois. La réflexion qui suit déclare : si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle ferait de toi un autre.

On ne peut douter ici que Nietzsche parle d'un *retour du moi identique*. Voilà le point obscur auquel se sont achoppés les contemporains et la postérité. Ainsi, de prime abord, cette pensée fut couramment considérée comme un phantasme absurde.

Zarathoustra considère la volonté asservie à l'irréversibilité du temps; voilà la première réaction réfléchie à l'*évidence* obsessionnelle : Nietzsche cherche à ressaisir l'hallucination au niveau du vouloir conscient par une guérison « analytique » de la volonté : quel est son rapport au temps — tridimensionnel (passé-présent-avenir)? La volonté projette son impuissance dans le temps et ainsi lui donne son caractère *irréversible* : le vouloir ne peut remonter le *cours du temps* — le non-voulu que le temps consacre comme fait

accompli : de là, dans le vouloir l'esprit de *vengeance* à l'égard de l'irréductible, et l'aspect *punitif* de l'existence.

Le remède de Zarathoustra : re-vouloir le *non-voulu* en tant qu'il désire assumer le fait accompli — donc le rendre *inaccompli*, en le revoulant d'*innombrables fois*. *Ruse* qui soustrait à l'événement son caractère « *une fois pour toutes* » : telle est l'échappatoire que l'expérience (inintelligible en soi) de Sils-Maria offre d'abord à la réflexion : celle-ci est de la sorte axée sur le *vouloir*.

Semblable ruse n'est cependant qu'une manière d'éluder la tentation inhérente à la réflexion même de l'Éternel Retour : le *non-agir*, que Zarathoustra rejette en tant que fallacieux remède, n'en reste pas moins la même inversion du temps : si toutes choses reviennent selon la loi du Cercle vicieux, *tout agir volontaire équivaut à un non-agir réel, ou tout non-agir conscient à un agir illusoire*. Au niveau de la décision consciente, ne pas agir répond à l'*inanité* du vouloir individuel. Il exprime autant l'intensité de la haute tonalité de l'âme que la décision de poursuivre une action en quoi re-vouloir le révolu serait-il créateur? Adhérer au Retour, c'était aussi admettre que *seul l'oubli* permettait d'entreprendre en tant que créations nouvelles les anciennes créations, ad infinitum. Formulé au niveau du *moi conscient identique à lui-même*, l'impératif du revouloir demeurerait une *tautologie* : il semble que cet impératif (encore qu'il exige une décision pour l'éternité) ne concerne que le comportement de la volonté dans l'intervalle d'une vie individuelle, et que le révolu, le non-voulu, l'énigme de l'horifiant hasard, c'est cela même que nous vivons tous les jours.

Or la *tautologie* est à la fois dans le signe du Cercle et dans la pensée même de Nietzsche se représentant le *retour* de toutes choses, comme de lui-même.

La *parabole* des deux chemins opposés qui se rejoignent sous l'arche d'une porte sur le fronton de laquelle est inscrit : *l'Instant* (in Zarathoustra) ne fait que reprendre l'image de l'aphorisme du *Gai Savoir* : le même rayon de lune, la même araignée reviendront. Les deux chemins opposés n'en font qu'UN : une éternité les sépare : les individus, les choses, les événements montent par l'un, redescendent par l'autre et s'en reviennent les mêmes sous la *porte* de l'*Ins-*

tant, ayant fait le tour de l'éternité : celui qui s'arrête sous cette « porte » est seul capable de saisir la structure circulaire du temps éternel. Mais là, comme dans l'aphorisme, c'est encore le moi individuel qui s'en va et s'en revient *identique à soi-même*. Entre cette parabole et la *guérison* du vouloir par le revouloir du révolu, le lien est certain. Sauf qu'il n'emporte pas la conviction.

Cependant l'aphorisme déclare : à revouloir, le moi *change*, devient *autre*. Là réside proprement la solution de l'énigme.

Zarathoustra cherche un changement non pas de l'*individu* mais de son vouloir : — revouloir le révolu-non-voulu, voilà en quoi consisterait la « volonté de puissance ».

Mais Nietzsche, par-devers soi, songe à un tout autre changement — à travers le changement du comportement individuel : le re-vouloir le révolu, s'il n'est qu'une *assomption du non-voulu* par la volonté, en tant que récupération créatrice — (en ce sens que l'horifiant hasard, le fragmentaire, l'énigme, sont reconstitués en une unité significative) — n'en reste pas moins au niveau d'un fatalisme « volontariste ».

Le changement du comportement moral de l'individu n'en est pas un déterminé par la volonté consciente, — mais par l'économie même de l'Éternel Retour. Sous le signe du *Cercle vicieux*, c'est (indépendamment du vouloir humain) la nature même de l'existence, donc aussi des actes individuels qui se modifie intrinsèquement. Nietzsche déclare dans une note aussi révélatrice que brève :

« *Mon achèvement du fatalisme* : 1. Par l'Éternel Retour et par la préexistence. 2. Par la liquidation du concept de « volonté ».

Un fragment daté de Sils-Maria, août 1881, énonce : « *l'incessante métamorphose* : en un bref intervalle de temps il te faut passer par plusieurs états individuels. Le moyen en est l'incessant combat. »

Quel est ce bref intervalle? Non pas un instant quelconque de notre existence, mais l'éternité qui sépare une existence d'une autre.

Ceci indique que le re-vouloir a pour objet une *multiple altérité* inscrite dans un individu : si c'est là l'*incessante métamorphose*, elle explique pourquoi Nietzsche déclare que la « préexistence »

est une condition nécessaire à l'être-tel-quel d'un individu. L'incessant combat indiquerait que dès maintenant l'adepte du Cercle vicieux doit s'exercer à cette multiple altérité : mais ce thème, il le reprendra plus tard lorsqu'il envisagera une *théorie du cas fortuit*.

Ces fragments apportent autant d'éléments nouveaux pour développer la pensée du Cercle vicieux : ce n'est plus seulement la volonté face au Temps irréversible, laquelle, guérie de cette représentation de l'existence punitive, désormais brise les chaînes de sa captivité en re-voulant le non-voulu et se reconnaît dans la réversibilité du temps en tant que volonté de puissance, donc volonté créatrice.

En revanche ces fragments font état d'une transfiguration de l'existence qui, parce qu'elle est depuis toujours le Cercle, se veut elle-même réversible au point de soulager l'individu du poids de ses actes *une fois pour toutes*. L'annonciation accablante de prime abord, à savoir le *recommencement ad infinitum des mêmes actes, des mêmes souffrances*, apparaît désormais comme la rédemption même, dès que l'âme se sait avoir déjà parcouru et ainsi être destinée à parcourir encore d'autres individualités, d'autres expériences qui approfondissent désormais et enrichissent la seule qu'elle connaisse *hic et nunc*, par celles qui l'ont préparée et qui préparent celle-ci à d'autres, insoupçonnées de la conscience.

Le re-vouloir, adhésion pure au Cercle vicieux : re-vouloir *toute la série encore une fois* — revouloir toutes les expériences — tous ses actes non pas en tant que *miens* : ce *possessif* précisément n'a plus de sens — ni ne représente un but. Le sens et le but sont liquidés par le Cercle. De là, le silence de Zarathoustra, l'interruption de son message. Si ce n'est un éclat de rire qui porte toute sa propre amertume.

C'est à partir d'ici que Nietzsche va se partager dans sa propre interprétation de l'Éternel Retour. Le « surhomme » devient le nom du sujet de la volonté de puissance, à la fois le *sens* et le *but* de l'Éternel Retour. La volonté de puissance n'est qu'une dénomination *humanisée* de l'âme du Cercle vicieux, alors que celle-ci est pure intensité *sans intention*. En revanche en tant qu'Éternel

Retour, le Cercle vicieux se présente comme une chaîne d'existences pour l'individualité de l'adepte de cette doctrine, sachant qu'il a *préexisté* autrement qu'il n'existe maintenant et qu'il existera différemment encore, d'une « éternité à l'autre ».

De la sorte, Nietzsche introduit comme une version renouvelée de la métempsychose.

La nécessité d'une purification; donc une culpabilité à expier à travers des existences successives avant que l'âme d'un suppôt ait retrouvé un état pur d'innocence, dès lors admise à une éternité immuable : antique schème que les religions initiatiques de l'Inde et de l'Asie, avaient transmis à la gnose chrétienne.

Rien de tel chez Nietzsche — ni « expiation », ni « purification », ni « pureté immuable ». La pré- et la post-existence sont toujours l'excédent de la même existence présente selon l'économie du Cercle vicieux. Elle suppose que la capacité d'une individualité ne saurait jamais épuiser toute la richesse de différenciation d'une même existence, soit son potentiel affectif. La métempsychose représente les *avatars* d'une âme immortelle. Nietzsche lui-même déclare : « *Que nous puissions supporter notre immortalité — ce serait là la chose suprême.* » Or cette immortalité n'est pas, chez Nietzsche, proprement individuelle. L'Éternel Retour supprime les identités durables. Nietzsche sollicite de l'adepte du Cercle vicieux qu'il accepte la *dissolution* de son âme fortuite pour en recevoir une autre fortuite. Il est nécessaire qu'ayant parcouru toute la série, cette âme dissoute revienne à son tour : à savoir à *ce degré de tonalité d'âme où la loi du Cercle lui est révélée.*

Si la métamorphose de l'individu est la loi du Cercle vicieux, comment peut-elle être voulue? La révélation du Cercle devient soudain consciente : demeurer dans cette conscience suffit à vivre conformément à la nécessité du Cercle : revouloir cette expérience même (l'instant où l'on est *celui* qui est initié au secret du Cercle vicieux) suppose que l'on ait parcouru *toutes les expériences vivables* : donc il faut toutes les existences *préalables* à cet instant qui privilégie une existence entre mille non moins que toutes celles qui suivront. Revouloir toutes les expériences, *revouloir* tous les actes possibles, toutes les félicités et toutes les souffrances possibles

— cela veut dire que si tel acte s'accomplit maintenant, si telle expérience est maintenant vécue, il a fallu qu'une série ait précédé et que d'autres suivent non pas dans le même individu, mais dans tout ce qui appartient au même potentiel de celui-ci — pour qu'un jour il se retrouve tel *une fois de plus*.

DIFFÉRENCE DE L'ÉTERNEL RETOUR
ET DU FATALISME TRADITIONNEL

Nietzsche achève de penser le fatalisme dans la dimension du Cercle.

Le fatalisme en soi (le *fatum*) suppose un enchaînement, préétabli dans une prédisposition, qui se développe et s'accomplit de façon irréversible : quoi que je fasse et quoi que je décide de faire, ma décision, contrairement à ce que je pense, obéit à un *projet* qui m'échappe et que j'ignore.

Le *Cercle vicieux* réintègre à l'expérience du *Fatum* — sous forme de mouvement sans commencement ni fin — le jeu du Hasard et de ses mille combinaisons comme autant de séries formant une chaîne — image du destin qui, en tant que cercle, ne peut que se *re-vouloir* puisqu'il lui faut recommencer.

Le *Hasard n'en est un que pour chacun* des moments (existences individuelles, singulières, donc fortuites) qui le composent. C'est par « hasard » qu'un individu se voit révéler la figure du Cercle. Dès lors, il saura revouloir toutes les séries pour se revouloir soi-même : ou en d'autres termes : dès qu'il existe il ne peut pas ne pas revouloir toutes les séries antérieures et ultérieures à son existence.

Le sentiment d'éternité et l'éternisation du désir se confondent en un seul instant : la représentation d'une vie *antérieure* et d'une vie *ultérieure* ne concerne plus un au-delà ni un moi individuel qui

accéderait à cet au-delà : mais la *même vie* vécue, éprouvée par des différences individuelles.

L'Éternel Retour n'en est en sorte que le mode de déploiement : le sentiment de vertige résulte de *l'une fois pour toutes* où le sujet est surpris par la ronde des *innombrables fois* : *une fois pour toutes* disparaît : l'intensité émet comme une série de vibrations infinies de l'être : et ce sont ces vibrations qui projettent *hors de soi* le moi individuel en autant de *dissonances* : toutes retentissent jusqu'à ce que se rétablisse la consonance de ce même instant en lequel ces dissonances se résorbent à nouveau.

Au niveau de la conscience se perdent le sens et le but : ils sont dans le Cercle vicieux *partout et nulle part*, puisqu'il n'est *aucun point* du Cercle qui ne puisse être *commencement en même temps que but*.

Enfin, l'Éternel Retour, à l'origine, n'est pas une représentation, ni un postulat proprement dit, c'est un *fait vécu* et en tant que pensée, une pensée *subite* : phantasme ou non, l'expérience de Sils-Maria exerce sa contrainte en tant que nécessité inéluctable : tour à tour l'épouvante et l'allégresse, dans cette nécessité ressentie, inspireront à partir de cet instant les interprétations de Nietzsche.

COMMENT LE FATALISME NIETZSCHÉEN S'ACHÈVE
PAR L'ÉLIMINATION DU CONCEPT DE VOLONTÉ

Nietzsche ne dit pas que la pensée de l'Éternel Retour et de la préexistence qu'elle suppose achève à elle seule le fatalisme. Il dit qu'en second lieu c'est pour avoir éliminé le *concept de volonté* que son fatalisme est intégral. Si déjà la pensée de l'Éternel Retour dans ses prolongements abolit avec l'identité du moi le concept traditionnel du vouloir, Nietzsche semble, sous le second aspect de son fatalisme, faire allusion à sa propre physiologie. Selon celle-ci, il n'y a pas de vouloir qui n'en soit un de *puissance* et sous ce rapport la volonté n'est autre chose que l'*impulsion* primordiale dont aucune interprétation morale à partir de l'intellect ne saurait jamais suspendre les innombrables métamorphoses qu'elle traverse, les figures qu'elle adopte, les prétextes qui les provoquent, soit le *but* invoqué, soit le *sens* que, dans ces métamorphoses, cette impulsion, au niveau de la conscience, prétend se donner. De la sorte, la fatalité se confondrait avec la force impulsienne qui, précisément, excède le « vouloir » du suppôt et *déjà le modifie, donc menace son identité stable.*

**LES ÉTATS VALÉTUDINAIRES
A L'ORIGINE DES QUATRE CRITÈRES :
DÉCADENCE, ESSOR, GRÉGARITÉ,
CAS SINGULIER**

« Que se passait-il en moi à proprement parler? Je ne me comprenais pas, mais l'impulsion me fut comme un commandement. Il semble que notre destination dispose de nous depuis un jour lointain : pendant longtemps nous n'éprouvons que des énigmes. Le choix des événements, le fait de les saisir, la soudaine convoitise, le rejet de ce qu'il y a de plus agréable, souvent de plus vénéré : voilà qui nous effraye comme si du fond de nous-mêmes un mouvement d'humeur, quelque chose d'arbitraire, d'insensé, de volcanique, surgissait çà et là. Mais ce n'est là que raison et prudence supérieures de notre tâche à venir. *La longue phrase de ma vie exigerait peut-être — me demandais-je en moi-même — d'être lue régressivement?* A la lire progressivement, il n'y a là aucun doute, je ne trouvais que « mots dépourvus de sens ».

Un dégagement de plus en plus grand, un arbitraire aller-à-l'étranger, un « dépaysement », un refroidissement, une sobriété — cela uniquement et rien de plus fut mon désir durant ces années.

Je passais au crible tout ce à quoi jusqu'alors s'était attaché mon cœur, je retournai les choses les meilleures, celles qui lui étaient les plus chères, j'en examinai le revers, je pris le contre-pied de tout ce à quoi l'art humain de la calomnie et de la diffamation s'était exercé de la façon la plus subtile. A ce moment je fis le tour de maintes choses qui jusqu'alors m'étaient demeurées étrangères, avec une curiosité pleine de ménagement, voire amoureuse. J'appris à ressentir plus équitablement notre époque et tout ce

qui est « moderne ». Jeu sans doute inquiétant, méchant, il se peut — souvent j'en étais malade. Mais ma résolution demeurerait ferme : et, même malade, je gardais bonne contenance durant mon « jeu », et me défendais de toute conclusion, à laquelle la maladie ou la solitude ou la fatigue de l'errance *pussent* avoir la moindre part. « En avant ! me disais-je, demain tu seras guéri : aujourd'hui il te suffit de *simuler la santé*. A ce moment j'arrivais à maîtriser tout ce qu'il y avait en moi de « pessimiste », la volonté même de guérir, l'*histrionisme* de la *santé* fut mon remède¹. »

1. Projet de nouvelle préface à *Humain, trop humain*, rédigé en 1886.

L'observation de ses propres états valétudinaires amène Nietzsche à vivre dans une perplexité croissante à l'égard de ce qui, dans ses propres expériences, serait ou non *valable* — toujours selon deux notions de plus en plus préoccupantes : le *sain* et le *morbide*.

Les *symptômes* de l'essor et de la *décadence*, de la *dégénérescence* et de la *force* — la manière de les déceler selon une discrimination qui, à mesure qu'elle se veut rigoureuse, ne gagne qu'en ambiguïté : voilà ce qui fonde chez lui le terme en soi si équivoque de « valeur » — et le terme de « puissance » — source de toute valeur agissante ou stérile. A partir de cette base si mouvante, par elle-même une sorte de *fêlure traverse l'effort* mental de Nietzsche : si l'*acte de penser* n'était, somme toute, qu'un symptôme de totale impuissance...? D'où ce renversement de la sentence de Parménide : « *Ce qui est pensable est réel et ce qui est réel est pensable* » — en cette sentence contraire : *tout ce qui est pensable est irréel* — qui brise le principe même de réalité reçu.

De la sorte, Nietzsche établit sur sa propre réflexion une *censure* réitérée : et les symptômes de *décadence* qu'il relève dans le monde social contemporain ou dans l'histoire apparente, répondent à une hantise personnelle de ce qu'il ressent et observe par-devers soi dans sa propre vie pulsionnelle et son propre comportement. Le censeur qu'il nomme parfois le *tyran* ne cesse de lui insinuer : *voici*

qui serait imputable à ton hérédité — voilà une velléité morbide — voici encore une tare donc une inaptitude à vivre.

Mais, en même temps que les critères de ce qui est *sain* et de ce qui est *morbide*, interviennent les critères d'un autre ordre qui vont se combiner avec les précédents : qu'est-ce qui est *singulier*? et qu'est-ce qui est *grégaire*?

<i>décadence</i>	<i>essor</i>
<i>morbide</i>	<i>sain</i>
<i>faible</i>	<i>puissant</i>

<i>singulier</i>	<i>grégaire</i>
<i>type dégénéré</i>	<i>type réussi</i>
<i>inéchangeable</i>	<i>échangeable</i>
<i>inintelligible</i>	<i>compréhensible</i>
<i>mutisme</i>	<i>communication</i>
<i>non langage</i>	<i>langage</i>

Comment restituer au singulier, à l'inéchangeable, au mutisme les attributs de la puissance donc de la santé, de la souveraineté — dès lors que le langage, la communication, l'échange ont attribué à la *conformité grégaire* ce qui est sain, puissant, souverain? Or c'est la grégarité qui suppose l'échange, le communicable, le langage : le *valant pour quelque chose*, à savoir tout ce qui contribue à la conservation de l'espèce, à la durée du troupeau, mais à la durée des signes spécifiques chez l'individu.

Donc, première question : est-ce que tout ce qui est *sain*, tout ce qui est *puissant* relève nécessairement de la *grégarité*, soit de l'instinct de conservation de l'espèce, comme il semble que l'exige le langage? A savoir toutes les catégories dont dépend la communication par la parole, selon lesquelles les individus peuvent s'entendre, s'entraider, se reconnaître, tel le principe de contradiction, d'identité? Catégories de l'intellect — autrement dit de la conscience.

Est-ce que tout ce qui reste singulier, incommunicable, inéchangeable n'est pas condamné non seulement au mutisme, mais à disparaître sinon à demeurer « inconscient » — soit tout ce qui est exclu par ce que l'on nomme la *norme* ?

Ou bien tout au contraire ce qui se soumet à cette norme, n'est-il pas le résultat d'un processus d'affaiblissement du singulier, une lente égalisation de forces excédentaires jusqu'à ce que leur amenuisement aboutisse à un compromis qui formera quelque type représentatif parce que moyen — donc médiocre ?

La seconde question est de savoir ce qui, dans l'expérience vécue, relève du *singulier*, ce qui, à la façon dont elle est vécue, y est de l'ordre des propensions grégaires : Nietzsche parfois redoute que ses états dépressifs ne réveillent en lui semblables propensions. Ce dernier soupçon n'exclut pas le pressentiment de quelque force souterraine qui chercherait obscurément à s'affirmer d'une génération à l'autre — en ce sens que les propensions grégaires véhiculeraient, préserveraient, sous prétexte de les prononcer au niveau de la communication (proprement grégaire), des expériences n'appartenant qu'à tel ou tel cas singulier. La façon dont Nietzsche discute de la culture occidentale, dont il combat la métaphysique et la morale traditionnelle, n'est qu'un aspect de sa façon de s'interroger sur lui-même; tel le fragment intitulé :

« *Les Structurations typiques de soi-même. Ou : les Huit Questions capitales.* (Savoir:)

1. Si l'on se veut multiple ou plus simple?
2. Si l'on veut devenir plus heureux ou indifférent au bonheur et au malheur?
3. Si l'on se veut plus satisfait de soi-même ou plus exigeant et inexorable?
4. Si l'on veut devenir plus tendre et malléable, arrangeant, plus disposé aux concessions, plus humain, ou au contraire « plus inhumain »?

5. Si l'on veut devenir plus intelligent ou manifester de moins en moins de scrupules?

6. Si l'on veut atteindre un but ou éviter tous les buts (ainsi que le fait, par exemple, le philosophe qui flaire à chaque but une limite, une impasse, une prison, une stupidité!)

7. Si l'on se veut plus estimé ou plus redouté? Ou au contraire plus méprisé?

8. Si l'on veut devenir tyran ou séducteur ou berger ou animal grégaire? »

Un autre fragment plus explicite développe sous la même forme interrogative :

« points de vue pour *mes propres* valeurs : est-ce par abondance ou par désir?... S'agit-il de regarder faire ou d'y mettre la main — ou de détourner le regard, d'aller à l'écart?... Est-ce à partir d'une force accumulée que l'on est « spontanément » stimulé, excité, ou de façon purement *réactive*? Est-ce de façon simple, en raison du petit nombre d'éléments dont on dispose, *ou* à partir d'une souveraineté qui en subjugué plusieurs, si bien qu'elle s'en sert dès qu'elle en a besoin?... Est-on *problème* ou *solution*?... de façon *parfaite* si la tâche est minime ou *imparfaite* si extraordinaire le but? Est-on *authentique* ou rien qu'*acteur*, authentique en tant qu'*acteur* ou ne fait-on que parodier l'*acteur*, est-on le représentant de quelque chose ou ce qui est représenté?... « personne » ou un rendez-vous de personne... Est-on *malade* du fait de la maladie

ou du fait d'une santé *surabondante*?... Est-ce en tant que berger que l'on marche en tête ou en tant qu' « exception » (troisième espèce : en tant qu' « évadé »)? A-t-on besoin de *dignité* — ou de faire le « polichinelle »? Doit-on rechercher la résistance ou éviter de s'y heurter? Est-on inaccompli en tant que « prématuré » ou en tant que « retardataire »? Est-ce par nature que l'on dit « oui » et que l'on dit « non », ou bien ne forme-t-on qu'un ensemble de bigarrures tel un éventail de paon? Est-on encore capable de remords (cette espèce se fait de plus en plus rare : autrefois la conscience avait trop à remordre : il semble que désormais elle n'ait plus assez de dents)? Est-on encore capable d'un « devoir » (— il en est de tels qui se priveraient du dernier reste de leur joie de vivre, s'ils se laissaient *dérober* « le devoir » — particulièrement les âmes féminines, les êtres soumis-nés)... »

Que l'on retienne l'accent spécifiquement nietzschéen de quelques-unes de ces alternatives : « prématuré » ou « retardataire » — « berger » ou « exception » ou « évadé »; « digne » ou « polichinelle ». L'admirable image de « l'éventail de paon », aux cents yeux, serait propre déjà à définir comment Nietzsche a ressenti en lui-même ce qu'est en soi la culture occidentale, la nôtre : l'omni-science équivaut à ces bigarrures, à ces mille nuances du savoir qui aboutissent comme à une totale inertie dans la vision intégrale de tout ce qui désormais est rendu possible : en sorte que la conscience, dans sa vigilance argusienne, s'évanouit en inconscience, se fait opacité : de là que la conscience moderne en est une « édentée » (impuissante à remordre) donc aussi sans honte de sa propre vacuité. Le sort tranchera ces alternatives de Nietzsche. Le « polichinelle » aura le dernier mot dans la scène finale, lorsque le philosophe se sera abîmé.

Le schéma qui oppose les symptômes morbides à ceux de la santé,

prend sa source dans le schéma qui oppose les signes de *grégarité* et de *singularité*. Dans la réflexion de Nietzsche, les deux schémas sont interchangeables et convertibles. Toute déclaration est d'abord d'ordre phylogénétique — par conséquent, *l'espèce est présente* dans les termes qui désignent ce qui exclut l'espèce dans l'expérience propre à un état singulier, ou qui exclut de l'espèce le sujet que singularise cette expérience. Pour valoriser la *déclaration* du singulier, le langage devra désormais circonscrire le *mutisme singulier* et ce qu'il a de proprement *inintelligible* pour l'espèce, soit par rapport à l'intelligibilité requise par les institutions grégaires. Or ce n'est pas à dire que ce qui forme le fond *inintelligible* du cas singulier l'ait toujours été pour l'ensemble spécifique.

Le cas singulier représente sous ce rapport l'*oubli* des expériences antérieures, désormais assimilées jusqu'à l'inconscience par les pulsions grégaires — donc réprimées par la censure régnante — ou au contraire rejetées comme inassimilables pour les conditions d'existence de l'espèce, autant que pour l'individu, au sein de l'espèce. Pour Nietzsche, le cas singulier redécouvre ainsi de façon « anachronique » une ancienne condition d'exister — dont le réveil en lui suppose que la condition *actuelle* ne réponde pas à l'état pulsionnel qui, en quelque sorte, s'est affirmé à travers lui. Anachronique, cependant, relativement au niveau institutionnel de la grégarité, cet état singulier peut selon son intensité plus ou moins forte effectuer une désactualisation de l'institution même et la dénoncer comme anachronique à son tour. Que toute réalité en tant que telle vienne à se désactualiser par rapport au cas singulier, que l'émotion qui en résulte saisisse le comportement du sujet jusqu'à le contraindre à l'action, c'est là une aventure qui peut modifier le cours des événements, selon un circuit de chances dont Nietzsche fera la dimension de sa pensée; à mesure qu'il en dégage la périodicité dans l'histoire, le projet d'un complot se précise sous le signe du Cercle vicieux.

Si l'on considère l'expérience qui vient d'émouvoir Nietzsche à Sils-Maria, et qui se présente telle une pensée subite dont on ne sait au juste à quel ébranlement émotionnel elle a succédé, on peut se demander quel rapport la pensée de cette expérience aurait eu avec l'examen, de plus en plus obsédant pour Nietzsche, des symptômes de

la santé et du morbide : *la vie inventa cette pensée*, dit-il. Si c'est l'impulsion la plus profonde qui jaillit au point de se signifier par le *Cercle vicieux*, va-t-elle pour autant suspendre cette recherche des points de repère de ce qui est sain et morbide? En quoi Nietzsche doit-il se considérer comme privilégié pour avoir eu cette expérience du Retour? Entre ce qui décline en lui, autour de lui, et ce qui l'exalte, passe le souffle d'une catastrophe.

Dans un fragment posthume, daté du printemps 88, Nietzsche en est encore à se démontrer que les suprêmes valeurs de la philosophie et de la morale traditionnelles ne seraient que symptômes morbides de l'impuissance et de la non-résistance, en cela du même ordre que les représentations de la débilité mentale. Et s'agissant de lui-même, il se pourrait que tout ce qu'il lui arrive de penser — c'est là le motif sous-jacent — et de penser au rebours des valeurs suprêmes jusqu'alors — relèverait d'un état morbide. C'est pourquoi il introduit ce morceau par une déclaration principielle :

« Ce qui est héréditaire n'est pas la maladie, mais l'état morbide : le manque de force dans la résistance au danger d'*envahissements nuisibles*, etc. — la force de résistance brisée — moralement exprimée : la résignation et l'humilité devant l'ennemi.

Je me suis demandé si toutes les suprêmes valeurs de la philosophie, de la morale, de la religion jusqu'alors, ne seraient pas comparables aux valeurs des affaiblis, des impuissants, des aliénés et des neurasthéniques : elles représentent

sous une forme plus atténués les mêmes calamités...

La valeur de tous les états morbides est de montrer comme agrandis à la loupe certains états qui en tant que normaux sont difficilement discernables en tant que tels...

Santé et *maladie* ne sont rien d'essentiellement différent comme le croyaient les anciens médecins et le croient encore aujourd'hui certains praticiens. Il ne faut pas en faire des principes distincts ou des entités qui se disputeraient l'organisme vivant tel un champ de bataille (le terrain de leurs luttes). Ce n'est là que pur verbiage et vieilles billevesées.

En réalité, il n'y a, entre ces deux sortes d'états de l'existence, que des différences de degrés : l'exagération, la disproportion, la désharmonie des états normaux constituent l'état morbide. Claude Bernard.

Autant le *Mal* peut être considéré en tant qu'exagération, désharmonie, disproportion, autant le *Bien* peut être une diète préventive contre le danger d'exagération, de désharmonie, de disproportion.

La faiblesse héréditaire en tant que sentiment *prédominant* : origine des suprêmes valeurs.

N.B. On veut la faiblesse : Pourquoi?... le plus souvent parce que l'on est faible *nécessairement*...

L'*affaiblissement* en tant que *tâche* : affaiblissement des convoitises, des sentiments du plaisir et du déplaisir, de la volonté de puissance, de la fierté, de l'avoir, et du vouloir - avoir - davantage; l'affaiblissement en tant qu'humilité; en tant que croyance; en tant que répugnance et honte pour tout ce qui est naturel, en tant

que négation de la vie, en tant que maladie et habituelle faiblesse...

Le *faux pas* dans ce traitement : on ne veut pas combattre la faiblesse par un *système fortifiant*, mais par une sorte de justification et de moralisation : c'est-à-dire par une interprétation...

La *confusion* de deux états totalement différents : par exemple, le repos de la force, lequel est essentiellement l'abstention du réagir, l'abstention typique des dieux, impassibles...

et le repos de l'épuisement, de la fixité, jusqu'à l'anesthésie.

Tous les procédés philosophico-ascétiques aspirent au second repos, alors qu'ils entendent effectivement le premier... Car ils prêtent à l'état atteint les attributs de l'état divin, comme si ce dernier était réalisé. »

Ce qui s'hérite ce n'est pas la maladie en soi, mais l'état morbide lequel se prononcerait en tant que valeur morale de la résignation et de l'humilité. Voilà ce que Nietzsche déclare dans les deux premiers alinéas. Donc se pose la question de savoir si les valeurs suprêmes jusqu'alors ne sont pas des travestissements pathologiques.

Si, ayant lu les derniers alinéas du fragment, l'on revient au premier, il semble que celui-ci enchaîne deux propositions contradictoires.

La première va dans le sens de la morale traditionnelle : *c'est un mal pour le suppôt que de ne pouvoir résister à ses impulsions* (aux envahissements nuisibles).

La seconde proposition qualifie ce manque de résistance (la force de résistance brisée) de *résignation*, d'*humilité*. De quel point de vue?

Du point de vue de Nietzsche (comme de celui de la morale païenne) *humilité*, *résignation devant l'ennemi* (les forces hostiles envahissantes) sont synonymes de *faiblesse*.

Humilité, résignation — voilà des valeurs de la morale traditionnelle, qui sont particulièrement des *vertus chrétiennes*.

Mais comment ce qui est *humiliant* a-t-il pu devenir un critère de vertu, comment la résignation un critère de sagesse?

Il s'agit bien de deux réactions *différemment appréciées* : Car si c'est de sa résistance aux envahissements nuisibles que le *suppôt* tire son bien — c'est-à-dire affirme ainsi sa force de volonté — si Nietzsche voulait dire cela, il s'accorderait avec la morale traditionnelle. Mais Nietzsche se propose justement de démontrer que celle-ci en est une de *faiblesse*. Qu'est-ce donc que les *envahissements nuisibles*? Les impulsions? Mais la volonté de puissance n'est-elle pas l'impulsion suprême? En quoi donc serait-elle nuisible? depuis quand pour Nietzsche?

Sans doute entend-il que la force nécessaire à résister au nuisible — nuisible à l'existence —, cette force (donc l'instinct de conservation) étant venue à disparaître dans l'individu — son absence, ou sa rupture, a provoqué une censure d'autant plus sévère que la non-résistance était plus commune ou plus fréquente. (L'on verra plus loin qu'il reprend et développe ce motif des « envahissements » et de la morale qu'elle provoque.)

Mais ici même sa réflexion est d'autant plus ambiguë que dans les derniers alinéas (cf. le *Nota bene*) il impute à la morale, en tant que tâche, qu'elle impose, l'affaiblissement des *convoitises*, celles de la volonté de puissance.

Et comme la *convoitise* et la *volonté* de puissance sont évidemment *positives pour Nietzsche*, il apparaît que dans ce même fragment un *point de vue s'est substitué à un autre point de vue* : le premier était que la force consistait à résister aux envahissements nuisibles; le second que la *faiblesse* était de reculer devant la *volonté de puissance*, manifeste dans la convoitise. Donc le critère même de *santé* et de *morbide* a lui-même varié non seulement parce qu'il s'agit « d'une différence de degrés » d'un état à l'autre de l'existence — et c'est là ce qu'il y a de plus net et de plus clair dans l'ensemble du fragment — mais aussi parce que Nietzsche, voulant prouver que la *morale traditionnelle* est la *négation* de la vie, continue à hésiter sur le point de savoir *ce en quoi* consiste la *puissance* et l'*impuissance* de vivre —

donc n'arrive pas à décider quant à lui-même ce qui est proprement nuisible.

L'excès montre ce qui existe, à savoir que la puissance ne peut pas ne pas se produire pour se prouver qu'elle existe.

Si les excès ne sont qu'un état exagéré, que le grossissement d'un état normal, qu'est-ce qu'un état normal? S'il n'y a d'un état à l'autre qu'une différence de degrés que définissent les termes de *morbide* et de *sain* comme autant de nuances manifestes du fait d'exister, sur quelle base se situer pour ne pas décider de façon arbitraire qu'il s'agit ici de *force*, là de *faiblesse*?

Aussi bien dans un autre fragment de la même période, Nietzsche revient-il derechef au même thème pour établir une discrimination plus précise de ce qui est *morbide* ou *sain* — et cette fois à partir des *symptômes réels ou faux* de la puissance — donc de l'impuissance sous les allures de la force. C'est exactement la démonstration *a contrario* par rapport au fragment précédent. Mais comme celui-là, la digression débute par ce qui hante Nietzsche lui-même, à savoir sa propre hérédité. Précédemment, il déclarait déjà que c'est *l'état morbide qui est héréditaire*, non la maladie.

Certes, si chargé qu'il puisse être d'une hérédité néfaste, Nietzsche ne l'est point dans le sens de la « *faiblesse héréditaire à l'origine des suprêmes valeurs* ». Or, le serait-il dans le sens où cette faiblesse se travestit sous les formes et les explosions d'une fallacieuse puissance? Ce qu'il redoute, c'est de finir en tant que ce type humain qui prête au *plus dangereux malentendu*. Ainsi s'intitule cet autre fragment.

« LE PLUS DANGEREUX MALENTENDU »

Il est un concept qui apparemment n'admet aucune confusion, aucune équivoque : c'est celui de l'épuisement. Cet état peut être acquis — il peut être héréditaire — dans l'un et l'autre cas l'épuisement modifie l'aspect des choses, la *valeur de toutes choses*...

A l'opposé de celui qui, du fond de l'abondance

qu'il représente et qu'il ressent, *donne* spontanément aux choses, enrichit les choses qu'il voit ainsi plus pleines, plus puissantes, plus riches d'avenir — qui dans tous les cas *sait* combler de *dons* — l'épuisé rapetisse et gâche tout ce qu'il voit, — il *appauvrit* la valeur : il est nuisible...

Là-dessus, il semble qu'aucune méprise ne soit possible : et nonobstant, l'histoire atteste le fait horrifiant que les épuisés furent toujours confondus avec les êtres comblés et les natures surabondantes avec les plus nuisibles.

L'être pauvre de vie, le faible, *appauvrit* encore la vie : l'être riche de vie, le fort, l'enrichit...

Le premier en est le parasite : le second y ajoute de ses propres dons...

Comment une confusion est-elle possible?...

Lorsque l'épuisé entrait en scène avec tous les gestes de la suprême activité et de la suprême énergie : lorsque la dégénérescence déterminait un excès de la décharge nerveuse ou intellectuelle, c'est alors qu'on le confondait avec le riche... Il inspirait de la crainte...

Le culte du *bouffon* est toujours et encore le culte de celui-qui-est-riche-de-vie, du puissant.

Le fanatique, le possédé, l'épileptique religieux, tous les excentriques ont été ressentis en tant que les types suprêmes de la puissance : en tant que *divins*.

Cette sorte de force qui suscite la *crainte* passait avant tout pour divine; c'est ici que l'autorité prenait son point de départ, c'est ici que l'on interprétait, que l'on percevait, que l'on cherchait de la sagesse...

De là, presque partout vint à se développer une *volonté* de « divinisation », c'est-à-dire de dégénérescence typique de l'esprit, du corps et des

nerfs; une tentative pour trouver la voie vers cette forme plus haute de l'être.

Se rendre malade, insensé : provoquer les symptômes de la ruine — voilà qui signifiait devenir plus fort, surhumain, terrible et plus sage : — l'on croyait de la sorte devenir si riche en puissance que l'on pût la *dispenser*. Partout où l'on a adoré, on cherchait semblable dispensateur.

Ce qui en cela égarait de la sorte était l'expérience de l'ivresse.

Celle-ci accroît au suprême degré le sentiment de puissance, par conséquent, naïvement jugée, la *puissance même*.

Il fallait qu'au suprême degré de puissance se tint le *plus enivré*, l'extatique.

Il est deux points de départ de l'ivresse : la surabondance de vie et un état de sustentation morbide du cerveau. »

De la sorte, Nietzsche prévient avec une rare prémonition les *conclusions* que la postérité va tirer de sa propre fin : il sera mis au rang de ceux qui par épuisement prennent l'*attitude fallacieuse de la puissance*, qui cherchent à inspirer la crainte par les ressources d'un pathos « dégénéré » : se rendre malade, insensé, provoquer les symptômes de la ruine — pour atteindre au suprême degré du surhumain.

Or, lui-même va se proposer pour l'objet de ce *culte* que l'on rend au *bouffon*. — Plus tard dans *Ecce Homo*, il craint d'être canonisé un jour par ceux-là mêmes qui précisément commettent ce dangereux malentendu de confondre le type de l'*épuisement* avec celui de la *richesse*. Et c'est là qu'il se déclare *guignol*, et encore un peu plus tard le *bouffon des éternités*.

Entre ce fragment sur le *plus dangereux malentendu*, qui date du

printemps 88, et la rédaction de *Ecce Homo*, durant l'hiver de la même année, la lucidité que lui inspire cette mise en garde apparemment s'obscurcit : il semblerait bien plutôt que dès l'époque de ce fragment Nietzsche se réservait par-devers soi au moins un *mode d'expression* parmi ceux qui figurent dans ses multiples registres. Que cette forme de l'extase du comportement épileptique soit imputable ou non à la dégénérescence, que l'*interprétation* qu'elle suscite traditionnellement soit due à l'expérience égarante de l'ivresse, du délire, que l'on confondrait alors avec un degré suprême de puissance — il reste d'une part qu'elle se prête à l'*interprétation* et que d'autre part il n'est pas exclu que l'ivresse délirante découle de l'*excès de vie*.

La dernière phrase du fragment est une alternative : l'*ivresse* peut autant résulter d'une exubérance de force que d'une sustentation morbide du cerveau.

En ce printemps 88, le dernier « lucide » qui soit accordé à Nietzsche, n'est-ce pas son *dionysisme* qui se trouve mis en doute par lui-même ? Perplexité qui témoigne de son effort constant à reculer l'échéance ultime : mais en quoi cette échéance serait-elle avancée par la décision qui trancherait son dilemme ? N'a-t-il pas déjà choisi dès l'expérience du Retour ? Et quelle est cette censure maintenue sur ses propres tonalités d'âme, si ce n'est en lui la volonté de l'*authentique*, l'adhésion à ce qui est en devenir ? Mais cette volonté de l'*authentique* passe par la *haine* de tout ce qui en lui trahirait la moindre complaisance précisément *pour la haine*, pour le ressentiment. Nietzsche s'épouvante d'avoir pu être une nature *conditionnée*, telle qu'il croit l'avoir été dans ses rapports avec Wagner. Ce qu'il prône comme impassibilité divine — s'abstenir de réagir — en tant que force authentique —, n'en reste pas moins une trace de son *apollinisme* et contraire on ne peut plus sa fréquentation et bientôt son identification avec Dionysos. L'*intégrité* que recouvre ce nom divin ne saurait un instant admettre semblable *impassibilité*. *Donc la force n'est pas non plus impassible.*

Mais l'opposition dans laquelle Nietzsche situe les symptômes de l'épuisement et de la richesse obscurcit à nouveau cette distinction entre la *force de résistance* et la *nécessité de céder*.

La puissance est force de résistance : donc aussi capacité de *tenir tête* aux impulsions comme aux attaques extérieures. Réagir n'est que céder autant de forces de soi à une provocation. Agir, c'est prendre l'initiative, en prenant appui sur sa propre force intacte.

Comment l'ascèse que Nietzsche prône par ailleurs ne serait-elle pas une force de résistance? Comment prétendre que c'est l'*épuisement* qui nécessite l'ascèse? Qu'elle renonce à l'hostilité? Comment lui reprocher qu'elle *renonce à la colère* que Nietzsche, par ailleurs, considère comme un *gaspillage d'énergie*?

Ici, la puissance dangereuse est domestiquée, là, elle s'équilibre elle-même. *Mais qu'est-ce que l'équilibre* de la puissance? Il lui faut le rompre à chaque fois qu'elle s'augmente et elle ne peut pas ne pas s'augmenter. La richesse qui la constitue n'est pas d'abord le résultat d'un vouloir, elle est dans la *nature* même de qui veut *davantage qu'il n'a*. Cette richesse donc est toujours insuffisante, pour qu'on la veuille multipliée, dépassée. Si elle est à l'origine un *excédent* engendrant un nouvel excédent pour seulement subsister — il devient de plus en plus difficile de la distinguer des excès auxquels porte l'*épuisement*.

La puissance *résiste à tout*, sauf qu'elle ne saurait *résister à elle-même*. Il lui faut agir — dès lors qu'elle ne réagit pas, provoquer pour ne pas être provoquée. C'est pourquoi il y a « *volonté* » de puissance, la puissance se voulant puissance et ne pouvant ne pas se vouloir. Or, il y a un *degré* à partir duquel la *volonté* disparaît dans la *puissance*.

Le *vouloir* ne concerne que le *suppôt*. La puissance, qui appartient à la *vie*, au cosmos, — qui représente un degré de force accumulée et accumulante — entraîne le *suppôt*, suivant *les hausses et les chutes*. Donc là où il y aurait *volonté* de puissance, que le *suppôt* soit malade ou sain : s'il est malade, il cède à l'impulsion, s'il est sain, il cède à son *trop-plein*, mais il cède tout de même au mouvement d'une *puissance* qu'il confond avec son vouloir. Résister à des forces envahissantes non contrôlées n'est qu'une question d'interprétation — et relève toujours d'une décision *arbitraire*.

Il se trouve, parmi les inédits, deux autres fragments où réapparaît la même antinomie et dont la solution se cherche dans des déclarations analytiques.

L'un, où Nietzsche discute de la capacité de résistance sous le rapport des *passions* et plus particulièrement de la manière privilégiée de les ressentir positivement ; l'autre qui, sous ce même rapport, insiste sur le caractère *décadent* et donc héréditaire, et dont l'exemple lui est fourni par l'*érotisme parisien* de l'époque. Le premier s'intitule :

« MORALE EN TANT QUE DÉCADENCE,
SENS, PASSIONS.

La crainte des sens, des convoitises, des passions, lorsqu'elle va jusqu'à *déconseiller* ceux-ci est d'ores et déjà un symptôme de *faiblesse* : les moyens extrêmes caractérisent toujours des états anormaux. Ce qui fait ici défaut, ce qui s'effrite ici *c'est la force propre à entraver une impulsion* : lorsqu'on a l'instinct de devoir céder nécessairement, lorsqu'il faut réagir, on fera bien d'éviter les occasions (les « séductions »).

Une « sollicitation des sens » n'est une séduction que pour autant qu'il s'agit de natures dont le système est trop facilement malléable (émotionnel) et déterminable : dans le cas contraire, celui d'une trop grande lourdeur et dureté du système, de fortes excitations sont nécessaires, pour mobiliser les fonctions...

Le débordement n'est une objection valable que contre celui qui n'y a pas droit : et presque toutes les passions n'ont été décriées qu'à cause de ceux qui n'ont pas assez de force pour les tourner à leur profit.

Il faut s'entendre sur ceci, à savoir que l'on ne saurait objecter contre la passion que ce que l'on objecte contre une maladie : toutefois — nous ne saurions nous dispenser de la maladie, moins encore des passions...

Nous avons besoin de l'*anormal*, nous donnons à la vie un choc énorme par ces grandes maladies...

*
* *

Dans le détail il y a lieu de distinguer :

1^o la *passion dominante*, laquelle apporte même la suprême forme de la santé en général : ici la coordination des systèmes intérieurs et leur travail à un même service se trouve le mieux réalisés — mais voilà presque la définition même de la santé!

2^o l'antagonisme mutuel des passions, la dualité, la trinité, la pluralité des « âmes en un seul cœur » : fort malsain, ruine intérieure, dissolvant, trahissant et accroissant une scission et un anarchisme interne : à moins qu'une passion finisse par devenir souveraine. *Retour à la santé*;

3^o la coexistence sans être un antagonisme mutuel ni l'un-pour-l'autre : souvent périodique et alors, dès qu'elle a trouvé un ordre, également saine... Les êtres les plus intéressants sont de cette catégorie, les caméléons : ils ne sont pas en contradiction avec eux-mêmes, heureux et sûrs d'eux-mêmes, mais ils n'ont aucun développement — leurs états se juxtaposent, même s'il leur arrive d'être séparés jusqu'à sept fois. Ces êtres changent, ils ne *deviennent* pas... »

La première partie de ce fragment reprend de façon plus claire le thème de la non-résistance aux envahissements nuisibles — que d'abord il formulait de façon aussi obscure que contradictoire dans le premier des fragments précédemment cités : là, il s'agissait de démontrer le fond morbide de la morale traditionnelle, ici, il insiste davantage sur l'utilisation en quelque sorte « constructive » de la vie « personnelle » et donne l'échec fréquent de cette utilisation pour origine des préceptes moraux. La pensée qui le mène ici est beaucoup plus proche de Goethe que de lui-même. Le point de vue quant à lui, se fait de plus en plus pragmatique, nonobstant ses propres antinomies, cela en fonction même des projets que, d'autre part, il élabore en vue d'une doctrine de la volonté de puissance.

Ici encore prévaut le sens hiérarchique des affects, celui de l'unité; quelle que soit la *passion dominante*, l'essentiel est qu'elle assure la force d'une nature. Ce que prône Nietzsche est l'*efficacité* qu'il assimile à la santé dans le sens de la cohésion : *ce qu'il redoute le plus est exactement ce qu'il voit au fond de lui-même : l'antagonisme mutuel des passions, la pluralité des âmes en une seule dont il appréhende une ruine intérieure* — alors qu'au moment de l'expérience du *Retour*, il exaltait celui-ci comme un principe de pluralité, soit de métamorphose : *la nécessité de parcourir une série d'individualité différentes* — cela même que, dans le troisième paragraphe, il oppose à ce qu'il définit en tant que *coexistence d'états passionnels différents*. S'il

distingue ici le fait de *changer* et de *devenir*, c'est que, pour Nietzsche, seule l'*intensité d'une passion qui consume* métamorphose une « unité » — tandis que les « caméléons » ne témoigneraient d'aucune tension contradictoire, mais n'en offrent que le simulacre. Voilà qui, derechef, depuis l'échec que fut son aventure avec Lou, répond à la préoccupation de Nietzsche : celle de maintenir une cohésion à tout prix ; cela avec d'autant plus d'urgence qu'il pressentirait davantage ce qu'il nomme la « ruine intérieure ».

Un autre fragment concerne encore une fois l'impuissance à résister sous le terme d'épuisement, soit l'épuisement acquis, non pas héréditaire. Il donne pour exemple la *précocité* érotique :

« malédiction spécifique de la jeunesse française, notamment parisienne : laquelle, au sortir des lycées, fait son entrée dans le monde déjà souillée et pourrie — et n'arrive plus à se détacher de la chaîne de penchants répréhensibles, — ironique et méprisante à l'égard d'elle-même — galériens, en dépit de tout leur raffinement — au demeurant, dans la plupart des cas déjà symptôme de décadence raciale et familiale, comme toute hyper-excitabilité ; de même en tant que contagion du milieu : le fait d'être déterminable par l'ambiance trahit également un état *décadent*. »

Le critère de « continence » que présupposerait cette dénonciation d'une précocité malsaine, s'il en est un ici purement pragmatique, qui sous-entend une économie des impulsions, n'en fait pas moins de ce fragment l'un des plus traîtreusement révélateurs : l'esclavage des galères lui aussi l'avait connu.

Les forces libidinales qui ont joué un tour si funeste à Nietzsche, alimentent et retournent ici contre lui-même son agressivité : à ce

point qu'il fut longtemps à masquer l'autre face de celle-ci : tout son débat sur ce qui est *sain* et *malsain*, ce qui est *épuisé* et *riche*, trouve ici sa racine. Il faut le *Parsifal* de Wagner, pour que ces forces peu à peu s'identifient comme siennes, donc par le détour d'un *adversaire*. Leur explosion finale, le surgissement du *satyre* dionysiaque, l'animalité divine, provoquent alors l'« effondrement » du *censeur*.

Et, en effet, tout au long de cette dernière décennie, Nietzsche dénonce par-devers soi les fictions que supposent la psychologie et la morale : « *il n'y a pas d'individu, il n'y a pas d'espèce, il n'y a pas d'identité* — mais rien que des hausses et des chutes d'intensité. »

Envahissements *nuisibles en tant que ceux de la puissance* qui déborde toujours le suppôt, soit l'individu. Donc nuisibles aux impulsions purement défensives et grégaires, élaborées en tant que phantasmes répressifs par la morale traditionnelle.

**TENTATIVE
D'UNE EXPLICITATION SCIENTIFIQUE
DE L'ÉTERNEL RETOUR**

Une double préoccupation semble agiter Nietzsche depuis l'expérience de Sils-Maria.

La vérification du fait vécu par la science doit à la fois le rassurer sur sa lucidité et lui permettre une formulation intelligible et contraignante pour autrui autant que pour lui-même.

Or s'agissant d'une haute tonalité de l'âme, il en entretient la pensée comme attestant sa singularité propre : le fond inintelligible demeure le critère de l'inéchangeable.

Déjà dans les lettres à Gast, à Overbeck, consécutives à l'événement, Nietzsche, sans trahir la pensée des pensées, parle de l'*effet* qu'exercerait sa divulgation. Comment, divulgué, le contenu d'une haute tonalité d'âme, soit son fond d'intensité, agirait-il sur la destinée humaine en dehors de la sienne, et changerait-il le cours de l'histoire : ne dit-il pas, dès cette époque, que cette divulgation va *casser en deux l'histoire de l'humanité*?

L'extase de l'Éternel Retour porte à la fois une *évidence* et par son contenu une explicitation possible (la suppression de l'identité individuelle et la série des individualités à parcourir). Donc en tant que pensée, l'*hypothèse* de la *métamorphose* basée sur la préexistence.

L'hypothèse permet cet argument que Nietzsche développera plus tard :

Un seul individu, produit de toute une évolution, ne saurait

réactualiser toutes les conditions, toutes les chances qui ont abouti à sa propre conscience : ce n'est qu'en admettant sa *fortuité* propre qu'il se disposera à la *totalité des cas fortuits* et ainsi concevra son passé comme avenir : nécessité du retour dans le Cercle duquel il revivra la série des cas, des hasards qui ont abouti à l'instant révélateur.

Mais en tant qu'hypothèse, cette pensée est *suspecte* : car elle emprunte au schéma de la métamorphose et de la préexistence, implicites à la condition du retour, les moyens de développer l'*évidence indémontrable* en soi de l'extase révélatrice. Sous cette forme, qui requiert la croyance, il s'agirait de ce que Lou appelle un prophétisme religieux. Et Nietzsche lui-même dit à Overbeck : « *si elle était vraie ou seulement crue pour vraie* » — vérité qui n'a trait ici qu'aux conséquences de sa répercussion en tant que doctrine. Mais, dans l'esprit de Nietzsche, elle n'a pas encore de forme doctrinale — l'expérience secrète reste une expérience dont la seule évidence réside dans son *intensité*.

De prime abord, Nietzsche n'arrive pas à expliciter sa pensée de telle sorte qu'elle se dégage totalement de ce qu'il qualifie de *nihilisme passif* : soit la propension au *non-sens* de la vie. Pour que la propension au *non-sens* mûrisse en *affirmation de la vie même*, il fallait pousser le fatalisme à l'*extrême* jusqu'au nihilisme *actif*. Or, en quoi l'adhésion à la pensée du *Retour* n'était-elle pas en soi *active*?

Un autre motif semble intervenir dans son hésitation : l'expérience même de l'Éternel Retour n'attestait-elle pas chez Nietzsche *ce qu'il avait lui-même dénoncé* comme *épuisement*? Était-il *oui* ou *non* victime de ce qu'il désigne comme le *plus dangereux malentendu* à savoir que les *symptômes* de l'épuisement se peuvent confondre avec ceux de l'excès de vie, de la richesse? Et cette discrimination, à la fois équivoque et lucide, ne le confirmait-elle pas dans sa représentation de la *décadence* et de l'*essor*, termes qui, au niveau de l'humain, le sien propre, l'avaient amené à déceler ce qui est morbide, ce qui est sain, et ainsi les états de puissance, ou du manque de puissance, soit de la non-résistance ou de la force à résister? Fallait-il ou non mettre sur le compte de la puissance la fixation d'un but, l'interprétation d'un sens? Y avait-il au contraire pure impuissance dans le fait de croire à un but, à un sens, et *la plus grande force n'était-elle pas de vivre absurde, d'affirmer la valeur de la vie, dépourvue de signification et de but*? Pourquoi l'Éternel Retour tel qu'il l'avait vécu un

instant, où toutes ces questions s'évanouissaient, n'avait-il pas *sul-*
sisté tel quel, dans sa pensée — en tant que la *pensée des pensées*? —
Pourquoi, sinon parce que la *volonté de puissance*, en fonction de
cette discrimination équivoque de la maladie et de la santé, donc
en fonction de cette discrimination équivoque pour lui-même, exi-
geait *un but* et *un sens*, alors que l'*insignifiance* était par elle-même
suprême violence : — il fallait choisir entre le *mutisme absolu*
conforme à la violence — (le mutisme du fait vécu et revoulu) —
ou la parole — donc rétablir l'identité du moi et, à partir d'elle, le
but et le sens.

LA PENSÉE DE L'ÉTERNEL RETOUR RECOUVRIRAIT-ELLE CHEZ
NIETZSCHE LE SENTIMENT PRÉMONITOIRE DE LA FOLIE?

Lou A. Salomé décrit en ces termes la manière dont Nietzsche lui fit confidence de son secret :

« Les heures me sont inoubliables pendant lesquelles il m'a d'abord confié cette pensée en tant qu'un secret, soit quelque chose dont la vérification et la constatation lui faisaient horreur : il n'en parlait qu'à mi-voix, avec tous les signes de la plus profonde épouvante. Et il ne souffrait, en effet, si profondément de la vie que parce que la certitude de l'Éternel Retour de la vie devait être pour lui quelque chose d'horrifiant. La rayonnante apothéose de la vie, quintessence de la doctrine du Retour que Nietzsche établit ultérieurement, constituait une si profonde contradiction avec son propre sentiment tourmenté de la vie qu'elle nous fait l'impression d'un masque inquiétant. Devenir l'annonciateur d'une doctrine qui n'est supportable que dans la mesure où l'amour de la vie y est prépondérant, qui ne saurait agir de façon exaltante que pour autant que la pensée de l'homme y trouve son essor jusqu'à diviniser la vie — en vérité, il fallait que ceci formât une terrible contradiction à son sentiment le plus intime — contradiction qui a fini par le broyer. Tout ce que Nietzsche a pensé, senti, vécu depuis la naissance de sa pensée du Retour, procède de cette rupture dans son intériorité, se meut entre « *le grincement de dents avec lequel maudire le démon de*

l'éternité de la vie » et l'attente de l'instant formidable qui donne la force de proférer ces paroles : « *tu es un dieu et jamais je n'entendis chose plus divine !* »

A cette époque l'idée de « l'Éternel Retour » n'avait pas encore acquis une force de conviction pour Nietzsche. Il avait l'intention de faire dépendre sa divulgation de la façon dont elle serait susceptible de se fonder scientifiquement. Nous échangeâmes une série de lettres sur cet objet, et dans tout ce qu'il exprimait alors l'opinion erronée revenait sans cesse, de pouvoir trouver une base scientifique irréductible à son idée par des études de physique et de la théorie des atomes. C'est à ce moment qu'il résolut d'aller étudier exclusivement les sciences à l'université de Vienne ou de Paris. Ensuite, et cela seulement au terme de plusieurs années de silence absolu, pour le cas du succès redouté, il voulait revenir parmi les hommes en tant que le docteur de l'Éternel Retour. »

Lou voit ainsi une contradiction entre la révélation du « secret de l'Éternel Retour » et la souffrance à vivre chez Nietzsche : il en souffre d'autant plus qu'il est, sinon convaincu, du moins hanté par la possibilité que le retour de la vie (telle quelle) serait une loi universelle, donc nécessaire.

La contradiction que Lou relève ne concerne que la vie pénible de Nietzsche — son sentiment torturant de la vie. Point de vue strictement rationnel : comment revouloir la souffrance ? Comment supporter la pensée de la revivre des millions et millions de fois ? Considérations d'ailleurs que Nietzsche a développées lui-même quant à la vertu sélective de la divulgation de sa doctrine.

Que signifie ce que Lou désigne justement comme une erreur : la recherche d'une *base scientifique* et que Nietzsche *redouterait même de trouver* ? Nietzsche espère se débarrasser de l'horreur, de l'épouvante que lui inspire sa propre idée : cette épouvante, il l'exprime en se confiant à Lou, (comme à Overbeck) par le *ton de sa voix*. Mais, pour que cette idée soit à la fois horrible et *exaltante*, il y a quelque chose d'autre, le *fait d'avoir eu cette idée* même, de l'avoir reçue comme une révélation : qui peut recevoir semblable idée ? Une intelligence délirante. Nietzsche croit sans doute, depuis

qu'il a cette pensée, qu'il est devenu fou. Pour se prouver le contraire, il veut faire appel à la science, il attend d'elle la démonstration qu'il n'est pas la proie d'un pur phantasme. Le vertige de l'Éternel Retour ne concerne pas uniquement l'univers et l'humanité : mais Nietzsche lui-même, le pouvoir de sa propre pensée, sa lucidité. Est-il imaginable que Nietzsche ait conçu par-devers soi la pensée du Retour comme sa propre folie, donc *la perte de sa lucidité*? Lou effleure la question, en ce que cette notion du Retour aurait de personnellement contradictoire : *un masque inquiétant* — donc une manière de cacher sous un problème ontologique un tout autre problème, de caractère psychique : Nietzsche ne saurait admettre ce qu'il ne saurait vouloir — quelque chose le pousse à se contredire. Or il se pourrait que Nietzsche, sous prétexte d'éprouver de l'effroi à sa propre pensée de Retour, n'ait voulu suggérer ou exprimer en termes voilés que la crainte de sa propre folie : comment vont réagir les autres, s'il avance semblable idée? C'est pourquoi il la veut secrète — il enveloppe l'appréhension qu'il a de perdre la raison sous le prétendu scrupule de divulguer une doctrine qui sera, pense-t-il, répandue pour la perte du plus grand nombre.

La supposition, émise par Lou, que Nietzsche souffrait d'*autant plus de vivre* que la répétition infinie de la souffrance l'épouvantait dans sa représentation du Retour, est un argument « trop humain » pour la pensée même de Nietzsche — aussi peu *contraignant* que l'était d'ailleurs l'idée de Nietzsche même, quant à la force sélective de la doctrine, sous prétexte que la majeure partie de l'humanité n'en supporterait pas la pensée. Lui-même a trop insisté sur le caractère intensif et donc « vital » de la souffrance pour ne pas y voir, au contraire, la force du désir qui s'y affirme.

Enfin, Lou semble négliger totalement le point crucial de la révélation du Retour : à savoir que ce qui préoccupe Nietzsche dans le même temps et qu'il énonce presque tel un corollaire de sa doctrine, est la *nécessité pour l'individu de revivre dans une série d'individualités différentes*. Donc la richesse du Retour : vouloir être *autre* que ce que l'on est pour devenir celui que l'on est. Il faut une individualité pour être lucide. Seule l'expérience de l'identité propre peut s'épanouir en une lucidité capable de concevoir le dépassement de l'iden-

tité, donc sa perte. Tout ce que Nietzsche exprime par la nostalgie héroïque de son propre déclin — la volonté de disparaître — jaillit de cette lucidité. Nostalgie cependant inséparable de l'angoisse de la perte d'une identité lucide. De là que la pensée du Retour à la fois l'exalte et l'épouvante. Non pas comme l'interprète Lou, l'idée de revivre sempiternellement les mêmes souffrances, mais bien de perdre la raison sous le signe du Cercle vicieux.

Au lendemain de son aventure douloureuse avec Lou, qui a suivi l'expérience de Sils-Maria, Nietzsche s'efforce de sortir d'un *état de passivité* et de pure réceptivité émotionnelle : ce qu'il vient de vivre entre 81 et 82 — la grande richesse qu'implique la *souffrance même* de cette période, restera une duperie si, au moins dans sa pensée, le fait vécu ne le rend capable d'une décision. Son propre état valétudinaire le ramène de nouveau à sa notion de volonté de puissance, donc à la développer sans pour autant renoncer à la *pensée des pensées* : l'instant de passivité extrême que suppose l'extase de Sils-Maria a été surmonté, en tant qu'elle est devenue pensée. Or celle-ci n'en est que le résidu ; il faut qu'elle devienne le point de départ d'une *action* ; et cette action va dépendre de l'*œuvre capitale* qui en sera le programme : la démonstration de la loi du Retour déplace le contenu de l'expérience et doit servir de référence à une façon d'*agir* déterminée.

La recherche d'un argument scientifique ne laissera pas d'affecter l'expression même de Nietzsche, en ce sens qu'elle diverge désormais en deux directions étrangères l'une à l'autre : d'abord, la pure créa-

tion poétique, à partir du *personnage* de Zarathoustra, l'expression parabolique de son expérience, — création à laquelle sans doute Lou eut une part décisive en ce qu'elle voulut le dissuader d'une explicitation basée sur les découvertes de la science. Mais ce poème dans son déploiement dithyrambique est essentiellement un livre de *sentences*, où le mouvement déclamatoire alterne avec les énigmes et leur résolution dans l'image : soit une mise en scène de la *pensée* en jeux de mots et en similitudes. Il apparaîtra plus tard que Zarathoustra est un bateleur sous l'allure d'un faux prophète. Un imposteur déclamant un simulacre de doctrine.

Ayant produit ce personnage, Nietzsche, à l'abri de cette création unique en son genre, se livre de nouveau aux apories de sa propre pensée : c'est que le Zarathoustra ne l'a nullement délivré de sa hantise qui se ressent encore de l'épouvantable détresse où la fuite de Lou l'a laissé. Le Zarathoustra se compose sur un autre niveau : qu'il ait su s'y maintenir lui paraît à lui-même un miracle.

A cette époque, l'obsession d'une *œuvre capitale* l'accable ; certes, les sentences et les chants de Zarathoustra lui servent désormais de références : rien n'existe ailleurs qui ne soit inscrit dans ce livre prophétique — dit-il. D'autant plus forte l'obligation de donner à cette prophétie son commentaire « systématique ». L'évidence inintelligible de l'extase de Sils-Maria, l'intensité implicite à ce vertige du Retour : en un mot la *haute tonalité de l'âme* n'est plus celle de Nietzsche ; elle est *mimée* par la *gesticulation déclamatoire* de Zarathoustra — et si celui-ci prélude à la *cassure en deux* de l'humanité, non seulement cette création ne l'effectue pas — elle reste dans la sphère de l'inintelligible. Bien plus, Zarathoustra mimant la *haute tonalité* semble contrefaire la détresse de Nietzsche, la tourner en dérision.

A OVERBECK

Nice, début mars 84

...Ciel ! Qui sait ce qui est sur moi et quelle force il me faudrait pour me supporter ! Je ne saurais dire comment j'en viendrais là précisément — mais il est possible que pour la première fois la pensée m'est venue, qui scinde en deux l'histoire de l'humanité.

Ce Zarathoustra n'est rien que prologue, préambule, vestibule — il m'a fallu m'encourager moi-même, puisque de toute part ne me venait que découragement : m'encourager à porter cette pensée-là ! car je suis encore loin de la pouvoir prononcer et représenter. SI ELLE EST VRAIE ou plutôt si elle est CRUE VRAIE — alors toutes choses se modifieront et se retourneront, et toutes les valeurs jusqu'alors prévalentes seront dévalorisées...

Dans son débat sur *l'épuisement et la richesse* et leurs *symptômes*, relatifs à la notion de décadence et d'essor, Nietzsche avait une fois de plus évoqué la force pulsionnelle en tant que puissance et « volonté » de puissance, notamment au sens d'une résistance ou d'une non-résistance à l'envahissement de forces dissolvantes.

Examinant la conception mécaniste (nouvellement à l'ordre du jour), Nietzsche y retrouve toutes les difficultés que soulève la structure de l'univers, en particulier celle de l'équilibre et du non-équilibre de l'énergie, de sa déperdition ou de sa conservation. Mais qu'il parle du non-équilibre — preuve du mouvement éternel — il souligne en celui-ci la condition d'*une nouvelle distribution des forces*; ou qu'il critique la représentation mécaniste en tant qu'inévitablement anthropomorphe — relevant l'analogie entre le comportement de l'atome et le « sujet » — ce qui lui importe, c'est de constater qu'*une puissance tire à tout moment sa propre conséquence* : qu'un quantum de puissance est défini par l'action qu'il exerce et par celle à laquelle il résiste : ce *quantum est essentiellement volonté de faire violence* et de se défendre contre toute violence. *Non pas conservation de soi* : chaque atome agit dans tout l'être et c'est le supprimer si l'on ne conçoit pas ce rayonnement de *volonté de puissance*.

« Ma théorie serait celle-ci : *que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, tous les autres affects n'en étant que les élaborations.* Aussi serait-il très éclairant de substituer au terme « bonheur » individuel le terme de puissance : l'individu aspire à *plus de puissance* : le « plaisir » n'est qu'un symptôme du sentiment de la puissance acquise, une différence d'état conscient : [ou] une différence de degré de la conscience.

C'est pure affaire d'expérience que de savoir que la modification *ne cesse pas* : en soi nous n'avons aucune raison de comprendre qu'une modification devrait succéder à une autre. Au contraire : il semblerait qu'un état acquis dût nécessairement se conserver soi-même, s'il n'y avait pas en lui précisément un pouvoir de *ne pas* vouloir se conserver... La thèse de Spinoza, quant à la conservation de soi-même, devrait mettre un terme à la modification : mais la thèse est fausse, le contraire est vrai. Or, dans tout ce qui vit se peut démontrer de la façon la plus claire que ce vivant fait tout, non pour se conserver, mais pour devenir davantage...

Est-ce que la « volonté de puissance » est un genre de « volonté » ou bien est-elle identique au concept de volonté? Signifie-t-elle autant que « convoiter »? ou *commander*? Est-ce la volonté dont Schopenhauer entend qu'elle serait l'« en-soi des choses »?

Ma thèse est que la volonté n'est qu'une généralisation injustifiable de la psychologie jusqu'alors, que ce genre de volonté *n'existe pas*; qu'au lieu de saisir l'élaboration sous plusieurs formes d'une *volonté déterminée*, l'on a supprimé le caractère

même de la volonté, pour avoir soustrait et situé au-dehors le contenu, le *vers-quoi*? — c'est le cas au suprême degré chez Schopenhauer : ce qu'il nomme volonté est un mot vide. Il s'agit encore moins d'une *volonté de vivre* : car la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance; il est tout à fait arbitraire de prétendre que tout aspirerait à prendre *cette forme* de la volonté de puissance. Il n'y a ni « esprit », ni raison, ni penser, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité : autant de fictions inutilisables. Il ne s'agit point de « sujet » ni d'« objet », mais d'une certaine espèce animale laquelle prospère à la faveur d'une *justesse*, avant tout d'une *régularité relatives* de ses perceptions (de sorte qu'elle parvient à capitaliser son expérience)... »

En tant qu'impulsion primordiale — c'est là ce qu'il faut retenir — la volonté de puissance est le terme qui doit exprimer la *force même*, laquelle, si elle s'est égarée dans l'espèce humaine et dans le phénomène de l'animalité, soit du « vivant », comme dans un cas « particulier » — donc un « accident » de son essence —, *ne souffre pas de se conserver* dans l'espèce ou dans l'individu qu'elle agite, mais exige, de par sa nature, que se rompe la conservation d'un niveau atteint, donc excède toujours ce niveau en s'augmentant de toute nécessité. De la sorte *la volonté de puissance apparaît essentiellement comme un principe de déséquilibre* pour tout ce qui se voudrait durable à partir d'un certain degré, société ou individu : et pour autant que la connaissance l'accompagne et s'accroît à proportion de la puissance acquise, la connaissance (donc aussi la culture) doit à son tour rompre l'équilibre d'un état déterminé; toutefois, elle ne serait jamais, dit Nietzsche, qu'un instrument de conservation — en quoi il y aurait *discordance* entre l'excès de (la volonté de) puissance et le sentiment de sécurité que procurerait la connaissance.

Dans tout ceci, Nietzsche n'apporte rien qui puisse contredire de prime abord sa « notion » de l'Éternel Retour : bien mieux, semblable acception de la volonté de puissance en tant qu'impulsion primordiale confirmerait encore la révélation du Cercle vicieux : si c'est « *la vie qui inventa cette pensée, pour surmonter son obstacle* » — si ce fut

cette « puissance » qui inspira à l'individu cette « volonté » en l'excédant, si elle se révéla en tant que signe du Cercle vicieux — en tant qu'incessant mouvement —, elle lui apprit aussi à *vouloir son propre anéantissement* en tant qu'individu, quand elle lui enseigna à s'excéder jusqu'à se revouloir, à ne se *revouloir* qu'au nom de cette puissance *insatiable*.

L'*Éternel Retour* serait ici la contrepartie de la connaissance qui, si elle s'accroît avec la puissance, n'en a pas moins pour préoccupation majeure la *conservation* de l'espèce.

Or l'*Éternel Retour* (en tant qu'expression du *devenir* sans but ni sens) rend la connaissance « impossible » quant aux fins, et la maintient toujours au niveau des *moyens* : les moyens de se conserver. Ceci détermine à son tour le principe de réalité qui, de la sorte, en est un toujours variable. Mais l'*Éternel Retour* non seulement ne détermine pas la réalité, il en suspend le principe, et le laisse en quelque sorte à la discrétion du degré plus ou moins ressenti de la puissance — ou mieux, de son intensité.

L'*Éternel Retour* est à l'*origine des hausses et des chutes d'intensité* à laquelle il ramène l'intention. Dès qu'il est conçu en tant que le *retour de la puissance*, à savoir qu'il n'est qu'une *suite de ruptures d'équilibre* — la question se pose alors de savoir si, dans la pensée de Nietzsche, le Retour n'est qu'une pure *métaphore* de la *volonté de puissance*.

QUATRE FRAGMENTS

Le premier fragment offre sans doute l'une des projections les plus amples que tente Nietzsche pour intégrer sa propre expérience du Retour à un système universel et historique. Les indications schématiques du préambule¹ définissent sa position sur tous les points capitaux où il renverse les perspectives et les démarches traditionnelles de la philosophie et de la science. Le plus caractéristique est son propos de substituer à la *sociologie* sa notion des *formations de souveraineté*. Aussi bien ce fragment doit-il nous servir de point de repère pour suivre Nietzsche dans ses tentatives d'élaboration de la doctrine. Notamment la pensée que le suprême degré de *spiritualisation* correspondrait au point maximum de l'énergie (Dieu), le point le plus bas à la désorganisation.

Le second fragment se présente comme une variante du premier et reprend le terme *Dieu* pour en faire une *expression équivalente du maximum d'énergie* — et sur le plan historique d'une *époque*.

Le troisième et le quatrième fragments établissent une équivalence entre le comportement de l'énergie et de la volonté de puissance. Il apporte la plus précise référence à l'intensité de la tonalité de l'âme

1. « Innovations principielles » — selon la leçon de Schlechta. En fait, d'après la dernière leçon établie par Coli et Montinari, les cinq paragraphes forment un fragment à part. Mais ce fragment figure dans la même série que celui qui débute par : « Dieu » *en tant que moment culminant*. Ce dernier, cependant, est précédé par le fragment figurant ici à la page 160 : « *La force excédentaire...* ». (N.d.A.)

dans l'expérience du Retour. Mais, du même coup, il réserve derechef des difficultés, quant à la cohérence de la doctrine que Nietzsche veut élaborer, dès qu'il reviendra au niveau humain des sociétés — des formations de souveraineté — et que Nietzsche introduira une notion de *volonté* de puissance, telle que la manifesterait la vie organique, où la volonté d'un but et d'un *sens*, nécessaire à la puissance de formations de souveraineté, se trouvera dans un rapport discordant avec l'*absence de but et de sens* qui caractérise le comportement de l'énergie quantitative, et plus particulièrement le « signe » même du Cercle vicieux en tant qu'Éternel Retour. En effet, si la volonté de puissance est à l'origine de toute manifestation de l'existence et reste sous-jacente à toute aspiration, nous ne pouvons plus parler de but ni de sens en soi : une action due à un rapport de forces supprime la notion de *cause et d'effet*. « Il n'y a que des conséquences de quelque chose d'imprévisible, et ce qui serait calculable après coup ne serait pas pour autant nécessaire. Dans ce cas, aucun but n'est jamais atteint que par un concours de hasards. »

Cette conception de la volonté de puissance qui *ne cherche pas à conserver son niveau mais ne peut que s'accroître ou diminuer* est ici l'analogie de l'énergie qui *ne souffre pas d'équilibre*. Quels sont le but et le sens de cette volonté? de rester toujours la plus forte. Or si elle s'augmente, elle doit détruire son obstacle : si elle *excède* son suppôt, elle le détruira, c'est-à-dire que le suppôt ne pourra plus la porter. Cette considération ressort de la même remarque : la puissance *n'est pas dans la conservation de soi*. Ce point concorde, d'autre part, avec l'intensité vécue dans l'expérience du Retour, laquelle jette hors de lui-même le suppôt qui l'éprouve. Mais tout le paradoxe de la volonté de puissance, en tant qu'elle dépendrait du mouvement circulaire de l'énergie, éclate, aussitôt que Nietzsche la croit retrouver dans la vie organique et plus particulièrement au niveau des sociétés humaines.

« Pour le projet.

A la place des *valeurs morales* toutes sortes de valeurs *naturalistes*. *Naturalisation* de la Morale.

A la place de la « sociologie » une doctrine des *formations de souveraineté*.

A la place de la « société » la *complexion de la Culture* en tant que *mon* intérêt privilégié (c.à.d. en tant que totalité relativement à ses parties).

A la place de la « théorie de la connaissance » une *doctrine des perspectives des affects*, de leur *ordre supérieur*, de leur « *spiritualité* ».

A la place de la « métaphysique » et de la religion, la *doctrine de l'Éternel Retour* (celle-ci en tant que moyen de dressage et de sélection).

« Dieu » en tant que moment culminant : l'existence, une éternelle divinisation et dédivinisation. Mais en cela *non pas un point culminant de valeur* mais rien que des points culminants de puissance.

Exclusion absolue du *mécanisme* et de la *matière* : tous deux rien qu'une forme d'expression de degrés inférieurs, la forme la plus déspiritualisée de l'affect (de la « volonté de puissance »).

La *régression* à partir du *point culminant dans le devenir* (de la suprême spiritualisation de la puissance jusqu'au fond le plus servile) à représenter en tant que *conséquence* de cette suprême énergie, laquelle *se retournant contre elle-même*,

après qu'elle n'a plus rien à organiser, dépense sa force *pour désorganiser...*

a) la victoire toujours plus grande remportée sur les sociétés et l'asservissement de ces dernières par un nombre plus petit, mais plus fort;

b) la victoire toujours plus grande remportée sur les privilégiés et les plus forts, par conséquent la montée et l'avènement de la démocratie, enfin l'anarchie des éléments.

La force excédentaire dans la spiritualité, se fixant à elle-même de nouveaux buts : mais *nullement* au sens exclusivement impératif et dirigeant à l'égard du monde inférieur ou relativement à la conservation de l'organisme, de l'« individu ».

Nous sommes *davantage* que l'individu : nous sommes encore toute la chaîne, avec les tâches de tous les avènements de la chaîne. »

« L'unique possibilité de maintenir un sens pour le concept de « Dieu » serait : Dieu *non pas* comme force agissante, mais Dieu en tant qu'*état-maximum*, en tant qu'*époque...* Un point dans l'évolution de la *volonté de puissance* : à partir duquel s'expliquerait l'évolution ultérieure autant que l'intérieure, le « *jusqu'à-lui* »...

— du point de vue mécaniste, l'énergie du devenir total demeure constante : du point de vue économique, elle s'élève jusqu'à un point culminant d'où elle redescend en un éternel mouvement circulaire; cette *volonté de puissance* s'exprime par l'*interprétation*, par la forme de la *consommation ou dépense de l'énergie* — métamorphose de l'énergie en vie et de la vie en suprême puissance,

voilà qui, conformément à cela, apparaît en tant que but. Le même quantum d'énergie signifie quelque chose de différent aux différents degrés de l'évolution :

— ce qui constitue la croissance dans la vie est l'économie calculant continûment de façon toujours plus parcimonieuse, laquelle, avec toujours moins de force, parvient à réaliser le plus... En tant qu'idéal du principe du minimum de frais...

— que le monde *n'aspire pas* à un état durable, voilà *l'unique chose démontrée*. Par conséquent *il faut* concevoir son point culminant en ce sens qu'il n'est pas un état d'équilibre...

— l'absolue nécessité du même événement dans un processus universel comme dans tous les autres est pour l'éternité *non pas* un déterminisme portant sur l'événement, mais seulement l'expression de ce que l'impossible n'est pas possible... qu'une force déterminée ne saurait être autre chose que cette force déterminée : qu'elle ne se peut dépenser à l'encontre d'une résistance de quantum d'énergie autrement que conformément à sa propre force — événement et événement nécessaire, pure tautologie. »

« *Critique du mécanisme.* »

Écartons ici les deux concepts populaires de *nécessité* et de « lois » : le premier met une fausse contrainte, le second une fausse liberté dans le monde. Les « choses » ne se comportent pas

régulièrement, selon une règle : il n'y a point de « choses » (c'est une fiction) : ni celles-ci ne se comportent sous la contrainte d'une nécessité. Là nulle obéissance : car le fait que *quelque chose soit tel qu'il est* aussi fort, aussi faible, n'est pas la conséquence d'une obéissance ou d'une règle ou d'une contrainte...

Le degré de résistance et le degré de suprématie, c'est de cela même qu'il s'agit dans tout événement : si, pour l'usage de notre calcul, *nous autres* savons le concevoir en formules et en lois, tant mieux pour nous ! Mais par là nous n'avons mis aucune « moralité » dans le monde, pour l'avoir figuré comme obéissant.

Il n'y a aucune loi : *chaque puissance tire à tout moment sa dernière conséquence*. C'est précisément sur le fait qu'il n'y a point une autre manière de pouvoir que repose la calculabilité.

Un quantum de puissance est défini par l'action qu'il exerce et par celle à laquelle il résiste. L'adiaphorie fait défaut : elle serait en soi concevable. Ce quantum est essentiellement volonté de faire violence et de se défendre contre toute violence. Non pas conservation de soi : chaque atome agit dans tout l'être — et c'est le supprimer si l'on ne conçoit pas ce rayonnement de volonté de puissance. C'est pourquoi je le nomme quantum de « volonté de puissance » : de la sorte est exprimé le caractère dont on ne saurait faire abstraction dans la conception de l'ordre mécaniste sans le supprimer du même coup.

Une traduction de ce *monde d'action* en un monde visible (un monde pour l'œil) c'est le concept de « mouvement ». Ici est toujours sous-entendu le fait que quelque chose est *mu* — la fiction d'un petit conglomérat atomique ou même

l'abstraction de celui-ci, l'atome dynamique étant toujours conçu en tant qu'une chose qui agit — représentation qui prouve que nous ne sommes pas sortis de l'habitude dans laquelle nous induisent les sens et le langage. Sujet, objet : un auteur pour faire, le faire et ce qui se fait, conçus séparément; n'oublions pas que ceci désigne une pure sémiotique et rien de réel. La mécanique en tant qu'une doctrine du *mouvement* est déjà une *traduction dans le langage* des sens de l'homme.

Nous avons besoin d'« unités » pour pouvoir calculer : ce n'est pas une raison d'admettre que semblables unités existent. Nous avons emprunté notre concept d'unité à notre concept du « moi » — notre plus ancien article de foi. Si nous ne nous tenions nous-mêmes pour des unités, nous n'aurions jamais formé le concept de « chose ». Désormais, assez tardivement, nous voilà amplement convaincus que notre façon de concevoir le « moi » ne garantit en rien une unité réelle. Ainsi, pour maintenir théoriquement le monde mécaniste il nous faut toujours ménager la clause : dans quelle mesure nous pouvons le réaliser avec deux fictions : le concept de mouvement (emprunté à notre langage sensible) et le concept de l'atome (= unité, procédant de notre « expérience » psychique) : — elle présuppose un *préjugé sensible* et un *préjugé psychologique*. »

« Le fait qu'un état d'équilibre ne soit jamais atteint prouve qu'il est impossible. Mais, dans un espace indéterminé, il devrait l'être. De même

dans un espace sphérique. Il faut que la *structure de l'espace* soit à l'*origine du mouvement* éternel et, pour finir, de toute « imperfection ». Que la « force » et le « repos », « rester égal à soi-même » se contredisent. La mesure de la force (en tant que grandeur) en tant que forme, son essence fluctuante.

Écarter l' « intemporalité ». *A un moment déterminé de la force est donnée la condition absolue d'une nouvelle distribution de ses forces. Elle ne peut s'immobiliser. Une modification est inhérente à l'essence, donc aussi la temporalité : par quoi on ne fait, encore une fois, que poser conceptuellement la nécessité de la modification. »*

Il n'est, dans ces passages sur l'énergie concernant la structure du monde, aucun terme qui ne puisse immédiatement s'appliquer à l'état psychique, soit au monde pulsionnel. Et encore aucun qui, ainsi appliqué, ne définirait l'état psychique dans son rapport avec l'événement « extérieur ». A un moment déterminé de la force accumulée des émotions il y a aussi *condition absolue d'une nouvelle distribution* : donc *rupture d'équilibre*. Nietzsche conçoit une économie universelle dont il se ressent dans ses propres humeurs.

Vérfiée psychologiquement, la notion de « cause » est notre sentiment de puissance du prétendu vouloir, — notre notion « effet », la superstition qui porte à croire que ce sentiment de puissance serait la puissance même, laquelle meut...

Un état qui accompagne un événement et qui est déjà l'effet d'un événement est projeté en tant que « raison suffisante » de cet état — le rapport de tension de notre sentiment de puissance (le plaisir en tant que sentiment de la puissance) de la résistance surmontée — est-ce que ce sont là des illusions?

Retraduisons la notion de « cause » dans l'unique sphère d'où nous l'avons prise : dès lors, aucune *modification* ne nous est concevable où il n'y aurait point de volonté de puissance. Nous ne saurions déterminer une modification, si ne se produit un *empiétement* d'une *puissance sur une autre puissance*.

Le mécanique ne nous montre que des conséquences, et cela en image (mouvement est une façon métaphorique de parler). La gravitation elle-même n'a aucune cause, puisqu'elle-même est la raison pour qu'il y ait des conséquences.

La volonté d'*accumulation de force* est spécifique pour le phénomène de la vie, la nutrition, la génération, l'hérédité — pour la société, l'État, les coutumes, les mœurs, l'autorité. Ne devrions-nous pas supposer cette volonté en tant que cause aussi dans la chimie? — et dans l'ordre cosmique?

Non seulement la constance de l'énergie, mais l'économie maxima de la consommation : si bien que le *vouloir-être-plus-fort à partir de tout centre de forces* constitue l'unique réalité — non pas conservation de soi, mais vouloir s'approprier, devenir maître de quelque chose, devenir davantage, devenir plus fort.

Le fait que la science est possible, suffirait-il à nous prouver un *principe de causalité*? — « A partir des mêmes causes, les mêmes effets » — « une loi permanente des choses » — « un ordre invariable »? Parce qu'une chose serait calculable, serait-elle pour cela nécessaire?

Si quelque chose arrive de telle manière et pas autrement, il n'y a là aucun « principe », aucune « loi », aucun « ordre », mais l'action de *quanta* d'énergie dont l'essence consiste à exercer de la puissance sur tous les autres *quanta* d'énergie.

Pouvons-nous supposer une aspiration à la puissance sans une sensation de plaisir ou de déplaisir, c'est-à-dire sans un sentiment d'augmentation ou de diminution de la puissance? Le mécanisme n'est-il qu'une sémiotique applicable à un monde de faits internes où se combattent et se surmontent des *quanta* de volonté? Toutes les suppositions préalables du mécanisme, matière, atome, pesanteur, pression et choc, ne sont pas des « faits en soi », mais des interprétations à l'aide de *fictions psychiques*. La vie — en tant que la forme, pour nous, la plus connue de l'être — est spécifiquement une volonté d'accumulation d'énergie : tous les processus de la vie ont ici leur levier : rien ne veut se conserver, tout doit y être totalisé et accumulé.

La vie en tant que cas particulier (hypothèse à partir de là portant sur le caractère d'ensemble de

l'existence) aspire à un sentiment maximum de puissance : est essentiellement une aspiration à davantage de puissance : aspirer n'est rien d'autre qu'aspirer à la puissance : ce qu'il y a de plus sous-jacent et de plus intérieur demeure cette volonté. (Le mécanisme, pure sémiotique des conséquences). »

Sans doute l'intensité de la tonalité de l'âme et le comportement de l'énergie se pouvaient-ils référer l'un à l'autre : flux et afflux de la puissance — ils se signifiaient par le Cercle vicieux *sans but ni sens* : — ni l'énergie ni l'intensité ne cherchent *une durée* ; augmentation, diminution, hausse et chute.

Tout autre le comportement des organismes : car si là encore la puissance s'accroît, elle s'achève dans la jouissance d'un accomplissement, à la fois *sens* et *but* réalisés en tant que *durée d'un ensemble*. Et encore que la science relève une convertibilité de l'énergie, une coexistence de forces d'ordre différent dans le monde organique, il est certain que dans celui-ci, selon les lois de la croissance et du dépérissement, Nietzsche trouvait une image non seulement de la puissance, mais du *vouloir* la puissance, obéissant ici à un *but* et à un *sens* dont l'énergie même reste en soi dépourvue. Et quand même ce « vouloir » ne serait qu'une réaction pulsionnelle à une excitation, ou la décharge d'une force accumulée par l'organisme, toutefois la représentation de cette excitation ou de cette libération de force au niveau de l'organisme s'interprétait encore en tant que *but* et *sens*.

Ce que Nietzsche recherchait à partir de l'expérience du *Retour de toutes choses*, soit la reconduction de l'intention à l'intensité, l'énergie sans but ni sens le confirmait encore.

Or, s'agissant de vouloir plus de puissance et, selon l'impératif

du Retour, de re-vouloir la vie, selon l'intensité, dès que dans sa consultation de la théorie de l'énergie concurremment à celle de la biologie, soit relatives à la *croissance et au dépérissement des organismes*, Nietzsche les appliquait à la vie des sociétés et des individus (celles-là se décomposant au profit de ceux-ci) il en arrivait, conformément à ses propres aspirations, à exiger des uns et des autres phénomènes comme une démonstration contradictoire de sa propre doctrine : si la même puissance, *dépourvue de tout sens et de tout but* en tant qu'énergie, se retrouvait dans la vie des organismes, au niveau historique des sociétés humaines, en tant que *volonté* (de puissance) poursuivant *un but*, celui de durer obéissant *au sens* que ces organismes se donnaient, il fallait que cette *volonté* n'eût *d'autre objet que cette puissance* en tant qu'énergie dépourvue de tout sens et de tout but. *L'énergie ne supporte aucun équilibre*, le mouvement du Cercle qui la désigne le lui interdit; la vie organique recherche cet équilibre qu'elle met un long temps à trouver; et enfin l'individu qui procède de l'impatience de l'une et de la sécurité de l'autre y trouve finalement son malaise. Nietzsche se détermina à inscrire un but et un sens, en raison de ce malaise, dans le Cercle vicieux, sans pour autant avouer que le *Cercle* même serait ce *but et ce sens*.

« La force excédentaire dans la spiritualité se fixant de nouveaux buts... »

Un *but à fixer à la puissance*, donc un sens à dégager, afin de surmonter l'absurde mouvement de l'Éternel Retour, afin que cette absurdité ne soit prétexte à la force pour *désorganiser* (le nihilisme).

Dès que la *volonté* de puissance se fixe un but, dès qu'un *sens* lui devient nécessaire, dès que *nos avenir*s nous réservent de *nouvelles tâches*, la *pensée des pensées* (l'Éternel Retour) change de nature : l'anthropomorphisme que Nietzsche combattait, et qu'il critique jusque dans les théories de la science apparemment les plus objectives, lui-même maintenant le réintroduit, s'en fait complice, certes

non pas pour sauvegarder le sentiment de l'humain, mais pour le « surpasser », dit-il, en fait pour déshumaniser la pensée.

Le point culminant de l'énergie universelle — « Dieu » en tant qu'époque — mais de « spiritualisation » de la puissance — *ce point coïnciderait-il avec la haute tonalité de l'âme*, avec l'intensité tonale de l'extase de Sils-Maria?

Il semble que ce soit le contraire : au moment où la déperdition de l'énergie universelle se répercuterait dans la sphère morale de l'humain en tant que « déspiritualisation », soit au niveau intellectuel et social par le nihilisme — donc par la destruction, « parce qu'il n'y a plus rien à organiser », — voici que, dans un individu isolé, elle se réveille en tant qu'ultime *résonance* du point culminant au point le plus bas. Mais le point culminant comme le point le plus bas n'est qu'une interprétation rétrospective : elle rend compte de la confusion voulue entre une économie universelle de forces, par elle-mêmes sans intention, avec un état d'âme qui se ressentirait de leur insignifiance : et selon que l'âme signifie cette résonance, elle l'éprouve comme vertige devant un abîme — ou angoisse provoquée par l'imminence du Chaos; (or, abîme ou Chaos ne sont que termes désignant l'inconsistance à partir des formes délimitées, ou du fondement solide, donc de la consistance.)

S'il y a déspiritualisation, dans le mouvement descendant, soit régressif jusqu'au point le plus bas — le plus bas où le « mécanisme » réapparaît — ne serait-ce pas que dans la haute tonalité de l'âme, précipitée hors d'elle-même par la violence de son intensité, celle-ci, se désignant elle-même en traçant le signe du Cercle du Retour, au pôle opposé à toute spiritualisation, se rétablissait en tant qu'énergie pure dépourvue de tout but, de tout sens, n'étant plus qu'elle-même son propre sens, son propre but, n'en ayant hors d'elle-même aucun (parce qu'ayant précipité l'âme hors d'elle-même, hors de son identité).

Or, si une fluctuation d'intensité ne se signifie autrement que par la trace qu'elle laisse, soit le sens d'un signe — le signe du Cercle est à la fois la trace (dans l'esprit), le sens et l'intensité même. En lui (*circulus vitiosus Deus*) tout reste confondu dans le mouvement même qui tour à tour, réanime et abandonne à elle-même, vide, sa trace.

Cette trace, cependant, n'est ainsi ressentie comme pleine de l'inten-

sité pour signifier le *Cercle* que dans l'instant *privilegié* d'un cas isolé, à ce degré où, dans sa tonalité, le signe du *moi* est justement *vide d'intensité*, où toutes les significations, à partir de ce *moi*, sont vidées — au point le plus bas.

Pour que l'*intensité* se conçoive maintenant en tant qu'*énergie*, limitée dans l'espace, en tant que *puissance quantitative*, culminante en un point où elle se signifierait, tombant au plus bas où elle ne serait qu'insignifiance — (déspiritualisation-désorganisation) peut-on dire encore que la quantité d'énergie n'arrive plus à se convertir en qualité — alors qu'elle est *qualité par elle-même* — selon Nietzsche : « *volonté* » de faire violence et de résister à toute violence? Comment, à ce degré de *dédivinisation*, l'existence va-t-elle se *rediviner*? Ne serait-ce pas à l'instant même qu'elle serait, du coup, divine? A-t-elle jamais cessé de l'être? Une coïncidence absolue du point le plus bas avec le point culminant?

Dans le fragment : *Innovations principielles*, la réflexion de Nietzsche marquait le renversement de la suprême spiritualisation de la puissance en son extrême *servitude*. Pourquoi « *servitude* »? C'est ici que la puissance au niveau des sociétés va, dans le sens de l'histoire, se faire volonté ou absence de volonté de puissance : selon les critères de composition des sociétés et de leur décomposition par les individus qui les composent, la *volonté de puissance* devient l'interprète de l'Éternel Retour : le *Cercle vicieux*, argument de domination, historialise l'énergie pour en introduire dans l'histoire l'absurde automatisme : tantôt le triomphe d'un petit nombre de privilégiés sur les sociétés asservies, tantôt le triomphe du plus grand nombre de défavorisés sur les privilégiés. Le dernier alinéa touche au contenu de la révélation de l'Éternel Retour : « nous sommes davantage que l'individu, nous sommes toute la chaîne, avec les tâches de tous les avènements de la chaîne. »

Ainsi se réinscrirait, dans cette vision du mouvement ascendant et descendant, le postulat dégagé de l'expérience du Retour : *parcourir toute la série des individualités implicite au Cercle*. Sauf une notable différence : la *fortuité* individuelle, que Nietzsche reprendra plus tard, cède à la préoccupation nouvelle : les tâches de tous les avènements de la chaîne — donc la *fixation* d'un but.

Mais, alors qu'une puissance ne saurait ne pas vouloir sans cesse *plus de puissance* — à partir de quoi et comment lui faudra-t-il vouloir son *augmentation croissante* si ce n'est qu'elle *s'assigne un but*? Le transgresse-t-elle, il lui en faut un autre — jusqu'à ce que tous les *buts concevables aient été atteints*. Or, déclare Nietzsche, l'équilibre existerait alors et un *état final d'inertie*. Et qu'aucun équilibre ne puisse jamais se maintenir prouve qu'aucun but atteint puisse jamais représenter l'absorption de la masse totale de l'énergie : une *disproportion du but et du moyen de l'atteindre* veut qu'il y ait ainsi une *rupture* constante d'équilibre. L'énergie surpasse toujours le but.

Si l'énergie surpasse toujours le but, c'est que celui-ci n'est jamais que l'énergie même et qu'à un niveau maximum de la puissance accumulée, celle-ci ne saurait que *basculer* dans le sens *opposé* à ce que ce maximum *signifie*. Si l'énergie dépasse le but atteint, c'est aussi que, non seulement elle est à elle-même son but, mais que les moyens l'emportent sur la fin — ce qui dans la suite des élaborations de Nietzsche sera d'une grande importance : les moyens mis en œuvre l'emportent sur le *sens* même que donne la conscience au but poursuivi, l'*inconscience* du but l'emportant sur celui consciemment fixé. C'est pourquoi la *conscience des moyens* prime la conscience d'une fin, *il n'y a que les moyens qui soient conscients* : le *fragment de conscience n'est qu'un moyen de plus dans le développement et l'extension de la vie*.

Mais si l'énergie dépasse un état maximum de puissance qui en serait l'état suprême de spiritualisation — « Dieu » — c'est que cette *désignation* même ne saurait convenir à une puissance dont l'attribut est de se signifier en tant qu'*insignifiance*. C'est pourquoi le *circulus vitiosus* est un dieu dont l'essence est de se fuir toujours pour se rejoindre. Et un degré de spiritualisation ne saurait le retenir de se jeter dans l'état dernier de la force purement quantitative — échappant ainsi à toute signification durable.

Quelle que soit la grandeur de sa totalité, cette *énergie* reste constamment égale à *elle-même* : les moyens, ce sont ses *combinaisons en nombre limité*, et ses fins apparentes ne sont que des *variations* de sa *fin propre* : celle de demeurer toujours la même *quantité* d'énergie.

Une fois épuisées toutes les combinaisons, il lui faut les reproduire à nouveau, de toute nécessité, et cette nécessité est inscrite dans son essence. Or, cette répétition en est une éternelle, donc sans commencement ni terme; toutefois, entre cette structure de l'univers comme définition de l'existence et celle d'une économie, entre celles-là et les lois biologiques de la croissance et du dépérissement, il y a plus de profondes différences qu'entre ces lois biologiques et les développements historiques des sociétés — alors même qu'il y aurait, dans la formation des individus au sein des sociétés, entre les *impulsions grégaires* et les *cas particuliers*, une plus grande analogie et une plus grande affinité avec cette conception du comportement de l'énergie.

Ni la conception cyclique de l'histoire n'est proprement originale à Nietzsche, ni ses spéculations mécanistes sur les *quanta* n'apportent rien à son expérience première du *Retour*. Toutefois, il résulte de cette consultation au moins un principe selon lequel l'absurdité du Cercle vicieux coïncide avec le comportement de la puissance, quoique la volonté en soit l'interprète signifiant : *puissance est insignifiance* : et ce qui est en soi insignifiant exerce de ce fait la plus grande violence : moins il y a de violence, plus il y a d'*interprétation*, plus il y a de signification. Et en effet si le *moment culminant* de la « spiritualisation » est « Dieu » (comme l'indiquait le précédent schéma) donc le maximum de signification, déjà à partir de ce moment cette signification est un *état d'équilibre* qui doit être rompu : en sorte que c'est au dernier degré — là même où l'énergie désorganise ce qu'elle avait créé — qu'en l'absence de toute signification possible se récupère la violence la plus grande.

Mais s'il y a *insignifiance dans la puissance* ininterprétable, qu'est-ce à dire que la *volonté* de puissance interprète, signifie? Nouvelle équivoque : la volonté de puissance n'est autre chose qu'impulsion, et toute impulsion, pour se produire, suppose un sens, un but : un état de satisfaction à atteindre, d'insatisfaction à éviter, donc une comparaison d'états vécus, interprétables.

Ainsi, Nietzsche se réfère à une description de forces exclusives

de tout but et de tout sens pour, d'autre part, rechercher leur comportement « absurde » en tant que *but* dans la création organique des sociétés : si, en effet, l'exercice de la puissance se vérifie de la sorte, alors les *formations souveraines* n'auront d'autre propos que de *masquer l'absence de but et de sens* de leur souveraineté par le *but organique* de leur création.

« L'apparente conformité à un but est simplement consécutive à cette volonté de puissance se déroulant dans tout événement; — le devenir-plus-fort apporte avec soi des organisations qui ont quelque ressemblance avec un projet de finalité : — les buts apparents ne sont pas intentionnels, mais dès que la suprématie sur une puissance moindre est atteinte et que cette dernière travaille en tant que fonction de la plus grande, il faut qu'un ordre hiérarchique de l'organisation suggère l'apparence d'un ordre de moyens et de buts. »

Nietzsche dit dans ce second schéma : le même quantum d'énergie signifie quelque chose de différent aux différents degrés de l'évolution. On peut objecter qu'il n'y a pas le même genre d'énergie à ces différents degrés! Des forces spécifiquement différentes coexistent selon leur propre rythme et dont l'interaction produit ce que l'on nomme la *vie organique*. Supposer la même énergie à l'origine de cette interaction revenait donc à une théologie — celle du Dieu cercle vicieux — soit proprement l'émotion de Nietzsche. Cette émotion l'avait en effet initié à une dimension, pour un instant, oubliée : la seule qui réponde à une *authenticité* sans référence : sans vérification nécessaire, pour sa formulation. Et, cette authenticité, elle était ce qui *contraignait* Nietzsche à s'égarer dans des théories, appelées à être toujours révisées, dépassées, — à se contredire à force de vouloir convaincre.

La pensée fondamentale dégagée de la théorie de l'énergie quanti-

tative : l'*insignifiance* de la puissance — de la puissance *ininterprétable* sous le rapport de l'intention — comment Nietzsche va-t-il l'appliquer à ce qu'il nomme les *Herrschaftsgebilde* — les formations de souveraineté — ? Cette *insignifiance* de la puissance, soit la *violence* qu'elle *exerce* par son *absurdité*, ne pouvait trouver dans ces formations de référence ailleurs que dans le but *inavoué* donc *inconscient* qu'elles poursuivaient — sous le couvert de significations et de *buts* qui présidaient à leur constitution. Inversement, ces *formations de souveraineté* ne pouvaient non plus prétendre exercer l'*absurde en tant que violence* — si elles ne s'assignaient un sens — un sens auquel participaient la servitude, les forces asservies — et jamais ce sens ne pouvait être celui de la *pure absurdité*.

Si, désormais, il s'agit de leur assigner un nouveau but pour se reconstituer — il ne suffira pas de leur dire que la puissance n'a d'autre but que de s'augmenter pour qu'elles se reforment consciemment d'après ce principe : ces formations ne sont justement *devenues puissantes* que parce qu'elles avaient conçu *un sens* — car, si une signification répondait à un état de puissance, réciproquement cet état prétendait à cette signification pour se maintenir.

Le propos de Nietzsche se fait plus clair dès que les *formations de souveraineté* sont appelées par lui à prendre conscience de la loi de rupture d'*équilibre* qu'il s'efforce à présent de décrire pour la prescrire comme une condition *sine qua non* de leur action. A savoir que toute *formation souveraine* aurait ainsi à *prévoir* le moment voulu de sa désintégration : réinventer une signification nouvelle à partir d'un nouveau but à poursuivre et donc recréer de nouveaux organes, avouant de la sorte que l'*insignifiance* étant *suprême violence*, celle-ci ne peut être exercée qu'au nom d'*une valeur* (un sens) qui fasse apparaître la *vie* absurde comme *suprême richesse*, et de la sorte convertisse l'*absurdité* en spiritualité.

Aucune *formation de souveraineté*, pour qu'elle se cristallise, ne supportera jamais cette prise de conscience : car dès qu'elle en devient consciente dans les individus qui la composent, *ceux-ci la décomposent*. Nietzsche lui-même s'en prend ici à sa discrimination entre ce qui est *grégaire* (conservation de l'espèce) et ce qui est *singulier* dans l'individu. La *souveraineté* participe à ce qui exclut

cette singularité dans la grégarité et à ce qui exclut celle-ci dans l'individu. Les *privilegiés* en petit nombre sont un groupe de singularités et par là expriment la dévalorisation de ce qui est grégaire. Les *défavorisés* (les médiocres) au niveau de la grégarité ne supportent les privilégiés qu'en tant qu'ils maintiennent une raison grégaire pour leur groupe singulier. Or, ce qu'exerce ce groupe singulier, c'est la violence, dès que le comportement de ce groupe affirme l'*absurdité* de l'existence. Autrement dit : l'énergie insignifiante ne peut se proposer comme but. D'où l'asservissement dans le sens contraire : les *cas singuliers* sont éliminés au profit de la grégarité des médiocres, des *défavorisés* qui, à leur tour, exercent la violence au nom de la *signification spécifique* de l'espèce.

LE CERCLE VICIEUX
EN TANT QUE DOCTRINE SÉLECTIVE

VERSION POLITIQUE
DE L'ÉTERNEL RETOUR

LE COMLOT
DU CERCLE VICIEUX

QUE SIGNIFIENT LES PROJETS DE « DRESSAGE ET SÉLECTION »
DANS LA PATHOLOGIE DE NIETZSCHE?

« Dès que nous agissons pratiquement, dit-il, il faut suivre les préjugés de nos sentiments. » Et c'est là ce qu'il fait dans l'intention de proposer un sens et un but nouveaux.

Nietzsche semble maintenant lutter contre l'imminence du délire, *lutter aussi pour acquérir un équilibre entre cette menace et le « principe de réalité »*. Ce n'est nullement le sort de l'espèce humaine qui l'inquiète, ni la hantise des souffrances, de la détresse des hommes qui le mène : c'est la nécessité d'agir à l'extérieur, de *s'assimiler lui-même les consciences pour fuir la destruction de la sienne*. De là ses efforts réitérés pour développer les thèmes annoncés par ses projets et ses plans — qui alternent entre deux, trois ou quatre définitions principales (« *philosophie de l'avenir* » ou « *Innocence du devenir* » ou « *Éternel Retour* » ou « *Volonté de puissance* »).

Mais fuir, non pas l'idée du suicide, qui l'a effleuré plus d'une fois dans ses chagrins personnels — fuir l'incessant combat de sa métamorphose comme on fuit l'épreuve la plus séduisante; fuir l'épreuve de sa propre métamorphose, l'ajourner en tant qu'une démonstration, donc une expérimentation dernière à laquelle il assisterait et survivrait *lucide* — l'heure n'étant pas venue, ou dépassée... Pareille épreuve se poursuivait déjà sourdement, à son insu, nonobstant qu'il en reculât l'échéance. S'il réussissait au contraire à déclencher une *action directe*, ou tout au moins, à la prescrire, à en dégager

au grand jour les *moyens*, à les anticiper — peut-être alors cette épreuve délibérée se serait-elle à son tour résorbée dans ce qu'il nommait par ailleurs l'*œuvre capitale*. Or, il ne fait rien qu'aligner des titres, des subdivisions, dresser des tables de matières et, çà et là, insinuer un bref commentaire. Cependant, sa production aphoristique ne cesse de se poursuivre — depuis *Humain trop humain*, *le Gai Savoir*, *Par-delà le Bien et le Mal*, *la Généalogie de la Morale*, jusqu'aux opuscules qui formeront ses dernières expressions. Le *Zarathoustra*, dont la composition va s'étendre de 1884 à 1886, représenterait justement l'obstacle au développement conceptuel en ce sens que ses images, ses figures paraboliques, ses ambiguïtés expriment de façon exclusive l'expérience de l'Éternel Retour. Mais que Nietzsche n'ait pas poursuivi sous cette forme, prouve qu'elle ne pouvait non plus liquider ultérieurement ses conflits.

« *La nature n'a aucun but et réalise quelque chose. Nous autres avons un « but » et obtenons autre chose que ce but.* »

Nos impulsions obscures, nous les *interprétons* en tant que vouloir selon le langage institutionnel, qui suppose une *cause exerçant son effet*. Jeu de forces, rapports de forces, fallacieusement interprétées.

Comment la lucidité sera-t-elle jamais possible? La seule concevable est d'admettre notre état de servitude. Mais se maintenir seulement au niveau de *cette lucidité* exige un effort constant qui nous rend libres à l'égard de nous-mêmes comme à l'égard de la nature. Ceci veut dire : nous connaissons notre mécanisme; il le faut désarticuler. Car le désarticuler, c'est aussi disposer de ses parties pour le reconstruire : donc mener la « nature » vers notre « but ». Mais à chaque fois que l'on raisonne ainsi, on masque à nouveau l'impulsion qui nous mène : certes, on obtient quelque chose que l'on *interprétera* comme voulu, mais ce sera la « nature » qui, sans rien vouloir, se sera réalisée à d'autres « fins ».

« *Si aucun but ne réside dans toute l'histoire des destinées humaines, il faut alors lui en insérer un : admis en effet qu'un but nous soit nécessaire, et*

que, d'autre part, l'illusion d'une fin imminente nous soit devenue transparente. Or un but nous est nécessaire parce que nous est nécessaire une volonté — notre épine dorsale. *Volonté en tant que compensation de la croyance*, de la représentation d'une volonté divine, qui se propose quelque chose à notre intention... »

Mais, d'autre part, à quoi revient-il de donner un sens et un but à l'existence : à rien, pour autant que d'*elle-même* l'existence (à savoir sous le rapport des destinées humaines) en invente à travers les individus et les sociétés.

Nietzsche envisage les deux perspectives qui le partagent lui-même, alors qu'il tente d'en faire une décision unique et cohérente : d'une part : l'Éternel Retour est la manière dont l'univers s' « explique » lui-même ;

d'autre part : le nihilisme auquel aboutit l'histoire exige une « transvaluation des valeurs » qui instituera les critères d'une nouvelle « sélection » de l'espèce.

Il en découle une succession d'alternatives :

Admis que la loi de l'Éternel Retour est la *modalité* de l'existence et que la puissance en est l'*essence* — il faut croire que cette loi opère la *sélection* des êtres, sans *nulle* intervention du vouloir, si ce n'est que le vouloir même en découle.

Mais dans quelle mesure vient-elle corroborer l'observation de Nietzsche, qui conclut à une « sélection naturelle » (anti-darwiniste) favorable *aux faibles*, non pas aux forts? Pleinement *penser* le Retour n'est qu'admettre une *alternance* de l'énergie et de l'épuisement.

Première alternative :

ou bien le Retour *sélectionne* par lui-même, indépendamment de toute intervention consciente ou inconsciente,

ou bien le Retour est *révélé* à Nietzsche pour qu'*intervienne* une

sélection consciente et volontaire. Or, selon son principe, le Retour s'est révélé d'innombrables fois.

Désormais, *seconde alternative* :

si le Retour s'est révélé d'innombrables fois, — il se peut aussi qu'une sélection consciente et volontaire se soit effectuée, elle aussi, d'innombrables fois! Peu importe! Puisque maintenant elle s'est de nouveau révélée alors que nul n'y songeait plus jusqu'au moment fortuitement vécu par Nietzsche à Sils-Maria — la question se pose de nouveau avec urgence :

Troisième alternative :

ou bien la sélection dépend de la *divulcation* de l'Éternel Retour (en tant que signe du Cercle vicieux : mise à l'épreuve de l'humanité; résultat : une nouvelle espèce, ou plutôt : un niveau supérieur atteint à partir duquel toute orientation, toute décision, tout comportement seraient changés. Nécessité d'une *démonstration scientifique* de l'Éternel Retour.)

ou bien la sélection va s'opérer à partir du *secret* (le Cercle vicieux) : c'est-à-dire qu'elle sera entreprise *au nom du secret* par les expérimentateurs (les Maîtres de la Terre). Une doctrine de sélection purement expérimentale s'appliquera en tant que philosophie « politique ».

Dans ce dernier cas, le secret du Cercle vicieux peut aussi bien passer pour un simulacre *inventé* selon un *phantasme* de Nietzsche.

On n'a que trop tard le courage pour ce que l'on *sait* pertinemment. Que jusqu'alors j'ai été foncièrement nihiliste, voilà ce que je ne me suis avoué que depuis peu ; l'énergie, la nonchalance¹, avec lesquels j'allais de l'avant en tant que nihiliste, m'abusaient sur le fait fondamental. *Lorsque l'on marche vers un but, il semble inconcevable que l' « absence de but en soi » puisse être notre principe de croyance². »*

1. Montinari déchiffre *nonchalance* là où Schlechta lisait *radicalisme* (N.d.A.).
2. C'est nous qui soulignons (N.d.A.).

Dans certains projets de la *Transvaluation des valeurs*, le *philosophe de l'avenir* — que Nietzsche lui-même préfigure — apparaît ici comme « expérimentateur », là comme « imposteur ».

Dans d'autres projets, ceux de *dressage et de sélection*, il est question des *maîtres* et des *esclaves*. Là, il y a lieu de distinguer ce rapport dans les hiérarchies (traditionnelles) révolues de celui qui subsiste dans l'ordre existant (Europe libérale démocratique), et enfin notre organisation mouvante, par rapport à ces *formations de souveraineté* qui font l'objet des vaticinations de Nietzsche. Mais l'ordre hiérarchique révolu (État esclavagiste helléno-romain, féodalité-aristocratie), avec les diverses physionomies qu'il a produites, sert de point de départ aux spéculations du philosophe qui aboutiront, dans les conditions modernes, aux projets expérimentaux (« dressage et sélection »).

Certains projets font une séparation rigoureuse entre le philosophe expérimentateur et le « Maître futur », d'autres projets les confondent. Ce ne sont pas d'abord les Maîtres qui exerceraient le « dressage et la sélection », mais les savants et les philosophes qui, dans un état de servitude généralisée (celui de notre industrie moderne), y insinuent d'abord de nouvelles méthodes.

L'expérimentateur ne fait qu'élaborer la figure du « Maître »

— le « Maître » étant le fruit de l'expérience. D'une part, il ne s'agit pas d'un Maître qui exercerait sa condition en tant que fonction — pas plus qu'il ne s'agit de créer à ce maître de « nouveaux » esclaves. Le Maître et l'esclave sont des *états* qui, respectivement, *résultent d'une épreuve*. Et cette épreuve reste toujours l'adhésion au *signe du Cercle vicieux* ou son rejet. Donc, le signe du Cercle vicieux — de l'Éternel Retour — demeure la charnière et le ressort des projets dits de *dressage et de sélection*. Voilà déjà qui rend toute confusion impossible avec les régimes que l'on a cru pouvoir imputer à ces projets.

Avant d'entrer dans les détails sur ce caractère de *Maître* et *d'esclave*, autant que les esquisses de Nietzsche le permettent, il est bon de jeter un coup d'œil sur celles qui décrivent ou suggèrent la physionomie du philosophe (done un aspect de la pensée même de Nietzsche). Comment Nietzsche lui-même se comporte-t-il dans ce rôle?

Les divers motifs qui, sous le rapport des tâches de la philosophie « politique » ou « sociologique » ou simplement « concrète », convergent dans la représentation de Nietzsche, sont encore une fois des réactions personnelles à l'égard de la *culture* dans son ensemble, qu'il s'agisse de l'histoire ou science historique, de la science de la nature ou de la physiologie et enfin et toujours des créations de l'art — ce dernier point de vue demeurant celui, fondamental, de Nietzsche à partir duquel, et selon lequel il embrasse à la fois l'histoire et la science. C'est pourquoi il y a lieu ici de discerner l'interférence des *types* historiques en tant que *suggestions*, voire *obsessions*, dans la représentation de Nietzsche — *obsessions* inséparables, d'abord, de l'idée d'une « création » telle que Nietzsche voudrait la faire exercer par le biais des expérimentations de la science. Ensuite, nous verrons comment Nietzsche ressaisit cette obsession même et en cherche une formulation dans son idée du « philosophe imposteur ».

Le terme de « *Versucher* » qui, parfois, apparaît dans les textes de Nietzsche, a le double sens d'expérimentateur et de tentateur. Tout créateur est à la fois celui qui tente autrui et qui *expérimente* (*tente*) sur lui-même et sur autrui quelque chose pour créer ce qui

n'existe pas encore : un ensemble de forces capables d'agir et de modifier ce qui existe.

Dès lors que toute la « machinerie » du comportement aurait été démontée pièce à pièce, soit les motifs intérieurs qui agissent sur elle, soit les pressions extérieures qui les provoquent, voici la tentation qui s'éveille : dans quelle condition le faire agir en un sens et pour un but déterminés? Comment provoquer telle condition prévisible? Comment détruire celles qui se perpétuent négativement? Si tout l'ensemble de la nature humaine est d'une telle fragilité, d'une telle passivité, quelles longues habitudes va-t-il falloir introduire pour amorcer une transition?

Chaque fois que Nietzsche s'interroge sur les chances d'un type humain capable de se comporter à l'encontre, c'est-à-dire au détriment des conditions modernes de l'humanité contemporaine, il recherchera les moyens de rétablir méthodiquement les conditions fortuites révolues qui ont favorisé quelques individus remarquables. Ce propos, on ne peut plus contradictoire quant à la première interprétation de l'Éternel Retour, procède de sa vision « physiologique » de l'être humain et des conclusions aux fins de la « physiologie appliquée » : rien n'est plus fécond, ni plus riche, ni plus malléable que cette nature — dès qu'on la soumet à des contraintes et qu'on lui inocule celles-ci en tant que pensée, obsession, habitude, coutume, impératif — le tout savamment dosé. Disons, dès maintenant, que Nietzsche, dans cette sorte de prométhéisme idiosyncrasique, croit pouvoir ressaisir et anticiper notre propre appareil social industrialisé : il le pressent, il le redoute d'autant plus qu'il prévoit des méthodes de conditionnement susceptibles d'être exploitées par les groupements sociaux qui, d'une manière ou d'une autre, détiendront la puissance : quels groupements? Une fois de plus la grégarité l'emportera sur les cas singuliers.

C'est dans cette perspective de la « physiologie appliquée » que sa pensée reprend ses propres critères du *sain* et du *morbide*, du *grégaire* et du *singulier* : cela, en fonction des exemples de l'histoire et de l'avenir que promet la science contemporaine : et ainsi sa lutte contre la morale chrétienne bourgeoise et contre ses prolongements dans la société mercantile, embrasse-t-elle jusqu'au mouvement

socialiste humanitaire, pour se composer de cette morale bourgeoise post-chrétienne et de ses propres antinomies économiques, la *physiologie d'un seul et unique* adversaire, soit toujours la *grégarité existante ou à venir* — alors même que cette grégarité doit fournir la substance de ses propres ambitions créatrices.

Parmi les projets dits de « *dressage et sélection* », quelques-uns font allusion à la physionomie des futurs *Maîtres de la Terre*, sans aucun rapport *explicite* avec la doctrine du *Cercle vicieux*.

Ces fragments font ressortir les dispositions requises pour l'expérimentateur — telles qu'elles se sont prononcées dans les natures fortes — les « *criminels de grand style* » ; le courage d'une existence *hors la loi*, tant à l'égard de leur réputation, de leur état, de leur origine que de leur conscience du devoir — leur *totale absence* de scrupule quant à vouloir *tel moyen* pour atteindre *tel but*. Lorsque Nietzsche esquisse le philosophe expérimentateur, celui-ci ne sera pas sans jeter un regard sur l'aspect monstrueux de ces personnages : semblables esquisses ne disent pas *en quoi* ces expérimentations pourraient bien consister ; qu'elles se soldent par des sacrifices et des gaspillages de vies humaines, comme le laisserait entendre certains fragments, n'expliquent pas non plus la manière dont ces expérimentations seraient entreprises — si, d'une part, l'on écarte l'hypothèse d'expériences physiologiques et, d'autre part, si l'on ne retient pas l'épreuve morale du *Cercle vicieux* — quand précisément cette épreuve n'est pas mentionnée dans les fragments en question, comme le suivant :

« *Le pessimisme de ceux qui ont la force d'agir : le « pourquoi »? à la suite d'une lutte affreuse, d'une victoire remportée sur soi-même. Que quelque chose importe cent fois plus que de savoir si nous nous sentons bien ou mal : instinct foncier de toutes les natures fortes, et, par conséquent, plus important aussi que de savoir si *autrui* se sent bien ou mal. Bref le fait que nous ayons un but, pour l'amour duquel l'on n'hésite point à *sacrifier des vies humaines*, à courir tous les risques, à prendre sur soi tout mal et le pire : la grande passion. »*

Si le sens de toute création éminente est déjà de rompre les habitudes *grégaire*s qui dirigent toujours les existences vers des fins *exclusivement* utiles au régime oppressif de la médiocrité — dans le domaine expérimental : *créer*, c'est *faire violence* à ce qui existe, donc aussi à l'intégrité des êtres —, toute création d'un type nouveau devant provoquer un état d'*insécurité* : la création cesse d'être un jeu en marge de la réalité ; le créateur désormais ne re-produit pas mais produit lui-même le *réel*.

« Le premier problème est : jusqu'à quel degré la « volonté de vérité » pénètre-t-elle au fond des « choses »? — Que l'on mesure toute la valeur de l'inconscience en fonction des moyens propres à la conservation du vivant, de même la valeur des simplifications *en général* et la valeur des *fictions* régulatrices, par exemple, celles logiques; que l'on évalue, avant tout, la valeur des *interprétations élaborées* et jusqu'à quel degré subsiste alors non pas un « *cela est* », mais un « *cela signifie* », et l'on en arrive à cette solution : la « volonté de vérité » se développe au service de la « volonté de puissance », — et, considérée exactement, sa tâche proprement dite est de *procurer le triomphe et la durée à un certain genre de non-vérité, de prendre un tout cohérent de falsifications en tant que base propre à la conservation d'une certaine espèce du vivant.*

Second problème : jusqu'à quel degré la volonté de bonté atteint-elle au fond des choses? L'on en voit partout le contraire chez les plantes et les animaux : indifférence, ou dureté, ou cruauté (la « justice », la « punition »). Solution : la compassion n'existe que dans des formations sociales (auxquelles appartient le corps humain et dont les êtres vivants particuliers ont un sentiment mutuel), *consécutivement au fait qu'une totalité plus grande veut se conserver contre une autre totalité*, et encore une fois parce que dans l'économie du monde, la bonté serait un principe *superflu*.

Troisième problème : à quel degré de profondeur la raison revient-elle au fond des choses. *Critique du but et du moyen* (point de rapport

factuel, mais rien qu'un rapport projeté par l'interprétation). *Le caractère du gaspillage, du dérangement mental est normal dans l'économie de l'ensemble. L'« intelligence » apparaît comme une forme particulière de la déraison, presque comme sa caricature la plus méchante. Jusqu'à quel degré une haute rationalité est-elle toujours le symptôme de races déclinantes, un appauvrissement de la vie?*

Quatrième problème : jusqu'à quel degré s'étend la volonté du beau? *Développement sans scrupule des formes : les plus belles ne sont que les plus fortes : en tant que victorieuses, elles se maintiennent fermes et se réjouissent de leur type : propagation. (La croyance de Platon selon laquelle la philosophie elle-même serait une sorte d'impulsion sexuelle, procréative).*

Donc, les choses que nous avons jusqu'alors appréciées en tant que « vraies », « bonnes », « raisonnables », « belles » s'avèrent, en tant que les cas isolés, des puissances inversées — je montre du doigt cette falsification perspectiviste à la faveur de laquelle s'affirme elle-même l'espèce humaine. C'est là sa condition de vie, qu'elle prenne plaisir à elle-même (l'être humain éprouve de la joie aux moyens de sa conservation : et il appartient à ces moyens que l'être humain ne veuille pas se laisser tromper, que des individus soient prêts à s'entraider et à s'entendre : que, dans l'ensemble, les types réussis sachent vivre aux détriments des malvenus). *Dans tout ceci s'exprime la volonté de puissance, avec son manque de scrupule à recourir aux moyens de la tromperie — et l'on peut concevoir le malin plaisir qu'un dieu éprouve au spectacle de l'être humain s'admirant soi-même.*

Bref : la volonté de puissance.

Conséquence : si cette représentation nous est hostile, pourquoi lui cédon-nous?... *A nous les beaux simulacres! Soyons les imposteurs et les embellisseurs de l'humanité! — de fait, c'est là ce qu'est proprement un philosophe. »*

LE SIMULACRE DU PHILOSOPHE IMPOSTEUR, LE PHANTASME
ET LE PRINCIPE DE RÉALITÉ.

Pour rendre justice à Nietzsche, il faut d'abord souligner ce qu'il y a de choquant dans une proposition pareille : *A nous les simulacres ! Soyons les imposteurs et les embellisseurs de l'humanité !* C'est là d'abord ce que tous les potentats, dignes de ce nom, sont censés se dire. Maintenant, Nietzsche veut que le savant par-devers soi parle ce genre de langage : dans ce sens, il reprend la *représentation occulte de la mystification politique* laquelle doit passer aux mains des philosophes. Selon cette tradition ésotérique — qui pourrait bien remonter jusqu'aux sophistes, et qui, en passant par Frédéric II de Hohenstaufen, va jusqu'aux Encyclopédistes, à Voltaire, et à Sade — *on ne démystifie que pour mieux mystifier*. Mais alors que ce programme en est un à l'usage de la puissance, désormais, il devient une règle de pensée, une conception métaphysique, un jugement porté sur l'économie de l'être, donc qui concerne la destinée humaine, et le comportement. Il ne s'agit pas seulement de détruire les notions du vrai et du faux, à partir de la *ruine morale* de l'intellect, l'entrée en scène des forces obscures.

On voit ici à l'œuvre une notion positive du faux, base de la création artistique, *étendue à tous les problèmes que soulève l'existence*. La mystification selon Nietzsche n'est pas simplement la façon de procéder du potentat. Elle est le fond de l'existence. Démystifier appartenait jusqu'à présent à l'action inavouée du savant. Mais

démystifier pour mystifier mieux, non plus pour abuser, mais pour favoriser les forces obscures dans ce qu'elles ont de créateur, de fécond, devient la pratique, non plus du philosophe, mais du *psychologue*; de Nietzsche, en particulier dans son effort pour surmonter la détresse où la démystification scientifique, ruinant les valeurs, aurait précipité l'humanité occidentale. Le remède serait donc une *remystification* génératrice de nouvelles conditions de vie, qui fasse valoir la force créatrice des impulsions.

Telle serait à première vue l'intention de cette proposition : les termes de démystification, de re-mystification si, rationnellement, ils semblent répondre à ce projet, ne le font qu'apparaître insoutenable. Comment peut-on remystifier à nouveau?

Il faut donc que Nietzsche ait autre chose en vue que l'exercice de l'imposture par l'invention d'un simulacre.

Si l'on affirme que « *le seul être qui nous soit garanti, est l'être qui se représente, donc changeant, non identique à lui-même, tout relatif* », à savoir que l'existence ne se maintient que par l'affabulation, on dit clairement que l'existence en est une : et ainsi Nietzsche, qui redoute l'extension du *nirwanisme* en Occident, ne songe en fait qu'à inverser ce nirwanisme en une praxis du simulacre : l'attrait du néant ne peut être surmonté que par le développement des phantasmes que le Bouddha s'évertue à liquider.!

« *Le nihilisme (au sens passif) se manifeste dès que s'épuisent la force d'inventer de nouvelles fictions et celle de les interpréter.* » Telle lui apparaît la situation morale contemporaine, au moment où Nietzsche considère le rôle du philosophe imposteur, soit l'esprit qui sache tirer les conclusions du processus des cultures et des sociétés : à savoir que les *morales* qui engendrent les *critères* de la connaissance en même temps que du comportement et ces critères à leur tour de nouvelles morales, dépendent exclusivement des interprétations de l'homme à un niveau déterminé de son psychisme; les phantasmes de celui-ci s'extériorisent dans des simulacres. En l'absence de simulacres nouveaux, tandis que des simulacres existants agonisent, le phantasme impulsif et l'intellect se trouvent dans un face à face désespéré : c'est à partir de leur incommunicabilité réciproque que Nietzsche peut dire que *l'intellect est la caricature de la déraison*.

(Parce qu'il n'est pas reconnu pour tel, en l'absence d'un nouveau simulacre, l'intellect devient lui-même un phantasme : le « naturalisme », l'« objectivité » scientifique en sont autant de formes.) L'impuissance à inventer des simulacres n'est donc qu'un symptôme de dégénérescence : situation qui met au défi une force d'invention soutenue par une impulsion déterminée qui, non seulement, produise ses phantasmes, mais encore sache les interpréter.

Rien n'existe en dehors des *impulsions* essentiellement *génératrices* de *phantasmes*.

Le simulacre n'est pas le produit du phantasme, mais sa reproduction savante, à partir duquel l'homme peut *se produire* lui-même, donc à partir des forces ainsi exorcisées et dominées de l'impulsion.

Le *Trugbild* — le simulacre — devient, entre les mains du philosophe « imposteur », la reproduction *voulue* de phantasmes non-voulus, nés de la vie impulsionnelle.

Pour que le simulacre exerce sa contrainte, il lui faut répondre à la nécessité du phantasme. Si l'impulsion déjà « interprète » quelque chose pour elle-même, le phantasme demeure, au-dessous du niveau conscient, inintelligible : il n'est que l'*incompréhension figée* de l'intellect à l'égard d'un *état de la vie*. L'intellect, encore une fois représente de ce fait la plus méchante caricature de la « déraison », soit de la vie impulsionnelle ; aussi l'intellect déforme-t-il ce que veut « dire » le phantasme.

Mais, en tant que tel, le phantasme ne saurait rien vouloir dire hors du temps de l'intellect, hors de ses dimensions : quelque chose de monstrueux qui ne prend de contour que par une délimitation du non-compréhensible. Ce qui est en fonction d'une continuité, pour l'intellect — de cause à effet — est, dans le phantasme, sans préalable : un geste, une action, un événement — dont le phantasme est le résidu, ayant à la fois la valeur d'un geste, d'une action, d'un événement accompli ou à venir. Or, il n'y a qu'un médiateur pour dire ce que « veut » le phantasme : c'est essentiellement l'art qui, par ses procédés conventionnels, reconstitue dans ses propres figures les conditions d'intensités impulsionnelles qui ont composé le phantasme. Le simulacre est, par rapport à l'intellect, la licence que celui-ci accorde à l'art : une suspension *ludique* du principe de réalité.

Mais voici que, sous prétexte de modifier le comportement humain à l'égard du réel le philosophe « imposteur » se propose d'expérimenter cette licence du simulacre dans tout domaine de la pensée et de l'existence selon les méthodes de la science : pour abolir le principe de *réalité prétendue*, il suffit de tirer les dernières conséquences de la « physiologie », quitte à dénoncer le monopole mystificateur de l'intellect dont la censure retient encore les méthodes de la science dans les limites de ce principe.

Si les phantasmes naissent en tant que signes « inintelligibles », ce n'est pas une censure morale quelconque, mais sa coïncidence avec le *principe de réalité* qui était responsable de leurs manifestations stériles : l'art même se faisait complice de cette censure, en tant qu'il ne faisait qu'agir dans sa sphère propre. La science, pour sa part, explorait l'univers et la vie sans jamais tirer les moindres conséquences pour le comportement humain à l'égard du principe de réalité. Que ce dernier en est un essentiellement *institutionnel* dicté par des raisons de sécurité et pour la continuité (grégaire) de l'existence, voilà, encore une fois, qui forme l'arrière-pensée de ce projet de l'*imposture* philosophique.

Fixer un but, donner un sens — pour, non seulement orienter les forces vives, mais susciter de *nouveaux centres de forces*, voilà donc le propos du simulacre : un simulacre de but, de sens — à *inventer* ! A partir de quoi ? des phantasmes de la vie pulsionnelle, — l'impulsion, en tant que « *volonté de puissance* », étant déjà le premier inter-prète.

Mais — pourrait-on objecter — si les fluctuations d'intensité impulsives sont nécessairement inversées par l'intellect, selon un sens et un but, garants de la sécurité grégaire, il va sans dire que la « *volonté de puissance* » du troupeau l'emporte sur toutes les autres impulsions. Comment ne pas reconnaître que l'*intellect* et ses *catégories* se trouvent être le produit organique de cette pulsion primordiale (de la conservation de l'espèce) et que, si *phantasme* il y a *ici* comme ailleurs, voilà le phantasme qui aurait réussi son propre *simulacre*, le plus efficace de l'humanité, à partir duquel le comportement humain s'est créé tout un ensemble de sphères diverses, lesquelles sont autant d'*aspects du principe de réalité* — soit d'une

délimitation de l'agir et du non-agir. Or la connaissance, d'abord contemplative et théorique, et de plus en plus expérimentale, est, elle aussi, une « volonté de puissance » interprétative, laquelle réinvente à chaque fois le réel selon les modes d'appréhender ses objets, puis de les manipuler. C'est ici que deux volontés de puissance se heurtent, celle grégaire et celle qui, à travers l'initiative individuelle, brise la grégarité.

Pour l'impulsion de la connaissance qui cherche à intervenir et à réinventer, où commence, où s'arrête le réel? Plus la science explore, plus elle se sait *ignorer*, à partir de *ce qu'elle connaît* : plus le réel « supposé » lui *résiste* en tant qu'un X.

Toutefois, pour Nietzsche, c'est l'*impulsion grégaire* qui, dans la science, lui a résisté en tant que principe de réalité — point-limite, à partir duquel la connaissance s'ouvre sur le Chaos où l'espèce s'abîme. Nietzsche n'a-t-il pas maintes fois répété que la notion de cette « béance » en tant que « vérité » demeurerait inassimilable à la fonction de vivre, et que le nom de « vérité » n'est qu'une *erreur* indispensable à une espèce de vivants pour subsister? Mais qu'importe la sécurité de l'espèce!

« Au fond, la science vise à établir la façon dont l'être humain — non pas l'individu — ressent relativement à toutes choses et à soi-même, donc elle vise à éliminer l'idiosyncrasie d'êtres isolés et de groupes, et à établir ainsi la relation *persistante*. Ce n'est pas la vérité, mais l'être humain, qui se trouve ainsi connu, notamment à toutes les époques, où il existe. *C'est dire que l'on construit un fantôme*¹, tous y contribuent sans cesse, afin de trouver ce sur quoi *il faut que l'on soit unanime*, parce que ceci appartient à l'essence de l'homme. Ce faisant, l'on apprenait que d'innombrables choses n'étaient pas essentielles, comme on l'avait cru pendant longtemps, et que, du fait d'établir l'essentiel, rien n'était prouvé quant à la réalité si ce n'est que l'*existence de l'être humain jusqu'alors* n'avait dépendu que de la croyance à cette « réalité » (tels le corps, la durée, la substance, etc.). *Ainsi, la science ne fait que poursuivre le processus qui a constitué l'essence de l'espèce, lequel tend à rendre endémique la croyance à certaines choses et à éliminer l'incrédule pour le laisser dépérir. L'analogie* acquise de la sensibilité (quant à l'espace, le sentiment du temps, de ce qui est grand et petit) est devenue une condition d'existence de l'espèce, mais qui n'a rien à voir avec la vérité. L'« insensé », le « cerveau dérangé », l'idiosyncrasie ne prouvent pas la non-vérité d'une représentation, mais son anomalie; celle-ci ne permet pas de *vivre à la masse*. C'est également l'instinct de la masse qui règne dans le domaine de la connaissance; la

1. C'est nous qui soulignons ce membre de phrase (N.d.A.).

masse veut sans cesse connaître mieux ses propres conditions d'existence, afin de vivre de plus en plus longtemps. L'uniformité du sentiment, jadis recherchée par la société, par la religion, c'est à présent la science qui la recherche : le *goût normal* pour toutes choses est établi; la connaissance, reposant sur la croyance à la persistance, se trouve au service des *formes plus grossières* de la persistance (masse, peuple, humanité) et elle tend à éliminer et à tuer les formes plus subtiles, le goût idiosyncrasique — elle travaille contre l'*individualisation*, contre le goût qui ne sont condition d'existence que pour *un seul*. — L'espèce est l'erreur plus grossière, l'individu l'erreur plus subtile, qui vient *plus tard*. L'individu *combat* pour son existence propre, pour son goût nouveau, pour sa position relativement *unique* à l'égard de toutes choses — il tient cette position pour meilleure que le goût général qu'il méprise. Il veut *dominer*. Mais alors, il découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant; sa subtilité l'amène à dévoiler le secret qu'il n'y a point d'individu, que dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant, et que ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus : l'*instant infinitésimal* est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve. Ainsi il apprend que toute connaissance qui *jouit* de connaître repose sur la grossière erreur de l'espèce, sur les erreurs plus subtiles de l'individu, sur la plus subtile de toutes les erreurs, celle de l'instant créateur. »

La science serait-elle donc partagée entre deux impulsions antagonistes, qui se prononcent en elle — la *connaissance*, d'une part, et l'instinct de conservation de l'espèce — la *connaissance* n'est-elle pas au dire de Nietzsche, la *volonté de puissance grégaire qui interprète les conditions d'existence pour conserver l'espèce*? N'est-ce pas toujours le même principe de réalité qui détermine ses expériences? Qu'en est-il donc de sa façon de fixer ce qui est *réel*? Le philosophe imposteur sait à quoi s'en tenir sur ce point crucial — ce point-limite — où son propos de produire des simulacres à partir des phantasmes impulsionnels se trouve coïncider avec le comportement du savant.

La simulation étant *l'attribut de l'être même*, elle devient aussi le principe même de la connaissance. Comme toute impulsion qui interprète ses phantasmes, en tant que « condition d'existence » — soit moyen de dominer, de s'approprier un pouvoir sur ce qui résiste —, la science, au contact d'un phénomène donné, interprète ses propres *phantasmes*: conformément à ceux-ci, elle invente des simulacres (et toujours selon les mêmes schèmes d'*unités* stables qui constituent toute sémiotique) — simulacres par lesquels l'esprit humain *saisit moins* qu'il ne *mime* tout d'abord le *comportement de ce qui lui est étranger par nature*. Il ne se l'assimile qu'en *reconstituant les processus* que la science examine au niveau de l'*efficacité*:

mais celle-ci répond à la sempiternelle superstition anthropomorphe, selon laquelle l'esprit ne souffre point qu'une absence de raison, sinon d'intention, soit à l'origine d'un phénomène. Or, quoique la science admette principalement qu'il n'y a aucune intention à l'origine d'un processus quelconque, toutefois, dès qu'elle le reconstitue, elle-même y introduit l'intention du seul fait de le reproduire : le processus reconstitué ne peut l'être que par des simulacres d'unités (soit le calcul qui les vérifie). Mais par le simulacre, calculant le processus, intervient l'intention du connaissant, qui en est une d'efficacité.

Le simulacre du calcul veut que le calculateur devienne l'auteur simulé du processus reconstitué : l'intellect, s'introduisant comme conscience du phénomène (inconscient), simule l'intention, « auparavant » absente du phénomène.

Ainsi l'application des « lois » du processus d'un phénomène rend compte de la fonction libératoire de l'efficacité : celle-ci suppose que l'être humain, au lieu de se confondre avec les processus qu'il analyse, ne les conserve pas par-devers soi comme autant de phantasmes, mais les extériorise sous prétexte de les utiliser. De la sorte il crée une sphère d'objets extra-humains, non tant pour les exploiter à des fins de bien-être, de sécurité matérielle, que pour vérifier d'abord sa raison et assurer sa sécurité psychique et morale.

Mais qu'en revanche l'espèce soit accaparée de plus en plus en tant qu'objet par cette sphère, d'abord extra-humaine, au mépris de sa sécurité psychique et morale, c'est ce dont la science ne veut point convenir : depuis longtemps le principe même de réalité, dont elle se veut la gardienne, se trouve dans une discordance absolue avec une tout autre impulsion qui agit dans la science, et qui s'attaque à toute notion de sécurité.

Si l'être humain mime en effet les phénomènes naturels qu'il analyse, au moyen des simulacres qui lui permettent de les reconstituer, c'est que, en lui, quelque force s'obstine à ne point souffrir la fixité durable de l'espèce. Par le détour de la science et de l'art, l'être humain s'est maintes fois déjà insurgé contre cette fixité, donc ne se souciait point de sa conservation spécifique : et, nonobstant cette capacité, l'impulsion grégaire dans et par la science fai-

sait échouer cette rupture. Le jour où l'être humain saurait se comporter à la façon des *phénomènes dépourvus d'intention* — car toute intention au niveau de l'être humain obéit toujours à sa conservation, à sa durée — ce jour-là, une nouvelle créature prononcerait l'intégrité de l'existence.

Lorsque Nietzsche dit que nous n'avons de l'être qu'une certitude; à savoir que l'être est quelque chose qui se représente — qui se pose devant soi-même —, cette sorte d'affabulation attribuée à l'être se retrouve dans ce terme du *Chaos*; il est un état antérieur à cette *auto-affabulation*, tant que sa définition en tant que forces rivales n'intervient pas. La volonté de puissance en tant que formulation en est une *affabulante*: non pas dans le sens d'un *subjectivisme*, mais d'un comportement qui dépasse l'humain.

Le *Chaos*, peut-on objecter, est déjà un *phantasme* chez Nietzsche, donc un terme qui simule la plus lointaine des ambiances, donc la suprême instance à laquelle faire appel de tout *phantasme* naissant dans la région la plus proche, l'ambiance la plus immédiate — celle de l'individu par rapport à lui-même et à autrui. Pour la science, le *Chaos* — n'existe pas; — pas plus, dira Nietzsche, que n'existe l'espèce ni l'individu. Ni les lois n'existent que par la nécessité où nous sommes de calculer. Il n'existe que des quantités de force. Le *Chaos* n'est déjà que le terme d'une formulation négative que nous établissons à partir de nos propres conditions de vivre. Le *Chaos* n'existe pas en tant qu'*intention*. Et nous ne pouvons nous concevoir autrement qu'intentionnels. D'où vient cette impossibilité? De ce que les forces que nous nommons indûment le « *Chaos* » n'ont d'intention aucune. Se comporter sans intention est le propos inavouable de

Nietzsche, *l'impossible morale*. Or, l'économie totale de l'univers sans intention est créatrice d'êtres intentionnels. L'espèce « homme » est une création de cette sorte — *pur hasard* — en qui l'intensité des forces s'est renversée en *intention* : œuvre de la morale. *Ramener l'intention humaine à l'intensité des forces, génératrices de phantasmes, telle est la fonction du simulacre. Telle n'est pas la fonction de la science qui, niant l'intention, la compense par une salutaire activité efficace.*

« La métamorphose de l'homme exige des milliers d'années pour la formation du type, puis des générations; enfin un individu parcourt durant sa vie celles de *plusieurs* individus.

Pourquoi ne réussissons-nous pas avec l'homme ce que les Chinois savent faire d'un arbre — si bien que d'un côté il porte des roses, de l'autre des poires?

Ces processus naturels de l'*anthropo-culture*, par exemple, lesquels jusqu'alors ont été pratiqués avec une lenteur et une maladresse extrêmes, pourraient être pris en main par les hommes eux-mêmes; et la vieille pleutrierie des races, des luttes raciales, des fièvres nationales et des jalousies personnelles, pourrait alors être réduite à de brèves périodes — tout au moins de façon expérimentale. — Des continents entiers se consacraient dès lors à cette *consciente expérimentation!* »

Nietzsche dénonce la discordance absolue entre le développement de la science en tant que créatrice de méthodes (soit de *moyens*) et le non-développement des normes de la conscience morale (en tant que *fin* de l'homme).

Le non-développement des normes morales inhiberait la force créatrice des méthodes de la science et les détournerait de toute initiative propre à ébranler la fixité spécifique de l'homme. La notion de réalité scientifique n'est jamais que réinterprétée à partir de la notion morale de la réalité du moi et d'autrui. Ainsi la notion du réel scientifique vient corroborer la réalité morale de l'intégrité de la personne — et d'une manière générale *la fixité spécifique de l'espèce humaine*. C'est sur cette fixité et intégrité spécifique que repose la science, puisqu'aussi le fait de connaître ou de pouvoir connaître ressortit à cette intégrité... Comment celui dont la dignité primordiale consiste dans le *savoir* pourrait-il jamais la remettre en question par son savoir!...

Tel est le genre de querelle que Nietzsche s'est suscitée à lui-même dès que, hanté par son phantasme de l'« anthropo-culture », il impute à la science de consolider, au lieu de le rompre, le principe (grégaire) de réalité. D'où s'exerce une double censure que la pensée de Nietzsche transgresse délibérément,

— en s'autorisant à reculer toute limite expérimentale jusqu'à

remettre en cause les institutions et leur code de désignation — (suppression avec les concepts de *conscient* et d'*inconscient*, du principe de la psychiatrie prophylactique, — l'initiative expérimentale appartenant désormais aux cas singuliers dont le pathos instituerait les critères du comportement) —

quitte

(— à encourir de la part de toute philosophie postérieure « respectable » l'incrimination d'avoir cautionné de la sorte la « pleurerie raciale » — comme il dit lui-même — que le pire crétinisme grégaire allait entreprendre, à défaut de ce phantasme d'« anthropoculture » qu'il préconisait —

et de ce fait) à devenir lui-même

— objet (expérimental) de la science, soit de l'investigation des psychiatres, contemporains et ultérieurs, et ainsi, sous prétexte d'enrichir leur répertoire, à fournir autant d'arguments à la surveillance des cas particuliers — donc aussi à perpétuer l'asservissement de sa propre pensée au concept (positif) de conscient et à celui (négatif) d'inconscient.

Or, Nietzsche a-t-il jamais affirmé, à partir de sa dépréciation des « catégories conscientes », qu'il fallait confier à des « pathologiques » la sauvegarde de l'inconscient? N'a-t-il pas lui-même recommandé, dans ses projets, les restrictions les plus sévères à infliger aux « dégénérés » — *l'interdit de se reproduire* — et ne va-t-il pas jusqu'à feindre un souci de salubrité publique, en envisageant de la façon la plus pénible des « examens pré-nuptiaux » — sous prétexte de prévenir une *propagation calamiteuse*? Là encore transpire son propre soupçon d'être le fils d'une famille dégénérée ou la victime de quelque accident de plaisir — toutes sortes de prétextes plus ou moins obscurs qui viennent ici alimenter cette rage malthusienne dont sa phobie de tout phénomène grégaire demeure le persistant motif.

Le dilemme cependant est inscrit dans sa prise de position dès lors qu'elle requiert l'*invention de simulacres* à partir d'une *force* interprétative et que le pathos du cas singulier, fût-il celui d'un *métapsychologue*, est appelé à instituer ce qui est *valable*, ce qui est *réel* et ce qui *ne l'est pas*.

Que l'intégrité de l'être humain allait se voir plus d'une fois offensée, piétinée, rompue — depuis lors — non seulement à la faveur de la pire des « pleutrerries » raciales, et nationales, mais encore laminée de façon beaucoup plus subtile et sournoise, toujours au nom du *respect* et de la sauvegarde spécifique de l'être humain — voilà sans doute ce qui n'échappait point à l'optique de Nietzsche — dont il nous faut encore poursuivre ici les prolongements.

« *Se servir* de tout ce qui est effrayant de façon expérimentale, par étapes, dans le détail; ainsi le veut la tâche de la Culture; mais jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour ceci, il lui faut le combattre, le modérer, le voiler, même le maudire...

— Partout où une culture *pose le mal*, elle en vient à exprimer une *relation de crainte*, donc une *faiblesse*...

Thèse : tout bien (actuel) est un mal de jadis, rendu propre à servir.

Critère : plus effrayantes et puissantes sont les passions qu'une époque, un peuple, un individu isolé peuvent se permettre, parce qu'ils savent en user *en tant que moyens*, plus haute est leur culture. (Le domaine du mal ne cesse de diminuer...)

— Plus médiocre, faible, soumis et lâche se montre un individu, plus il sera porté à délimiter le mal : chez lui le domaine du mal sera le plus vaste, l'homme le plus bas le verra en toutes choses (c'est-à-dire ce qui lui est interdit et hostile).

Somme toute : dominer les passions, non pas les affaiblir, ni les extirper!

Plus grande sera la souveraineté du vouloir, plus elle saura accorder de liberté aux passions.

La grandeur du « grand homme » réside dans la marge de liberté de ses convoitises et davantage dans la puissance encore plus grande avec laquelle il sait prendre à son service ces monstres splendides.

— L' « homme bon » à chaque niveau de la civilisation est à la fois *l'inoffensif* et *l'utile* :

une sorte de *milieu*, exprimant, dans la conscience générale, celui dont on n'a rien à craindre et que toutefois l'on ne saurait mépriser pour autant... »

« Éducation : essentiellement le moyen de ruiner l'*exception*¹ en tant que détournement, séduction, contagion malade, en faveur de l'exception.

Instruction : essentiellement le moyen de diriger le goût contre l'exception en faveur des médiocres.

Voilà qui est dur : *mais, considéré économiquement, parfaitement raisonnable*². A tout le moins pour ce *long intervalle*...

Ce n'est qu'à partir du moment où une culture dispose d'un excédent de forces, que son instruction peut s'offrir en tant qu'une serre pour une culture de luxe...

Une culture de l'exception, de l'expérimentation, du risque, de la nuance en tant que conséquence d'une *grande richesse de forces* : toute culture aristocratique obéit à cette tendance. »

« Les points culminants de la culture et de la civilisation se dressent *séparément*, il ne faut point se laisser égarer par l'antagonisme de ces deux concepts.

Les grands moments de la culture sont les époques de la *corruption*, au sens moral; les

1 et 2. C'est nous qui soulignons (N.d.A.).

époques de la contrainte voulue et obtenue (civilisation) de l'homme sont celles de l'intolérance à l'égard des natures les plus spirituelles et les plus audacieuses, ainsi que (de) leurs plus profonds adversaires. »

Le *principe de réalité* de la science et le *principe de réalité* de la morale (d'origine grégaire), confondus par la conscience et le langage institutionnels, Nietzsche les sépare, les oppose et finalement les liquide, lorsqu'il déclare que la seule réalité valable est la *force qui contraint à l'appréciation d'un état donné*. Dès que cette force fait défaut chez les individus autant que dans les sociétés, ceux-ci retombent dans la confusion des deux principes de la morale et de la science sous la forme du principe de réalité du langage grégaire.

La science, qui est la première à les remettre en cause, démontre par sa propre démarche que les *moyens* qu'elle ne cesse d'élaborer ne font que reproduire, à l'*extérieur*, un *jeu de forces* par elles-mêmes *sans but ni fin* dont les combinaisons obtiennent tel ou tel *résultat*. Grâce à leur *reproduction*, la conscience s'explicité hors de soi par un ensemble d'applications efficaces de la connaissance sans commune mesure avec l'explicitation institutionnelle de la conscience.

Or la science frappe à son tour de stérilité les sociétés réfractaires à son principe; toutefois, nulle science ne se peut encore développer en dehors d'un groupement social constitué. Pour prévenir la *remise en question des groupes sociaux par la science*, ceux-ci la reprennent en mains et, d'« improductive » qu'elle est, se l'amalgament pour leurs besoins et leur conservation et la rendent « productive ».

Aujourd'hui que la science se voit tout entière intégrée dans les

diverses planifications industrielles, son autonomie paraît proprement inconcevable.

Dès lors, comment pourrait-elle jamais récupérer son autonomie? Elle ne la possédait jadis que dans quelques individus, persécutés de ce fait, sinon toujours suspectés, surveillés.

Si quelque conspiration, selon le vœu de Nietzsche, devait conjuguer la *science et l'art* à des fins non moins suspectes, la société industrielle semblerait la déjouer d'avance par la sorte de « *mise en scène* » qu'elle en offre, sous peine de subir *effectivement* ce que cette conspiration lui réserve : soit l'éclatement des structures institutionnelles qui la recouvrent en une pluralité de sphères expérimentales révélant enfin le visage authentique de la modernité — phase ultime à laquelle Nietzsche voyait aboutir l'évolution des sociétés. Dans cette perspective, l'art et la science surgiraient alors en tant que ces *formations souveraines* dont Nietzsche disait faire l'objet de sa contre-« sociologie » — l'art et la science s'établissant en tant que *puissances dominatrices*, sur les ruines des institutions.

Ce qui suppose que, au gré même de la distorsion légale et morale des institutions par les conditions industrielles de production, ces puissances en formation récupéreraient à leur tour les moyens de production qui leur reviennent, s'approprieraient ceux-là aussi par lesquels la société industrielle existante *stérilise*, selon ses intérêts, les *phantasmes idiosyncrasiques* des affects pour étouffer leur expression propre.

Or, s'agissant de l'*expérimentation même* (laquelle, si elle vise à répandre l'insécurité grégaire, exige la sécurité d'esprit de l'expérimentateur — à savoir qu'il est à l'*abri, isolé*, et se peut livrer sans témoin à toutes les phases d'*échec* préalables à sa réussite), Nietzsche croit à l'idiosyncrasie de l'*inventeur* — soit à l'*artiste* d'abord — le *cas singulier* — quitte à imaginer pour lors cette conspiration de philosophes despotes et de tyrans artistes dont il est, à proprement parler, le seul représentant.

« Il y aura désormais de favorables conditions préalables à de plus amples *formations de souveraineté* telles qu'il n'y en eut encore de semblables. Et ceci n'est pas encore ce qu'il y a de plus important; ce qui l'est, c'est que la formation d'*associations internationales génétiques* se trouve rendue possible, lesquelles se poseront pour tâche d'engendrer *une race de maîtres, les futurs « Maîtres de la Terre »* — aristocratie nouvelle redoutable, construite sur une *législation autonome des plus dures*, laquelle assurera une durée de plusieurs millénaires à la *volonté despotique de philosophes et de tyrans artistes* — soit une espèce d'hommes supérieurs, qui, grâce à la prépondérance de leurs vouloir, savoir, richesse et influence, se serviront de l'*Europe démocratique* en tant que de leur *instrument le plus docile et le plus malléable* pour prendre en main les *destinées de la Terre*, afin de donner, en tant qu'*artistes, figure à l'« homme » même*. Suffit, le temps vient où l'on apprendra à *reconvertir la politique.* »

Fureur? Farce? Ou les deux à la fois? — Nietzsche donne ici une version *littérale* de la *physiologie appliquée*. Aussi bien, le procès qu'il intente à la science en tant que gardienne d'un principe de réalité dépassé par les moyens mêmes qu'elle met en œuvre, vise-t-il clairement aux possibilités de modifier *physiologiquement* le comportement spécifique de l'homme.

Une science *affranchie* de ses assises sociales, exclusivement aux mains d'un groupe restreint d'individus n'ayant à répondre devant aucune institution, ne dépendant plus d'aucune industrie pour disposer des ressources nécessaires à leurs expérimentations — telle est, chez Nietzsche, la représentation fantastique des conditions concrètes que présupposeraient les projets de *Transvaluation de toutes les valeurs*. Sous le rapport de la science, la *Transvaluation* se base sur le fait que plus la connaissance dispose de *moyens*, et moins importe la préoccupation du but, de la fin. Autant de fins, autant de *moyens*. Un but poursuivi et atteint n'est que prétexte à faire naître de nouveaux *moyens*: créer inaugure le triomphe de l'arbitraire idiosyncrasie, déconcertante pour les habitudes grégariées de penser et de sentir.

Ces différents aspects de la science : *développement continue* des méthodes (sans préoccupation d'un but) — sa *puissance expérimentale* — sa *subordination à des fins* qui inhibe sa créativité — et

finale^{ment} son *implication dans l'économie* interviennent comme autant de motifs dans les phantasmes vaticinateurs de Nietzsche — soit autant d'obstacles à l'*impératif de création* qu'il veut introduire dans la science. Au nom de cet impératif, l'expérimentateur doit rechercher les conditions physiologiques, psychiques propices à l'évolution de quelques individus rares, ébauche de ce type humain qui sera la seule justification, la seule raison d'être de l'espèce. Ce « type justificateur » serait donc la re-production arbitraire d'un phantasme. Or, arbitraire, cette reproduction ne le semble que par rapport à l'espèce maintenant existante. Mais la nécessité impulsive d'engendrer un être qui passe notre espèce mène cette initiative créatrice. Qu'est-ce que ce phantasme, sinon « *un être que l'homme présuppose, lequel n'existe pas, mais qui indique le but de son existence. Voilà la liberté de tout vouloir — donc de tout arbitraire ! Dans le but réside l'amour, la vision accomplie, la nostalgie !* »

Ce postulat ainsi formulé du « surhomme », qui n'est pas un individu, mais un *état* — voilà par quoi Nietzsche, qui ne croit à aucun but de l'existence, donne un *sens à celle-ci* et *fixe un but à poursuivre* : de la sorte, Nietzsche en vient à vouloir substituer aux mille aléas de l'existence l'initiative créatrice d'un individu. Du coup il supprime de sa pensée le point crucial, à savoir que ces « aléas » étaient implicites à l'Éternel Retour, qui seul les réussit indépendamment du vouloir ou du non-vouloir des hommes.

Nietzsche, pour n'avoir su *oublier* cette révélation, n'en retient le signe *que* pour l'*exploiter* ; passé au-delà du « principe de réalité », il retombait aussitôt *en-deçà* de ce principe, donc le rétablissait par une reconstitution *volontaire* de la loi du Retour, au moyen de la science :

« Être capable de sacrifier d'innombrables êtres, afin d'atteindre à quelque chose avec l'humanité. Il faut étudier de quelle façon effective un quelconque grand homme a pu se réaliser. Toute éthique jusqu'alors a été infiniment limitée et locale : et de surcroît aveugle et mensongère face aux lois réelles.

Elle était là pour empêcher certaines actions, non pas pour les élucider : loin qu'elle ait pu les engendrer.

« La science est une affaire dangereuse, et avant que nous ne soyons persécutés à cause d'elle, il n'en sera rien quant à sa " dignité ". »

Pour mieux comprendre ce que Nietzsche entend par son phantasme vaticinant des « *Maîtres de la Terre* », on aimerait savoir quels seront les « esclaves » de pareils maîtres.

La réponse à la seconde question, Nietzsche la semble donner lui-même lorsqu'il demande à son tour : « *Où sont les maîtres pour lesquels travaillent tous ces esclaves?* » Ce qui veut dire que la société industrielle ne se conçoit pas sans une généralisation du caractère « fonctionnel », c'est-à-dire « productif » et, par conséquent, *mercantile* qu'elle exige de toutes les activités.

De cette façon, l'on peut circonscrire avec plus ou moins de précision le caractère de « maître ». Que ce caractère coïncide avec celui de l'adepte de la doctrine du Retour, n'est qu'un aspect de cette représentation de Nietzsche.

De prime abord, ce terme, emprunté à une quelconque hiérarchie, n'exprimerait, dans sa pensée, qu'une attitude de refus à l'égard d'une société fondée sur le travail et l'argent et enfin sur la production à outrance. Si l'on en restait là, il s'agirait d'une protestation purement onirique, en rien différente des réactions du même ordre d'un Baudelaire, d'un Poe, d'un Flaubert et de beaucoup d'autres — ces « *décadents* ».

Or, ce n'est nullement en tant qu'un *rêveur révolté* contre l'ordre existant de nos sociétés industrielles que Nietzsche mène son

combat vaticinant. Ses projets prennent leur point de départ dans le fait que l'économie moderne repose sur la science et ne peut se maintenir que par la science : donc qu'il n'y a pas que les « puissances d'argent », les entreprises, et aujourd'hui leurs armées d'ingénieurs et de main-d'œuvre, qualifiée ou non ; ces puissances ne développent leurs propres techniques *au niveau* de la production, qu'à partir des connaissances que requiert la manipulation des objets qu'elles produisent, des lois qui régissent les échanges de la consommation de ces produits.

Il ne s'agit pas maintenant de savoir si l'étroite interdépendance de la science et de l'économie, les méthodes que cette interdépendance engendre et développe ne seraient pas déjà le fait d'une impulsion « créatrice » propre au phénomène industriel. Nietzsche retient avant tout que ce dernier en est un hautement grégaire ; ce qui nous permettrait de dire aujourd'hui, que, tout en suscitant une organisation *moralement nouvelle* de l'existence, ce serait comme sous la menace constante que font peser sur elle les vaticinations nietzschéennes, que la puissance industriellement grégarisée semble, tout en les réalisant à sa manière, en avoir monopolisé les moyens.

C'est pourquoi, parmi les projets dits de dressage et de sélection, les plus virulents sont justement ceux qui prennent le plus de *relief* dans le contexte de notre organisation économique. Car c'est moins dans l'hostilité à une *socialisation progressive* que dans l'appréhension de tout ce que l'esprit industrialisant allait développer sous le rapport d'une grégarité ruineuse — que ces projets ont pris ce caractère agressif.

L'« aristocratie » de Nietzsche n'a rien à voir avec une quelconque nostalgie des hiérarchies révolues, ni il ne sollicite, pour le réaliser, des conditions économiques rétrogrades. Au contraire, convaincu d'une emprise irréversible de l'économie sur les affects — et de leur exploitation intégrale aux fins économiques — s'il ne cesse pas d'interpréter les systèmes socialistes comme une négation *pessimiste* des impulsions les plus fortes de la vie, toutefois, certains de ses fragments vont jusqu'à s'interroger sur l'avantage qu'une société socialiste fournirait en accélérant le processus d'une saturation massive des besoins médiocres, indispensable à la *mise*

à part d'un groupe inassimilé : ce groupe étant la caste « supérieure ». Il croit, par conséquent, à l'échec final d'une expérience socialiste, exprime même le désir d'en voir faire la tentative, certain qu'elle se solderait par un immense gaspillage en vies humaines. Ce qui veut dire qu'il pense qu'aucun régime n'échappe à un processus de forces désassimilées appelées à se retourner contre lui. Or, dans ces ébauches qui se ressentent toujours d'une improvisation oscillant entre la réaction à un état de fait et des humeurs utopiques, le plus remarquable reste ce qu'il dégage comme symptomatique de notre monde moderne : à savoir la mercantilisation du jugement de valeur, décriant tout état « improductif » comme un détournement de forces dont une catégorie d'individus se rendrait coupable au sens affectif et moral autant que matériel.

L'on touche ici, de nouveau, à la confusion institutionnelle du principe de réalité de la science et de celui de la morale grégaire.

Jadis formulé par la raison en fonction de la déraison, le *principe de réalité* est aujourd'hui beaucoup plus fragile, depuis que l'humanité a subi maintes catastrophes consécutives à l'échec de maintes expérimentations divagantes.

C'est parce que les sociétés ne subsistent plus que par une *surenchère* d'expériences en tout domaine que l'incongruité des normes institutionnelles par rapport à celles sans cesse revisées de la science et de l'économie provoque une alternance de déséquilibres individuels et sociaux. Plus cette incongruité s'affirme dans la *quotidienneté* moderne, et plus rigoureusement sévit la censure exercée non tant au nom des institutions anachroniques qu'au nom de la productivité de biens échangeables : seuls, la production et l'échange des objets tiennent lieu du domaine de l'*intelligible* ; et la *capacité* de produire de l'échangeable établit une norme variable de « *santé* » et de « *maladie* », voire de justification sociale. Moralement cette censure, ou bien frappe d'*inintelligibilité*, ou bien stigmatise d'*improductivité* quiconque la transgresse.

A quoi semblent répondre les fragments qui évoquent deux castes *séparées* par le *fait de leurs façons de vivre* ; relativement auxquelles c'est un pur critère de valeur qui assigne à la caste contemplative la supériorité, la contemplation n'excluant pas une

licence totale de façon d'agir, et à la caste besogneuse, ou affairée, ou mercantile le rang inférieur, parce qu'il est contraire à son intérêt de s'accorder toute licence moralement ou matériellement onéreuse.

Ces projets-là n'ont en soi rien de concluant ni ne tirent à conséquence — tant qu'ils ne supposent pas une stratégie en fonction des processus sociaux. Au contraire, les projets proprements dits de « sélection » s'élaborent sur le fond des réalités concrètes de la vie sociale moderne, et s'ils partent toujours des mêmes critères de la *grégarité* et du cas singulier exceptionnel, ils surveillent l'étroit rapport entre le facteur économique et la grégarisation des affects. L'idée de caste qui a hanté tous les théoriciens sociaux du siècle dernier, s'accroît dans l'optique de Nietzsche, d'une part, au regard des *lois de Manou* (dont il étudie à cette époque une très douteuse traduction française, en marge de tout ce que son ami Deussen lui avait révélé de l'Hindouisme) — et, d'autre part, en prenant le contrepied des constructions hiérarchiques d'Auguste Comte. En revanche, Nietzsche décalque plus ou moins l'« aristocratie de l'avenir » sur un comportement à la fois agressif, quant aux fins prétendument poursuivies de l'optimisme économique (anglo-saxon), et complice de toutes les phases du processus qui aboutiraient à un nivellement généralisé, donc planétaire. C'est de la perfection même du mécanisme qu'il attend un mouvement de résistance à partir de la désassimilation progressive des « forces excédentaires ». Qu'il conçoive cette désassimilation comme s'accompagnant d'une catastrophe matérielle ou morale, en tant qu'elle se confondrait avec la divulgation de la doctrine du *Cercle vicieux*, ou qu'il suggère une intervention occulte par les « initiés » de la doctrine — voilà qui n'apparaît que de façon fort obscure et particulièrement incohérente dans l'ensemble au gré des différents fragments — (quand, selon les diverses séries d'inédits, l'on ne tomberait pas sur des morceaux qui ressaisissent à la fois le processus économique, le rôle d'une caste supérieure à naître, et une sélection —; toutefois, même alors, il n'est pas toujours déterminable si oui ou non elle procède moralement de la divulgation de la doctrine).

Dans ces considérations d'ordre à la fois économique et straté-

gique, le principe avancé est toujours de mettre des forces en réserve pour l'avenir. Ici intervient la discrimination qu'il fait entre le *dressage* et la *domestication* :

« a) Pas de pire confusion que celle qui confond le *dressage* (disciplinaire) et la *domestication* : ce que l'on a fait... Tel que je l'entends, le dressage est un moyen d'énorme accumulation de forces de l'humanité, de sorte que les générations ultérieures puissent poursuivre sur la base du travail des précédentes — croître à partir de celles-ci, non seulement de façon extérieure, mais intérieure, organique, dans ce qu'il y a de plus fort...

b) Il y a un danger des plus graves de croire que l'humanité continuerait de croître et de se fortifier en tant que totalité, tandis que les individus s'amolissent, s'égalisent, ne dépassant pas la moyenne, se font médiocres...

L'humanité est une abstraction : le but du dressage, dans le cas le plus particulier, ne saurait être que *l'homme plus fort* (— le non-dressé est faible, gaspilleur, inconstant —). »

Là encore, on voit que Nietzsche n'a aucune préoccupation quant au sort de l'humanité (pure abstraction au sens de Stirner), qu'il ne l'envisage que comme un matériel d'un point de vue toujours strictement « artistique » — et que les générations futures ne valent et ne vaudront que par des *réussites* toujours *individuelles*. Mais ce *parti pris* comment s'exprime-t-il ici? Précisément comme *scrupule* de la *qualité humaine* : scrupule qui spéculé sur *l'adhésion morale au sort humain*, quand, en fait, il ne s'agit que des moyens de satisfaire une idiosyncrasie — en soi spectaculaire : l'épanouissement d'une souveraine *insolence*.

Cette idiosyncrasie ne peut pas ne pas être *insolente* quant aux ressources, qu'elle doit puiser dans ce qu'elle renie par sa propre

définition : le fond grégaire. Ou bien c'est l'espèce qui par sa médiocrité se conserve : cette médiocrité est précisément le moyen d'économiser les énergies. Ou bien c'est l'individu qui, bénéficiaire de ces énergies, les gaspille en les consommant pour son compte. S'il est souverain, il peut justement se permettre le gaspillage et l'inconstance...

Au fur et à mesure que l'humanité cherche la consistance dans et par la seule *conservation*, elle tombe d'autant plus dans l'inconsistance : l'augmentation du nombre des *suppôts* de l'existence est proportionnelle à la diminution de la puissance de chacun. Si déjà la puissance est violence de l'absurde, tant s'en faut qu'au niveau de la grégarité elle trouve dans le suppôt individuel une signification quelconque de l'espèce : donc plus elle s'augmente, plus elle se perpétue pour rien. Car, dans son ensemble, elle ne saurait se comporter comme un *suppôt unique* de l'existence, qui rendrait compte de la *singularité* de chacun.

Au niveau de l'espèce, la puissance déchaînée de la propagation détruit la raison d'être de l'espèce : elle ne saurait être pour elle-même sa raison. Cette raison ne lui vient que des *différences* qu'elle est capable de produire par rapport à elle-même, aux différents degrés d'intensité de l'existence : plus le nombre des vivants augmente, plus ces différences aussi s'effacent, puisque chaque différence, dès lors, se *reproduit au même rythme* et reforme une totalité homogène où cette différence est à son tour annulée.

Ainsi la puissance à l'œuvre dans la propagation de l'espèce, considérée désormais en tant que *suppôt unique* de l'existence, aurait atteint à un état d'équilibre : en tant que celui-ci se vérifierait par la *fixité* de l'espèce. Mais (comme Nietzsche l'a démontré selon

la théorie de l'énergie) la puissance *répugne à tout état d'équilibre* et le rompt par son augmentation : de même, en tant que *propagation*, excède-t-elle aussi l'espèce humaine, en tant que *suppôt unique de l'existence* : et c'est en l'excédant que la puissance fait de l'espèce une *monstruosité pullulante* : à ce stade, l'espèce *n'est plus maîtresse de son destin* : c'est en vain que la puissance chercherait à s'épuiser en un nouveau suppôt, et ainsi il lui faut revenir toujours au *même*, jusqu'à la totale usure de ce dernier. A cette reproduction absurde, s'oppose l'absurdité de l'Éternel Retour, encore qu'il s'agisse du même Cercle vicieux. La dévalorisation totale par la propagation de l'espèce, en tant que *suppôt usurpateur de l'existence*, ne trouve sa contrepartie que dans le *cas singulier* : en lui, la puissance excédentaire trouve son image, l'image du hasard : car le *cas singulier* ne se définit que négativement par rapport à la grégarité et positivement à l'égard de la puissance : le cas singulier n'est pas héréditaire, ne transmet pas son originalité : il est au contraire une menace pour l'espèce en tant qu'espèce : par rapport à lui la grégarité n'est, en effet, que pur *matériel vivant*, propre à une élaboration du hasard.

« Les concepts d' « individu » et d' « espèce » sont également faux et purement apparents. L' « espèce » n'exprime que le fait qu'une foule d'êtres semblables surgissent dans le même temps et que le rythme d'une croissance continue et d'une modification de soi se trouve ralenti pendant un long intervalle : en sorte que les développements en surcroît sont trop faibles pour entrer en ligne de compte (— phase de l'évolution au cours de laquelle le fait de se développer demeure imperceptible, en sorte que l'équilibre *semble* atteint, rendant possible la fausse représentation qu'un *but* serait atteint avec cet équilibre — but même de l'évolution...). »

Le phénomène démographique n'a pas été considéré par Nietzsche

de façon explicite, mais il est sous-entendu dans le rôle de *matériel expérimental* qu'il veut faire jouer à l'espèce : la possibilité consciente du *gaspillage* humain est désormais dans l'ordre de ses spéculations.

Le premier point sous ce rapport est que ce fut une erreur jusqu'à présent de traiter l'*espèce humaine* comme un *individu* — donc comme *suppôt unique* de l'existence.

Le second point est que s'agissant d'inculquer de nouvelles tables de *valeurs*, donc un but, un sens nouveau, c'est aux seuls individus qu'il les faut enseigner.

Le troisième point est que, s'agissant de sa propre doctrine, celle-ci n'exerce sa vertu qu'à condition d'*extirper* dans chacun le *lien grégaire* et dans tous la référence à des *instances tutélaires* de l'espèce.

Nietzsche renonce à une sélection morale de la doctrine selon l'injonction : *veuille revouloir la vie* telle quelle, — mais s'attache à la nécessité d'une action occulte qui, au nom du Cercle vicieux, fasse régner le « *désespoir* » dans quiconque se réclamerait encore d'une conscience « *grégaire* ». De ce fait, Nietzsche suppose un état interprétable en tant que violence, selon la *grégarité*, ou expérimental selon le *Cercle vicieux*. En réalité, cet état de violence règne suffisamment en fait : mais, par-devers soi, Nietzsche projette cet *état de fait* en tant que critère, sanctionnant son postulat.

La doctrine désormais semble une *interprétation* du règne établi de la violence. Mais en tant que *sélection et dressage*, elle l'institue en tant que *justice* de l'économie universelle. Dès lors, qu'il s'agisse du « *Maître* » ou de l'« *esclave* », leur comportement ne changera rien à cette économie ; parce qu'il ne dépendra que d'eux de *changer* eux-mêmes pour qu'elle demeure pour l'un *justice* et pour l'autre *pure économie*. Quel est ici le *Maître*, quel est son *esclave* ? L'un représente l'espèce qui se défend contre les cas exceptionnels, l'autre est l'un de ces cas. Chacun des deux contient l'exploiteur ou l'exploité de l'autre. Or, cette économie que représente le *Cercle*

vicieux du Retour, donc la *justice du Cercle*, si elle ne disparaît pas totalement des projets de sélection, donne lieu aux ébauches d'une sélection *expérimentale* décalquée sur le processus économique du monde moderne. En sorte qu'une interprétation toujours équivoque se présente, selon laquelle les « initiés » de la doctrine du Retour s'autoriseraient de l'absurdité du « Cercle vicieux » pour agir sans scrupules, afin de forger le type nouveau du surhomme à partir du moment voulu des convulsions nées d'un nivellement universel pour intervenir.

« L'esclavage est universellement visible, quoiqu'il ne veuille se l'avouer; — il nous faut tendre à l'ubiquité pour connaître toutes ses situations, pour représenter au mieux ses opinions; c'est de la sorte, uniquement, que nous pourrions le dominer et l'exploiter. Notre nature doit rester cachée : semblable à celle des Jésuites qui exercèrent une dictature au sein de l'anarchie universelle, mais s'y introduisirent eux-mêmes en tant qu'*instrument* et *fonction*. Quelle est notre fonction, notre manteau d'esclavage? Notre enseignement? — L'esclavage ne doit point être supprimé, il est nécessaire. Nous veillerons simplement à ce que se forment toujours de tels (hommes) pour qui l'on travaille, afin que ne se gaspille cette énorme masse de forces politiques et commerciales. Ne serait-ce que pour qu'il y eût des *spectateurs* et des *non-partenaires* ! »

L'importance de la grégarisation et l'accroissement des populations ne sont que l'envers du phénomène industriel : s'il y a de plus en plus de besoins à satisfaire, même si de nouveaux besoins supposaient une prétendue « élévation du niveau de vie », leur multiplication même les vulgarise, donc aussi leur satisfaction, — nouvelle forme de grégarité.

Les lointaines conséquences morales et sociales de ce phénomène, Nietzsche les établissait avec la précision d'un sismographe : au fur et à mesure de son développement, l'exploitation exigeait que, sous prétexte d'une *saturation massive* et donc *moyenne*, elle en arrivât, sur une vaste échelle, à substituer des *réflexes entièrement conditionnés* à la spontanéité *appétitive* des individus : — et, de la sorte, s'arrogeât du même coup la mission « morale » et « psychotechnique » — héritée de l'élément essentiellement *punitif* des économies de deux guerres mondiales, *prototypes* de la planification planétaire — d'exterminer toute impulsion qui porte la nature humaine à *s'augmenter en puissance émotive* : notamment, toute propension de l'individu à risquer sa *spécificité* « utilisable » dans la recherche de tout ce qui l'*excède* en tant que suppôt : soit des états d'âme plus subtils, propres à opérer un *ravissement* loin de sa servitude congénitale, donc d'atteindre à une intensité, correspondant à la *contrainte* pulsionnelle de ses propres phantasmes —

fussent-ils dus même à cette *servitude congénitale*, ainsi magnifiée.

Ce que Nietzsche nomme, dans un autre fragment, la *licence à l'égard de tout impératif de vertu* est la pratique même de ces impulsions, en tant qu'elles trouvent d'abord les formes de leur épanouissement soit dans une *culture vécue*, soit dans une sphère propre de leur façon de vivre, d'agir, de penser et de sentir.

Impulsions qui ne naissent pas nécessairement d'une richesse matérielle, mais découlent d'une *hérédité d'esprit* dans la manière d'user des « richesses », soit d'un *savoir* ; et qui, socialement parlant, donnent lieu à l'*isolement* d'un groupe humain, défini non plus par des origines d'aucune sorte, mais par des *affinités* dont la longue habitude forme la cohésion (offensive et défensive) de ce groupe. Tel est le « luxe » (mais telle est aussi la culture) — l'« aristocratie » que, selon Nietzsche, *tout au moins un groupe, un cas particulier doit représenter, non pas en tant que fraction de l'humanité, mais en tant que son surcroît* (donc exterminable, fusillable, odieuse sangsue pour la totalité) et que ce groupe ou ce cas particulier — si tant est qu'il veuille assumer une *existence de surcroît*, — ne saurait du tout vivre autrement que dans la *distance* que moralement il lui *faut* prendre à l'égard de la totalité, puisant sa force même dans l'indignation, l'hostilité, la réprobation que la totalité lui voue, laquelle rejette son propre « surcroît » en qui elle ne saurait voir autre chose qu'une fraction rebelle, ou dégénérée d'elle-même.

Le terme « surcroît » démontre la formation de nouvelles castes de « maîtres et d'esclaves » par le processus industriel lui-même.

Cette notion semble déjà sous-jacente aux projets d'époques différentes qui esquissent — telle une anticipation de notre société de consommation — une nouvelle classe mercantile *incapable de révolte* et de ce fait asservie par la satisfaction même de ses propres besoins. Ceux qui en sont exclus, le sont par leur propre insatisfaction morale, les natures supérieures, vivant retranchées, austères et sobres. Mais « *point de vue essentiel : ne pas envisager que l'espèce supérieure ait pour tâche de diriger l'espèce inférieure* — (à l'instar de Comte) — *cette dernière étant justement la base de l'espèce supérieure* ».

Un autre fragment daté de la période du *Gai Savoir* évoque les « *Hommes de surcroît* » :

« HOMMES DE SURCROÏT »

Vous, maîtres de vous-mêmes! Vous, hommes souverains! Tous ceux dont la nature n'est qu'appartenance, ces innombrables qui ne se peuvent compter, ils ne travaillent que pour vous, encore qu'il puisse en paraître différemment au regard superficiel! Ces princes, ces commerçants, ces agriculteurs, ces militaires qui, peut-être, s'estiment fort au-dessus de vous, — tous ne sont que des esclaves qui, selon une éternelle nécessité, ne travaillent point pour leur propre compte! Jamais il n'y eut d'esclaves sans maîtres — et vous autres serez toujours ces maîtres pour lesquels on travaille : dans un siècle ultérieur, l'on ne manquera pas d'avoir le regard voulu pour ce spectacle présentement indiscernable! Laissez donc à ceux-là leurs façons de voir et leurs illusions, par lesquelles ils justifient et se dissimulent à eux-mêmes leur travail servile, ne luttez point contre des opinions qui constituent une rémission pour des esclaves! Mais retenez toujours que cet énorme effort, cette sueur, cette poussière, ce vacarme de travail de la civilisation ne sont au service que de ceux qui savent utiliser tout ceci sans participer à ce travail; qu'il faut qu'il y ait des hommes de surcroît, lesquels sont entretenus par l'universel sur-travail et que ces hommes de surcroît constituent le sens et l'apologie de toute cette fermentation! Soyez pour lors les meuniers et laissez venir ces eaux à vos moulins! Ne vous

inquiétez pas de leurs luttes ni du sauvage tumulte de leurs tempêtes! Quelques formes d'État ou de sociétés qui puissent en résulter, *elles ne seront jamais que des formes de l'esclavage*, — et vous y serez toujours les souverains, parce que, seuls, vous vous appartenez à vous-mêmes et qu'il faut que ceux-là soient toujours des *accessoires* ! »

Le projet qui prévoit une « classe » d'*esclaves repus et satisfaits de leur sort*, au bénéfice de *maîtres austères et sobres* selon les exigences de leurs « tâches créatrices », n'est autre chose qu'une systématisation de ce que Nietzsche constate dans l'ordre déjà existant : à savoir que la fausse hiérarchie actuelle de la prétendue classe dirigeante, laquelle pense déterminer le sort des individus les plus rares, confondus dans la masse, libère en réalité de ses tâches les plus viles la hiérarchie inverse et secrète : celle que forment les « hommes de surcroît » inassimilables à l'intérêt général. Les « dirigeants » (industriels, militaires, banquiers, commerçants, fonctionnaires, etc.) ne sont, par leurs diverses besognes, que des esclaves effectifs qui *travaillent à leur insu* pour ces *maîtres occultes*, donc pour la caste *contemplative* qui ne cesse de former les « valeurs » et le sens de la vie.

Mais ce n'est là qu'une phase préliminaire : ce qui maintenant n'existe que de façon occulte se manifesterá un jour par un événement, lorsque le signe du Cercle vicieux brillera au firmament de la conscience universelle dans tout l'éclat de son absurdité et du non-sens absolu de l'existence, à partir duquel il appartiendra exclusivement à ces maîtres de *déterminer*, non seulement le sens, mais le cours de toutes choses. Comment se produira cet événement ?

Il y a deux manières de prévoir la contrainte exercée par la pensée

du Cercle vicieux : ou bien la pensée de celui-ci sera devenue à ce point *intolérable* que les plus faibles se supprimeront eux-mêmes ; ou bien, comme il y a peu de chance pour que le désespoir supplante l'indifférence, Nietzsche imagine, sous le signe du Cercle vicieux, de telles initiatives de la part des « expérimentateurs » qu'elles rendront la vie impossible aux « repus » et aux « enrichis » *incapables de révolte*.

Il y aurait tout lieu de croire que cette vaticination, depuis lors se serait plus d'une fois confirmée « au delà de toute espérance », si, là encore, ce n'était pas les *faux maîtres* — esclaves inconscients — qui, agissant à leur insu pour la hiérarchie occulte, n'avaient dispensé celle-ci de tout ce que l'expérimentation comporte toujours de vulgaire ; car ceux-là poursuivent un *but* et se donnent un *sens* dont se rient les occultes.

Ce *sens* et ce *but* est celui que Nietzsche prévoit à près d'un siècle de distance, la planification ou la gestion planétaire. Les hiérarchies installées à l'époque de Nietzsche n'en avaient aucune notion : c'est à celles d'aujourd'hui que se rapportent les vaticinations nietzschéennes ; *mutatis mutandis* le rapport des hiérarchies maintenant existantes et des hiérarchies occultes reste le même. Les premières œuvrent, besognent, planifient pour le mieux ou pour le pire : mais les occultes, d'une génération à l'autre, se réservent l'heure de renverser la « signification » dernière, soit de tirer les conséquences de cet immense travail d'« esclaves inconscients », au *moment voulu*. Comme Nietzsche le disait de l'Église et de la Russie, les occultes peuvent *attendre*.

« *Nécessité* de démontrer que par rapport à une consommation de plus en plus économique de l'être humain et de l'humanité, par rapport à une machinerie des intérêts et des réalisations (productions) de plus en plus étroitement enchevêtrées, il faut *un contre-mouvement*. Je désigne celui-ci en tant qu'*élimination d'un luxe excédentaire de l'humanité* : en elle, une espèce plus forte, un type plus élevé doivent surgir à la lumière, ayant d'autres conditions de formation et de conservation que l'homme moyen. Mon concept, *ma parabole* de ce type humain est, comme l'on sait, le terme « surhomme ».

Sur cette première voie qui, maintenant, est totalement prévisible, se forment l'adaptation, le nivellement, le « chinoisisme » supérieur, la modestie de l'instinct, la satisfaction dans le rapetissement — une sorte de *stagnation du niveau de l'être humain*. Une fois que nous aurons en main cette gestion totale de l'économie de la Terre, qui interviendra inévitablement, alors l'humanité *pourra* trouver son meilleur sens en tant que machinerie au service de cette économie : en tant qu'un énorme engrenage de roues de plus en plus fines, de plus en plus subtilement « adaptées » ; en tant qu'un devenir-superflu de plus en plus croissant de tous les éléments qui dominent et commandent ; en tant qu'une totalité de forces énormes dont les facteurs isolés représentent *des forces et des valeurs minimales*. A l'opposé de cette diminution et de cette adaptation des êtres humains à une utilité spécialisée, il est besoin d'un mouvement inverse, la création de *l'être humain qui synthétise, totalise et justifie*

pour qui cette machinalisation de l'humanité constitue la condition préalable de son existence en tant que le support sur lequel il puisse inventer sa forme supérieure d'être...

Il lui faut d'autant plus la rivalité de la masse des « nivelés », le sentiment de distance à leur égard ; il se tient *sur eux*, il *vit d'eux*. Cette forme supérieure de l'aristocratie est celle de l'avenir. — Pour le dire moralement, cette machinerie totale, la solidarité de tous les rouages représente un maximum dans l'exploitation de l'être humain : *mais cette machinerie en suppose de tels à cause de qui cette exploitation a un sens*. Dans le cas contraire, elle ne serait effectivement rien que avilissement du *type* humain — un *phénomène régressif* du plus grand style.

On voit que ce que je combats, c'est l'optimisme économique : comme si, avec les frais croissants de tous, devait nécessairement croître aussi le profit de tous. Le contraire me semble être notre cas : *les frais de tous se soldent par un déficit total* ; l'être humain s'avilit : si bien que l'on ne sait plus seulement à quelle fin a bien pu servir cet énorme processus. A quelle fin ? Un nouveau « à quelle fin » — voilà ce qui est nécessaire à l'humanité... »

« Une division du travail des affects à l'intérieur de la société : de telle sorte que les individus et les classes développent une espèce d'âme incomplète mais de ce fait plus utile. Dans quelle mesure, pour chaque type social (à l'intérieur de la société), certains affects sont devenus presque rudimentaires (au bénéfice du développement plus fort d'un autre affect).

Pour la justification de la morale :

(justification) économique (l'intention de l'exploitation la plus forte possible de force individuelle contre le gaspillage de tout ce qui est de nature exceptionnelle);

(justification) esthétique (élaboration de types (sociaux) solides y compris le plaisir au type propre);

(justification) politique (en tant que l'art de supporter les rapports de grave tension entre différents degrés de puissance);

(justification) psychologique (en tant qu'imaginaire prépondérance de l'appréciation en faveur des malvenus ou des médiocres — pour la conservation des faibles.) »

« LES FORTS DE L'AVENIR

Ce qu'en partie la nécessité, en partie le hasard ont réussi çà et là, soit les conditions préalables à la production d'une espèce *plus forte* : c'est ce que désormais nous pouvons comprendre et *sciemment vouloir* : nous pouvons produire ces conditions dans lesquelles semblable élévation est possible.

Jusqu'à présent, l'« éducation » n'avait en vue que le profit de la société : *non pas* le plus grand possible profit de l'avenir, mais celui précisément de la société existante. On ne voulait pour elle que des « instruments ». Admis que la *richesse en forces* soit plus grande, une *soustraction de forces* pourrait se concevoir, dont le but consisterait dans le profit, non plus de la société, mais de l'avenir.

Semblable tâche serait à poser, à mesure que l'on comprendrait en quel sens la forme présente de la société se trouverait engagée en une transformation puissante, jusqu'au jour où elle ne pourrait plus exister pour elle-même : mais rien qu'en tant que moyen aux mains d'une race plus forte.

La médiocrité croissante de l'être humain est précisément la force qui nous pousse à songer au dressage d'une race plus forte : laquelle trouverait justement son excédent dans tout ce en quoi l'espèce médiocrisée s'affaiblirait encore (volonté, responsabilité, assurance de soi, pouvoir se fixer des buts).

Les moyens seraient ceux enseignés par l'histoire : l'isolement par des intérêts de conservation, à l'inverse de ceux qui aujourd'hui forment la moyenne : l'exercice des valeurs inversées; la distance en tant que pathos; la libre conscience dans tout ce qui est aujourd'hui le moins estimé et le plus répréhensible.

L'égalisation de l'homme européen est aujourd'hui le grand procès irréversible : on devrait encore l'accélérer.

De ce fait, la nécessité de creuser un fossé, la nécessité d'une distance, d'une hiérarchie sont données; non point la nécessité de ralentir ce processus.

Cette espèce égalisée, dès qu'elle sera réalisée, exige une justification : elle réside dans le fait de servir à une espèce souveraine, laquelle repose sur la précédente et ce n'est que basée sur elle qu'elle peut s'élever à sa propre tâche.

Non pas seulement une race de maîtres dont la tâche s'épuiserait à gouverner; mais une race ayant sa propre sphère de vie, un excédent de

force pour la beauté, le courage, la culture, les manières jusque dans ce qu'il y a de plus spirituel; une race *affirmative* qui peut s'accorder *tout grand luxe*... assez puissante pour n'avoir besoin ni de la *tyrannie de l'impératif de vertu*, ni de la parcimonie, ni de la pédanterie, au delà du bien et du mal : formant une serre de plantes rares et singulières. »

De ces deux fragments le premier est comme la description irréfutable de notre propre actualité. Le second examine les conséquences à tirer des dernières phases d'un processus irréversible — envisagé déjà dans le premier. Tous deux complémentaires s'achèvent par un postulat qui n'est « délirant » que dans la mesure où le processus de la « gestion planétaire » est en soi « raisonnable » : le postulat de Nietzsche reste dépourvu de nécessité : c'est pourquoi il est dérisoire, quand même il aurait pour lui la raison. La *gestion planétaire* est praticable : donc, elle se passe de justification. Si Nietzsche la revendique néanmoins, c'est que quelque chose doit justifier la servitude devant la vie. Si la vie n'a pas besoin de justice, elle est assez forte pour porter l'iniquité : et si la *servitude de tous* est absurde, elle doit au moins trouver un sens.

Retenons ici l'argument qui, *en deçà* de la réalisation concrète envisagée, s'en inspire en tant que pétition de principe. Soit, tout d'abord, l'affirmation nietzschéenne que désormais nous pouvons *sciemment vouloir* et donc *produire les conditions préalables* à la formation d'une *espèce « supérieure »*.

En second lieu — que *la société est engagée dans une transformation puissante qui ne lui permet plus d'exister pour elle-même*.

Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que le mécanisme économique de l'exploitation (développé par la science et par l'économie) *décom-*

pose sa structure institutionnelle en un ensemble de moyens; il en résulte :

d'une part, que la société ne saurait plus former ses membres en tant qu'« instruments » à ses fins propres, dès qu'elle-même est devenue l'instrument d'un mécanisme;

d'autre part, qu'un « excédent » de forces, éliminées par le mécanisme, sont rendues disponibles à la formation d'un type humain différent.

Mais, à partir d'ici commence le phantasme conspirateur de Nietzsche. *Qui va développer ce type humain? Nul n'en sera convaincu pour seulement envisager ce que Nietzsche nomme la « soustraction de forces » : l'isolement de celles-ci.*

Reste à savoir si ce type humain se développe au gré même du mécanisme qui rejette les inassimilables (excédentaires) ou s'il faut prévoir ici une intervention délibérée ?

Pour y parvenir, dit Nietzsche, il n'est que de précipiter au lieu de le combattre le processus apparemment contraire au but, qui se développe : *l'égalisation* (donc sous le couvert d'une démocratisation pratiquée par la société industrielle) — ce qui signifie, pour Nietzsche, la réduction de l'être humain. L'« *élévation du niveau de vie* » entretient la confusion dans les esprits entre la *qualité des besoins* et celle des moyens de les satisfaire. Plus cette *égalité* — soit une satisfaction relativement des plus frustes — sera *étendue*, plus l'on disposera d'une *base* : elle sera constituée précisément par des *intérêts de conservation à un moyen niveau*. Et c'est ici que Nietzsche a une prémonition irréfutable : en ce que *l'effacement total des différences dans la satisfaction des besoins, l'homogénéisation des habitudes de sentir et de penser* auront pour effet un engourdissement moral et affectif : qu'il soit ou non éprouvé, si Nietzsche parle, ici comme ailleurs, d'une *justification* — il entend que *l'être humain ne se sentira pas quitte de lui-même*; quitte de sa substance, ni de son pouvoir — fût-il dorénavant capable d'exploiter les autres planètes.

Est-ce à dire que l'*impulsion même de l'Éternel Retour*, entraînant loin de la conscience secrète de sa loi, inciterait l'homme à *vivre contre cette loi* inexorable : lorsque Nietzsche s'interroge sur une dernière *justification* du sort que l'économie fait à l'être humain, c'est aussi parce qu'il est encore une façon de vivre en laquelle cette même loi s'accomplit. Donc, si les ressources de la culture et de la science remettent en cause l'existence des sociétés en tant que telles — dans et par une économie universellement asservissante — si c'est là un instant du Cercle — sa phase ténébreuse —, il reste encore à poursuivre son mouvement jusqu'au point de départ auquel nous ramènerait cette servitude à son extrémité : si *la servitude de tous* coïncide avec *la justice*, l'unique justice praticable, c'est seulement parce que, quelque part, la liberté brille d'un éclat à ce degré *inique* et absurde que la servitude puisse seule avoir un sens *équitable*. Dans ce rapport, dans cette tension, soit dans cette intensité ultime, apparaîtrait l'achèvement lumineux du Cercle sinistre.

(La pensée qu'une *mise à part* — que l'*isolement* d'un groupe humain puisse servir de *méthode* pour créer une série de « plantes rares et singulières » (une « race » ayant « *sa propre sphère de vie* » libre de tout impératif de vertu) : — ce caractère expérimental du projet — impraticable — s'il ne faisait le propos même d'un complot — car quelle « planification » prévoirait jamais des « *serres* » de ce genre — devrait en quelque sorte s'inscrire et être amené par le processus même de l'économie. (Et en effet, quel régime aujourd'hui n'a pas, sous un rapport quelconque, ce caractère « expérimental » et — quels que soient les buts invoqués pour les méthodes qu'il pratique — où donc ne se forme-t-il pas une hiérarchie d'« expérimentateurs » qui, s'ils sont incapables, en connaissance de cause, de jamais produire, ne serait-ce qu'une fraction d'humanité ayant « *sa propre sphère de vie* », s'attribuent tout au moins le mérite, avec tous les privilèges qui en découlent, d'extirper comme de l'ivraie les moindres germes de « plantes rares et singulières »... prévention sans doute non moins coûteuse que celle de les cultiver.)

Mais s'agissant de la phase *éliminatoire* du processus (économique) sur lequel insiste Nietzsche, à savoir la *désassimilation des types affectifs* (que ce processus rejette), la ségrégation d'une « caste » que Nietzsche veut « souveraine » serait déjà implicite à la vie même de toute société : — spontanément une sélection s'effectue selon des affinités fondées sur le caractère *inéchangeable* — (*incommunicable*)

dans de plus vastes circuits, de certaines façons de vivre, de penser et de sentir.

Or, assigner pour seule « légitimation » valable de la « gestion planétaire » la tâche de sustenter un type humain dont l'attribut de souveraineté serait sa façon « improductive » de vivre — dans le contexte de la totalité grégaire laborieuse, voilà qui revenait à sanctifier le *parasitisme*.

Défi *anticipé* à toute morale industrielle dont les lois de production font *une mauvaise conscience* à quiconque vit dans l'inéchangeable, lesquelles non plus ne tolèrent aucune culture, aucune sphère de vie, qui ne soient intégrées ni asservies de quelque manière à la productivité générale. Contre cette entreprise d'*intimidation des affects* dont Nietzsche mesurait toute l'ampleur, il retourne comme autant de menaces ses propres *projets de sélection* : ceux-ci doivent assurer le moment propice de cultiver clandestinement ces plantes rares, singulières et, à coup sûr, vénéneuses — lesquelles vont s'éclorre telle une insurrection des affects contre *tout impératif de vertu* : l'avènement de sa « caste souveraine » et souverainement improductive, il le sait inscrit dans le « Cercle vicieux » ; et de la sorte il confie à la « fonctionnalisation » progressive de la grégarité le soin d'en préparer inconsciemment et sûrement elle-même les conditions préalables.

En quel sens, préalables ? Pour autant qu'elles résultent des propres dilemmes que la puissance industrielle se crée du fait de la prolifération grégaire. Que l'espèce souverainement improductive prenne ou non la forme d'une « caste » selon l'optique de Nietzsche, encore trop marquée, sous ce rapport, de l'esthétisme politique de son époque — peu importe. Plutôt, semblerait-il, son caractère particulier tiendra à la *force imprévisible* des générations. La puissance de propagation de l'espèce se retourne déjà contre *l'instrument qui l'a multipliée* : l'esprit industriel, qui a porté la grégarité au rang de *suppôt unique* de l'existence, aurait donc engendré ses propres destructeurs. En dépit des apparences, la nouvelle espèce, « assez forte pour n'avoir à se plier à aucun impératif de vertu », ne règne pas encore ; et, à moins qu'elle ne s'y prépare déjà sur les bancs de classes, peut-être ce qu'elle apportera de plus redoutable en son genre sommeille encore dans les berceaux.

« Le philosophe nihiliste est convaincu que tout événement est pour rien et dépourvu de sens ; et qu'il ne devrait pas y avoir d'être pour rien ni dépourvu de sens. Mais d'où vient ce « il ne devrait pas y avoir » ? Mais où prendrait-on ce « sens » ? cette mesure ? — Le nihiliste entend, au fond, que le regard sur semblable être morne, inutile, suscite l'insatisfaction du philosophe, de façon désolante et désespérante. Ce genre de compréhension répugne à notre propre sensibilité plus subtile, en tant que nous sommes philosophes. D'où cette absurde évaluation : il faudrait que le caractère de l'existence fasse plaisir au philosophe, si toutefois elle doit être sanctionnée...

Or il est aisé de comprendre que le plaisir et le déplaisir à l'intérieur de l'événement ne sauraient avoir de sens que celui de *moyens* : resterait à se demander si nous *pouvons* seulement reconnaître le « sens », la « fin », et si la question de l'absurdité ou de son contraire n'est pas pour nous insoluble. »

« Le nihilisme n'est pas seulement une façon de considérer le « pour rien ! » ni la pensée que toutes choses valent la peine d'être ruinées : on y met la main, on ruine de fond en comble... Voilà qui est *illogique*, si l'on veut : mais le nihiliste ne croit pas à la nécessité d'être logique... C'est l'état de volontés et d'esprits forts : et pour de tels esprits, il n'est pas possible de s'en tenir au « non » du jugement : le non de l'action procède de leur nature. L'annihilation par le jugement est secondée de l'annihilation par la main. »

Le *complot* semble désormais le vrai motif de ce renversement de la doctrine du Retour en instrument expérimental : s'il y a représentation d'un complot dans la pensée de Nietzsche, c'est quelle ne se contente plus à ce niveau d'émettre un jugement sur l'existence : la pensée doit elle-même avoir l'efficacité de ce qui *arrive en dehors d'elle-même et sans elle*. Cette pensée se veut, à plus ou moins longue échéance, *advenir* comme événement. Pour que la pensée de Nietzsche en vienne à se concevoir elle-même en tant que *complot*, il faut aussi qu'elle ait au préalable saisi la marche des événements comme obéissant à une action *préméditée*.

Lorsque Nietzsche rejette le concept de sélection naturelle de Darwin, comme une falsification de la sélection réelle qui assure le règne de ceux qui *compromettent le sens et la valeur de la vie* — il ressent que la sélection darwiniste *conspire* avec la *grégarité* en présentant les êtres *médiocres* comme des êtres *forts*, riches et puissants, lesquels, dans sa propre représentation, ne sont autres que les cas singuliers exceptionnels — pratiquement *éliminés* jusqu'alors ; la sélection exposée par Darwin coïncide parfaitement avec la morale bourgeoise. Voilà le complot du dehors, de la science et la morale des institutions contre lequel Nietzsche projette le complot du Cercle vicieux. Ce signe inspirera désormais une action expérimentale — cette sorte de contre-sélection qui découle de la nature même de

l'interprétation de l'Éternel Retour, soit du *fait vécu* par un cas singulier et privilégié : le *fond inintelligible* de l'expérience est en soi le défi lancé aux propensions grégaires telles qu'elles se prononcent par tout ce qui est communicable, compréhensible, échangeable.

Toutefois — par son propos expérimental — le complot semble désavouer l'authenticité même du « Cercle vicieux » : d'une part, l'*insignifiance de l'existence* sert d'*argument* au philosophe pour avoir les mains libres et tailler dans le vif. D'autre part, la « vérité » du Retour est virtuellement *reniée* en tant que chimère, considérée comme pur phantasme : donc, c'est un simulacre de doctrine que vont invoquer ceux qui poursuivront un simulacre de but : à savoir le « surhomme ». En effet, le « surhomme » doit s'identifier au Cercle vicieux et, dans ce cas, il s'identifierait à un phantasme. Car si le *Retour* n'eût été qu'une chimère chez Nietzsche, « insérer un *but*, un *sens* à l'histoire de l'espèce humaine », vouloir ce but, comprendre ce sens ne serait qu'obéir à ce second simulacre du surhomme. Si, au contraire, il est *vrai* que *toutes choses reviennent* selon le *Cercle vicieux*, le *sens* et le *but* proposés seront *chimériques* — et toutes les expérimentations ne seront qu'imposture.

Lorsque Nietzsche, à différentes reprises, parle d'une « reconversion de la politique », il fait allusion à la *liberté expérimentale* qui, si elle *n'était pas assumée par le philosophe* (le savant et l'artiste), risquerait de l'être *par les masses* : mais, précisément alors, l'*expérimentation* la plus audacieuse serait encore une fois décriée au nom de la conservation de l'espèce. Il faut donc que le fond *insignifiant* de l'existence prévale sur le progrès « raisonnable » de l'espèce : il ne peut prévaloir que si le philosophe assigne aux *forces affectives* un *but* où elles trouvent une satisfaction qui fasse prédominer une *dépense inutile* de l'affectivité sur les dépenses *utiles* à l'espèce, donc à l'organisation du monde.

Si le « Cercle vicieux » — pour ne pas parler d'une théologie du « dieu cercle vicieux » —, non seulement retourne la progression apparemment irréversible de l'histoire en un mouvement régressif (vers un point de départ toujours indéterminable), mais encore maintient l'espèce dans un état « initial » entièrement dépendant des *initiatives expérimentales* que décideraient à son égard les « cas

singuliers », nul ne songera plus à se référer à des critères de ce qui est vrai ou faux dans l'imprévisibilité de toute décision à laquelle l'on voudrait résister : car le *principe de réalité disparaît avec le principe d'identité de tous et de chacun*. Il n'y a de réalité que celle parfaitement arbitraire, exprimée par les simulacres institués (en tant que valeurs) en fonction d'un état impulsif dont les fluctuations changent de significations, cela selon la plus ou moins grande force interprétative des *cas singuliers* : le *sens* et le *but*, de *ce qui arrive*, étant toujours révoquant autant par la réussite de l'*expérimentation* que par son échec.

Nietzsche, comme il l'a écrit à Overbeck, et plus tard à Strindberg, veut *casser en deux* l'histoire de l'humanité — et l'humanité même. Dans le cours des événements, l'Éternel Retour, en tant qu'expérience, pensée des pensées, constitue l'événement qui abolit l'histoire : en quoi Nietzsche recommence l'Évangile : le *royaume est déjà parmi vous*. Mais ce qui est parmi vous — mauvaise (ou bonne) nouvelle — c'est le Cercle vicieux qui ramène le « *surhumain* ». Nietzsche devrait dire l'*inhumain*.

Le complot du Cercle vicieux doit ouvrir une perspective au cas singulier et fermer toute issue à l'espèce en tant qu'espèce : tout ce qui était intelligible pour elle devient obscur, incertain, angoissant.

Sous cet angle, quoique Nietzsche n'ait jamais cherché à décrire les conditions méthodiques requises, on peut dire que le complot esquissé, non seulement s'est exécuté *sans lui*, mais encore a parfaitement réussi : ni le *capitalisme*, ni la *classe ouvrière*, ni la *science*, mais les *méthodes dictées par les objets eux-mêmes*, et les *modes de production* avec leurs lois de croissance et de consommation — bref, le phénomène industriel a concrétisé comme la *plus méchante caricature* de sa doctrine, à savoir le *régime* du Retour installé dans l'existence « productive » des hommes ne produisant jamais qu'un perpétuel état d'*étrangeté* entre eux-mêmes et leur vie.

De la sorte, en réalisant un aspect de son projet, l'industrialisme, aujourd'hui devenu une technique, forme exactement l'inverse de son postulat : ce n'est ni le triomphe des cas singuliers, ni le triomphe des médiocres, mais simplement une nouvelle forme totalement a-morale de la grégarité — suppôt unique à définir l'existence : non pas le surhumain, mais la surgrégarité, — le Maître de la Terre.

**LA CONSULTATION DE L'OMBRE
PATERNELLE**

« Le bonheur de mon existence, son unicité peut-être, réside dans sa fatalité : pour l'exprimer sous forme d'une énigme : « *En tant que mon père je suis déjà mort, en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis.* »

Cette double origine, pour ainsi dire remontant au plus élevé et au plus bas échelon de la vie, — décadent et commencement à la fois — voilà, si jamais quelque chose le pouvait, qui explique cette neutralité, cette libre impartialité dans le rapport à l'ensemble du problème de la vie, qui peut-être me distingue... »

Nietzsche, au moment où il écrit son *Ecce Homo*, sait comment se construit une énigme, comment se construit une signification : comment celle-ci dépend à la fois d'un jeu de miroirs où le *vouloir interpréter* s'enferme délibérément et simule une nécessité pour fuir la vacuité de son arbitraire.

« *Pouvoir lire un texte sans nulle interprétation* » — ce desiderium de Nietzsche exprime sa révolte contre la servitude qu'entraîne toujours toute signification. Donc : qu'est-ce qui nous libérera d'une signification quelconque et nous restituera l'*existence ininterprétable* ? Comment le « comprendre » (le *Verstehen* : le fait de *se tenir dans* ce qui est à comprendre peut-il *s'intensifier*, sans jamais se soumettre à une intention déterminée ?

Question sous-jacente à l'expression « autobiographique » de Nietzsche. Il s'expose au comprendre — il s'explique en *s'impliquant dans une interprétation* préconçue du « texte ».

Rien de plus égarant que ce qui nous semble transparent à première vue dans cette énigme, l'*ombre* d'une solution pouvant servir de mot-clé : *Je suis déjà mort en tant que mon père, je vis encore et vieillis en tant que ma mère* — cette intériorisation d'un état de fait, ne peut pas ne pas prendre un aspect autre que celui que vient y

inscrire l'*expérience onirique* que Nietzsche, enfant, s'était relatée à lui-même. L'*expérience onirique* concerne son père déjà mort qu'il voit en songe enlever son frère cadet. L'enfant Nietzsche grandit à l'ombre du deuil maternel et sororal pour devenir un jeune homme éduqué exclusivement par des femmes.

Le songe prémonitoire de Nietzsche enfant, rédigé dans la suite, d'abord à l'âge de treize-quatorze ans (1858) puis repris à l'âge de dix-sept ans.

PREMIÈRE VERSION DU RÊVE

PRÉMONITOIRE (1858).

A cette époque je rêvai que je percevais des sons d'orgues venant de l'église comme lors d'un enterrement. Comme je cherchais à voir ce qui en était la cause, soudain se souleva une pierre tombale et mon père vêtu de son linceul sort de la tombe. Il se précipite dans l'église et presque aussitôt en revient avec un enfant sur le bras. Le tumulus s'ouvre, il y descend et la pierre s'abaisse à nouveau sur l'ouverture. Aussitôt se taisent les orgues mugissantes et je me réveille.

Au lendemain de cette nuit, le petit Joseph est pris soudain de malaises et de crampes, et meurt en peu d'heures. Notre douleur fut immense. Mon rêve s'était entièrement accompli.

Le petit cadavre fut, de surcroît, déposé dans les bras de mon père.

SECONDE VERSION (1861).

Il me semblait entendre venant de la proche église un son d'orgue assourdi. Surpris, j'*ouvre la fenêtre* donnant sur l'église et le cimetière. La tombe de mon père s'ouvre, une forme blanche monte et disparaît dans l'église. Les sons lugubres, inquiétants continuent de mugir; la forme blanche portant quelque chose sous le bras que je n'arrivais pas à distinguer. Le tumulus se soulève, la forme y descend, les orgues se taisent. Je me réveille.

Le lendemain, mon jeune frère, enfant vivace et doué, est saisi de crampes et meurt au bout d'une demi-heure. Il fut enseveli à *côté de la tombe de mon père.*

La seconde version rédigée trois ans après la première, apporte des retouches explicatives : les sons d'orgues venus de l'église font que, dans son rêve, le rêveur *ouvre la fenêtre* donnant sur le cimetière et l'église. Le reste est indiqué de façon plus floue, l'accent est mis

sur le *mugissement* des orgues; comme dans la première version, le mouvement de la pierre qui se soulève et l'aller et venir de l'ombre demeurent l'essentiel de la scène. En revanche, l'enfant n'est plus discernable mais le commentaire indique que le petit Joseph était doué et qu'il est mort au bout d'une demi-heure — ce que révèle le jeune Nietzsche rapporte des précisions ou des impressions de son entourage. Dans la première version l'enfant est déposé entre les bras du père, dans la seconde, il est enseveli près de la tombe paternelle.

Plus tard, Nietzsche semble oublier d'avoir seulement noté ce rêve et, encore qu'il mentionne toujours avec vénération son père, sa mort prématurée, jusque dans son *Ecce Homo*, il ne parlera plus de ce cauchemar; par contre, il établit un rapport entre l'âge de son père au moment de sa mort et son propre âge à l'époque de sa dépression la plus profonde : « Mon père mourut à trente-six ans; il était tendre, aimable et morbide, comme un être seulement destiné à passer... un souvenir bienveillant de la vie plutôt que la vie même. L'année où sa vie déclina, la mienne suivit la même pente : dans ma trente-sixième année, ma vitalité touche son étiage... » (1879).

A l'époque turinoise de la rédaction de son *Ecce Homo*, les données de sa jeunesse, de son entourage, de ses ancêtres, tout recule dans une pure évocation historique.

Si ce rêve à la veille de la mort de son frère en bas âge a vraiment eu lieu, alors que Nietzsche était un enfant de six ans, il devait avoir la valeur compensatrice d'une reconstitution du traumatisme, pour que Nietzsche, six à sept ans plus tard, le rapporte dans son journal et y revienne une dernière fois à l'âge de dix-sept ans. Ce n'est pas le sens prémonitoire que lui donne Nietzsche à cet âge qui doit ici retenir l'attention, mais, au contraire; l'interprétation sous-jacente à ce rêve par le rêve lui-même. Alors le sens prémonitoire prendra une portée tout autre.

D'abord la mort du père donne lieu à une *réminiscence auditive* (*musique funèbre*).

Ensuite *vision* du cimetière et de l'église.

Mouvement de la scène : la *tombe s'ouvre*, apparition du père mort,

son entrée dans le sanctuaire, sa sortie avec l'enfant sur les bras; nouvelle ouverture de la tombe, abaissement de la pierre sur l'ouverture. Fin de la musique funèbre.

Le but supposé : le mort va chercher un enfant dans l'église. L'enfant *n'est pas dans la maison*.

La musique, source de rêve, à l'origine de l'action : Nietzsche dit que, dans son rêve, il percevait d'abord des *sons d'orgues*.

J'ouvre la fenêtre et la tombe s'ouvre : j'ouvre la tombe de mon père qui *me* cherche à l'église. Mon père mort me cherche et m'emporte parce que je cherche à voir mon père mort. Je suis mort, père de moi-même, je me supprime, pour me réveiller dans la musique. Mon père mort me fait entendre la musique.

Comment se poursuit son comportement à l'égard du père mort ? D'abord par une identification négative qui va jusqu'au jugement qu'il porte sur lui-même : un *décadent*. Mais ceci relève de l'ordre intellectuel de son autobiographie. *En tant que ma mère, je vis encore et je vieillis*. Non pas en ce sens que, par symétrie, la *Mère* représenterait l'essor. Nietzsche *se substitue, s'est toujours substitué non pas à son père auprès de sa mère* — suivant le schéma œdipien —, mais, selon un schéma inverse, *à sa mère auprès de son père*, comme étant *sa propre mère*. Ce qu'il explique plus loin par son autoguérison.

Pour qu'il ait ainsi inversé le *schéma œdipien*, c'est-à-dire *maintenu devant lui l'ombre du père mort* opposée à sa mère encore vivante, il a fallu qu'il *s'éloignât de plus en plus de sa famille, mère et sœur* ; qu'il reconstituât ce qu'il nomme sa double origine : *déclin* et *essor* — termes qui recouvrent ici une redistribution de ses tendances à l'égard du passé et de l'avenir, donc sa propre fatalité.

Cette inversion du « schéma œdipien » ne reste pas impunie : la mère *réelle* devient (avec la sœur de Nietzsche) *l'image même de la vie sous sa forme la plus méprisable, la plus détestée, ce que Nietzsche condamne, ce dont il souffre, ce qui l'étouffe, la compassion mortelle pour le fils malade*. Le *père mort* exige cette condamnation à un double titre : parce qu'il a la *noblesse du décadent*, le détachement à l'égard de la vie, d'une part, et parce qu'il *réengendre* au sein de la mort le

vrai fils, celui qui, reproduisant le déclin de ce père, en arrive au niveau le plus bas de son existence, et reçoit en compensation l'exubérance de l'esprit.

L'identification (en tant que *décadent*) avec le père défunt ne lui rend pas encore la force de vivre mais lui apporte, en revanche, le secret pour y parvenir. Pour n'avoir été que l'« ombre de lui-même », il s'est exercé à saisir, dans l'optique de la maladie, des concepts et des valeurs plus sains et, à partir d'une vie plus riche, il a sondé le travail occulte des instincts décadents — exercice qui aboutit à renverser les perspectives, donc à la « Transvaluation des valeurs ». S'agissant ici de la double origine : *décadence* et *commencement* — il établit une généalogie renouvelée. La mère vivante de Nietzsche ne saurait faire pendant au père mort, et ne représente ni le *recommencement*, ni l'essor. C'est du père mort, quoiqu'il figure ici l'hérédité décadente de Nietzsche, sa propension au déclin, que procède aussi l'initiation du malade qui s'élève jusqu'au degré de lucidité d'où il saura renverser les perspectives pour transvaluer les valeurs.

Si l'on objecte ici que Nietzsche ne fit que compenser ce que le père ne lui avait pas donné — soit une santé solide — et que la recherche de cette compensation, il l'éprouva comme une culpabilité à l'égard du mort, dans la mesure où cette recherche de la vie — des forces niant le spirituel — profanait l'image du défunt — (« Tu souilles la tombe de ton père » — lui aurait dit sa mère au moment de sa liaison avec Lou) —, on ne fait que développer le même motif : la présence du père mort comme une explication de la lutte de Nietzsche avec sa propre fatalité : lorsqu'il écrit que dans cette fatalité réside le bonheur de son existence, parce qu'elle tient à une double origine (décadence-essor), il interprète sa vie, parvenu à l'ultime lucidité, à la crête d'où se voit déjà le retour de la nuit. Et ainsi nous réinterprétons cette interprétation de Nietzsche, non seulement sachant ce qui allait suivre, mais déjà avertis par les révélations du jeune Nietzsche de ce qui avait un instant bouleversé son enfance.

La dualité de tendances (décadence et commencement) se caractérise dans sa référence analogique (en tant que mon père, en tant

que ma mère) par une *asymétrie* : le père mort est devenu un *phantasme*, tandis que la mère vivante reste *extérieure* à l'élaboration *analogique* : elle ne peut elle-même représenter, pour Nietzsche, non pas la vie, mais la « *compromission du sens et de la valeur de la vie* ». Cette asymétrie ou ce déséquilibre, Nietzsche le corrige par l'interprétation de son destin : en se substituant à la mère auprès de l'ombre du père; en sorte que la mère qui vit toujours qui se soucie de ses états incompréhensibles, du fait même qu'elle le veut soigner, devient pour lui le *signe de sa maladie*, non pas de la vie saine, bien loin qu'elle soit jamais le *signe de cette exubérance de l'esprit* échue à son fils; en revanche, le père mort, l'ombre du père — de signe de résignation, d'impuissance de vivre, de détachement de la vie qu'il était en mourant jeune, devient signe du *sens de la vie*; de *sa valeur* —; mais, pour retrouver la *vie même*, Nietzsche, en tant que sa *propre mère*, s'enfante à nouveau et devient sa propre créature.

Très tôt, le jeune interne de la vieille institution luthérienne de Schulpforta se sent solidaire du paganisme hellénique, invoque le dieu inconnu, nonobstant le style piétiste qu'il adopte dans son journal, s'y exerce et sous cette forme conventionnelle, fait preuve d'une précocité rhétorique étonnante par sa virtuosité.

Un mimétisme d'abord s'y développe, inconscient, qui peu à peu devient simulateur des accents requis, de tendresse, d'exaltation, de terreur et de jubilation lyriques : mais, à son tour, la réflexion précoce intervient et déjà les émotions authentiques se dégagent de leur gangue, reçue de l'éducation propre au milieu pastoral. Un don de l'analyse « introspective » s'éveille, et avec lui une défiance à l'égard des épanchements. Avec l'analyse, l'ironie intervient et l'affabulation consciente. Tout au fond de lui-même demeure le spectre du père, qui devient spectre de la *démence* et de la *béance* où le regard du constructeur de soi-même plonge, fasciné, d'autant que l'oreille lui tinte des accords d'une *musique* funèbre : le deuil devient volupté sonore, tandis que les images libidinales, qui commencent à hanter l'adolescent, ne viennent à s'exprimer qu'en développant un cynisme nécrophile.

FRAGMENT AUTOBIOGRAPHIQUE DE 1860

La première de ces tendances se révèle dans le « *rêve du faux départ* », la veille d'un départ en vacances scolaires, que Nietzsche raconte dans ses souvenirs de jeunesse (1860) — « *épisodes, dit-il, que j'ornementerais de façon quelque peu fantastique* ». Nietzsche, à cette époque, est encore interne à Schulpforta, dans sa seizième année, date approximative de la rédaction.

Au coucher du soleil, le jeune Nietzsche et son camarade « Wilhelm » viennent de franchir l'enceinte de l'institution Schulpforta et, s'éloignant à grands pas de la « lugubre » ville de Halle, s'avancent à travers champs respirant les effluves d'une nuit d'été. — Ils se hâtent vers Naumburg.

« Quelle joie plus grande, ô Wilhelm, que d'explorer ensemble le monde, s'écrie Nietzsche. Amour de l'ami, fidélité de l'ami! Respiration de la splendide nuit d'été, parfum des fleurs, rougeurs vespérales! Les pensées ne prennent-elles pas l'essor de la jubilante alouette, et ne trônent-elles pas sur les nuées cernées d'or! Ma vie s'étend devant moi tel un merveilleux paysage au soir. Voici que les jours viennent se grouper devant moi tantôt sous un sinistre

éclairage, tantôt en une jubilante dissolution!

Alors un cri strident frappa nos oreilles : cela venait du proche asile d'aliénés. Plus étroitement se serraient nos mains : il nous semblait qu'un mauvais esprit nous avait frôlé de ses ailes angoissantes. Non, rien ne saurait nous séparer l'un de l'autre, rien si ce n'est l'Adolescent de la Mort. Arrière, puissances du Mal! — Même dans ce bel univers, il est des malheureux. Mais qu'est-ce que le malheur? »

L'obscurité se fait, et « les nuages s'agglomèrent en une masse grisâtre et nocturne. Les deux garçons précipitent leur pas et cessent de se parler. Les chemins s'effacent dans l'obscurité d'une forêt, l'inquiétude les saisit. Soudain, une lueur au loin se rapproche. Ils se ravisent, vont à sa rencontre, et discernent les contours d'un individu tenant une lanterne, une carabine sur le dos, suivi d'un chien aboyant.

L'inconnu s'offre à les guider, les interroge sur leur famille, puis la marche se poursuit, silencieuse. Soudain, l'homme donne un coup de sifflet strident : la forêt s'anime, des flambeaux jaillissent et des physionomies masquées viennent de toutes parts cerner les jeunes gens. « *Je perdis connaissance, ne sachant plus ce qui m'arrivait.* »

Cette scène de cauchemar que le jeune Nietzsche se plaît à mêler à des souvenirs de vacances — qu'elle ait été ou non réellement rêvée — ou qu'il s'agisse d'une simple élaboration — n'en contient pas moins des éléments aussi prémonitoires que ceux du songe de la mort de son frère.

Le thème du départ, précédant le départ réel pour les vacances (retour dans les lieux familiaux) comporte ici des images qui annoncent les derniers événements de la vie de Nietzsche : le retour définitif de Nietzsche, vidé de sa pensée, auprès de sa sœur, de sa mère, cette vacance des vacances du moi « lucide » dont nul ne saurait dire jamais ce que Nietzsche lui-même y ressentit. Le jeune Nietzsche se montre, dans ce texte, fuyant les lieux pour lui pénibles de Halle

et s'enivrant au spectacle d'un paysage crépusculaire. *Voici que mes jours viennent se grouper tantôt sous un éclairage sinistre, tantôt dans une jubilante dissolution. Aussitôt retentit le cri strident de la proche maison d'aliénés.*

Cette note lugubre, ici choisie pour composer l'ambiance de ces pages de terreur puérile, comment, au terme de la vie lucide de Nietzsche, ne prendrait-elle pas sa signification ? D'autant qu'imaginé ici, le *cri de l'aliénation en général* (es kam aus dem nahen Irrenhaus) (*cela venait de la proche maison d'aliénés*) vient mettre l'accent sur la phrase précédente : *voici que mes jours viennent se grouper tantôt sous un éclairage sinistre, tantôt en une jubilante dissolution.*

La rencontre nocturne avec le chasseur à l'épouvantable visage — le *coup de sifflet* qui provoque l'apparition des physionomies masquées — la *perte de connaissance* — autant de détails mélodramatiques qui forment la nuance autopunitive du rêve imaginé : « autopunition » pour avoir seulement tenté d'*anticiper l'avenir* — cet avenir qui amènerait la *jubilante dissolution*.

Mais voici un fragment qui donne l'autre face du jeune Nietzsche. C'est un brouillon de « roman noir » — galéjade que le lycéen de Pforta aurait, disent ceux qui ont sauvé cette ébauche de l'oubli, esquissée durant un séjour de vacances chez son oncle maternel le pasteur EHLER. Autant le précédent laisse transparaître la vision de « la *jubilante dissolution* » — autant celui-ci — à travers des élucubrations juvéniles — révèle déjà le fond de *délectation morose* avec laquelle le jeune Nietzsche, sous le nom d'« Euphorion » — l'imaginaire carabin — exhale sa détestation de l'espèce humaine; non seulement il en veut pour preuve (en tant que futur expérimentateur) ses pratiques (engrosser les nonnes fluettes — faire maigrir les gras jusqu'à l'état cadavérique — autopsier l'automate humain en tant que futur « physiologue » désabusé); mais encore et surtout se vante d'être passé maître dans l'art de changer à *bref délai* des jeunes gens en vieillards. Or, dès les premiers alinéas, transparaît déjà le regard de Nietzsche.

Là encore, la *dépendance funèbre à l'égard de l'ombre paternelle*, sur le plan de la fonction de vivre, devient ironie cruelle : les forces libidinales de l'adolescent ne se donnent libre cours que par une puérule surenchère macabre, tant à l'égard du *moi propre* que de l'ambiance familiale (soit le presbytère du pasteur EHLER).

Déjà le thème du double (masque et complicité) s'y affirme : haine de soi-même en tant qu'issu d'un milieu dont il se désassimile, et recherche d'un groupe d'affinités.

(EUPHORION)

« ... Un flot de tendres et d'apaisantes harmonies roule ses vagues à travers mon âme — qu'est-ce donc qui la dispose à tant d'amertume ? Ah ! pleurer et puis mourir ! Plus rien ! Alanguï — ma main tremble...

Le rougeoiement matinal joue sur le ciel de ses nuances diaprées, feu d'artifice routinier qui m'ennuie. Mes yeux étincellent avec une autre ardeur au risque, je le crains, de trouer la voûte céleste ; me voilà, je le sens, totalement délarvé, je me connais de part en part — mais pouvoir seulement trouver la tête de mon double ! Disséquer son cerveau ou ma propre tête d'enfant aux boucles d'or... ah... il y a vingt ans... enfant... mot si étranger qui sonne à mon oreille. Ai-je donc été, moi aussi, un enfant façonné en tout point par la vieille, rouillée mécanique du monde ? Moi qui désormais — treuil de moulin — enroule et déroule commodément et lentement la corde que l'on nomme *fatum* — jusqu'à ce que l'équarrisseur m'enfouisse et que quelques mouches à viande m'assurent un peu d'immortalité ?

A cette pensée, je me sens presque une disposition à rire — cependant une autre idée me gêne — peut-être de petites fleurs germeront-elles alors de mes os, peut-être une « tendre violette » ou même — quand d'aventure l'équarrisseur satisfera ses besoins sur ma tombe — un myosotis. Alors viendront des amants... Répugnant ! De la pourriture ! Tandis qu'ainsi je me vautre dans semblables pensées de l'avenir — car il me semble plus agréable de me corrompre sous la terre

humide que de végéter sous le bleu du ciel, plus doux de ramper comme gras vermisseau, que d'être homme — point d'interrogation divagant — ce qui m'inquiète toujours est de voir des hommes déambuler par les rues, coquets, délicats, joyeux. Que sont-ils ? des sépulcres blanchis, ainsi que jadis le disait un quelconque juif. — Dans ma chambre, silence de mort — seule ma plume gratte le papier — car j'aime à penser en écrivant, puisque la machine à reproduire sur une matière quelconque nos pensées, inexprimées, non écrites, n'est pas encore inventée. Devant moi, un encrier pour y noyer mon cœur noir, une paire de ciseaux pour m'habituer à sectionner le cou, des manuscrits pour me torcher, et un vase de nuit.

En face de chez moi habite une bonne sœur que parfois je visite pour jouir de son honnêteté. Je la connais de la tête aux pieds, plus exactement que moi-même. Naguère elle était nonne svelte et fluette : j'étais médecin ; et je fis en sorte que bientôt elle devînt grosse. Son frère vit maritalement avec elle ; celui-là, trop gras, trop épanoui à mon goût, je l'ai soigné : le voilà maigre — tel un cadavre. Il va mourir ces jours-ci — ce qui m'agréa, car je l'autopsierai. Auparavant je rédigerai l'histoire de ma vie, car, indépendamment de l'intérêt qu'elle offre, elle est non moins instructive dans l'art de changer à bref délai des jeunes gens en vieillards... en quoi je suis passé maître. Qui donc la lira ? Mes doubles, dont un grand nombre erre encore dans cette vallée de larmes.

Ici Euphorion s'adossa légèrement et gémit, car il souffrait de la moelle épinière. »

Récapitulant son adolescence à l'âge de dix-neuf ans, le jeune étudiant en philologie pouvait écrire :

« Je puis jeter un regard reconnaissant sur tout ce qui a pu m'atteindre, joie ou souffrance; les événements m'ont conduit jusqu'à maintenant tel un enfant.

Peut-être est-il temps de saisir les rênes des événements et de sortir dans la vie.

Et ainsi, à mesure qu'il croît, l'homme en vient à se dégager de tout ce qui l'embrassait jadis : il n'a pas besoin de rompre les liens; insensiblement, ces liens tombent, lorsqu'un dieu l'ordonne ; et où est alors l'anneau qui à la fin l'embrasse encore ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? »

A quoi répondait beaucoup plus tard cette rétrospection derechef interrogative :

« *Autour du héros tout se fait tragédie : autour du demi-dieu tout tourne au jeu satyrique : et autour de Dieu tout devient — mais que dire ? peut-être “ Monde ” ?* »

L'explication rétrospective que donne Nietzsche lui-même, nous renseigne simplement sur l'importance *du père*, qui resurgit au moment où il rédige sa propre apologie.

Dès que l'on s'arrête à la scène de la tombe, *ouverte* pour émettre l'ombre paternelle, *l'aller et venir* de celle-ci et *sa redescente*, le tout accompagné de *musique funèbre*, — une nouvelle suggestion émane de cette expérience onirique relatée par l'enfant : le père vient unir à lui quelque chose d'*indistinct* : le sein de la terre s'est *entrebâillé*, béance, dans la langue grecque, se nomme le Chaos. (Pour Nietzsche, ce nom demeure si puissant dans sa pensée que, lors de l'*expérience du Retour*, il notera que le *mouvement cyclique de l'univers* et le *Chaos* n'ont rien d'inconciliable.)

Si l'on scrute l'étymologie non seulement linguistique mais aussi affective des termes, la stratification irrationnelle des vocables et leur superposition, une élaboration semble s'effectuer qui n'est pas seulement imputable à quelque ingéniosité exégétique, mais à la vision même de Nietzsche; l'ombre paternelle, et l'image de la tombe amalgamées en un signe : le Chaos.

D'autre part, le symbole autobiographique par lequel Nietzsche fait *coïncider le déclin de sa trente-sixième année avec la trente-sixième et ultime de la vie de son père* et de la sorte désigne ce niveau le plus bas de sa vitalité comme étant un nouveau point de départ, un *recommencement* : — exégèse qui met rétrospectivement à nu

un dispositif pathologique propre à développer deux énoncés capitaux : le premier sera le rapport du Chaos et du *devenir*, impliquant le *redevvenir*.

L'autre énoncé : *la mort de Dieu*, concerne le rapport de Nietzsche avec le garant de l'identité du *moi* — soit désormais l'abolition de l'individualité identique une fois pour toutes — non pas du divin même, inséparable du *Chaos*.

La hantise de l'authenticité, soit l'inéchangeable et irréductible fond et toute la peine pour y parvenir, voilà ce qui forme la préoccupation première et dernière : d'où le sentiment de *n'être pas né encore*.

Première découverte : ce que l'on me dit être mon intimité, ma vie intérieure, est un mensonge. Donc il faut qu'il y ait un « hors de moi » où serait mon fond authentique.

Deux possibilités : l'histoire, le passé, la Grèce, ou telle autre époque de l'histoire, ou ce que le *monde contemporain*, ressenti comme une *absence de moi-même*, engendre comme mon avenir ; je n'existe pas pour mes amis contemporains.

La science (investigation physiologique du corps, ce réel inconnu), ou l'économie de l'univers (le Chaos) qui me révèlent les lois de mon comportement (*simulation du Chaos*).

Deux façons de concevoir ma propre temporalité : *mes éléments constitutifs sont dispersés dans le temps écoulé et dans l'avenir*.

Je suis enfermé *quelque part* et je ne parviens pas à me *rejoindre* : inintelligible, le message que m'envoie le prisonnier ; le langage m'enferme et ce qui m'appartient est *au dehors*, dans le temps que décrit l'univers et que l'histoire raconte : *la mémoire* qui survit aux hommes est *ma mère*, et le *Chaos* qui tourne sur lui-même est mon *père*.

Savoir si Nietzsche, sur le plan « conceptuel », ne s'est jamais dégagé de cette vision est une question : une autre, si *l'ombre de son père*, en tant que *l'interlocuteur* des chances de mort et de vie, détermine au début de sa carrière ce qu'il a nommé lui-même comme son

premier égarement; la paternité spirituelle que Wagner parut vouloir exercer à l'égard du jeune philologue. Nietzsche céda ici à quelque obscure propension : il nese rendit pas compte qu'il réinterprétait l'*ombre paternelle*, qu'il s'en fit une version *erronée*; qu'il lui fallut plusieurs années pour revenir consulter l'*ombre*, devenir lui-même ombre — pour briser le simulacre de la paternité wagnérienne.

Et à partir de cette rupture, parce que déjà *mort* en tant que son père, il allait se comporter en tant que *sa propre mère* — se soigner lui-même, *feindre même sa guérison*, par hostilité à la mère incompréhensive, et d'autant plus accablante par ses sollicitudes. De là aussi son observation assidue de lui-même, de tout ce qui concerne le fonctionnement de la machine corporelle — (promotion du corps au rang d'intelligence supérieure) — des céphalalgies persistantes — la menace de l'imbécillité — encore une fois rappel de la chute du père, signe d'une possible hérédité.

« A cette époque mon instinct se décida inexorablement contre une façon prolongée de céder, d'aller de concert, de me méprendre sur moi-même. N'importe quel genre de vie, les conditions les plus défavorables, la maladie, la pauvreté, — tout me parut préférable à cette indigne « absence de soi-même » dans laquelle d'abord j'étais tombé par ignorance, par juvénilité, et à laquelle plus tard j'étais resté attaché par paresse, par un prétendu « sens du devoir ». — Ici me vint en aide d'une manière que je ne saurais jamais assez admirer, et cela au moment voulu, cette *grave* hérédité du côté de mon père — au fond une prédestination à une mort prématurée. *La maladie me désengagea lentement* : elle m'épargna toute rupture, tout pas violent et choquant. Ma

bienveillance n'y a rien perdu, et même y a beaucoup gagné. La maladie m'apportait de même un droit pour renverser totalement toutes mes habitudes : elle me permit, elle m'ordonna l'oubli; elle me combla par la contrainte au repos, au loisir, à l'attente et à la patience... Or, cela signifie penser! Mes yeux à eux seuls mirent fin à toute « bibliomanie », en allemand : philologie; j'étais délivré du « livre », je ne lus plus *rien* durant des années — le plus grand bienfait que je me sois encore accordé! — Ce *soi* souterrain, — pour ainsi dire enseveli — pour ainsi dire réduit au silence à force d'une constante nécessité d'écouter d'autres *soi* (et cela signifie lire!) lentement s'éveilla, timide, perplexe — mais *il parlait de nouveau*. Jamais je n'avais éprouvé autant de bonheur à moi-même, que durant cette époque la plus morbide et la plus douloureuse de ma vie : il n'est que de voir l'« *Aurore* » ou « le Voyageur et son Ombre » pour comprendre ce qu'était ce « Retour à moi » : une suprême forme de la guérison même... » (*Ecce Homo, pourquoi j'écris de si bons livres*, 4.)

La rupture avec Wagner et ses possibles effets ont été interprétés, notamment par Lou de Salomé, comme éclairant ses perplexités ultérieures. Si un équilibre provisoire fut rompu à ce moment, peut-être s'agirait-il — au contact de la *fausse paternité* wagnérienne, subie et acceptée par Nietzsche — de l'ébauche du *schéma cédipien* — une ébauche à retardement : la *conquête de la Mère, sous les traits de la prestigieuse Cosima* — *propos* cependant censuré, ajourné et enseveli dans les replis du cœur nietzschéen, dissimulé sous les dehors d'une retraite victorieuse : Wagner, en tant que phantasme paternel, abattu — certaines déclarations de ce dernier ne sont pas sans laisser transpirer des soupçons à cet égard, confirmés, trois ans après la

mort de Wagner, par la profération ultime de Nietzsche : *Ariane, je t'aime*.

(Mais ce sont là des reconstructions *a posteriori*, et seul, dans ce contexte, vaut le vocable *Ariane* interchangeable avec celui de *Cosima*, à un moment où ces deux noms vont recouvrir simplement un seul objet, propre à satisfaire une humeur libidinale — alors que Nietzsche en tant que Nietzsche n'existe plus.)

Que le propos de conquérir la *Mère* sous les traits de *Cosima* se trouvât avorté et enseveli, tient justement à la prédominance du premier schéma esquissé par Nietzsche lui-même : *mort en tant que son père, vivant encore en tant que sa mère* (et vieillissant) — dont il faut croire qu'il ne lui laissât d'autre choix que d'en interpréter la *contrainte fondamentale*.

Qu'il ait voulu reprendre en main cette reconstitution de sa double origine (déclin et essor), d'abord unifier ces deux tendances; que dans cet effort il tentât de se projeter lui-même dans ses amis; qu'il se heurtât à la résistance de ceux qui furent ses condisciples les plus estimés, Rohde particulièrement — voilà qui l'amena d'abord à chercher appui auprès de couples, d'abord Overbeck et sa femme, puis ce couple « d'aventuriers » que formèrent Paul Rée et Lou de Salomé.

Certes, les Overbeck, dont il est l'hôte à diverses reprises, avec qui il a longuement cohabité, par leur orientation intellectuelle, les sollicitudes morales et matérielles dont ils l'entourent, sont essentiellement des interlocuteurs souvent désarmés par les confidences qu'il lui arrive de leur faire — notamment quand ces confidences vont concerner l'autre couple, Lou et Rée, qui, par ses origines, diffère totalement du précédent. Mais, face à l'un comme à l'autre, Nietzsche obéit d'abord à un besoin obscur et dont l'urgence expliquerait ses réticences et ses faux pas : *la nécessité de naître à lui-même de lui-même et pour cela sa tendance à s'en remettre à une double présence, féminine et virile* — tendance déjà contractée auprès du couple Wagner.

La parole ici lui sert de subterfuge, à voiler sa virilité oisive, quitte à déposer des secrets, ou des semblants de secrets, dans le cœur de la femme, à vivre dans sa mémoire, à se délimiter lui-même au contact

des réactions de l'homme, et enfin à extraire de leurs impressions respectives comme sa propre substance unifiée.

Les mariages de ses amis Rohde, Overbeck, retentissent sur sa propre existence en ce sens que son célibat tantôt lui pèse, tantôt le fortifie : une compagne pourrait être son infirmière et son disciple.

Chaque fois qu'il s'en remet ainsi à un couple, il abandonne la création de soi : c'est-à-dire, il n'ose se produire avec toutes ses impulsions et attend de la *réaction du couple*, donc de la loi « grégaire » de l'espèce, de recevoir le sens de la vie. Dès qu'il s'en détache ou rompt, il travaille à sa propre image, à sa consistance : *la tombe paternelle se rouvre* (la musique reprend). Il renie du même coup le sens grégaire de la vie, il exalte le père en tant que *Chaos* et le *rapport avec le père* en tant que *Retour éternel*. Ce *rapport* n'est en somme qu'une *automaternité*, un enfantement de soi-même; *Wiederkunft* (subst. féminin) est proche de *Niederkunft* (litt. « venir en bas », accoucher, donner le jour).

Donc, Nietzsche n'est jamais le père de lui-même puisqu'il *est mort en tant que son père* — le *Dieu mort* reste toujours *Dieu* — en tant que Dieu unique —; mais en tant que Dieu multiple (Chaos) il est l'essence de la métamorphose et ainsi s'explicite en autant de figures divines qu'il y a d'individualités fortuites dans la série implicite au cercle du Retour.

Dès que l'on se réfère à des faits biographiques, s'agissant de saisir le contenu d'une déclaration telle que tant d'autres dans *Ecce Homo* — on risque fort de mêler des plans et des structures différents : cependant le motif déjà *interprété par l'autobiographe*, qui n'est ici qu'un *pseudo-autobiographe*, trahit par son interprétation une contrainte : celle de faits vécus dont il n'a pu venir à bout. C'est ce que disent les mots : *je vis encore et je vieillis en tant que ma mère*.

Dans la dépendance de l'ombre paternelle, Nietzsche ne cesse pas de ressentir sa *non-naissance* : le « fils » qui aurait dû naître, ce n'est pas non plus l'œuvre, qui n'est que son « succédané »; de là le *portrait* qu'il fait de lui-même, son *double apologétique* : *Ecce Homo*. Voilà qui doit compenser le *vieillessement stérile de la mère* qu'il est *pour lui-même*.

Face au couple Rée-Salomé, Nietzsche échoue lamentablement dans sa virilité et *par* sa virilité : ce couple, pour lui, n'en est plus un de caractère « parental » comme le fut analogiquement celui des Wagner. C'est un couple de « frère et sœur », d' « enfants perdus » au contact desquels il cherche à s'intégrer *en tiers* et ne peut y parvenir, parce que tout à la fois il veut *agir en tant que père spirituel, amant et rival*.

Il ne peut s'imposer en tant que père (moins encore en tant que *père mort*), ni se proposer en tant que *maître de pensée*, docteur de la « pensée des pensées », parce que la doctrine du « Retour » le maintient encore dans le rapport obscur qui le lie à l'ombre paternelle : il en confie le secret à Lou, sans la posséder pour autant, ni comme *femme* ni comme *disciple*. Le pire, c'est qu'il n'a pu agir contre Réc auquel le liait une intimité quasi fraternelle, qu'il lui doit au contraire une attention et un échange de pensées, qui l'ont fortifié au moment où il était au plus bas, et que, dans la suite, il découvre en lui un rival irréductible : il s'est laissé jouer par Rée quand il le croyait son plus sûr intermédiaire auprès de Lou.

Que Nietzsche n'ait pu personnellement se former un disciple cela tient à cette confusion des motifs : non pas seulement au caractère de sa doctrine, incompréhensible pour ses contemporains, mais à son désarroi affectif.

L'aventure Lou — au moment où Nietzsche va tirer les conséquences de la révélation de l'Éternel Retour — constitue une épreuve : alors qu'il va accéder à la métamorphose finale, la rencontre avec Lou suscite en lui un obstacle : l'*amour-propre de sa virilité*, un dernier sursaut de son « moi ». — Lou est un piège : en ce sens qu'elle flatte son besoin de posséder — et le flatte sous l'apparence d'un disciple féminin comme il n'en devait jamais plus rencontrer.

Si la période qui vit éclore le *Zarathoustra* et les œuvres qui suivirent en fut une de « *misère achevée* », parce que « *l'immortalité coûte cher* » et qu'« *on en meurt plusieurs fois de son vivant* », on peut dire que l'expérience Lou en fut le prix : Nietzsche n'a survécu à cette épreuve que pour avoir tué en lui-même cette part de virilité revendicatrice à l'égard de son objet. Non pas l'Éros, *mais ce qui, en lui, eût « normalisé » l'Éros* : ses réflexions sur le mariage, sur l'union des amants « qui érigent un « monument » à leur passion » coïncident presque mot à mot avec celles que Lou a développées dans ses souvenirs. Dans cette aventure, Nietzsche ne discerne point le motif de son *cas singulier* d'avec le besoin « grégaire » de se reproduire : et de la sorte il n'évita pas de confondre l'émotion, éprouvée au contact d'une nature dans ses ressources hautement analogue à la sienne, avec le désir de la féconder : moralement et charnellement.

Vouloir expliquer la création de *Zarathoustra* comme compensant le désir d'« avoir un fils » est proprement insensé. Le comportement ultérieur de Nietzsche à l'égard de Lou, le fait qu'il adopta quelque temps le point de vue de sa sœur, jusqu'à insulter Rée et presque le provoquer en duel — tout ceci devait le *décomposer* lui-même jusqu'à l'anéantissement. Ce n'est pas trop dire que d'affirmer qu'il mourut à lui-même. Sans doute la création du *Zarathoustra* sous ce rapport tient du prodige — mais, c'est une prodigieuse parade. Parce que Nietzsche s'est à ce point senti humilié, offensé, il adopte le rôle d'un personnage essentiellement *ambigu*, aussi ambigu que les circonstances qui l'ont vu naître. Le nouveau Nietzsche, l'avant-dernier, se recrée lui-même tout bâti, d'une agressivité féroce, pour soi autant que pour les autres : sous le masque de *Zarathoustra* se cicatrise la profonde blessure que lui a portée Lou — sa virilité se débarrasse de ses formes socialement et humainement communicables : donc sa pensée encore une fois se dépouille d'une fausse représentation de lui-même qui le rendait vulnérable. Rejeté dans un total isolement affectif — le nouveau Nietzsche est soutenu par le cynisme sans borne où, son esprit, pur de tout sentiment trouble, consent à un ultime afflux des impulsions animales : Nietzsche adhère pleinement à ce jaillissement qu'il nomme *Dionysos* avec d'autant plus d'énergie que sa santé est de nouveau déclinante. Longues et pénibles furent les étapes de la convalescence.

Le 11 février 1883, il avait écrit à Overbeck :

« Je ne te le cacherais point : je vais mal. La nuit de nouveau m'environne : la sensation qu'un éclair avait lui ; durant un bref intervalle je fus entièrement dans mon élément et dans ma lumière. Fini désormais. Je crois que je vais infailliblement périr, à moins que quelque chose ne se passe, j'ignore absolument quoi.

...

Ma vie tout entière s'est décomposée sous mon regard : cette vie tenue secrète de façon inquiétante, qui tous les six ans fait un pas et à vrai dire ne veut rien de plus que faire ce pas : tandis que tout le reste, toutes mes relations humaines n'ont de rapport qu'avec un masque de moi-même et qu'il me faut être sans cesse victime de ce que je mène une vie entièrement dissimulée. J'ai toujours été exposé aux hasards les plus cruels — ou plutôt : c'est moi qui me suis infligé des cruautés de toutes sortes de hasards... »

Étrange phrase que celle-ci : « cette vie tenue secrète de façon inquiétante ». Qu'est-ce donc qu'il dissimule sous le masque? « Je crois que je vais infailliblement périr, à moins que quelque chose

ne se passe, j'ignore absolument *quoi*. » Est-ce le fait de vivre masqué par rapport aux autres qui le fera périr, ou est-ce au contraire cela même qu'il cache? Ici la mention : « c'est moi qui me suis infligé des cruautés de toutes sortes de hasards ». Le moment de se *démasquer* vient *fortuitement* et devient ainsi une cruauté envers lui-même.

Dire qu'il s'est fait une « cruauté » de tout ce qui survenait fortuitement, est, de la part de Nietzsche, une réinterprétation. Or, le « masque » qu'il lui faut porter, déjà résulte d'une interprétation suggérée : comment le hasard d'une rencontre pourrait-il n'en pas provoquer? Comment le hasard n'est-il pas toujours réinterprété selon une continuité? Et là s'impose la parole de Zarathoustra : « *Je ne suis que fragment, énigme et horrifiant hasard* » — ce dont il veut faire une unité. Si donc le masque n'est qu'une fausse unité au contact d'autrui, est-ce à dire que la *vie secrète qu'il dissimule ne serait que horrifiant hasard, fragment, énigme*? D'où vient alors la cruauté du hasard, comment tourne-t-il à la cruauté subie par Nietzsche? Comment au contact de Lou? En se révélant à elle, Nietzsche croit avoir retrouvé son unité. Mais il compromet cette révélation et le lien qui en résulte par une démarche irréfléchie : le désir de prendre personnellement possession de Lou survient de façon désastreuse. Ici, Nietzsche, au lieu de surmonter le hasard se prend au piège de sa propre fatalité. Il obéit à l'effroi de sa solitude que par cette demande en mariage il se cache à lui-même. Et ainsi s'éclaire la phrase du début de la lettre : « *Je crois que je vais infailliblement périr, à moins que quelque chose ne se passe, j'ignore absolument quoi*. » Ce masque, que Nietzsche rejette comme une falsification de soi, couvre l'horrifiant hasard que Nietzsche est à lui-même. Jusqu'à ce que Nietzsche en vienne à adhérer à la discontinuité et que le hasard cesse d'être horrifiant et devienne une fortuité joyeuse.

A OVERBECK

Été 1883 (Sils-Maria).

Mon cher ami Overbeck,

A toi aussi j'écrirai quelques mots en toute sincérité ainsi que je l'ai fait tout récemment pour ta vénérée femme. J'ai un but qui me contraint de vivre encore et à cause duquel il me faut aussi en finir avec les choses douloureuses. Sans ce but — je prendrais ceci plus à la légère — depuis longtemps j'aurais cessé de vivre. Et ce n'est pas seulement cet hiver que, quiconque eût vu de plus près et compris mon état, eût eu le droit de me dire : sois donc plus facile ! Meurs ! — mais aussi durant les années terribles de souffrance physique, il en était de même pour moi. Et mes années génoises ne sont qu'une longue, longue chaîne de contraintes de moi-même, par amour de ce but et ne sont pas du goût d'aucun être humain que je connaisse. Ainsi, cher ami, le « tyran au-dedans de moi », l'impitoyable veut que cette fois-ci encore je vainques (pour ce qui est des tourments corporels selon la longueur, l'intensité et la diversité j'ai le droit de me compter parmi les plus expérimentés et les plus éprouvés : est-ce donc mon lot qu'il me faille l'être aussi sous le rapport des tourments de l'âme ?) Et ma manière de penser et ma dernière philosophie étant ce qu'elles sont, une victoire absolue m'est nécessaire : notamment la métamorphose de l'expérience vécue en or et en un profit du suprême rang.

Pour l'instant, à vrai dire, je suis toujours la lutte incarnée : si bien que les récentes exhortations de ta chère femme me donnaient l'impression que quelqu'un incitait le vieux Laocoon de bien vouloir vaincre ses serpents.

Mes proches et moi-même — nous sommes trop différents. La résolution, que j'estimais nécessaire pour cet hiver, de ne plus accepter de lettres de ce côté, n'est plus rigoureusement applicable (je ne suis pas assez dur pour cela). Mais le danger est grand. Je suis une nature trop concentrée pour que tout ce qui me frappe, me touche, ne se dirige vers mon centre. Le malheur de l'année précédente n'est si grand que relativement aux buts et aux fins qui me dominent : j'étais et je suis devenu affreusement perplexe quant à mon droit de

m'assigner semblable but. Le sentiment de ma faiblesse est venu m'assaillir dans le moment où tout, absolument tout aurait dû me donner du courage !

Songe, mon très cher Overbeck, à me procurer quelque chose d'absolument dérivatif ! Je crois qu'il est besoin maintenant des remèdes les plus énergiques, les plus extrêmes. Tu n'imagines pas à quel degré ce délire fait rage en moi, nuit et jour.

Que j'aie pu seulement concevoir et écrire cette année mes choses les plus lumineusement solaires et les plus sereines à plusieurs milles au-dessus de moi-même et de ma misère : voilà qui relève du plus inexplicable prodige que je sache.

Pour autant que je puisse le prévoir, vivre l'année prochaine m'est encore nécessaire — aide-moi pour me permettre de tenir pendant quinze mois encore. Mais chaque mot de mépris que l'on écrit contre Rée et M^{lle} Salomé fait saigner mon cœur : il semble que je suis peu fait pour l'inimitié (alors que ma sœur m'écrivait encore dernièrement que je devrais être de bonne humeur puisqu'il s'agirait d' « une guerre fraîche et joyeuse »).

J'ai appliqué les plus puissants dérivatifs que je connaisse, et notamment eu recours à ma productivité la plus haute et la plus écrasante. (Dans l'intervalle s'est achevée l'esquisse d'une « Morale pour moralistes ».) Ah ! mon ami, ne suis-je pas un vieux moraliste rompu à la pratique et à la domination de soi-même, ici je n'ai rien négligé cet hiver jusqu'à traiter ma fièvre nerveuse par mes propres moyens. Mais je ne suis pas soutenu de l'extérieur : au contraire il semble pour ainsi dire que tout se soit conjuré pour me river au fond de mon abîme : ainsi l'épouvantable temps hivernal de l'an dernier, c'est à peine si la côte de Gênes en a jamais vécu de semblable, de même que maintenant cet été froid, triste et pluvieux. »

Le malheur intime ne prend tout son poids qu'à proportion du but que Nietzsche s'est prescrit. Ce but — quel est-il ? La doctrine de l'Éternel Retour, la transvaluation — donc l'ins-

trument achevé de sa pensée pour agir sur la postérité — ou bien s'agit-il encore d'*autre chose*? Ne s'agit-il pas plutôt de la *métamorphose* de Nietzsche qui se sera accomplie par cette œuvre, ou bien qui doit dans tous les cas s'accomplir? « Je suis une nature trop concentrée pour que tout ce qui me frappe ne se dirige vers mon centre. » Donc tout événement d'importance, dans la vie, venant de l'extérieur, remet en question le centre de sa nature, le menace ou l'enrichit. Nietzsche ne s'aime que pour son but : il se hait en tant que victime des pièges de la vie, et l'aventure avec Lou, du fait de ses conséquences, a été le pire qu'il ait connu. La profondeur de l'échec est telle qu'il lui faut une compensation démesurée : humainement, sa détresse le pousse à tous les expédients.

Nietzsche met en jeu, dans l'aventure avec Lou, tout le poids de sa pensée : si elle avait pris une « heureuse tournure », peut-être Nietzsche se serait-il réconcilié avec les nécessités grégaires ; Lou en eût été la *médiatrice*. Ainsi la vie eût préservé le « centre » de sa nature. Mais il était dans la nature de Nietzsche que l'acte de créer hâtât sa *décentration*. La création (toute création) entraîne un déséquilibre : seule l'expérience peut le rétablir par l'accumulation de nouvelles forces. Si l'expérience reste stérile, elle ne libère point de forces propres à l'acte de créer et celui-ci n'est qu'une réaction à son tour stérile. Car elle prend sur des réserves et entame en quelque sorte le statu quo.

Or, combien de créations ne sont-elles pas nées de l'expérience d'un échec comme si l'échec en était la condition indispensable. Et il l'est en plus d'un cas. Mais ici une tout autre opération intervient, donc suppose une tout autre organisation. Le *phantasme* ne se produit qu'en fonction de l'échec. Une expérience positive va à l'encontre du phantasme qui conditionne cette organisation. Ceux-là ont élaboré une économie du phantasme, qui ont réglé à l'avance l'offre et la demande entre les forces aliénantes et leur écriture. Fous qui choisissent leurs états aliénés comme autant de stéréotypes. Ils savent ce qu'ils expriment par ces états ainsi stéréotypés et que ces états leur servent de *moyen d'expression*. Mais le moyen d'expression n'est dans le fond qu'une manière de faire acte de présence et de la sorte de déranger l'ordre des choses. Quelles que soient leurs expé-

riences, elles ne sont pas l'objet d'un échange de la vie et de la pensée, mais de leur vision de la vie et de leur art. Ils savent que ce sont les phantasmes qui déterminent leurs expériences et que leur art les retrouve, au moment voulu.

Or, ce moment voulu attend Nietzsche au delà même de la région de l'art : dès qu'il se voit séparé de son interlocutrice unique et irretrouvable, il s'engage dans la voie qui, aux yeux des témoins, mène à la catastrophe — soit au moment voulu de sa propre métamorphose. A la suite de l'échec avec Lou, non seulement le maître reste sans disciple, mais dans l'homme la virilité reste inassouvie : cette virilité frustrée constitue en 1883 la blessure profonde, ce *hiatus*, dans lequel le moi de Nietzsche se désactualise, se rompt : la création de *Zarathoustra* n'en est qu'une compensation extérieure, et pas même une compensation sur le plan de la réceptivité ambiante. A partir d'ici, Nietzsche, en raison même de la distance du révolu, reconstitue celui-ci sur les ruines de son moi actuel : il réinterprète l'idylle de Tribschen et, diminuant Wagner, revit plus librement la sensation éprouvée au contact de Cosima. Mais laissons là l'ébauche grossière et facile d'une analyse qui se servirait des souvenirs d'enfance de Nietzsche — (le songe) — de ceux de la jeunesse — (le spectre) — la délectation morose d'Euphorion — pour esquisser un « complexe » où le père (Dieu le Père) devient le Minotaure (sous les traits de Wagner) : où la Mère (non pas Franziska Nietzsche) et la sœur (non pas Élisabeth) sont dénommées *Ariane* (sous les traits de Cosima) — alors que la mère de Nietzsche et sa sœur Élisabeth seraient les représentants concurrentiels et punitifs de cette régression.

LA PLUS BELLE INVENTION DU MALADE

« ... Je pose ici une série d'états psychologiques en tant que signes d'une vie pleine et florissante que l'on est convenu aujourd'hui de juger *morbides*. Or, dans l'intervalle, nous avons désappris à parler d'un contraste entre ce qui est sain et ce qui est malade : il s'agit de degrés — dans ce cas, j'affirme que ce que l'on nomme aujourd'hui « *sain* » représente un plus bas niveau de ce qui dans des conditions favorables *serait* sain — que nous sommes relativement malades... L'artiste appartient à une race encore plus forte. Ce qui nous serait nuisible et morbide chez nous, est chez lui nature. Mais l'on nous objecte que précisément l'*appauvrissement* de la machine rendrait possible l'extravagante force de compréhension au delà de n'importe quelle suggestion : nos petites hystériques en seraient la preuve.

La *surabondance* de sèves et de forces peut provoquer des symptômes de non-liberté partielle, d'hallucinations sensorielles de raffinements suggestifs aussi bien qu'un appauvrissement vital, — l'excitation est autrement conditionnée, l'effet demeure le même... Avant tout la répercussion n'est pas la même : l'extrême affaissement de toutes les natures morbides, à la suite de leurs excentricités nerveuses, n'a rien de commun avec les états de l'artiste : lequel *n'a pas à expier* ses périodes heureuses... Il est assez riche pour cela : il peut gaspiller sans s'appauvrir.

De même que l'on pourrait considérer aujourd'hui le « génie » en tant qu'une forme de névrose, de même, peut-être aussi, la force suggestive

artistique — et nos artistes ne sont en effet que trop apparentés aux petites femmes hystériques! Mais ceci parle contre l' « aujourd'hui », et non pas contre l' « artiste ». »

Dans l'un ou l'autre de ces fragments, la réflexion de Nietzsche ne se dégage jamais qu'elle n'ait d'abord *réfléchi* en elle-même la perspective opposée à la sienne. Les uns et les autres morceaux en viennent à élucider un aspect isolément — telles la *résistance* et la *non-résistance* —, mais toujours les termes utilisés peuvent l'être autant pour une démonstration contraire par l'adversaire que par Nietzsche lui-même : ainsi le veut la notion même de *décadence*, avec son opposé l'*essor*, à chaque fois que la *force* ou la *faiblesse* doivent se prouver selon ces critères. Le langage, par conséquent, rejette Nietzsche dans le camp adverse (santé, norme, grégarité) alors même que les *symptômes* de la force, de la singularité puissante, ne peuvent être déterminés que négativement (maladie, aliénation, inintelligibilité). Et, en effet, ces symptômes de la force autant que ceux de la faiblesse, de la santé autant que ceux de la maladie ont ceci de déconcertant qu'ils ont le même aspect.

Dans les déclarations mêmes de Nietzsche s'effectue perpétuellement une interférence entre le critère grégaire de santé et celui de la singularité morbide. Déjà le terme de « *volonté de puissance* », pour ce qui est de son acception ambiguë, s'adresse de prime abord à l'intelligence « sociale », le contenu et l'orientation que lui donne Nietzsche à partir de la singularité ne pouvant se dégager autrement

que par un compromis préjudiciable à son affirmation : tel l'exemple de la *résistance* ou de la *non-résistance* aux envahissements nuisibles — qui n'est compréhensible que si l'individu, au sens de la morale traditionnelle, passe pour se maintenir dans son identité durable, et qui devient inintelligible si l'individu n'est qu'une fiction, comme il l'est pour Nietzsche, et que le principe d'identité est aboli.

Il en va différemment d'un terme tel que l'*Éternel Retour* qui est proprement d'une *acception* relevant du *cas singulier* en tant que *fait vécu* d'abord, *pensé* ensuite — et qui s'adresse non plus à l'intelligence sociale, mais à la sensibilité, à l'émotivité, à l'affectivité, donc à la vie impulsienne de chacun et de tous. Ou encore de tous les termes qui recouvrent les états concevables dans cette dernière sphère. Sitôt que Nietzsche les examine à la lumière de critères tels que ceux de *santé* et de *maladie*, qui impliquent le souci de *durer*, il reprend les désignations du langage institutionnel, et redevient justiciable du principe de réalité.

Dans quelle mesure l'aliéné, le monstre, qui sont des cas de dégénérescence ou des accidents quant aux normes de l'espèce, sont-ils socialement comparables à des cas exceptionnels qui, eux, « enrichissent » la vie humaine? Qu'est-ce que veut dire ici *enrichir*? Est-ce que les processus naturels s'appauvrissent dans la *stérilité* qui caractérise le monstre vulgaire? Quelle frontière a été respectée ou franchie pour que le monstre devienne Mozart ou, inversement, que s'est-il passé pour que Mozart évite la monstruosité? Si les mêmes émotions ne se fussent pas exercées de façon à la fois *cruelle* et *stérile* — *stérile* pour la société?

Nous ne savons absolument pas en quoi le malade, l'aliéné, le monstre seraient des cas de *stérilité*, à la différence des cas exceptionnels, ni en quoi ceux-ci seraient féconds sous prétexte qu'ils permettent à la masse des êtres normaux et médiocrement normaux de connaître des instants où ils sortent de leur médiocrité. Les termes de *fécondité* et de *stérilité*, s'ils ne concernent que les cas en question, restent des critères d'utilité, donc entièrement institués par l'esprit grégaire. Par conséquent, Nietzsche, là encore, plaide le pour et le contre : involontairement contre lui-même et pour la masse, s'il veut des *individus féconds*, quand même ceux-là

seuls justifieraient l'existence (de l'espèce, donc de la masse), il croit à la *fécondité*, et ce terme nécessite derechef une interprétation qui discerne ce qui est *utile à autrui* (donc à un représentant de l'espèce) et ce qui n'est qu'une *richesse* de l'existence, laquelle, si elle se dérobe à l'espèce, aux autres individus qui la représentent, demeure à la fois richesse et nonobstant richesse inéchangeable donc *sans prix*.

Désormais Nietzsche parvient-il à se débarrasser de sa notion de *décadence*? A-t-il cherché à s'en débarrasser? A-t-il senti une telle complexité de l'existence que cette notion lui semblait par elle-même appauvrissante? Est-ce pour cette raison que la *transvaluation des valeurs* — l'« œuvre capitale » — n'arrive pas à se construire? Et cependant, jusqu'à la fin le terme de *décadence* réapparaît — donc aussi les critères de santé et de morbide se retrouvent — sans doute parce que cette complicité avec toutes les qualités « positives » du morbide et de la *décadence*, exige en contre-partie le critère qui remet en doute ces mêmes qualités : l'essentiel étant que la lucidité jamais n'abandonne ni ne trahisse la vie, se subordonne toujours à elle, l'exalte encore dans ses formes les plus aveugles. Or, ce faisant, Nietzsche lui-même obéit à « la plus belle invention du malade » — à la souveraine *malice*: donc à son agressivité.

A tout prendre : les malades et les faibles ont davantage de *compassion* /de sentiment de solidarité/, sont plus « humains » :

les malades et les faibles ont plus d'*esprit*, sont plus changeants, divers, divertissants — plus malicieux : les malades seuls ont inventé la *malice*. (Une précocité morbide fréquente chez les rachitiques, les scrofuleux et les tuberculeux.)

Esprit : propriété des races tardives (Juifs, Français, Chinois). Les antisémites ne pardonnent pas aux Juifs d'avoir de l'« esprit » — et de l'argent. L'antisémitisme, nom pour les « malvenus » (les « défavorisés du sort »).

Le bouffon et le saint — les deux sortes d'êtres humains les plus intéressantes,

étroites affinités entre le génie et le « grand aventurier et criminel »,

les malades et les faibles ont l'avantage de la *fascination* : plus intéressants que les êtres sains.

Et tous les individus, à commencer par les plus sains, sont, pendant certaines périodes de leur vie, *malades* : — les grands mouvements affectifs, la passion de la puissance, l'amour, la vengeance s'accompagnent de perturbations profondes. Et pour ce qui est de la décadence, chaque être humain qui ne meurt pas prématurément la représente sous tous rapports : donc il connaît aussi par expérience les instincts qui en relèvent :

pendant presque une moitié de sa vie l'être humain est décadent.

Enfin : la femme ! L'une des deux moitiés de l'humanité est faible, typiquement malade, changeante, inconstante — la femme a besoin de la force pour s'y cramponner, ainsi que d'une religion de la faiblesse, laquelle transfigure en tant que divin le fait d'être faible, d'aimer, d'être humble.

Ou mieux encore, elle affaiblit les forts — elle domine, lorsqu'elle réussit à les subjuguier... La femme a toujours conspiré avec les types de la décadence, les prêtres, et de concert avec eux, contre les « puissants », les « forts », les *hommes*.

Enfin : la civilisation accrue qui dans le même temps apporte nécessairement l'accroissement des éléments morbides, neuro-psychiatriques et criminalistes...

Il se forme une espèce intermédiaire : l'artiste séparé de la criminalité de l'acte par la faiblesse de la volonté et la pusillanimité sociale, lequel, s'il n'est pas mûr encore pour la maison d'aliénés, n'en explore pas moins de ses antennes, avec cupidité, les deux sphères : cette plante spécifique de la culture, l'artiste moderne — peintre, musicien, romancier, avant tout — qui, pour sa manière d'être, exploite le terme impropre de « naturalisme »...

Les aliénés, les criminels et les « naturalistes » augmentent : signes d'une culture croissante et se hâtant violemment *en avant* — ce qui veut dire que le rebut, le déchet, les matières éliminées gagnent en importance — la *descente* vers le bas maintient et poursuit son *rythme*...

Enfin : le micmac social, conséquence de la révolution, l'établissement de droits égaux, la superstition de l'égalité des êtres humains. De ce fait, les facteurs des instincts de déclin

(du ressentiment, de l'insatisfaction, de l'impulsion destructrice, de l'anarchisme et du nihilisme), y compris les instincts de servitude, de lâcheté, de ruse et ceux de la canaille, donc de toutes les couches pendant longtemps maintenues au bas de l'échelle sociale, viennent à se mélanger au sang de tous les états, de toutes les classes sociales : encore deux ou trois générations et la race sera rendue méconnaissable — tout sera encanaillé. De là, il résulte un instinct général contre la sélection, contre le privilège de tout ordre, *un instinct général d'une puissance et d'une sûreté, d'une dureté et d'une cruauté de la praxis, telles que, effectivement, les privilégiés eux-mêmes en viennent bientôt à se soumettre.* »

On ne saurait dire que, dans ce fragment, Nietzsche se libère de ce critère du *morbide* et du *sain*; toutefois, dans la mesure où il se sait lui-même malade et faible, il revalorise ces états de l'existence et ainsi modifie, et donc enrichit en la nuancant, sa propre discrimination. Voici réhabilité le malade pour avoir une compassion plus grande et du même coup avoir seul « inventé la malice; réhabilité les races vieilles, décadentes, pour avoir d'autant plus d'esprit; réhabilité le *bouffon* et le *saint* — et à l'opposé réuni dans un même genre d'affectivité le « génie », « l'aventurier criminel ». Un tel retournement est dû, chez Nietzsche, pour une grande part à la découverte de Dostoïewski : car si tous deux s'opposent par les conséquences que chacun tire d'une vision analogue de l'âme humaine, Nietzsche n'a pu éprouver autre chose qu'une sollicitation infinie, incessante, au contact des « démons » et du « *souterrain* » de Dostoïewski, et comme se reconnaître dans maints propos que le romancier russe prête à ses personnages.

Vers la fin — le thème des affinités de l'artiste et du criminel se fait de plus en plus fréquent. L'idée que le créateur de simulacre détourne des forces agressives et asociales en faveur de sa représentation, donne lieu à un passage singulier de *Ecce Homo*. Ce n'est pas l'idée de « sublimation » qui se manifeste ici, mais un blâme à l'égard de celui qui se prête nécessairement à celle-ci par

pusillanimité, dit-il : on voit bien que l'art, pour Nietzsche, ne saurait compenser l'acte, ni se substituer à l'impulsion, mais que s'il reproduit la violence et la détresse, le plaisir et son assouvissement, l'art ne doit pas être un prétexte pour mutiler l'intégrité d'une nature forte dont l'*exubérance* s'exprime autant par des écarts, des égarements que par la représentation imaginative dont découlent à la fois le « crime » et son simulacre. La « sublimation » n'est nullement garante de la « moralité » d'un individu. Qu'elle soit une source de félicité créatrice, Nietzsche ne l'admet qu'en tant qu'elle témoigne de la présence d'une force excédentaire qui se repose un instant de sa propre richesse — au même titre que « *Dieu, sous la forme du serpent, à l'ombre de l'arbre de la Science, se reposait de la création en six jours* ».

« Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou... Mais il faut être profond, abîmé, philosophe pour sentir de la sorte... Nous craignons tous la vérité... *mais la force capable de la plus puissante réalité de vision n'est pas seulement compatible avec la force la plus puissante pour l'action, pour la monstruosité de l'acte, pour le Crime... elle la présuppose même...* » (*Ecce Homo.*)

La certitude prend le caractère offensif du délire. Comment la certitude peut-elle contraindre l'esprit au délire? De quelle *certitude* s'agit-il ici? De l'irréductible fond dont le mutisme refuse toute équivalence. Car si la certitude produit le délire, c'est que la *monstruosité imaginée* n'est que l'envers d'un acte criminel.

Lord Bacon aurait dissimulé, sous le masque de Shakespeare, des *dispositions monstrueuses*. Si Nietzsche « avait publié sous le nom de Wagner son Zarathoustra, nul n'y aurait soupçonné l'auteur d'*Humain trop humain* (le visionnaire de Zarathoustra) ». Mais Wagner n'est ni Shakespeare ni Bacon, alors que Nietzsche n'hésite pas à assigner à Wagner par rapport à lui-même un rôle de prête-nom comparable à celui que Shakespeare aurait tenu à l'égard de Francis Bacon; ainsi il s'assimile le tourment des deux derniers aux siens propres. Donc, Nietzsche s'identifie ici à Lord Bacon : parce qu'il a la *certitude*, il accepte le délire : à savoir que la *réalité visionnaire* présuppose la force d'accomplir la vision dans la réalité.

Le délire n'est pas dans l'acte monstrueux, mais dans la certitude que la force de l'exécuter est préalable à la puissance de sa représentation. *Monstrueux, criminel* exprimant ici l'outrance par laquelle la vision provoque le pouvoir.

D'une part, la puissance d'agir dans la réalité doit se dissimuler sous la puissance de vision la plus réelle. D'autre part, la certitude que l'une présuppose l'autre rend fou : la contrainte ne se résoud pas dans la simulation. Il n'y a donc plus rien qui sépare deux domaines différents du réel, le simulacre de l'acte et l'acte même.

« Que n'a pas dû souffrir un homme pour avoir un tel besoin de faire le pitre ! » L'« histrion » doit par conséquent dissimuler la certitude de sa double puissance et tourner en dérision ce qu'il est en feignant seulement de l'être. (Shakespeare, César.)

Nietzsche situe dès lors le philosophe « abîmé » sur le même plan : la connaissance est une puissance inavouée de monstruosité. Le philosophe n'est qu'un histrion s'il n'a pas cette puissance, s'il récusé la monstruosité. Et Bacon, sous le masque de Shakespeare, a mis sur le compte de l'imagination créatrice des « agissements propres » dont nous ne savons rien. Mais Bacon ni « l'histrion » Shakespeare n'étaient fous : ils deviennent, en tant que la certitude énoncée par Nietzsche, sa propre folie.

Mais à supposer que Shakespeare n'ait été que le vivant pseudonyme de Lord Bacon : l'« insatisfaction » éprouvée par l'un et par l'autre dans ce cas ne sert à Nietzsche qu'à énoncer son propre malaise : soit son « impuissance » à exister en tant qu'un personnage d'action historique, et son autorité morale à laquelle il veut trouver une équivalence dans des événements dont il revendiquerait la responsabilité. Ces événements, il sait fort bien qu'il les porte en lui-même, il les pressent : mais il en est arrivé au point de compenser le silence ou l'incompréhension de son public germanique par l'évocation de situations concrètes qui ne peuvent être que la caricature de sa pensée. Nous autres pouvons maintenant mesurer le fardeau de ce malaise chez un esprit, lequel, par ce biais de la très problématique identité Shakespeare-Francis Bacon, veut se démontrer à lui-même l'énigme de son propre sort. Le point de vue de la puissance visionnaire — soit celle de son œuvre propre

— l'entraîne à ce jeu de pseudonymie arbitraire — loin, apparemment, de sa théorie du *cas fortuit*, de la *fortuité* individuelle du Retour. Là, au contraire, c'est lui-même qui est le pseudonyme du moment : et rien qu'un moment. Car, d'un instant à l'autre, il change de contenu et de signification.

Mais le terme *folie* ne dénomme qu'une opération à partir de l'abolition du principe d'identité, que Nietzsche introduit désormais dans le domaine de la déclaration, et ainsi ramène tous les mécanismes de la pensée aux procédés de l'imposture : celle-ci étant mise sur le compte du langage, le comportement personnel qui en résultera ne fera que reproduire la métonymie verbale : le désordre provoqué dans les rapports entre les individus et le monde ambiant, tient à la fois de la discontinuité « opportuniste » et du brouillage du code des signes quotidiens : l'une et l'autre sont le décalage de la réalité qui ne s'appréhende jamais autrement que par un *valoir pour quelque chose*.

Comme l'événement change aussi de nature — qu'il s'agisse d'une solennité, d'un incident mondain, d'un scandale, d'un procès criminel, Nietzsche s'y retrouve : l'intérêt qu'il porte à des assassins, par exemple, la façon dont il les mentionne démontre qu'il ne cherche plus à argumenter qu'en fonction de ce qui arrive comme advenant à lui-même : la rubrique des « *faits divers* », la « *chronique mondaine* » fournissent bizarrement une dimension à sa pensée, où le fortuit donne aussi à son langage un ton péremptoire : refus de discuter seulement sa vision du monde. La déclaration suppose que l'interlocuteur enregistre le *fait Nietzsche* et s'oriente d'après ce fait pour vivre dans l'optique de Nietzsche. Toute sa correspondance de l'année 87-88 est remplie de déclarations de ce genre : elles affectent jusqu'aux démonstrations que dans *Ecce Homo* il se donne de sa simplicité, de sa discrétion, de sa modestie, de sa prudence, de sa circonspection. Maintenant, il est devenu son propre « *propagandiste* » : il existe quelque part une autorité dans le monde contemporain qui décide de l'avenir et de l'orientation morale et spirituelle de cette génération.

L'EUPHORIE DE TURIN

Le frisson causé par la « fausseté » découverte — vide : plus aucune pensée : les puissants affects tournant autour d'objets sans valeur :

— spectateur de ces absurdes inclinations pour et contre

— réfléchi, ironique, froid à l'égard de soi-même

— les inclinations les plus fortes apparaissent en tant que mensonges : comme si nous devons croire à leurs objets, comme s'ils voulaient nous séduire —

— la force la plus forte ne sait plus à quoi bon ?

— toutes choses sont là, mais aucune fin utile —

— l'athéisme en tant qu'absence d'idéal.

Phase d'un non et d'un faire « non » passionnés : en elle se décharge la convoitise accumulée, recherchant un lien, une relation, une adoration...

Phase du mépris même pour le non...

même pour le doute

même pour l'ironie

même pour le mépris.

Catastrophe : est-ce que le mensonge ne serait pas quelque chose de divin...

est-ce que la valeur de toutes choses ne consisterait pas en ce qu'elles sont fausses?...
est-ce que le désespoir ne serait rien d'autre que la conséquence d'une croyance à la *divinité de la vérité*...

est-ce que le *mensonge* et la *falsification* (convertir en faux), l'intro-

duction d'un sens, ne sont pas précisément une valeur, un sens, un but...

est-ce que l'on ne devrait pas croire en Dieu, non pas parce qu'il n'est pas vrai, mais *parce qu'il est faux* —?... »

« Et que d'idéaux au fond sont encore possibles! — Ici, un petit idéal qu'il m'arrive toutes les cinq semaines de saisir au vol au cours d'une promenade sauvage et solitaire, dans l'instant azuré d'une chance frauduleuse. Passer sa vie parmi des choses tendres et absurdes; étranger à la réalité; mi-artiste, mi-oiseau et métaphysicien; sans oui ni non pour la réalité, à moins que de temps en temps on l'admette seulement de la pointe des pieds, à la manière d'un bon danseur : toujours chatouillé par un quelconque rayon de soleil de la félicité; expansif et encouragé même par l'affliction — car l'affliction entretient le chanceux; — attachant même une petite queue facétieuse au plus grand saint; — ceci, comme il va de soi, l'idéal d'un esprit pesant des quintaux, d'un esprit de la pesanteur. »

« Et que de dieux sont encore possibles! A moi-même en qui l'instinct religieux, c'est-à-dire formateur de dieu (théurgique), parfois s'anime à contretemps; avec quelle différence le divin s'est-il à chaque fois révélé!... Tant de choses singulières ont défilé devant moi, en ces instants intemporels qui semblent tomber de la Lune dans la vie, pendant lesquels l'on ne sait plus son âge — si jeune encore ou déjà vieux — ... Je ne douterais point de l'existence de toutes sortes de dieux... Il n'en manque pas de tels qu'on ne saurait imaginer sans un certain alcyonisme ou une certaine légèreté... Les pieds légers mêmes font peut-être partie de la notion de « Dieu »... Est-il nécessaire de développer qu'un dieu sait de préférence se maintenir au delà de tout philistinisme et de tout ce qui est conforme à la raison et, entre nous soit dit, par delà le Bien et le Mal? *Il a la vue libre* — pour parler avec Goethe. Et pour invoquer dans ce cas l'inappréciable autorité de Zarathoustra : Zarathoustra s'avance jusqu'à avouer qu'il pourrait croire, à la rigueur, en un Dieu qui s'entende à danser...

Encore une fois : combien de dieux sont encore possibles!

Sans doute Zarathoustra n'est-il lui-même qu'un vieil athée : il ne croit ni à d'anciens ni à de nouveaux dieux. Il dit qu'il *pourrait*... il ne pourra pas. — Qu'on le comprenne bien.

Type de dieu selon le type des esprits créateurs, des "grandes natures humaines". »

Quand on considère la dernière période d'activité de Nietzsche, en particulier sa dernière année « lucide » — la tentation est forte de se dire : voilà donc à quoi devaient aboutir les vingt ans de sa carrière : le gouffre. Ou bien l'on écarte cette constatation pour lui opposer un point de vue aussi téméraire que le précédent était banal, ce que ces vingt années ont lentement, sourdement préparé : une singulière apothéose, célébrée, jouée, commentée par Nietzsche lui-même. Mais le gouffre et l'apothéose semblent ici inséparables.

Nietzsche, parlant de la Crucifixion, exprime ainsi la stupeur des disciples tels qu'il les imaginait, incompréhensifs quant aux paroles et aux gestes de Jésus : *Que signifiait cela ?* Et il répond lui-même dans l'*Antéchrist* quant à ce qui s'ensuit : la plus grande ironie de l'histoire universelle.

Toutes les interprétations, tous les commentaires auxquels peut donner lieu l'effondrement de Nietzsche, resteront sous le signe de l'ironie même que trace Nietzsche au moment de son départ. Depuis quand était-il au bord de l'abîme ? Il a été foudroyé brusquement, entre la fin de 88 et le début de 89, disent les uns, parmi lesquels ses amis intimes. Non, disent certains autres, le mal le travaillait visiblement depuis *Zarathoustra*, à coup sûr depuis la fin de 87. Les uns et les autres croient à la réalité du professeur de philologie, au sérieux du philosophe. Les uns et les autres ne le

veulent admettre qu'au regard du plein exercice de l'entendement, et ainsi prendre au mot ses déclarations successives, même contradictoires, et dont on ne saurait discuter que si elles permettent de le classer dans le contexte de la pensée contemporaine. C'est selon ces points de vue que les uns et les autres s'émeuvent au dernier spectacle qu'il offre de lui-même à Turin, et qu'ils cherchent à l'environner quelque trace d'incohérence dans les œuvres antérieures, dans celles qui précèdent immédiatement la « clôture », les plus exemptes d'un quelconque soupçon de déséquilibre. Ceci dit sans parler des antécédents valétudinaires de Nietzsche.

Divers témoins de sa vie se sont prononcés sur les propensions prétendument morbides de Nietzsche. Overbeck, le plus sûr et le plus probe de ses confidents durant ses dix dernières années « lucides », s'est fait un scrupule de sonder les motifs de l'effondrement avec la plus grande circonspection : sans doute lui semble-t-il concevable que la folie n'ait été que le produit de la propre manière de vivre de Nietzsche. Mais ceci n'est encore qu'une timide hypothèse, car si la folie en tant que folie peut à la rigueur être le produit d'une manière de vivre, quand elle serait plus certainement à l'origine de celle-ci, il en va tout autrement, si, dès le début, un esprit tient pour une erreur flagrante, du point de vue de la connaissance, les frontières tracées entre la raison et la déraison et ne consent à la première qu'en se réservant l'usage de la seconde.

« Parmi les « monuments » de sa maladie que je possède dans ma collection de lettres de Nietzsche, l'un des plus saisissants est l'appel de détresse, mi (en) allemand, mi (en) latin, qu'il m'adressa de Sils (Hte Engadine) le 8 sept. 1881, dont les deux langues, l'allemand et le latin moins parfait, me révélèrent l'état de santé de sa raison, alors que je ne pouvais non plus rien pour l'aider. Ce que je conclus maintenant d'une confrontation de mes propres souvenirs avec le récit de M^{me} Förster — particulièrement du contraste de l'état morbide de Nietzsche, que j'avais moi-même visité, ici à Bâle, en 1884, à l'hôtel de la Croix Blanche, avec l'impression que sa sœur atteste avoir eue quelques semaines plus tard (septembre

ou octobre de la même année à Zürich) de la santé de son frère, en particulier de sa gaîté lors de leur réconciliation d'alors, doit me convaincre que Nietzsche, dès ce moment, se voyait livré aux violentes alternances de la plus profonde dépression et d'exaltations euphoriques — alternances qui caractérisent généralement sous ce rapport les candidats à la folie — et que, dès ce temps-là, je fréquentais semblable candidat. D'ailleurs, l'année précédente, les moments passés avec Nietzsche à Schuls, près de Tarasp, m'avaient laissé des impressions analogues. Et si je n'eusse pas manqué durant ces années si totalement d'expérience dans le contact avec un malade mental, la façon même dont Nietzsche, un jour, souffrant gravement de sa migraine, alité, essaya de m'initier, pour la première et la dernière fois, à sa doctrine secrète, ne pouvait me laisser le moindre doute qu'il ne fût plus maître de sa raison.

« Nietzsche m'a confié ses révélations sur l'Éternel Retour lors d'un séjour à Bâle, durant l'été 1884 (c'est-à-dire à l'hôtel de la Croix Blanche), de la même façon mystérieuse que, selon le témoignage de M^{me} Andreas Salomé, il l'avait fait à son égard. Alité, égotant, d'une voix sinistrement susurrante, comme s'il eût annoncé un formidable secret, il m'a communiqué en partie sa doctrine ésotérique. Il se peut qu'auparavant il se soit déjà entretenu avec moi de la doctrine même, mais, alors, jamais autrement que de façon tout à fait accessoire, comme s'agissant d'une doctrine notoire de la philosophie antique et sans le moins du monde lui prêter une attention particulière comme à un point qui l'eût concerné personnellement. Tout au moins ai-je gardé un obscur souvenir de nos entretiens à ce sujet, antérieurs à 1884.

De là vient aussi que, si totalement incompréhensibles que me fussent restées les communications de 1884, je n'avais pas le moindre doute qu'il s'agit ici de quelque enchaînement avec un philosophe antique. C'est aussi dans ce sens que, quelques années après l'effondrement de Nietzsche, il m'arriva d'en parler avec Rohde, lequel disait absolument partager mon opinion quant à l'origine de cette doctrine, et qui, pour le reste, se refusait à parler de son application par Nietzsche autrement que comme d'un symptôme de son état morbide. »

Tant que Nietzsche parle de sa pensée du Retour, l'interlocuteur croit avoir à faire à une représentation *empruntée* aux systèmes de l'antiquité. Mais Nietzsche enveloppe sa propre expérience de Sils-Maria dans cette représentation et ainsi provoque l'impression d'étrangeté ressentie par ses amis. Overbeck ne sait au juste s'il s'agit d'une mystification ou d'une idée délirante : il insiste sur l'état où se trouve Nietzsche, alité, souffrant de migraine, au moment où il lui parle, sur le ton inquiétant de sa voix chuchotante, sur le caractère spectaculaire de la communication qui contraste avec le ton « objectif » dont, par ailleurs, Nietzsche aurait parlé des conceptions helléniques du Retour.

Quoique Overbeck impute à l'état morbide de Nietzsche le contenu inélucidable de cette doctrine, il se refuse à y voir le moindre prodrome de la folie même, et par conséquent ne reconnaît avant l'explosion du délire à Turin aucune action obscure de la folie sur sa production « lucide ». Rien ne lui semble plus erroné que de réinterpréter rétrospectivement la pensée de Nietzsche à partir de l'effondrement. Nietzsche lui-même, au début de 1888, écrivait à Deussen :

« J'ai vécu, voulu et peut-être aussi obtenu tant et plus, qu'une sorte de violence est nécessaire pour m'en éloigner et m'en séparer. La véhémence de mes oscillations intérieures était prodigieuse : que ceci, en quelque sorte, soit également perceptible à distance, c'est ce que je conclus des epithetis ornantibus dont on me gratifie du côté de la critique allemande (« excentrique », « pathologique », « psychiatrique » et hoc genus omne). Ces messieurs, qui n'ont aucune notion de mon centre, de la grande passion dans laquelle ma vie se trouve engagée, auront difficilement un regard pour cela même où jusqu'alors je me suis trouvé hors de mon centre, où j'étais réellement « excentrique ». Mais qu'importe que l'on se méprenne à mon sujet et à mon contact ! Le pire serait qu'on ne le fasse point (— ce qui me rendrait méfiant à l'égard de moi-même) ¹. »

1. Voir note ci-après.

Se souvenant du passage de cette lettre (à Deussen), Overbeck conclut : « Le fait que Nietzsche lui-même avoue son « excentricité » et qu'il affirme ainsi l'inaccessibilité de celle-ci pour n'importe que jugement, hormis le sien propre, est seul à considérer. Et ce jugement garde en tout cas la force d'argument qu'a tout jugement de la connaissance de soi-même, à savoir qu'elle n'apporte aucune preuve et n'en est pas moins la preuve suprême. Au moins Nietzsche prouve-t-il tout juste qu'il n'a pas lui-même trouvé son propre centre. »

Dans des termes presque identiques à ceux de la lettre à Deussen, Nietzsche avait écrit à Carl Fuchs (le 14 déc. 1887) :

« ... sans en avoir la volonté, mais conformément à une nécessité impitoyable, je suis justement en plein règlement de compte avec les hommes et les choses, et en train de déposer ad acta tout mon « jusqu'alors ». Presque tout ce que je fais en ce moment est de tracer un trait final. La véhémence de mes oscillations intérieures était effrayante, au cours des dernières années ; désormais, alors qu'il me faut passer à une forme nouvelle et plus élevée, j'ai besoin en tout premier lieu d'une nouvelle étrangeté, d'une dépersonnalisation encore plus élevée. En cela il m'est essentiel de savoir ce qui et qui me restera encore.

Quel est mon âge, en somme ? Je ne le sais : pas plus que je ne saurais dire à quel point je serai encore jeune... On se plaint en Allemagne de « mon excentricité ». Mais parce qu'on ne sait point où est mon centre, on trouvera difficilement la vérité quant à savoir où et quand j'ai été jusqu'alors « excentrique ». Par exemple, pour avoir été philologue, je me suis trouvé hors de mon centre (ce qui ne veut du tout dire que j'aie été un mauvais philologue). De même : il me semble une excentricité d'avoir été wagnérien. Ce fut une expérience on ne saurait plus périlleuse : maintenant que je sais que je n'y ai pas succombé, je sais également quel sens elle a eu pour moi — ce fut la suprême épreuve de mon caractère. Peu à peu, ce que nous avons de plus tourné vers l'intérieur nous discipline jusqu'à retrouver notre unité : cette passion pour laquelle pendant longtemps on ne saurait trouver de nom, nous sauve de toutes les digressions et de toutes les discussions, cette tâche dont on est le missionnaire involontaire. »

Les raisons que Nietzsche donne de son « excentricité » sont encore d'ordre polémique, et s'il a déjà maintes fois laissé entendre que sa rupture avec Wagner fut la mise à l'épreuve de son caractère, il ne dit toujours pas quel est son centre, quelle est la tâche dont il est l'involontaire missionnaire. Voilà qui n'infirmes rien la manière dont Overbeck discute et pose la question du « centre » de Nietzsche.

Si juste que soit la mise en garde d'Overbeck contre toute interprétation rétrospective de l'œuvre à partir de l'effondrement, toutefois il semble que l'on discute ici selon une conception *optimiste de l'entendement* en général que précisément Nietzsche lui-même s'est évertué à détruire, que l'on s'en tienne aux normes de l'intellect, aux noms desquelles aujourd'hui, par exemple, le Dr Podach refuse à Nietzsche la capacité rationnelle, « objective », « indispensable au philosophe », défaut qui serait flagrant déjà dans l'impuissance de Nietzsche à construire un système cohérent de sa pensée. De cette conception de l'entendement dépend aussi la façon dont on relève, chez Nietzsche, l'incapacité de trouver « son propre centre ».

Mais si Nietzsche avoue sa propre excentricité, qu'entendait-il par : « *là où j'étais vraiment hors de mon propre centre* » ? N'a-t-il pas dit au même Overbeck qu'il était une « *nature trop concentrée pour que tout ce qui le frappe, le touche, ne se dirige vers son centre* », d'où sa vulnérabilité face aux *cruels hasards*, du fait même d'être trop concentré ? Si le centre se confondait chez lui avec la « grande passion » qui engageait sa vie, donc à poursuivre un but pour lequel il tenait encore à vivre quelques années, quel était ce but ? L'œuvre ? Ou quelque chose d'autre qui s'accomplirait quoi qu'il pût advenir ? Sa concentration ne tenait-elle pas en échec son *vouloir* tendant à ce but ? Si le but est l'œuvre, tant qu'il reste concentré sur l'idée de l'œuvre, soit sur la communication, il fait en réalité obstacle à l'expérience, car il ne la conçoit autrement que communicable ; du même coup « son centre » n'est plus sa passion, mais relève encore de l'entendement ; et ainsi se déroband à la véhémence de ses oscillations, il diffère l'expérience : *être hors de son centre*. Or cette expérience — que l'œuvre antérieure exigeait, donc qu'il exigeait de lui-même —, c'était sa métamorphose. Comment Nietzsche en était-il venu à nier la sérénité de l'entendement, si ce n'est à partir des forces centrifuges du Chaos ? Non qu'il ait pour autant invoqué ces forces : plus il en redoutait l'imminente irruption, plus il luttait contre l'incohérence, et plus il subissait l'attrait du discontinu et de l'arbitraire : « *Les pensées sont les signes d'un jeu et d'un combat des affects ; elles dépendent toujours de leurs racines*

cachées. » Dans la conscience qu'il en acquit dès le début, peu à peu se dessina le sourire séducteur du sphinx.

Intensité, excitation, tonalité : telle la pensée, indépendamment de ce qu'elle énonce et quoi qu'elle puisse énoncer, dont l'application suscite à son tour d'autres intensités, d'autres excitations, d'autres tonalités. Désormais ce fut sous le rapport de la capacité émotionnelle, non plus conceptuelle, qu'il voulut l'exercer : à cette limite où le savoir s'offre telle une ressource pour agir, non plus pour la paix de l'entendement, mais au gré des forces sollicitantes du Chaos.

Ce ne fut pas l'entendement qui surmonta les forces centrifuges pour les communiquer; ces forces elles-mêmes se communiquèrent un jour, à Sils-Maria, sous la forme du mouvement autour de quelque chose dont l'approche restait à jamais interdite en vertu d'un accord ou d'un lien secrets. L'*anneau* d'abord, la *roue de la fortune* ensuite, le *circulus vitiosus deus* enfin : autant de figures qui, par elles-mêmes, supposent le *maintien à distance* d'un centre, d'un foyer, d'un néant, peut-être d'un dieu, lequel inspire le mouvement circulaire et s'y exprime. Les forces centrifuges ne fuient pas à jamais le centre, mais s'en rapprochent à nouveau pour s'en éloigner derechef : telles sont les véhémentes oscillations qui bouleversent un individu tant qu'il ne recherche que son propre centre et ne voit pas le cercle dont il fait lui-même partie, car si ces oscillations le bouleversent, c'est que chacune répond à une individualité *autre* qu'il ne croit être, du point de vue du centre introuvable. De là qu'une identité est essentiellement fortuite et qu'une série d'individualités doivent être parcourues par chacune, pour que la fortuité de celle-ci ou de celle-là les rendent toutes nécessaires. Ce qu'implique l'Éternel Retour en tant que doctrine, c'est ni plus ni moins l'insignifiance de *l'une fois pour toutes* du principe d'identité et de non-contradiction, base de l'entendement : si toutes choses n'adviennent qu'une fois pour toutes, faute d'intensité elles tombent dans l'insignifiance du

sens. Mais parce que l'intensité est l'âme de l'Éternel Retour, toutes choses n'acquièrent de signification qu'au gré de l'intensité du cercle.

Mais ceci n'est encore que le possible énoncé de la pensée du Retour : l'expérience vécue de l'intensité du cercle, se substituant au principe de *l'une fois pour toutes*, s'ouvre ainsi à un nombre d'individualités à parcourir jusqu'à ce que revienne aussi celle-là même à qui l'Éternel Retour s'est seulement révélé...

Cette expérience s'obscurcit dès que Nietzsche veut y initier ses amis comme à un semblant de doctrine qui requiert l'entendement — et ils *deviennent* le délire : si l'événement de Turin leur donne raison — du même coup il explique aussi qu'ils n'aient rien saisi des paroles chuchotées, les seules qui eussent pu leur transmettre le vertige ressenti à Sils-Maria.

« *D'abord des images ; — à expliquer comment des images naissent dans l'esprit. Ensuite des mots appliqués aux images. Enfin des concepts possibles seulement à partir des mots... »*

Le mot, dès qu'il signifie une émotion, la fait passer pour identique à l'émotion éprouvée, qui n'est forte qu'au moment où il n'y avait pas de mot. L'émotion signifiée, plus faible que l'émotion insignifiante.

Ainsi, à chaque fois qu'intervient la désignation communicative dans un échange de paroles avec les autres (sujets), il y a décalage entre ce qui a été éprouvé et ce qui a été exprimé.

Cette expérience détermine sciemment tout rapport de Nietzsche avec son entourage : ses amis ne réfléchissent pas sur la genèse émotionnelle d'une pensée. Et quand Nietzsche les invite à penser avec lui, c'est à sentir d'abord, donc à sa propre émotion préalable, qu'il les convie.

Mais ce décalage de la désignation et de l'émotion désignée, dans la constitution du *sens* (de l'émotion) — donc ce mouvement du mot vers l'émotion et de celle-ci au *choix du mot* — donc l'expression en elle-même émotion — tout ceci n'importe que relativement à un supposé exerçant cette opération, ne se maintenant dans sa continuité que dans cet aller-venir — et l'exerçant tant par rapport

à soi que par rapport à autrui. Nietzsche ne cesse de se préoccuper de ce phénomène, *sous-jacent* à son contact avec les individus plus ou moins proches de son entourage : le suppôt *se défait* et se reforme selon la réceptivité des autres suppôts — suppôts de la compréhension : celle-ci par ses *fluctuations* ne va pas sans modifier le système de désignation : dès que cesse le besoin de désigner l'émotion aux autres (susceptibles de l'éprouver), l'émotion ne se désigne plus que par elle-même — dans le suppôt : ou bien par un code de désignation dès qu'elle est *pensée* comme désignable, code dont dépend le suppôt — ou bien par des états indésignables donc comme de l'indésignable : hausse ou chute (euphorie — dépression) où le suppôt se défait et se reforme contradictoirement : car il disparaît dans l'euphorie et se reforme dans la dépression comme n'étant suppôt que par absence ou incapacité d'euphorie.

Les conséquences qu'il a tirées pour lui-même de situations semblables se forment selon le schème d'arguments suivants : d'abord que ce sont nos besoins qui interprètent le monde : chaque impulsion, sorte de besoin de dominer, a sa propre perspective qu'elle n'a de cesse d'imposer aux autres impulsions ; que de cette pluralité de perspectives il résulte non seulement que tout n'est jamais qu'interprétations, mais que le sujet lui-même qui interprète en est une. De là que l'intelligibilité de tout ce qui se peut seulement penser (à savoir que nous ne formons aucune pensée si ce n'est par astreinte aux règles du langage institutionnel) découle de la morale grégaire de la véracité — en ce sens que le principe de véracité à lui seul en est un grégaire : « Tu dois être reconnaissable, exprimer ton intimité par des signes *précis* et *constants* — autrement tu seras dangereux ; et si tu es méchant, la faculté de te dissimuler sera ce qu'il y a de pire pour le troupeau ; nous méprisons l'être secret, inconnaisable. — Par conséquent, l'exigence de véracité présuppose la connaissabilité et la persistance de la personne. »

A partir de cette moralisation de l'intelligible (ou de l'intelligible en tant que fondement de la morale grégaire) se développe chez Nietzsche le procès ambigu intenté à la fois aux forces de conservation et aux forces de dissolution. Entre la fixation (en signes constants et précis) et sa propension au mouvement, à la dispersion

de soi, il ne cesse d'osciller : jusqu'à ce que la tension provoque une rupture entre la *constance des signes* et ce qu'ils ne peuvent signifier autrement que par leur *fixité*. Comme si l'inertie même se fût inversée en *obstination* de la parole, la constance des signes se trouva remplacée par une parole valant pour un *geste obstiné* à récupérer l'inconnaissable, dispersé sous l'aspect de l'incohérence. Et ainsi, Nietzsche en vient à récapituler par-devers soi les étapes qui l'ont amené à une *théorie du cas fortuit* :

« 1. Mon effort contre la décadence et la progressive faiblesse de la personnalité.

Je cherchais un nouveau *centre*.

2. Reconnu l'impossibilité de cet effort!

3. Sur quoi je poursuivis dans la voie de la dissolution. — J'y trouvais de nouvelles sources de forces pour les individus isolés.

Il nous faut être des destructeurs!...

Je reconnus que l'état de dissolution dans lequel des êtres isolés peuvent s'accomplir comme jamais auparavant — est à la fois image et cas singulier, l'âme de l'existence en général.

Théorie du *cas fortuit*, l'âme, un être qui sélectionne et se nourrit, fort, rusé et créateur —

continûment

(cette force créatrice passe inaperçue d'ordinaire! conçue seulement en tant que « passive »)

Je reconnus la *force active*, créatrice au sein du fortuit!

— le cas fortuit n'est lui-même que le heurt mutuel des impulsions créatrices

Contre le sentiment paralysant de la dissolution générale et de l'inachèvement

je maintins

l'Éternel Retour ! »

Il incarnerait le cas fortuit. Du même coup, il *reproduirait* le monde qui n'est qu'un concours de hasards. Donc il s'exercerait à l'imprévisible.

L'« incohérence » que d'aucuns ont cru ne trouver que dans les derniers messages de Turin, elle est *au point de départ* de la carrière de Nietzsche, son médusant face à face. Ce face à face, durant des années il l'a soigneusement travesti, dissimulé, avant de le produire sur les places de Turin. Qu'une disposition physiologique morbide soit sous-jacente à ce dilemme initial, se fasse le complice impitoyable de cette querelle dissolvante ne supprime pas le débat, comme étant décidé d'avance : au contraire elle porte la lutte à son comble pour autant que le foyer en est installé dans l'organisme même de Nietzsche.

Mais l'effondrement ne se fût-il jamais produit, que cette séduction exercée par le Chaos, soit par l'incohérence, aurait encore et toujours été présente chez Nietzsche : sauf qu'il ne l'eût pas produite au grand jour de façon aussi fulgurante. La prémonition du mal, de la disproportion entre *le temps du pathos* et *le temps imparti à son organisme* donna lieu, en quelque sorte, à un échange, à une transaction : cet organisme (cet instrument, ce corps) fut le *prix* du pathos. Pour s'être inscrite profondément dans l'organisme, la loi de l'Éternel Retour de toutes les individuations possibles, en tant que justice

de l'univers, exigea la destruction de l'organe même qui l'avait divulguée : soit du *cerveau de Nietzsche*, produit fortuit, réalisé par la chance que constitue la *loi* de toutes les combinaisons possibles (mais limitées) du Retour de toutes choses. — Or, ce n'est là encore rien d'autre qu'une *formulation* de l'événement, au moyen des termes que ce cerveau avait forgés. Si Nietzsche n'eût pas été mené par la prémonition de son déclin, il n'eût pas donné d'un coup (en quelques jours, donc en quelques messages) la totalité de ce qu'il signifiait par lui-même. Il fallait d'abord qu'il acquit la signification d'un signe par de successifs efforts : mais dès qu'il l'eut acquise, peu lui importaient les efforts mêmes et leurs fruits ; il avait désormais la certitude de son autorité ; peu importait, dès lors, à partir de cette « position de force », le défi qu'il lancerait à la face de notre époque : il en devenait lui-même la mesure insoupçonnée. Mais cette autorité ne devait davantage se prévaloir de ses *déclarations antérieures* qui la fondaient : s'il se fût prévalu d'une seule de ses déclarations comme absolue, toute l'opération s'en trouvait compromise. Cette autorité, ce *n'était pas celle d'un individu* — comme s'illusionnent encore pour le prétendre ses plus sympathisants commentateurs, — c'était le cas *fortuit* qui n'est ici l'expression d'autre chose que d'une *loi* — donc d'une justice.

Si Nietzsche n'eût été la proie de ce vertige prémonitoire, peut-être eût-il alors risqué de confondre le sens de son message avec celui d'un système philosophique immuable ; mais il avait dessus lui cette épée de Damoclès : d'un *instant à l'autre* tu peux être frappé d'imbécillité et tout ce que tu auras dit de juste, de vrai, d'authentique sera marqué du sceau de la *débilité mentale*. En vertu de cette menace, il l'admit comme *un fait déjà accompli*. La menace sur lui devint sa propre ruse, ou son propre génie : exprimons sous la forme d'une énormité ce qui est le *fond* de toutes choses. Car si nous déclarons que ce fond est insaisissable, nous ferons toujours figure d'un *agnosticisme commode*, qui ne changera rien au comportement de l'homme ni à sa morale, ni à ses formes d'existence. Il en sera tout autrement si nous parlons le langage d'un bouffon imposteur ; et ainsi nous dirons cette chose absurde : *tout revient !*

« Propagandiste » métaphysique de Wagner, tant que Bayreuth se trouvait encore un projet difficile à réaliser, dès que cette entreprise eut tourné au culte idolâtre du vieux maître sous les auspices de Cosima, Nietzsche comprit qu'il s'était prêté au détournement de ses propres aspirations par un art qui les monopolisait et les falsifiait en faveur d'un renouveau du vertuisme teutonique. Désormais, il va finir par mettre sur le compte du mouvement wagnérien tout insuccès de ses livres, l'incompréhension qu'il constate en particulier chez ses anciens amis qu'il avait amenés à Wagner, comme aussi chez divers autres rencontrés à Bayreuth. A partir de ce moment, Nietzsche recherche les raisons de sa répugnance : Wagner corrompt la musique par sa conception dramatique musicale, « l'impossible synthèse du drame parlé et d'une musique entièrement vouée et soumise à l'expression des affects ».

Ensuite il relève chez Wagner tous les traits d'un faux génie, qui spéculé sur la vulnérabilité nerveuse de l'auditeur. L'ivresse, l'extase, la tonalité de l'âme, l'excès, le délire, l'hallucination — voilà qui semble recherché par ce *Caçliostro* pour abuser les foules et exacerber l'hystérie de ses auditrices. Ce qui est plus grave, c'est que ces moyens douteux sont mis au service de ce qui est le mal par excellence de cette génération : un pseudo-mysticisme, le « retour à Rome », la

chasteté, donc le pire que Nietzsche puisse jamais condamner, exécuter, abominer. A partir de là, il déclare Wagner un *histrion*, et de ce fait le symptôme même de la *décadence*. Nietzsche, de la sorte, révèle l'ambiguïté de ses attaques : avant même que Wagner ait composé le *Parsifal* (l'œuvre qui forme la pièce à conviction dans le procès qu'il intente au vieux maître), il impute délibérément à Wagner ce que lui-même développe dans sa pensée : le *dionysisme*, ou ce que recouvre ce terme, Wagner l'exprime essentiellement ; mais il ne se contente pas de l'exprimer : il n'arrive pas à le soutenir en tant que pur musicien ; il l'*exploite à des fins incompatibles avec ce que le dionysisme représente*. Or, pour Nietzsche, ce n'est pas le philosophe ni le savant qui peuvent jamais communiquer le dionysisme ; et c'est en effet, ce qu'il reproche d'être à Wagner, l'*histrion* qui seul pourrait en rendre compte.

Seul en effet l'histrion est capable de communiquer le dionysisme : et si Wagner est un histrion, pourquoi n'est-il qu'un *décadent* et non pas un vrai, un pur musicien ? Wagner semble « s'être confondu avec Shakespeare, lorsqu'il a insisté sur l'*acteur* dans Shakespeare ». Un authentique artiste ni même un acteur n'est un histrion ; tout artiste authentique a la conscience de produire dans ce qui est le *faux*, soit le *simulacre*. Wagner cependant prétend être un réformateur, un philosophe régénérateur ; il n'est qu'un musicien, et, selon Nietzsche, à cause de cela, un *mauvais* musicien : « vaniteux, cupide, sensuel, pervers », qui n'a pas même la force de son impudence ; donc, parce qu'usant de simulacre, dans une *totale inconscience* du faux, il n'est qu'un *histrion*. Or l'histrion est, pour Nietzsche, la formule d'une arme secrète : celle qui fera sauter les critères traditionnels du savoir — précisément du *vrai* et du *faux*. Le phénomène de l'*acteur* devient, chez Nietzsche, l'analogie de la simulation de l'être même.

Nietzsche voulut se réserver à lui seul les moyens d'exploiter cette arme : il en fournit amplement la substance et il possède l'instrument nécessaire à la dégager, à l'élaborer, à lui donner forme : l'histrionisme touche, chez Nietzsche, étroitement à son propre, secret travail de décomposition de sa personne. C'est ainsi que sur la physionomie de Wagner — trois ans après la mort de ce dernier —,

il projette tout ce qui, authentique en lui-même, apparaît frelaté chez Wagner.

Le même motif (de la simulation inconsciente et du simulacre conscient de l'authentique) développe chez Nietzsche le phantasme du masque : ce n'est pas seulement une métaphore de portée universelle, mais un recours de son propre comportement à l'égard des contemporains. Le *masque cache l'absence d'une physionomie* déterminée — recouvre la relation avec l'imprévisible et l'insondable Chaos. Mais le masque n'en est pas moins *émergence du Chaos* — au point-limite où la nécessité et le fortuit se rencontrent, où l'arbitraire et le « juste » coïncident.

Le masque qui forme tout de même une physionomie déterminée, quand il cache l'absence de celle-ci, *appartient à l'interprétation extérieure* et répond à un désir de suggestion venant de l'intérieur : bien plus, il révèle que celui qui semble le porter doit aussi avoir *décidé* tel visage à l'égard de « soi-même ». Mais — tel est le processus qu'il poursuit ou que le Chaos poursuit à travers lui — Nietzsche va traiter son propre moi nécessaire tel un masque (ce qu'il est devenu pour qu'il soit un tel). Il peut désormais faire son apologie dans le sens où il interprète *l'Esprit souterrain* de Dostoïevski : « Une cruelle manière du *connais-toi toi-même* de se tourner soi-même en dérision, mais avec une telle désinvolture téméraire et voluptueuse de la puissance souveraine que j'en étais ivre de plaisir. »

Si, dès son adolescence, il est préoccupé d'une récupération de son propre passé, donc d'une construction autobiographique, c'est qu'il cherche par cette recension de son existence le mouvement qui justifie la *fortuité* de son être. *Ecce Homo*, en tant qu'autobiographie, n'exalte pas un moi exemplaire mais décrit le dégagement progressif d'une idiosyncrasie aux dépens de ce moi, en tant qu'elle s'impose à ce moi, et le désintègre dans ce qu'elle-même constitue.

De même que le masque cache une absence de physionomie déterminée, donc recouvre le Chaos, la richesse du Chaos, de même le *geste qui accompagne le masque*, le geste *histrionnesque*, est en étroit rapport avec la désignation de l'émotion vécue, avant qu'elle ne soit signifiée par la parole : geste improvisé, en soi dépourvu de sens, mais simulateur et donc *interprétable*, il signale la démarcation à

peine perceptible où les impulsions hésitent encore à se prêter à une identification quelconque, là où la nécessité qui s'ignore paraît arbitraire, avant de recevoir une signification extérieurement nécessaire. D'une part, la possibilité d'un geste en soi dépourvu de sens; d'autre part, la continuité de ce geste, ses conséquences dans une action qui n'acquiert de sens elle-même que si le refus du Chaos, de la pluralité de sens, est accompli sous forme de décision, en faveur de l'extériorité, pour intervenir dans le « cours » des événements. Durant la période turinoise de Nietzsche, le geste « insensé » va de plus en plus prévaloir sur l'explicitation : il exprime le plus directement la coïncidence du *cas fortuit* (*Zufall*) et de l'idée subite (*Einfall*).

Après avoir publié le *Cas Wagner*, Nietzsche se propose de donner la première partie de la *Transvaluation des valeurs* : ce sera, selon certains projets posthumes, l'*Antéchrist*, qu'il rédige intégralement à Turin (en même temps que le *Contre Wagner*, le *Crépuscule des Idoles*, en marge de *Ecce Homo*). Aucun des quatre ouvrages ne paraîtra avant son internement à Iéna. Or, une fois terminé l'*Antéchrist*, Nietzsche ne se préoccupe plus de la *Transvaluation* : à défaut d'une élaboration systématique de l'œuvre dite capitale, Nietzsche entre dans la perspective du *complot*. La vision (paranoïaque) du monde et de sa propre situation, à partir de Turin, constitue un système dicté, organisé par le pathos nietzschéen : c'est la période où le geste se substitue au discours; sa parole même, dépassant le niveau « littéraire », doit désormais s'exercer à la façon d'un attentat à la dynamite. Nietzsche croit poursuivre désormais, non la réalisation d'un système, mais l'application d'un programme. Ce qui l'emporte dans ce sens est l'extraordinaire euphorie des derniers jours de Turin.

Pour ce qui est du développement histrionique de l'euphorie (en dehors de la rédaction progressive de *Ecce Homo*), on peut en suivre les formes plus ou moins brèves ou prolongées d'après la correspondance turinoise durant les six derniers mois de 1888. Toutefois, ces formes varient selon la sphère que représentent pour Nietzsche ses divers correspondants : ses familiers, ses intimes tels Overbeck, Gast, ses anciennes relations, Burckhardt, Cosima appartiennent déjà à un révolu plus ou moins stable mais qui va recevoir un nouvel éclairage, à partir des hallucinations turinoises. En revanche, l'apparition de Strindberg dans la vie de Nietzsche enrichit cet état hallucinatoire. Pour la première fois, Nietzsche peut dialoguer (bien que ce ne soit qu'épistolairement) avec un égal : *génie* dont le délire temporaire est de la taille de celui, naissant et bientôt définitif, de Nietzsche. Le témoignage que lui apporte Strindberg n'est pas seulement, telles les conférences de Brandès, une reconnaissance de l'autorité de Nietzsche ; bien mieux, Strindberg — il est vrai à son insu — confirme Nietzsche dans sa vision turinoise du monde, et contribue ainsi à préparer la transfiguration de Nietzsche même et son élévation dans une région proprement fabuleuse : le pathos de Strindberg soutient la paranoïa de Nietzsche.

Dans quelle mesure la correspondance avec Strindberg pouvait-elle influencer sur ces dispositions au geste, donc sur la parole gestuelle,

telle qu'elle s'est prononcée vers la fin de 88 dans ses derniers messages ?

Durant cet échange de lettres, l'ironie acerbe de Strindberg vient composer, par une singulière coïncidence, avec la tonalité d'âme à la fois violente et euphorique de Nietzsche : coïncidence qui (si Strindberg acceptait de traduire en français l'*Ecce Homo*) se révélerait être, comme dit Nietzsche lui-même, le « *miracle d'un cas fortuit plein de signification* ».

Strindberg, qui a déjà une longue expérience de ses propres crises paranoïaques, et qui, vers la fin de 1888, connaît une période des plus sombres de son existence, ne se rend pas compte encore de l'état d'âme turinois de Nietzsche. Il prendra ses ultimes propos pour des nuances de style, sinon pour de purs mouvements d'humeur. Comme il est l'un des rares qui, non seulement aient admiré Nietzsche depuis le *Zarathoustra*, mais aussi subi son influence — notamment dans sa propre psychologie de la femme — il reçoit également les dernières œuvres de Nietzsche (*le Cas Wagner*, *le Crépuscule des idoles*¹) comme un prolongement cohérent de ce que Nietzsche représente à ses yeux :

STRINDBERG A NIETZSCHE

Fin novembre 1888.

Honoré Monsieur,

Il est hors de doute que vous avez donné à l'humanité le plus profond livre qu'elle possède et, ce qui n'est pas la moindre chose, vous avez eu le courage, et peut-être le désir, de cracher à la face de la canaille ces souveraines paroles. Je vous en remercie ! Toutefois il me semble que, au gré de toute la loyauté de votre esprit, vous avez quelque peu flatté le type du criminel. Considérez les centaines de photographies qui

1. Sans doute s'agissait-il d'une copie ou d'épreuves, l'ouvrage n'ayant été publié qu'en 1890.

élucident l'homme criminel de Lombroso et vous m'accorderez que le criminel est un bas animal, dégénéré, faible, ne possédant pas les facultés nécessaires à tourner les paragraphes de la loi, lesquels opposent à sa volonté et à sa force de trop solides obstacles. Observez bien l'expression de stupide moralité de ces physionomies parfaitement bestiales. Quelle déception pour la morale!

Et vous voulez être traduit dans notre langue groenlandaise ! Pourquoi pas en français ou en anglais ? Vous jugerez de l'état de notre intelligence au fait que l'on a voulu m'interner à l'asile à cause de ma tragédie, et qu'un esprit aussi subtil et aussi riche que Brandès a pu se voir réduit au silence par cette « majesté de rustres ».

Je conclus toutes les lettres à mes amis par : lisez Nietzsche ! C'est là mon Carthago est delenda !

En tout cas, votre grandeur, dès l'instant où vous serez connu et compris, sera abaissée ; la douce populace commence déjà à vous tutoyer comme l'un des siens. Mieux vaut préserver votre retraite, et nous permettre à nous autres 10 000 hommes supérieurs, de faire un pèlerinage secret à votre sanctuaire, pour y puiser à cœur joie. Laissez-nous veiller sur la doctrine ésotérique pour la conserver intacte et pure et ne point la divulguer sans l'intermédiaire de vos disciples dévoués, au nom desquels je signe

August Strindberg.

Strindberg, qui redoute ses propres délires, dont il sait se libérer toujours avec une grande puissance de dédoublement, ne voit du tout en quoi son propre accent, qui ne laisse pas de se ressentir de semblables états, pourrait précipiter la progressive interprétation délirante qui s'élabore dans l'esprit de Nietzsche. Il ne connaît ni l'euphorie turinoise de ce dernier, ni la façon dont Nietzsche commence à éprouver les événements autour de lui. Rien que de naturel dans l'intérêt passionné que Nietzsche lui exprime pour les *Mariés*, comme dans l'importance que ce dernier semble attacher à une possible représentation de *Père* chez Antoine.

Lorsque, sous prétexte que Strindberg a lui-même assuré la traduction française de *Père*, Nietzsche lui demande de se charger

de la traduction de l'*Ecce Homo* — ce qui semble en soi assez extraordinaire —, Strindberg en accepte le principe, pourvu que Nietzsche veuille en supporter les frais.

NIETZSCHE A AUGUST STRINDBERG

Turin, le 7 décembre 1888.

Très cher et honoré Monsieur ! Une lettre de moi se serait-elle perdue ? Je vous ai écrit sitôt après la seconde lecture de Père, profondément saisi par cette pièce magistrale de rigoureuse psychologie : je vous avais de même exprimé ma conviction que votre œuvre est prédestinée à être représentée maintenant à Paris, au Théâtre libre de M. Antoine, — vous devriez simplement l'exiger de Zola !

Le criminel héréditaire est décadent, même idiot — sans nul doute ! Mais l'histoire des familles de criminels, pour laquelle l'Anglais Galton (« the hereditary genius ») a rassemblé la documentation la plus considérable, remonte toujours à un individu trop fort pour un certain niveau social. Le cas Prado, le dernier, important, de criminalité parisienne, en fournit le type classique : par sa maîtrise de soi, son esprit, son arrogance même, Prado était supérieur à ses juges et à ses avocats ; toutefois, l'accablante accusation l'avait physiologiquement démoli à ce point que quelques-uns des témoins ne purent le reconnaître que d'après des portraits antérieurs.

*Et maintenant quelques mots entre nous, rien qu'entre nous ! Lorsque votre lettre me parvint hier — la première lettre qui me soit jamais parvenue de ma vie —, je venais tout juste d'achever la dernière révision du manuscrit d'*Ecce Homo*. Comme il n'y a plus aucun hasard dans ma vie, vous n'êtes, par conséquent, non plus un hasard. Pourquoi écrivez-vous des lettres qui surviennent dans un tel instant !...*

Ecce Homo doit en effet paraître à la fois en allemand, en français et en anglais. J'ai expédié hier le manuscrit à mon imprimeur : dès que les épreuves seront prêtes, il faudra qu'elles passent aux mains de Messieurs les traducteurs. Quels sont ces traducteurs ? Pour vous le dire franchement, j'ignorais que ce fût à vous-même qu'est dû l'excel-

lent français de votre Père : je pensais qu'il s'agissait là d'une traduction magistrale. Pour le cas où vous-même voudriez prendre en main la traduction française, je ne saurais assez m'estimer heureux de ce miracle d'un hasard plein de signification. Car, soit dit entre nous, traduire *Ecce Homo* requiert un poète de premier ordre : il est, par l'expression, le raffinement du sentiment, à mille lieues au delà de tous ceux qui ne seraient que simples « traducteurs ». En fin de compte, il ne s'agit pas d'un gros livre : je suppose que dans l'édition française (peut-être chez Lemerre, l'éditeur de Paul Bourget!) il fera tout juste un volume à 3 fr 50. Et comme il dit des choses inouïes et que parfois, en toute innocence, il tient le langage d'un dirigeant mondial, nous dépasserons même Nana par le nombre de tirages.

D'autre part, ce livre est anti-allemand jusqu'à l'anéantissement : le parti pris pour la culture française est maintenu d'un bout à l'autre de l'histoire (je traite les philosophes allemands dans leur totalité en tant que « faux monnayeurs inconscients »). En outre, le livre n'est du tout ennuyeux — par endroits je l'ai même rédigé dans le style « Prado »...

Pour me mettre en sûreté contre des brutalités allemandes (« confiscation »), j'enverrai, dès avant la publication, les premiers exemplaires au prince Bismarck et au jeune empereur, avec une notification de déclaration de guerre : à quoi des militaires ne sauraient répondre par des mesures policières. — Je suis un psychologue.

Pesez bien les chances, honoré Monsieur ! C'est une affaire de tout premier ordre. Car je suis assez fort pour casser en deux l'histoire de l'humanité.

Resterait la question de la traduction anglaise. Sauriez-vous me faire quelque proposition à cet égard ? — Un livre anti-allemand en Angleterre...

Votre très dévoué

Nietzsche.

STRINDBERG A NIETZSCHE

Copenhague, mi-décembre 1888.

Honoré Monsieur,

Ce me fut une grande joie que de recevoir de votre main magistrale un mot d'estime pour mon drame mésestimé. Il faut que vous sachiez, Monsieur, que j'ai été contraint de céder gratuitement deux tirages à mon éditeur, pour m'assurer que ma pièce fût seulement imprimée. En récompense, durant le spectacle, une vieille dame est tombée raide morte, une autre dame accoucha, et à l'aspect de la camisole de force¹ les trois quarts du public se sont levés comme un seul homme, pour quitter le théâtre, en poussant des hurlements épouvantables.

Et vous demandez que j'incite monsieur Zola à faire jouer ma pièce devant les Parisiennes de Henri Becque ! Ceci provoquerait un accouchement général dans cette ville du cocuage. Et maintenant venons-en à vos propres affaires.

Je produis parfois directement en français (voyez les articles ci-joints, dans leur style boulevardier et tout de même pittoresque) mais parfois je traduis mes propres œuvres.

C'est chose absolument impossible que de trouver un traducteur français qui ne s'aviserait pas de « corriger » le style selon les règles rhétoriques de l'École normale, ni de priver ainsi l'expression de sa fraîcheur intacte. L'affreuse traduction des Mariés a été établie par un Suisse français (de la Suisse romande) pour le prix de 1 000 francs. Cette somme lui fut payée comptant, et l'on a exigé 500 francs de surcroît pour la révision à Paris. Vous comprendrez d'après ceci que la traduction de votre œuvre pose une grave question pécuniaire, et comme je ne suis qu'un pauvre diable (femme, trois enfants, deux domestiques, dettes, etc.) je ne pourrais vous consentir une réduction, d'autant moins que je serais contraint de travailler en tant que poète, et pas seulement à titre d'intermédiaire. Si vous ne reculez pas devant ces frais considérables, vous pouvez compter sur moi et mon talent. Dans

1. Cf. Père, acte III.

le cas contraire je serai volontiers disposé à m'enquérir d'un traducteur français, le plus sûr qui se puisse imaginer.

Pour ce qui est de l'Angleterre, je ne saurais vraiment rien vous dire, car il s'agit ici d'un pays cagot, livré aux femmes, ce qui signifie autant qu'une totale décadence. La morale en Angleterre, Monsieur, vous savez ce que cela veut dire : la bibliothèque pour jeunes filles de pensionnats, Currer Bell, Miss Braddon et le reste ! Laissez cela ! Traduit en français, vous pénétrerez jusque dans le monde des noirs, de quoi faire fi du matriarcat britannique. Tâchez d'y réfléchir, je vous prie, ainsi qu'à mes propositions et me donnez des nouvelles à ce sujet le plus tôt que vous pourrez.

Dans l'attente de votre réponse, je reste

avec ma parfaite considération
votre August Strindberg.

Mais à cette contre-proposition Nietzsche semble ne pas donner suite, alors qu'il lui adresse la *Généalogie de la Morale*. A quoi Strindberg répond par l'envoi de ses *Nouvelles suisses* dont l'une, notamment, relate les « Tortures de conscience » d'un officier allemand qui, fou de remords pour avoir donné l'ordre de fusiller des francs-tireurs, déserte et se fait citoyen suisse afin de cesser d'être l'instrument d'une puissance impérialiste.

Nietzsche réagit brièvement :

Cher Monsieur,

Vous recevrez sous peu la réponse à votre nouvelle — elle retentit comme un coup de feu. J'ai convoqué une diète des princes à Rome, je veux y faire fusiller le jeune empereur.

Au revoir ! En effet, nous nous reverrons.

Une seule condition : Divorçons...¹

Nietzsche César.

1. En français dans l'original.

C'est à ce moment que Strindberg commence à prendre peur pour Nietzsche. Car cet avant-dernier message de Turin signé : Nietzsche *César*, trahit le total bouleversement qui s'est produit depuis que Nietzsche avait sollicité Strindberg comme traducteur (le 8 décembre), — bouleversement qui, dans le contexte de ses lettres et messages à ses autres correspondants (en marge de *Ecce Homo*,) s'enchaîne rigoureusement avec ses gestes et ses paroles depuis le début de 1888 et, en tout cas, précisait son imminence dès le courant de novembre. De sa retraite danoise de Holte, Strindberg ne pouvait suivre les phases de la métamorphose de Nietzsche, avec lequel il correspondait seulement depuis l'automne.

Au reçu de ce bref message signé *César*, Strindberg hésite plutôt qu'il n'incline à le prendre pour facétieux ; il ne peut se défendre d'une première angoisse, mais aussi ne l'exprime qu'en la déguisant par une surenchère : lui-même signe *Deus optimus maximus* sa réponse en grec et en latin.

Holtibus pridie Cal. Jan.

MDCCCLXXXIX

Carissime Doctor !

Θέλω, θέλω μανῆναι !

Litteras tuas non sine perturbatione accepi et tibi gratias ago.

'Rectius vives Licini, neque altum

Semper urgendo, neque dum procellas

Cautus horrescis nimium premendo

Litus iniquum.'

Interdum juvat insanine !

Vale et Fave !

Strindberg (Deus, optimus maximus).

Nietzsche répond tout de suite et avec une continuité prodigieuse pour son état :

A Monsieur Strindberg!
Eheu?... plus de Divorçons?...

Le Crucifié¹.

La citation des vers d'Horace pouvait-elle seulement impressionner Nietzsche? Par contre le *Télô manenai* (je veux, je veux être fou furieux) et : *interdum juvat insanine* (dans l'intervalle, que l'insanité nous réjouisse) ou bien flattaient l'état même de Nietzsche ou bien n'ajoutaient rien à son euphorie : ce qui est certain, c'est que son état même n'empêche pas Nietzsche de se conformer à l'esprit de compassion qu'exprime cet hommage ultime rendu à son histrionisme. Le *Deus optimus maximus* qui vient de lui faire part de son trouble (*non sine perturbatione*) l'incite en revanche à signer, non plus César, mais le Crucifié. A l'instant où il signe ainsi et choisit la physionomie du Christ pour masquer la perte de sa propre identité, il a déjà signé de ce nom-attribut des messages à d'autres correspondants (notamment à Brandès et à Gast). Strindberg est de ceux à qui, dans sa double apothéose en tant que *Dionysos* et le Crucifié, Nietzsche montre sa face en tant que Christ. Ainsi son état euphorique connaît deux perspectives qui proviennent du face à face établi dans l'*Ecce Homo* : *Dionysos* contre le Crucifié.

La perspective du Crucifié est celle du complot; elle est le prolongement logique du système paranoïaque. Dans cette perspective, le Crucifié se substitue à César; la victime devient la force du jugement : d'où l'exécution punitive de ses ennemis. Strindberg, Brandès, Gast, à des titres divers, sont choisis pour complices : le complot a commencé avec le *Contra Wagner* et en définitive vise les dirigeants de l'Allemagne impériale, obstacle à la souveraineté nietzschéenne. Mais à mesure que l'idée du complot se développe, son but « actuel » va se confondre avec le propos beaucoup plus vaste de « casser en deux l'histoire de l'humanité », et de Nietzsche ne

1. La traduction de cet échange de lettres a été établie d'après la publication de Karl Strecker : *Nietzsche und Strindberg*, Georg Müller Verlag, 1921.

subsistent plus que le visage et la voix pour se prêter aux deux instances qui président à la rupture de sa propre unité. Par Nietzsche s'exprime une double théophanie. Toutefois la tension même qu'elle exige ne semble jamais exclure la conscience de l'énormité qui consiste à se donner soudain tantôt pour Dionysos, tantôt pour le Crucifié.

Ainsi Nietzsche sait fort bien, même lorsqu'il rédige son dernier message, à *qui* il s'adresse, en signant à bon escient : *le Crucifié*. Il compte sur la juste *interprétation* de Strindberg. Jamais Nietzsche ne semble perdre la notion de sa condition propre : il *simule* Dionysos ou le Crucifié et se délecte de cette énormité. C'est dans cette délectation que consiste la folie : nul ne peut juger jusqu'à quel degré *cette simulation est parfaite, absolue*; son critère est dans l'intensité qu'il éprouve à simuler, jusqu'à l'extase : or ici, pour qu'il parvienne à cette délectation extasiée, une immense dérision libératoire a dû le porter durant ces quelques jours, les premiers de l'an 89, à travers les rues de Turin, comme un surpasement de sa souffrance morale, — moquerie à l'égard de lui-même, de tout ce qu'il a été à ses propres yeux, donc de M. Nietzsche — moquerie dont il tire sa désinvolture à l'égard de ses correspondants : « *Puisque tu m'avais découvert, ce n'était pas un tour de force de me trouver : la difficulté maintenant est de me perdre...* » *« Le Crucifié. »* (A Brandès).

Si le processus qui ruine le « principe de réalité » consiste dans une suspension ou une extinction de la conscience du monde extérieur, il semble au contraire que Nietzsche n'ait jamais été plus lucide que durant ces dernières journées de Turin : *ce dont il a conscience, c'est justement qu'il a cessé d'être Nietzsche*, qu'il s'est comme vidé de sa personne. Mais cette *absence* d'identité se prononce par une déclaration énorme, inconsistante, qui revendique la physionomie divine, pour cette inconsistante même. Déclaration qui vaut pour le geste universel des figures divines. Comment peut-il sciemment se donner ainsi en spectacle, si ce n'est parce qu'il *sait* que *nul* ne croira ce qu'il déclare ? Deux sortes de motifs le mènent : d'une part, l'*autorité* qu'il se sent pour se bafouer lui-même et bafouer ses contemporains, d'autre part, la volupté que

lui procure la mise en scène du cas fortuit (le cas Nietzsche), qui est en fait le Chaos vécu, dans une totale vacance du moi conscient. Le metteur en scène demeure bien la *conscience nietzschéenne* mais *non plus le moi nietzschéen, non plus le je, soussigné Nietzsche*. Pour cette conscience l'expression nietzschéenne, le vocabulaire nietzschéen subsistent, mais ce sont directement les impulsions, les mouvements d'humeur qui, débarrassés de la *censure* que le principe de réalité exerçait à partir du *je*, actualisent la conscience sous la forme des *résidus* du discours nietzschéen, devenus en quelque sorte le répertoire de son histrionisme, et dont les accessoires se combinent au gré des tonalités de l'âme. Ainsi, l'histrionisme devient la pratique du cas fortuit. La censure du principe de réalité ne tolère, selon ce principe, que le jeu conventionnel de la métaphore (langage) ou du simulacre (geste de l'acteur). Or, la pratique du cas fortuit est ici une manière d'abolir le principe de réalité, mais de le supposer intact chez les autres pour que se produise l'*effet* de la mise en scène, de même que le langage, *arbitrairement* appliqué, suppose l'interprétation des autres : bien que tournée, la censure du principe de réalité se confond à l'extérieur avec le jugement des autres, avec leurs réactions, gardiens qu'ils sont aussi du *moi nietzschéen*, abandonné à leur discrétion, par une conscience désormais sans suppôt : c'est aux autres, c'est à ses amis, c'est aux destinataires de ses messages qu'il appartient soit de retrouver Nietzsche, soit, s'ils l'ont trouvé, de le perdre, ce qui est plus difficile, comme il le déclare à Brandès. Car il se pourrait que les autres ne conservent qu'un faux Nietzsche ou bien des morceaux de son moi ruiné. Que Nietzsche se retrouve dans sa totalité ou qu'il soit à jamais dispersé (comme Dionysos Sagreus), il est, au cours de ces journées turinoises, passé de l'autre côté de la pure et simple réalité objective dont le contexte limite la portée des paroles et des gestes d'un individu : le cas fortuit — donc l'arbitraire — est, ce qu'il n'a cessé d'affirmer, la seule réalité — ou l'absence totale d'une réalité saisissable. Son autorité est telle qu'elle peut à son gré se confondre avec l'insaisissable même et en établir le règne.

Mais comment, dans la perspective du complot qui est celle du

Crucifié, peut-il par ailleurs se situer dans la *perspective de Dionysos* — qui non seulement s'adresse à des destinataires différents, mais encore répond à des *associations émotives* différentes ?

Le Crucifié et son antagoniste Dionysos forment, sans doute, un équilibre dans l'euphorie turinoise : mais, indépendamment du fait que cet équilibre signifierait, à la faveur de l'euphorie, une réduction de l'antagonisme si irréductiblement affirmé par *Ecce Homo* : (*M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié*), Dionysos, comme en fait preuve une lettre du 7 janvier à Overbeck, participe même au complot, puisqu'il est également *signataire* d'un « décret » en vertu duquel Guillaume et les antisémites *ont été fusillés*.

Il apparaît que la *perspective de Dionysos* relève à la fois d'un règlement de compte avec Wagner — mais sur un plan tout autre — d'une sorte de combat singulier dont Cosima est l'enjeu. Le triomphe de Dionysos amènera l'abandon de la perspective du complot : et à chaque fois que Nietzsche signe Dionysos, le complot même est déjà surmonté, liquidé, oublié, et, de ce fait, l'euphorie même de Nietzsche se résorbe tout entière.

La signature *Dionysos* est en soi beaucoup moins étonnante de la part de Nietzsche que celle du Crucifié, puisque depuis longtemps, dans ses œuvres antérieures, Nietzsche avait déjà requis la figure de ce dieu pour l'identifier au chaos de l'univers. C'est au moment où il le réassocie à son opposé le *Crucifié* que le besoin d'un équilibre est remarquable, non pas dans le sens d'une réabsorption de ce qu'il avait rejeté, mais *dans* le sens d'un équilibre émotionnel. Toutefois, cet équilibre, donc cette association dans le complot, va être abandonné pour un autre. C'est de la part de Nietzsche une défense contre la représentation paranoïaque : avec Dionysos, l'histrionisme tend à compenser le complot et n'en vient à bout que par des représentations libidinales.

Comment les forces libidinales vont-elles concourir à un dernier équilibre dans lequel Nietzsche aurait recherché sa « guérison » — c'est ce qu'atteste un premier message à Burckhardt daté du 4 janvier 89, où Nietzsche parle lui-même d'équilibre.

« A mon honoré Jacob Burckhardt. C'était là la petite plaisanterie pour laquelle je me pardonne l'ennui d'avoir créé un monde. Or, vous êtes — tu es — notre plus grand maître: car avec Ariane je n'ai à être que l'équilibre d'or de toutes choses, nous avons dans chaque partie de tels êtres qui sont au-dessus de nous... Dionysos.

Mais cet équilibre fragile, durable seulement durant quelques jours — il pourrait bien être considéré comme ce que Freud nomme, dans le processus paranoïaque, l'*irruption du refoulé*, pour autant que le refoulement formerait le mécanisme premier de la paranoïa et que cette irruption serait la dernière phase où, finalement, le malade, ayant éprouvé cette phase comme une catastrophe universelle, chercherait à reconstruire le monde de façon à pouvoir y vivre.

Le comportement turinois de Nietzsche s' « expliquerait » ou se démontrerait par l'irruption d'un *contre-Nietzsche* « refoulé » (depuis la perte de Tribschen et la rupture avec Wagner et Cosima) — un

contre-Nietzsche surgissant à côté du Nietzsche précédemment lucide, mais qui reviserait, en les réinterprétant, les positions prises peu auparavant, celles apparemment définitives, et qui, ce faisant, se servirait des *déclarations de Nietzsche* (les avant-dernières : *Contra Wagner* et *l'Antéchrist*) pour y juxtaposer non seulement ce qui fut refoulé pour que se prononçât l'antiwagnérisme, l'antichristianisme, mais aussi toute la réalité affective reniée au nom de la position antérieurement lucide. Cette réalité affective, elle remonte bien en deçà de toutes les explications, jusqu'aux motifs obscurs de l'enfance (cf. le songe prémonitoire de Nietzsche à six ans, le Père mort, etc.).

Mais si un *contre-Nietzsche* surgit à côté du Nietzsche lucide (selon le mécanisme du refoulement) il reste tout un rapport entre l'aphasie du *contre-Nietzsche* et le Nietzsche *qui continue de déclarer* à partir de ce qu'il disait antérieurement. Le surgissement du *contre-Nietzsche* est alors ressenti comme une *délivrance* à l'égard du Nietzsche lucide, d'où l'*euphorie* : la ruine même du Nietzsche lucide devient en quelque sorte un *bénéfice* pour l'ensemble du pathos nietzschéen — et la *transfiguration du monde*, la *réjouissance céleste* — le face à face réconcilié du Crucifié et de Dionysos — telle une victoire remportée sur l'*Ecce Homo* — donc l'impossible vécu — constituent l'extase de Turin.

(Quelles que soient les définitions « cliniques » que l'on puisse donner du comportement de Nietzsche avant et pendant la période turinoise (1887-1888) — paraphrénie, démence précoce, paranoïa, schizophrénie — ces définitions mêmes sont établies du *dehors* — soit à partir des normes institutionnelles. Il est certain que le psychiatre n'attribue aux *critères* de la guérison qu'une valeur d'objectivité parfaitement *relative* — à laquelle, d'un point de vue scientifique, il *ne croit pas davantage* que le malade. D'un point de vue purement artistique, le *critère d'objectivité* a été exploité tant par Dostoïevski que par Strindberg en tant que ressources d'une *ironie* infinie. En fait le psychiatre, aux dires de Freud, aborde ces phénomènes armé de l'hypothèse que même des *manifestations de l'esprit si singulières*, si éloignées de la pensée habituelle des hommes, sont *dérivées des processus les plus généraux et les plus*

naturels de la vie psychique, et il voudrait apprendre à connaître les mobiles comme les voies de cette transformation¹.)

Dans la première des deux missives turinoises que Nietzsche adresse à Burckhardt, celle du 4 janvier 89, il fait d'abord allusion au rapport de *la farce* et de *l'ennui d'avoir créé un monde* : la farce est une manière de se « pardonner » cet ennui. Ainsi, pour la première fois, il est question de la *création du monde* (acte divin) — thème repris dans la seconde missive — et de la fonction même de l'his-trionisme : la plaisanterie *compense* la création divine (done, pour le « paranoïaque », compense l'ennui de devoir se reconstruire un monde vivable). Or *se livrer à l'acte « divin » de la création* (en tant que Nietzsche Dionysos) *c'est en quoi consiste la plaisanterie* (« dionysienne »). Première indication d'une nouvelle phase dans la métamorphose de Nietzsche. Ensuite (comme pour s'excuser de la plaisanterie), il déclare à Burckhardt que celui-ci est « notre grand, notre plus grand maître » : et il enchaîne en disant que lui-même ne fait que former *un équilibre avec Ariane* : *l'heureux équilibre de toutes choses (suivant lequel) Ariane et Dionysos-Nietzsche ont en chaque partie de tels êtres qui leur sont supérieurs... .*

Pour la première fois, durant cette euphorie, surgit l'image d'Ariane — (inséparable de Dionysos, et déjà mentionnée à diverses reprises dans les œuvres précédentes — et les fragments posthumes). Au début de janvier, Nietzsche adresse à Cosima le message : *Ariane je t'aime — Dionysos.*

Nietzsche réactualise soudain sa période bâloise et « l'idylle de Tribschen ». Voici qu'une nouvelle forme d'équilibre a été ressentie au souvenir de Cosima-Ariane ; l'équilibre *Dionysos-le*

1. Cf. *Le Cas du président Schreber*. Première maladie : automne 1884-1886. « Cette maladie-là se déroula sans que survienne aucun incident touchant à la sphère du surnaturel » (cité par Freud). Seconde maladie : octobre 1893. « Il eut à souffrir de choses plus épouvantables qu'on ne le peut imaginer, cela pour une cause sacrée. » « ... Idées morbides, qui se sont constituées en un système complet, plus ou moins précis et ne semblant pas susceptible d'être corrigé par une évaluation objective des circonstances réelles. » Libération en 1902, et publication des « mémoires d'un névropathe ». (Le changement de Schreber en femme dont dépend le salut de l'humanité.)

Crucifié disparaît en ce sens que la perspective du *complot* semble un instant abandonnée au bénéfice de la réactualisation d'un révolu lointain : spécifiquement *libidinale*, elle a pour objet l'image prestigieuse de Cosima. Or, comment en vient-il, dans ce contexte, à soumettre au professeur Burckhardt — en tant que « notre plus grand maître » — l'équilibre de toutes choses qu'il forme, qu'il dit être avec Ariane ? Il y a comme un appel à l'autorité du célèbre historien — jamais il ne cessa de le vénérer — vénération sans nulle réciprocité — et comme un appel au juge, donc à une autorité en quelque sorte paternelle : simultanément, s'exprime le besoin de mystifier le vieil universitaire. Nul ne pouvait savoir, à ce moment, qu'il sous-entendait Cosima par Ariane (à l'exception de Cosima elle-même). Cet appel fait sans doute partie d'une dernière résistance de Nietzsche à la folie, dernier effort de sa conscience pour se raccrocher à son identité, au sein même de l'euphorie.

Par le biais de l'*histrionisme* pur et simple, Nietzsche tente de surnager au naufrage de son identité en tant que Nietzsche lucide. Mais ce n'est qu'au souvenir de la personnalité de ses correspondants que le mouvement euphorique de ce naufrage lui est sensible : l'euphorie est trop violente pour qu'il ne soit poussé par ce mouvement même à la communiquer à ceux qui ont connu celui qui sombre ; trop forte cette libération à l'égard de son moi lucide pour qu'elle ne devienne jouissance même de sa propre dérision. Toujours est-il que Nietzsche 1^o avoue son histrionisme ; 2^o le donne pour une façon de se pardonner, donc de se divertir de l'ennui d'avoir créé un monde ; cette dernière motivation — la nécessité de reconstruire le monde et d'agir en tant que Dieu — peut s'interpréter comme allusion à ses œuvres : en tout cas la création du monde est invoquée comme le sens de son séjour à Turin, dans une phrase analogue, la première de la longue lettre datée du 5 janvier, au même Burckhardt.

A BURCKHARDT

5 janvier 1889.

Cher monsieur le Professeur, en fin de compte je serais plus volontiers professeur à Bâle que Dieu; mais je n'ai osé pousser mon égoïsme privé assez loin pour négliger à cause de lui la création du monde. Vous voyez, il faut savoir faire des sacrifices, de quelque manière et en quelque lieu que l'on vive. — Cependant je me suis réservé une petite chambre d'étudiant qui se trouve située en face du Palazzo Carignano (dans lequel je suis né en tant que Vittorio Emmanuel) et qui me permet en outre d'entendre, de ma table, la superbe musique qui se donne dessous moi, dans la Galleria Subalpina. Je paie 25 F. service compris, je fais moi-même mon thé et mes achats, souffre de chaussures percées, et je rends grâce au Ciel à chaque instant pour le monde ancien, pour lequel les hommes n'ont pas été assez simples ni assez silencieux. — Comme je suis condamné à divertir la prochaine éternité par de mauvaises farces, j'ai ici une écrivasserie qui à proprement parler ne laisse rien à désirer ni n'a absolument rien d'épuisant. La poste n'est qu'à cinq pas, c'est là que je mets mes lettres à la boîte, pour faire le grand feuilletonniste de la grande monde (sic). Je me trouve naturellement en étroits rapports avec le Figaro, et afin que vous puissiez vous faire une idée de ma façon d'être on ne peut plus inoffensif, écoutez mes deux premières mauvaises farces :

Ne prenez pas trop gravement le cas Prado. Je suis Prado, je suis le père de Prado, j'ose dire que je suis aussi Lesseps... : Je voulais donner à mes Parisiens que j'aime une nouvelle notion — celle d'un criminel honnête. Je suis Chambige — autre criminel honnête.

Seconde farce : Je salue les immortels. Monsieur Daudet est du nombre des quarante.

Astu.

Ce qui est désagréable et gêne ma modestie, c'est qu'au fond, chaque nom de l'histoire c'est moi; de même quant aux enfants que j'ai mis au monde, la situation est telle que je me demande avec une certaine

méfiance si tous ceux qui entrent dans le « royaume de Dieu » ne viennent pas aussi de Dieu.

Cet hiver, aussi chichement vêtu que possible, j'ai deux fois de suite assisté à mon propre enterrement, d'abord en tant que Comte Robilant (— non, celui-ci est mon fils, pour autant que je suis Carlo Alberto, infidèle à ma nature) mais j'étais moi-même Antonelli. Cher monsieur le Professeur, vous devriez voir cet édifice : comme je suis totalement dépourvu d'expérience dans les choses que je crée, il vous appartient d'exercer toute critique, je [vous en] serai reconnaissant, sans pouvoir promettre d'en tirer profit. Nous autres artistes sommes ininstruisables. — Aujourd'hui, je me suis offert le spectacle d'une opérette — génialement mauresque, à cette occasion j'ai aussi constaté avec plaisir que maintenant Moscou autant que Rome sont des réalités grandioses. Voyez-vous, pour le paysage également, on ne me dénie point de talent. — Réfléchissez, nous aurons de belles, belles causeries, Turin n'est pas loin, nuls devoirs professionnels sérieux ne s'imposent pour l'instant, on se procurerait un verre de Veltiner. Le négligé est la tenue de rigueur.

Avec ma vive affection
votre Nietzsche.

(P. S.)

Je me promène partout vêtu de mon froc d'étudiant, çà et là je tape sur l'épaule de quelqu'un et lui dis : siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...

Demain viendra mon fils Umberto et la délicieuse Margherita, mais que je ne recevrai ici également qu'en bras de chemise.

Le reste pour madame Cosima... Ariane... de temps en temps on fait de la magie...

J'ai fait mettre Caïphe dans les chaînes : moi aussi l'an dernier j'ai été crucifié avec persistance par les médecins allemands. Supprimés Guillaume, Bismarck et tous les antisémites.

Vous pourriez faire tout usage de cette lettre, qui ne m'abaisse dans l'estime des Bâlois.

*Siamo contenti? Son dio,
ho fatto questa caricatura.*

L'extraordinaire richesse de « sens » qui joue de façon chatoyante dans la dernière lettre à Burckhardt, bien que pour les psychiatres elle atteste l'effondrement du philosophe, n'en constitue pas moins la pleine apothéose de l'« intellect » nietzschéen. En un éclair d'histrionisme apparaît la plénitude de tout ce que la vie de Nietzsche avait accumulé : les divers thèmes, réunis et comme surmontés en autant de *raccourcis*, formant une vision unique. Il ne s'agit plus alors ni de *volonté de puissance*, ni de l'*Éternel Retour*, vocables destinés à la réflexion, à la communication philosophique. Mais de l'envers de la *mort de Dieu* : du royaume du Ciel, d'où émane la *création du monde*. L'enseignement philologique n'était qu'un prétexte pour échapper à la condition divine : tant que le professorat semblait de tout repos, la *création* (du monde) était pour Nietzsche une tâche redoutable. Désormais qu'elle est assumée, elle se révèle, en raison même des conditions modestes avec lesquelles on peut l'accomplir, aussi simple que la chronique du *grand monde* : créer le monde et faire de la *chronique mondaine*, découlent de l'histrionisme et s'énoncent par de mauvaises farces. Mauvaises, sans doute, aux yeux du professeur Burckhardt, choisi en tant que confident et juge. Le sérieux de la science, en tant que gardienne du principe de réalité, sert ici de repoussoir. La stupéfaction ou la raison scandalisée forment encore le fond sur lequel la farce peut

se formuler, s'énoncer. Or, pour divertir la prochaine *éternité*, la farce prend ici l'allure d'une réincarnation constante : elle s'étend aux événements et aux personnages qui ne sont *au fond* que des projections et des gestes de Nietzsche même. « *Tout ce qui entre dans le royaume de Dieu vient aussi de Dieu.* » Ce qui revient à dire que toutes les identités y sont échangeables, et qu'aucune n'est stable une fois pour toutes. C'est pourquoi le *négligé est la tenue de rigueur* (litt. le négligé du costume est la condition qu'exigent les convenances). Le *négligé*, en d'autres termes, est la disponibilité infinie de l'histriionisme divin : il permet à la fois d'assister deux fois de suite à son propre enterrement et de déambuler dans les rues de Turin en tapant sur l'épaule des passants avec cette façon de rompre familièrement l'*incognito* : *siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura* — comme aussi de recevoir en bras de chemise son fils Umberto et la délicieuse Margherita. Le négligé figure la suppression de cette « inconvenance » : le principe d'identité, sur quoi se basent non seulement la science et la morale, mais tout comportement qui en découle, et donc toute communication à partir du discernement entre la réalité et l'irréel.

Le dernier alinéa de la lettre et le premier des cinq alinéas du post-scriptum font encore partie intégrante de l'euphorie —, de même que le second qui note le propos de recevoir en bras de chemise le prince Umberto et la princesse Margherita.

Le troisième et le quatrième marquent un changement. Nietzsche sort brusquement de l'ambiance turinoise et rentre dans la sphère des réalités défuntes, pour autant que son moi ruiné se reconnaît lui-même une dernière fois dans les noms évoqués et dans les épisodes proches ou lointains où il s'était trouvé engagé en tant que Nietzsche. Un mot intervient : *la magie* à la faveur de laquelle ces réalités défuntes sont réactualisées. Le troisième paragraphe énonce, en effet : « Le *reste* pour Madame Cosima... *Ariane*... de temps en temps on fait de la magie. » Le *reste* pour Madame Cosima... : cette insinuation confidentielle faite à Bruckhardt (il n'y avait jamais eu la moindre intimité entre eux), laquelle laisse entrevoir un secret, est due sans doute à l'euphorie, mais elle en altère la force et la dissipe en faveur de cette réactualisation libidinale déjà sensible dans le premier message de la veille. L'évocation de Cosima (à laquelle il vient d'adresser le message : Ariane, je t'aime), — cette Ariane qui figurait déjà dans *Par delà le Bien et le Mal*, dans *Ecce Homo* et dans *l'Esquisse du jeu satyrique*, — suppose que depuis longtemps Cosima était l'objet même de la *magie* pratiquée par

Nietzsche. Qu'est-ce que cette *magie* — (qui n'a rien de commun avec la création du monde)? Est-ce à dire que Nietzsche pratiquait des exercices de délectation morose propre à susciter, de façon magique, cette image prestigieuse de Tribschen, ayant survécu à la rupture déjà lointaine (depuis 78)? Il semble qu'au moment de tracer les mots de ce troisième paragraphe du post-scriptum, Nietzsche exprime comme un prodigieux *intervalle* entre ce qu'il vient de relater de l'ambiance turinoise et l'aveu de se *livrer de temps en temps à la magie*. L'objet de celle-ci, Cosima, le précipite dans le *révolu* devenu son labyrinthe où, de « créateur du monde » qu'il était l'instant d'avant, il descend de nouveau en tant que « magicien »; le fil d'Ariane, il le tient d'une autre manière que Thésée : toutes les associations se présentent à la fois : en tant qu'Ariane, Cosima est délaissée par Wagner (mort en 83) mais doublement délaissée (Wagner-Judith Gautier). Nietzsche prend la place de Thésée, dans le rôle de Dionysos : c'est en tant que le Minotaure qui a dévoré toute la jeunesse allemande (les possibles disciples de Nietzsche) que Wagner est détruit; donc, non seulement Nietzsche se substitue à Wagner-Thésée, mais à Wagner-Minotaure). Désormais, l'identification avec Dionysos est établie : le jeu satyrique peut commencer, c'est-à-dire que l'euphorie histrionesque turinoise se localise dans les *noms* de la tragédie grecque et que les schèmes mythiques s'offrent un instant à un possible dédoublement. Mais l'euphorie ramène Nietzsche à la vie contemporaine, à l'actualité, et l'histrionisme l'emporte : Dionysos-Nietzsche pour son jeu requiert un satyre, et ce satyre une fois de plus évolue dans la sphère de Tribschen. Or, il y en a deux qui sont désignés pour ce rôle : l'un est Catulle Mendès (l'ex-mari de Judith Gautier, couple avec lequel Nietzsche n'a dû avoir que des rapports fugitifs); l'autre, son ami le peintre von Seydlitz, auquel il avait récemment écrit au sujet de Judith « de tribschénienne mémoire ».

La recherche du *satyre* (qu'il pense avoir trouvé finalement en la personne de Catulle Mendès) équivaut à une délégation de pouvoirs libidinaux : or, il s'agit en l'occurrence d'un ancien ami du couple Wagner — par conséquent le *plus grand satyre de tous les*

temps (comme il qualifie le « poète d'Isoline ») et « *pas seulement de tous les temps* » — doit mettre préalablement la fière Cosima, retranchée dans son culte de Bayreuth et demeurée si réfractaire à Nietzsche, en humeur de céder à Dionysos. Tout ceci rentre dans la *magie* que Nietzsche pratique de « temps en temps ».

« ARIANE ET LE LABYRINTHE

(Cahiers principaux, série W II)

1) Jeu satyrique
à la fin

y mêler : de brefs entretiens entre Dionysos,
Thésée et Ariane

— Thésée devient absurde, dit Ariane, (—)
Thésée devient vertueux —

Thésée jaloux du rêve d'Ariane
Le héros s'admirant
lui-même devenant absurde

Plainte d'Ariane

Dionysos sans jalousie : « Ce que j'aime
en toi, comment un Thésée pourrait-il
l'aimer?... »

Dernier acte. Noces de Dionysos et
d'Ariane.

« l'on n'est pas jaloux, quand on est Dieu :
dit Dionysos, à moins que ce ne soit à
l'égard des dieux. »

2) « Ariane, dit Dionysos, tu es un labyrinthe :
Thésée s'est égaré en toi, il a perdu le fil ; à
quoi bon désormais qu'il n'ait pas été dévoré
par le Minotaure ? Ce qui le dévore à présent est
pire qu'un Minotaure. (Dionysos) « Tu me flattes,
répondit Ariane : maintenant je suis lasse d'avoir
pitié, à mon contact tous les héros doivent
périr (il faut (être) devenir Dieu, pour que je
puisse aimer). —

(W II, 2, 72) (Octobre ou novembre 1887)

« Oh Ariane, tu es toi-même le labyrinthe :
on ne peut plus en sortir »...

Dionysos, tu me flattes, tu es divin...
(W II, 7, 32) (1888) (Cf. Crépuscule des idoles)

O Dionysos, divin, pourquoi me saisis-tu par
les oreilles ?

— Je trouve une sorte d'humour dans tes
oreilles. Ariane : pourquoi ne sont-elles pas
plus longues?... »

(Dernière strophe de la Plainte d'Ariane (Dithyr.
de Dionysos)

Sois intelligente, Ariane...

tu as (mes) petites oreilles, tu as (de
petites) mes oreilles : glisses-y un mot
intelligent!

Ne faut-il pas d'abord se haïr, si l'on doit
s'aimer?...

Je suis ton labyrinthe...) »

La transfiguration du monde à Turin et celle de Cosima en Ariane s'achèvent par une ultime transfiguration de l'histoire, pour autant que Nietzsche, s'étant successivement incarné dans « *Alexandre et César, Lord Bacon, poète du « Shakespeare », Voltaire et Napoléon, peut-être dans Wagner* », se manifeste désormais en tant que « le triomphal Dionysos qui fera de la Terre une journée solennelle... », ainsi qu'il l'annonce à la « princesse Ariane ma bien-aimée ». Reflux vers les années lointaines et afflux de celles-ci dans son actualité turinoise.

Journée solennelle qui retentit une dernière fois dans la déclaration que fait Nietzsche au moment d'être interné à la maison de santé du Dr Binswanger, à Iéna : *C'est ma femme Cosima qui m'a fait entrer ici.* Peu de temps auparavant, à Turin, il notait par-devers lui : *Il est un cas unique en qui j'ai trouvé mon semblable. Madame Cosima Wagner est de loin la plus noble (—) qui soit, et relativement à moi-même, j'ai toujours interprété son union avec Wagner comme un adultère... Le cas de Tristan...* »

Par-delà son aventure avec Lou, la physionomie de Cosima — soit la trace de l'émotion première du jeune philologue — se réanime, enrichie de toutes les émotions nietzschéennes ultérieures.

Dans l'un des derniers projets du *jeu satyrique*, Dionysos déclare à Ariane, tantôt : *tu es toi-même le labyrinthe*, tantôt : *je suis ton labyrinthe.*

Par là même, Nietzsche exprime, non pas son propre cours de vie, mais les dédales de son âme, ne trouvant en elle et pour elle d'issue ailleurs qu'à son point de départ : l'âme étant à la fois son propre espace et son propre itinéraire à parcourir dans tous ses multiples réseaux. Si, à se parcourir elle-même, en tant que labyrinthe, l'âme ne progresse que dans l'irréversible erreur, comme dit Virgile, c'est qu'elle redécouvre une mémoire qui exige l'oubli de la progression de la vie, comme la conscience de celle-ci exigeait l'oubli de ce mouvement régressif. L'autobiographie est l'effort pour concilier ces deux mouvements contraires. Mais elle doit également prévenir la biographie extérieure — le récit des témoins, leur interprétation et celle de la postérité.

Maintenant le labyrinthe, Ariane, Dionysos — sont les seuls noms qui subsistent chez Nietzsche pour rendre l'irrésistible mouvement régressif vers la région où disparaît le sens et le contour historique des figures.

Le quatrième paragraphe (en marge de la lettre) est de nouveau d'une tout autre inspiration : brusquement l'on se retrouve dans la perspective du *complot* : c'est en tant que *Crucifié* qu'il déclare avoir mis dans les chaînes le grand prêtre Caïphe; toutefois il semble donner une valeur analogique à cette identification, en tant que *lui aussi*, dit-il, aurait été *crucifié par les médecins allemands* : (allusion aux ophtalmologues qui l'estimaient condamné à une cécité prochaine? : bien plutôt, semble-t-il faire allusion à l'état dans lequel il écrit à Burckhardt : sa *démence* exigerait un *traitement*, alors que la façon dont il a été persécuté (c'est-à-dire incompris, ignoré en Allemagne — le *pays plat* de l'Europe) *équivaut* à un traitement qui aboutit à sa démence : sa crucifixion). De cette même démence lui vient le pouvoir, en tant que victime divine, de *punir* Caïphe : renversement total de sa propre position (lucide) en tant qu'*Antéchrist*. Mais Caïphe est le grand-prêtre des Juifs, et le Christ est le roi des Juifs. De là l'énoncé comme d'un fait accompli :

supprimés Guillaume, Bismarck et tous les antisémites (qui empêchent Nietzsche de régner en Allemagne).

Dans ce dernier alinéa se mêle encore une fois tout ce qu'il avait souffert de la part du teutonisme régnant — à la mesure de sa propre « souveraineté » : l'un des tout derniers fragments, en partie mutilé, déclare que ses *alliés naturels* sont les officiers et les banquiers juifs — ces derniers étant, dit-il (selon le sens de ce qui subsiste de la phrase mutilée), la *seule puissance* capable d'en finir avec « l'arrogance nationaliste et la politique d'intérêts des peuples ». Dans ce qui constitue le dernier fragment déchiffré, sa haine se concentre contre ses proches — mère et sœur — qui compromettent ses origines polonaises et enfin « sa propre divinité » :

« Je touche ici à la question de la race. Je suis un gentilhomme polonais, *pur sang*, auquel n'est seulement pas mêlé une goutte de sang impur, pas la moindre de sang allemand. Si je cherche mon plus profond contraire... — je trouve toujours ma mère et ma sœur : me voir apparenté à semblable canaille allemande fut un blasphème à l'égard de ma divinité. L'ascendance qui jusqu'à ce jour du côté de mes mère et sœur (—) fut un monstrueux (——) — je reconnais que la plus profonde objection contre ma pensée de l'Éternel Retour, que je nomme une pensée abyssale, furent toujours mes mère et sœur... mais encore en tant que Polonais je suis (—) un formidable atavisme : il faut remonter plusieurs siècles en arrière pour (—) trouver le mélange d'homme au degré de pureté instinctive que je représente. J'ai, à l'égard de tout ce qui se nomme noblesse, un (—) sentiment de distinction (:) je ne supporterais pas d'avoir le jeune empereur pour cocher dans ma voiture. »

Donc, c'est à différents niveaux — à différents intervalles de temps, que Nietzsche se disperse et se rassemble au cours de cet ultime message : tandis que la plus grande souffrance est une dernière fois évoquée pour que Nietzsche en vienne à signer de son nom — la plus grande délectation se manifeste au niveau des fluctuations impulsives : la liberté de se désigner enfin elles-mêmes — selon leur interprétation propre.

Que l'événement, que les actes, que les décisions apparentes, que le monde tout entier aient un aspect tout différent de celui qu'il a pris depuis la nuit des temps dans la sphère du langage, voilà qui fut toujours la pensée obsédante de Nietzsche. Maintenant il voit le monde en deçà ou au delà du langage : est-ce à dire que ce soit la sphère du mutisme absolu ou bien est ce tout au contraire celle du langage absolu ? Une fois que le suppôt ne ramène plus rien à lui-même, mais se ramène à toutes choses pour que toutes viennent à se désigner avec la même promptitude comme autant de « *soi-mêmes* ».

S'agissait-il de cette *inversion du temps* dont il parle (dans un fragment antérieur) : « *Nous croyons le monde extérieur en tant que cause de son action sur nous, — mais c'est son action effective et se déroulant inconsciemment que nous avons préalablement transformée en monde extérieur : ce en tant que quoi le monde nous fait face est*

notre œuvre, laquelle désormais ré-agit sur nous. Il faut du temps pour qu'il soit achevé : mais ce temps est si bref. »

En un rien de temps : le monde extérieur, « notre œuvre », — son euphorie le récupère. Comment redevient-il intérieur à nous-mêmes, comment devenons-nous extérieurs pour que nous soyons nous-mêmes l'action effective du monde — où s'arrêterait, où commencerait le monde en nous ? Nulle limite à une seule et même action.

L'euphorie turinoise le porte à maintenir dans une sorte de disponibilité *interprétative* les résidus de tout ce qui, dans le contexte actuellement vécu, forme le révolu. Ce que le quotidien éloigne pour ne recevoir que le fait du *jour après jour*, voilà qui brusquement y fait irruption : l'horizon du révolu se rapproche jusqu'à se confondre avec le niveau quotidien, et l'on y accède de plain-pied ; en revanche les choses quotidiennes prennent soudain de la distance : *hier* devient aujourd'hui et avant-hier déborde sur le lendemain. Le paysage de Turin, les places monumentales, les promenades le long du Pô sont baignés dans la luminosité « Claude Lorrain » — l'âge d'or de Dostoïevski — où le diaphane ôte le poids des choses pour les approfondir dans un éloignement infini. Le ruissellement de la lumière est ici celui du rire — *de ce rire dont éclate la vérité* : rire où, avec l'identité de Nietzsche, éclatent toutes les identités. Donc : éclate aussi le sens que toutes choses peuvent avoir ou perdre pour un autre, non pas selon un enchaînement limité, non pas selon un contexte étroit, mais selon les *variations de l'éclairage* ; que cet éclairage soit perçu par l'esprit avant de l'être par l'œil, ou qu'une réminiscence émane de ces rayons.

« Je rends grâces au Ciel pour le *monde ancien* à l'égard duquel les hommes n'ont pas été assez *simples*. » La « simplicité » de la vision turinoise de Nietzsche aurait presque un accent hœlderlinien — n'était justement l'ironie de la *chronique mondaine*.

Parce qu'elle est « jubilante dissolution », l'euphorie ne saurait se prolonger chez Nietzsche aussi longtemps que l'aliénation contemplative de Hölderlin : celui-ci fut élevé par le chagrin sur un haut-lieu de paix et d'oubli où il fut constamment visité par des images silencieuses avec lesquelles il dialoguait dans le même langage simple, calme et mélodieux. Le silence des poèmes de la « folie » de Hölderlin

n'a rien de commun avec le mutisme menaçant de Nietzsche, prix de l'explosion histrionique à Turin. La vision du monde accordée à Nietzsche n'inaugure pas une succession plus ou moins régulière de paysages et de natures mortes, qui s'étend sur une quarantaine d'années; c'est la parodie remémorante d'un événement : un seul acteur pour la mimer en une *journée solennelle* — parce que tout se prononce et disparaît en une *seule journée* — dût-elle avoir duré du 31 décembre au 6 janvier — par-delà le calendrier raisonnable.

Le monde tel qu'il apparaît à Nietzsche sous l'aspect monumental de Turin : une *discontinuité d'intensités* qui ne prennent de *noms* que selon l'*interprétation des destinataires de ses messages*; ceux-ci représentent encore la *fixité des signes*, alors que *cette fixité n'existe plus* chez Nietzsche. Que les fluctuations d'*intensités sachent si bien emprunter le mot contraire* pour se désigner, voilà la miraculeuse ironie. Il faut croire que depuis toujours cette *coïncidence* du phantasme et du signe existait — et que l'effort du *détour* par la voie de l'intellect — fut « surhumain ». Maintenant que le suppôt Nietzsche est détruit, c'est une fête de quelques jours, de quelques heures, ou de quelques instants — mais c'est une fête sacrificielle :

« INCENDIE ET CONSUMATION, VOILÀ CE QUE DOIT ÊTRE NOTRE VIE, Ô VOUS DISCOUREURS DE LA VÉRITÉ! ET PLUS LONGTEMPS QUE LA VICTIME VIVRONT LA VAPEUR ET L'ENCENS DES SACRIFICES. »

**NOTE ADDITIONNELLE
À LA SÉMIOTIQUE DE NIETZSCHE**

Les fragments posthumes de Nietzsche nous le montre réfléchissant le substrat de son pathos — substrat toujours mouvant. Mais face à face avec lui-même, sa prospection ne prétend pas maîtriser ce qui s'y meut : il cherche au contraire à se conformer à la mouvance souterraine ; car nul n'a choisi de naître *tel quel*. Ce qui a choisi reste en dehors de quiconque — « en dehors » que l'on désigne par *fatum*.

Dès qu'il s'agit d'élaborer son expression pour s'adresser à ses contemporains, Nietzsche se détourne de ces béances, et reprend presque aussitôt les habitudes quotidiennes de discussion, habitudes toutes basées sur « *les préjugés des sentiments* ».

Toutefois, en réadoptant spontanément le langage de ces *préjugés*, il ne peut ne pas développer les siens propres ni éviter de les traiter apparemment en tant que *concepts*. De là que son discours, prenant parti pour un fond, *incohérent* et arbitraire par rapport à l'intellect, doit feindre de défendre la *cohérence contraignante au niveau de la réceptivité intellectuelle*.

Dans *Par delà le Bien et le Mal*, Nietzsche déclare que la *contrainte intellectuelle* est la vraie loi créatrice de la nature, *non pas la liberté*. L'intellect est une *impulsion* contraignante et sélective — *en raison même de ses illusions*.

Ainsi il assimile à la *volonté de puissance* — en tant qu'*impulsion*

primordiale (où il n'y a ni incohérence ni cohérence) les formes cohérentes du classicisme en tant que suprême expression de la volonté de puissance jusqu'alors.

Dans le « classicisme », dans le « grand style » qui embrasse chez Nietzsche autant le regard froid des « psychologues » et des potentats « machiavéliques » que la rigueur des artistes, cette cohérence n'a pu régner que parce qu'elle était appréciée en tant que *garantie par l'intellect*. Celui-ci n'était alors en aucun cas considéré en tant qu'*impulsion* sélective — mais comme aux antipodes du monde impulsif. Dès lors qu'il n'est qu'un instrument au service de l'inconscient, que devient la cohérence conceptuelle ?

La pensée de Nietzsche surveille sans relâche la concurrence entre la contrainte *arbitraire* qu'exerce la liberté impulsif et la contrainte *persuasive* de l'intellect : ce dernier étant à son tour défini comme *impulsion*.

Quel sera le genre de discours qui apporterait une « cohérence » avec le fait impulsif, si ce dernier est *invocé* en tant que *fin*, tandis que le producteur du « concept », soit l'intellect, servira d'*instrument* à l'« incohérence » arbitraire ? Or, on ne peut parler de celle-ci que *selon l'intellect*.

Comment traduirait-il la liberté arbitraire du fond inintelligible en contrainte *persuasive* ? Le discours ne sera-t-il pas simplement arbitraire et dépourvu de contrainte ? Sans doute, si la forme conceptuelle est maintenue. Il faut donc que cette forme reproduise, au gré des fluctuations impulsives, de façon tout à fait *désultoire*, la discontinuité qui intervient entre la cohérence de l'intellect et l'incohérence impulsif, et qu'au lieu de poursuivre la naissance du concept au niveau de l'intellect, elle en vienne à l'interpréter. Telle est la forme de l'aphorisme.

« L'on ne doit pas dissimuler ni gâcher le *fait* que nos pensées nous viennent d'une manière fortuite. Sans doute, les livres les plus profonds, les plus inépuisables auront toujours quelque chose du caractère aphoristique et *subit* des *Pensées* de Pascal. Les forces fermentantes et les

appréciations demeurent longtemps dessous la surface : ce qui surgit en est l'action. »

Pour que le discours évite de retomber au niveau de la cohérence fallacieuse, il lui faut se contraindre à une pensée qui ne revienne point sur elle-même (soit à l'intellect) dans quelque édifice de pensées subséquentes, mais à une limite où elle mette un terme à elle-même : en tant qu'elle s'avère efficace, non plus comme énoncé de l'intellect mais comme *préméditation* d'un acte. Dans celle-ci, la pensée n'a de l'intellect que la représentation d'un événement possible — soit d'une action (préméditée) en un double sens : à savoir que, la pensée étant l'acte de l'intellect, cet acte de *préméditer* — non plus un *nouvel* acte intellectuel, mais un acte qui *suspend* l'intellect —, cherche à (se) produire (dans) un *fait* — sur lequel elle ne saurait plus revenir en tant que pensée, mais fait qui lui *advient* en tant qu'événement et ainsi lui revient encore une fois comme sa propre origine : quelque chose résiste en elle qui la chasse en avant — vers son point de départ.

Ainsi Nietzsche, remontant ce processus jusqu'à sa source, retrouve ce dont la pensée n'est que l'ombre : la *force de résister*. En effet, comment s'est constitué l'intellect pour que le suppôt soit seulement capable d'une représentation ?

Toute représentation n'est jamais qu'une réactualisation d'un événement antérieur où la préparation réactualisante d'un événement futur. Mais, à son tour, l'événement n'est à vrai dire que le moment d'un *continuum* que le suppôt isole relativement à lui, dans sa représentation, soit comme *aboutissement*, soit comme *commencement*. Et dès que le suppôt y réfléchit, il n'est lui-même qu'aboutissement ou commencement de quelque chose.

Toute méditation qui nous vient n'est que la trace d'une préméditation incorporée à nous-mêmes, soit une *pré-méditation d'actes devenus* « *inutiles* » qui nous a constitués, en sorte que notre représentation ne fait que *réactualiser* les événements préalables à notre organisation propre. Telle serait l'origine de la représentation de l'intellect et de ses produits, de nos pensées qui nous détournent de *pré-méditer* à nouveau. Mais il est peut-être une autre origine de

l'organisation particulière à chacun : quelque chose en elle a résisté à certaines actions extérieures. Quelque chose en nous a donc pu résister jusqu'à maintenant : non pas au niveau de cohérence de l'intellect. Ne serait-ce pas une nouvelle *pré-méditation d'actes à venir*?...¹

1. « Le procès de la vie n'est possible que parce qu'il n'est pas nécessaire de recommencer toujours de nombreuses expériences, lesquelles se trouvent déjà incorporées d'une manière quelconque. — Le problème proprement dit de l'organique est celui-ci : « *Comment l'expérience est-elle seulement possible ?* » Nous n'avons qu'une forme de compréhension : le concept, — le cas général dans lequel réside le cas spécial. Dans un cas, le général, le typique nous semble appartenir à l'expérience; — en ce sens tout ce qui est « vivant » ne nous semble concevable que par un intellect. *Toutefois, il est une autre forme de la compréhension* : — ne subsistent que les organisations, lesquelles savent se conserver et se défendre contre une grande quantité d'actions exercées sur elles. »

« Il faut reconvertir notre notion de la mémoire : elle est la somme vivante de toutes les expériences de toute vie organique s'ordonnant, se formant réciproquement, luttant entre elles, se simplifiant, se condensant et se changeant en unités nombreuses. Il faut supposer un processus qui se comporte telle la formation des concepts à partir de cas particuliers : l'acte de dégager et de circonscrire le schéma fondamental et celui de retrancher les traits marginaux. — Tant que quelque chose peut encore être invoqué (rappelé) en tant que factum isolé, ce quelque chose n'a pas encore été fondu dans l'ensemble : les expériences les plus récentes flottent encore à la surface. Des sentiments d'inclination, de répugnance, etc., sont symptômes de ce que des unités se sont déjà formées; — nos prétendus « instincts » sont semblables formations. Les pensées sont ce qu'il y a de plus superficiel; des appréciations qui surviennent et s'imposent de façon incompréhensible, ont plus de profondeur : le plaisir et le déplaisir sont des actions d'appréciation complexes réglées par des instincts. »

Ces deux fragments se rapportent l'un à l'autre sans qu'il y paraisse de prime abord. Le premier insiste sur l'incorporation de l'expérience, donnant lieu à un « concept » de généralité : la *compréhension* conceptuelle — qui rend superflue le renouvellement d'un certain nombre d'expériences — serait la seule forme de compréhension. Mais Nietzsche envisage une autre forme de compréhension qui serait précisément à l'origine des seules organisations capables de subsister : à savoir la *résistance* à toute action qui s'exercerait sur elle de l'extérieur.

Le second fragment, sur la nature de la mémoire, reprend en quelque sorte les arguments du précédent, à partir de l'expérience incorporée — mémoire pulsionnelle ordonnant et éliminant à la manière de la formation conceptuelle, *non plus*

L'aphorisme de Nietzsche tend, par conséquent, à rendre à l'acte même de penser sa vertu de résistance à toute « conceptualisation », à le maintenir en deçà des « normes » de l'entendement et, de la sorte, à substituer ce qu'il a nommé des *valeurs* aux « concepts » — tout « concept » n'ayant jamais été autre chose que la trace d'un acte efficace, non pour la pensée même, mais pour le triomphe d'une force quelconque.

en tant que concept, mais en tant que formation d'unités pulsionnelles. C'est précisément à partir des pulsions ainsi groupées (donnant lieu à l'inclination, à la répugnance) que surgissent les appréciations — soit des jugements de valeurs — dont la genèse est incompréhensible au niveau superficiel de la pensée. Enfin, l'un et l'autre fragment expliquent la forme d'expression aphoristique de Nietzsche. L'aphorisme rend compte des unités impulsives agissantes, de leur lutte et de leurs amalgames : il est le langage même de ce qui résiste, la compréhension de ce qui est incorporable, sans passer par l'intellect.

Si, à proprement parler, les termes de « cohérence » et d' « incohérence » sont inapplicables à l'activité pulsionnelle, en revanche, une *cohérence s'établit entre le suppôt que cette activité agit* et l'impulsion, quand *celle-ci exerce sur lui sa contrainte*. Pour qu'elle soit contraignante, il faut qu'une *force répressive*, qui s'oppose à la décharge pulsionnelle, dénonce cette cohérence comme menace pour le suppôt : donc comme une incohérence à l'égard de cette force *répressive*. Et celle-ci n'est autre que l'*intellect* qui assure plus ou moins la cohérence du suppôt : elle ne l'assure qu'autant que le suppôt accepte le *signal de menace* qui lui vient de cette force répressive, également pulsionnelle, mais d'une tout autre origine. Sans ce signal de menace, malgré l'intrusion qu'il représente, donc sans cette même intrusion, le suppôt ne « concevrait » pas la *cohérence qui, d'autre part, s'établit entre lui et une pulsion* contraire, de façon contraignante.

La cohérence, que le suppôt ressent entre un état impulsif et « lui-même », n'est jamais qu'une redistribution des forces pulsionnelles aux dépens de la *cohérence du suppôt avec lui-même en tant qu'intellect*.

S'il n'y a pas de « cohérence » ni d' « incohérence » dans l'activité pulsionnelle — mais que l'on puisse en parler, c'est grâce à cette

autre force pulsionnelle qu'est aussi l'intellect. Il y a désormais une cohérence de l'impulsion et du suppôt dont le suppôt admet qu'il est lui-même la *fin*, en tant qu'il subit la contrainte de cette impulsion. Et il y a, d'autre part, une cohérence entre le suppôt et cette autre impulsion qu'est l'intellect, en tant qu'elle assure la cohérence du suppôt en tant que suppôt. Entre sa propre cohérence ainsi assurée et la cohérence de l'impulsion avec le suppôt, il y a une totale discordance. Tantôt l'impulsion n'existe, semble-t-il, que parce que la répulsion intellectuelle s'exerce à travers le suppôt pour conserver le suppôt, tantôt cette répulsion se retourne contre l'intellect qui dénonce cette impulsion. L'intellect n'est donc rien que l'envers de toute autre impulsion, l'envers de toute cohérence entre l'impulsion et le suppôt, donc incohérence par rapport à la cohérence du suppôt avec lui-même. Mais parce que l'intellect est l'envers de l'impulsion, il est, comme répulsion, la pensée de cette impulsion même, cette pensée qui, par rapport à celle-ci, constitue le suppôt en dehors de cette cohérence avec l'impulsion en tant que *fin*. Le suppôt, à chaque fois qu'il pense cette impulsion, fait de sa répulsion cette impulsion pensée comme à l'égard de toute force pulsionnelle. Mais cette cohérence du suppôt avec lui-même n'est contraignante que parce qu'elle répond à sa conservation : l'intellect apparaît de la sorte comme moyen, en tant qu'il assure l'identité dans la cohérence, en tant que *fin*. De là que la condition impulsivonne et répulsionnelle rend cette identité intellectuelle fragile, dès qu'une cohérence peut s'établir entre le suppôt et une impulsion autre comme *fin*. Car si cette cohérence est ressentie plus contraignante pour le suppôt que celle de son intellect (soit que ce dernier reste sans force, soit que, au contraire, il se conçoit pleinement comme répulsion) le suppôt rejette ce tuteur qui ne le conserve que dans un état stérile : tandis qu'il est à l'aise dans le mouvement pulsionnel — si fantastique que soit la cohérence qu'il croit y trouver. Toutefois, s'il se sent à l'aise face au phantasme qui en résulte, il veut à son tour l'exprimer et ne le peut qu'en fonction de l'intellect : il lui faut en parler comme d'une idée et admettre qu'elle serait valable aussi pour un autre intellect. Le phantasme, au fond de la « fausse » idée, ne la rend fausse que parce qu'il doit emprunter la voie de sa propre

répulsion — soit l'intellect — pour qu'il soit seulement *pensable par un autre intellect*.

Comment, en effet, la cohérence du suppôt avec une impulsion déterminée — dès lors que cette cohérence en quelque sorte adultère à l'égard de l'intellect *met en cause le suppôt en tant que suppôt* — peut-elle se transmettre en tant qu'*idée* à un autre intellect? *Idée* veut dire que l'intellect la conçoive — la reconstruise — avant même de la juger vraie ou fausse. Ne faut-il pas que, justement alors au moment de sa transmission, elle réveille l'autre intellect en tant que pulsion (adhésion) ou *répulsion* (négation, désapprobation) — et remette aussitôt en branle ce qui, dans l'autre, constitue *sa cohérence en tant que suppôt*? Ne faut-il pas qu'elle ramène sa propre organisation au niveau de la *résistance* ou de la *non-résistance*?

Le phantasme — la cohérence fantastique du suppôt avec une impulsion déterminée — se produit donc au *point-limite* où cette impulsion se retourne *en pensée (de cette impulsion)*, soit en *répulsion* à l'égard de cette *cohérence adultère*, pour qu'au niveau de l'intellect elle puisse apparaître, non plus comme *une menace pour la cohérence du suppôt avec lui-même*, mais au contraire une cohérence légitime et ainsi garder le *caractère pensable* pour un autre intellect. Mais du phantasme même, il ne reste rien dans l'*idée* ainsi transmise, ou plutôt créée suivant des dimensions totalement différentes.

De l'humeur (pulsion ou répulsion) à l'idée, de l'idée à sa formulation déclarative, s'opère la conversion du phantasme muet en parole : car celui-là ne nous dira jamais pourquoi il est voulu par nos impulsions. Nous l'interprétons sous la contrainte de l'ambiance; celle-ci est si bien installée en nous-mêmes par ses propres signes que, au moyen de ceux-ci, nous n'en finissons pas de nous déclarer à nous-mêmes ce que l'impulsion peut bien *vouloir* : voilà le phantasme. Mais sous sa propre contrainte nous simulons ce qu'il « veut dire » par notre déclaration : voilà le simulacre.

Médiateur de cette conversion, le langage est d'abord le simulacre de la résistance extérieure des autres (en tant que nous ne pouvons en disposer comme de simples objets); arbitre impartial entre la contrainte extérieure et celle de notre propre phantasme, il nous ménage une sphère *de déclarations* où nous nous croyons *libres* à

l'égard de la résistance du *réel*. Mais, d'autre part, le langage est le simulacre de la singularité obstinée de notre phantasme : car si nous avons recours au langage, c'est que par la fixité des signes il offre aussi l'équivalent de notre singularité obstinée; et parce que la fixité des signes simule dans le même temps la résistance de l'ambiance institutionnelle, c'est pourquoi nous pouvons aussi faire accréditer pour « vraie », par le langage, une idée « fausse » pour nous-mêmes qui n'a pour seule « vérité » que notre répulsion à échanger notre phantasme contre une quelconque idée institutionnelle.

Si le phantasme est dans chacun ce qui en fait un cas singulier — pour se défendre contre la signification *institutionnelle* que lui donne le groupe grégaire, le cas singulier ne peut pas ne pas recourir au simulacre : soit un *valant pour* son phantasme — autant que pour un échange frauduleux entre le *cas singulier* et la *généralité grégaire*. Mais si cet échange est *frauduleux*, c'est qu'il est *voulu tel* par la généralité autant que par le cas singulier : le cas singulier *disparaît* comme tel dès qu'il *signifie* ce qu'il *est pour soi*; il n'y a dans l'individu que son *cas d'espèce* qui lui assure son intelligibilité. Non seulement il *disparaît* en tant que tel dès qu'il se formule à lui-même son phantasme : car il ne le peut jamais que par les *signes institués* — mais il ne se reconstitue par ces signes que s'excluant du même coup de ce qui *devient* en lui *intelligible*, échangeable.

Toutes les citations de Nietzsche sont extraites des fragments posthumes — et, en particulier, de ceux de la dernière décennie (1880-1888).

TABLE

Introduction	9
Le combat contre la culture	17
Les états valétudinaires à l'origine d'une sémiotique pulsionnelle	37
L'expérience de l'Éternel Retour	89
Les états valétudinaires à l'origine des quatre critères : déca- dence, essor, grégarité, cas singulier.....	113
Tentative d'une explicitation scientifique de l'Éternel Retour.	139
Le cercle vicieux en tant que doctrine sélective	177
La consultation de l'ombre paternelle	251
La plus belle invention du malade	285
L'euphorie de Turin.....	301
Note additionnelle à la sémiotique de Nietzsche	357

DU MÊME AUTEUR

Essais

LE BAIN DE DIANE, Pauvert, 1956.

UN SI FUNESTE DÉSIR, Gallimard, 1963.

SADE MON PROCHAIN, précédé du PHILOSOPHE SCÉLÉRAT, Éditions du Seuil, 1967.

ORIGINES CULTUELLES ET MYTHIQUES D'UN CERTAIN COMPORTEMENT DES DAMES ROMAINES, illustré d'un frontispice gravé et de dessins originaux de l'auteur, Fata Morgana, 1968.

LA MONNAIE VIVANTE, illustrée de soixante-dix-sept planches photographiques de Pierre Zucca, Losfeld, 1971.

SADE ET FOURIER, Fata Morgana, 1974.

Romans

LA VOCATION SUSPENDUE, Gallimard, 1950.

ROBERTE CE SOIR, Éditions de Minuit, 1954.

LA RÉVOCATION DE L'ÉDIT DE NANTES, Éditions de Minuit, 1959.

LE SOUFFLEUR, Pauvert, 1960.

LES LOIS DE L'HOSPITALITÉ

(*La Révocation de l'Édit de Nantes, Roberte ce soir, le Souffleur*), édition définitive, augmentée d'une préface et d'une postface, collection « le Chemin », Gallimard 1965, 3^e édition 1977.

LE BAPHOMET, Mercure de France, 1965, 2^e édition 1978.

Traductions

LES MÉDITATIONS BIBLIQUES de Hamann, traduction et introduction, Éditions de Minuit, 1948.

- LE GAI SAVOIR de Nietzsche, Club Français du Livre, 1954.
- LES VIES DES CÉSARS de Suétone, Club Français du Livre, 1959.
- LE JOURNAL de Paul Klee, Grasset, 1959.
- L'ÉNÉIDE de Virgile, Gallimard, 1964.
- LE GAI SAVOIR ET FRAGMENTS POSTHUMES, 1880-1882, Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche, Gallimard, 1964.
- FRAGMENTS POSTHUMES, 1887-1888, Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche, Gallimard, 1976.
- NIETZSCHE de Heidegger, Gallimard, 1971.

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LE BROCHAGE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉS PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DU MERCURE DE FRANCE
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 16 JUIN 1978

Imprimé en France
Dépôt légal : 3^e trimestre 1978
N° d'édition : 5723 — N° d'impression : 2797