

L'Herne Nietzsche



L'Herne

Les Cahiers de l'Herne
paraissent sous la direction de
CONSTANTIN TACOU

L'Herne

Édité avec le concours du Centre National du Livre

*Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays*

© Éditions de l'Herne 2000
41, rue de Verneuil
75507 Paris

*Ce Cahier, à Michel Haar,
qui en fut l'initiateur*
C. T.

NIETZSCHE

Ce Cahier a été dirigé par
Marc Crépon

Sommaire

- 10 **Remerciements**
- 11 **Introduction**, par Marc Crépon
- 15 **Chronologie**, établie par Marc Crépon

Textes de Nietzsche

- 25 Le style dans les textes philosophiques (1868)
- 27 Sur Schopenhauer (octobre 1867-avril 1868)
- 33 Notes philosophiques (automne 1867-printemps 1868)

- 51 Choix de lettres
- 67 Lettres de rupture
- 73 Choix de poèmes de jeunesse

Autour de la langue, du sens et du style

- 81 Marc Crépon La langue, l'esprit, les classiques (Nietzsche et la question de la langue maternelle)
- 99 Marc de Launay Le style de l'esprit libre
- 107 Max Marcuzzi Les sites du sens
- 127 Mario Ruggenini Foi dans le Je et foi dans la logique. La question ontologico-grammaticale du Je dans la pensée de Nietzsche
- 147 Jacques Le Rider Nietzsche et Goethe

Nietzsche et les Grecs

- 155 Denis Thouard Le centaure philologue : Nietzsche entre critique et mythe
- 175 Michèle Cohen-Halimi Comment peut-on être naïf? (une lecture de *La Naissance de la tragédie*)
- 191 Michel Haar Nietzsche et Socrate
- 199 Yannis Constantinidès Les législateurs de l'avenir (l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche)

Nietzsche et la musique

- 223 Arnaud Villani Physique et musique de Nietzsche
- 237 Mazzino Montinari Nietzsche *contra* Wagner : été 1878
- 245 Éric Dufour L'année 1872 de Nietzsche : *La Naissance de la tragédie* et *Manfred Meditation*

La critique de la métaphysique et de l'histoire

- 263 Entretien avec Michel Haar
- 277 Josef Simon La crise du concept de vérité, crise de la métaphysique
- 293 David. B. Allison Nietzsche ne connaît pas de noumènes

307	Jocelyn Benoist	Nietzsche est-il phénoménologue?
325	Fabio Merlini	Pathologie de l'histoire et thérapie de la mémoire. L'inscription historicisante de la vie
339	Marc de Launay	Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche
361	Paolo D'Iorio	L'éternel retour. Genèse et interprétation

La critique de la civilisation et de la morale, la conversion des valeurs

393	Françoise Dastur	Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?
403	Pavel Kouba	Le signe du nihilisme
417	François Chenet	Nietzsche, ou le nouvel Érostrate?
443	Sylvie Courtine-Denamy	Amour du prochain, amour du lointain. Pour une approche de l'homme pudique chez Nietzsche

Bibliographie

(établie par Marc Crépon)

- 467 Un siècle de réception de Nietzsche en France 1900-1999.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à Michel Haar qui eut le premier l'idée de ce Cahier, avant de m'en passer le relais. Sans le souci constant, les conseils et les encouragements de Marc de Launay qui en eut aussi la charge, il n'aurait pas vu le jour. Merci aussi aux traducteurs des textes de Nietzsche (Michèle Cohen-Halimi, Marc de Launay, Max Marcuzzi) et à ceux des contributions rédigées en langue étrangère (Laurence Bocage, Nathalie Ferrand, Jean-Luc Gautero, Marc de Launay, Adèle Thorens, Arnaud Villani). Le Cahier leur doit sa dimension internationale. Merci enfin à Jean-François Courtine, Michel Espagne et Dominique Janicaud qui m'ont soutenu dans ce projet.

Introduction

Dans une lettre datée du 24 septembre 1886, Nietzsche exposait à Malwida von Meysenbug sa crainte que *Par-delà bien et mal*, qui porte le sous-titre : « prélude à une philosophie de l'avenir » ne puisse être lu avant l'an 2000, et que personne n'ait les moyens, d'ici-là, de donner ses impressions à son sujet. Ce que ce livre de psychologue et de philosophe entendait décrire, mais aussi détruire, tout comme ce qu'il annonçait, il faudrait, pensait-il, attendre le prochain millénaire pour l'entendre. Cent ans après sa mort, il est difficile de dire si le siècle écoulé lui a donné tort ou raison. Tout juste peut-on rappeler qu'en ce qui concerne la France, il a fallu longtemps pour qu'il soit enfin lu, comme un philosophe. Plusieurs livres ont néanmoins donné à sa réception cette orientation, indiquant combien cette œuvre ne laissait rien de la tradition philosophique intact. Et l'on se doit de citer au moins deux d'entre eux : le livre de Deleuze *Nietzsche et la philosophie* en 1962, et la traduction du *Nietzsche* de Heidegger en 1971. Mais, pour autant, la tâche n'est pas close. Depuis plusieurs années, une confrontation plus ou moins directe et avouée avec ces commentaires imposants et leurs limites, dégage des voies pour une nouvelle interprétation. Il s'agit d'explorer ce que Heidegger et Deleuze ont pu laisser dans l'ombre et qui est peut-être tout aussi décisif. Plusieurs méthodes renouvellent, en effet, la lecture de Nietzsche. C'est d'abord la prise en compte de l'extraordinaire intertextualité du texte nietzschéen, de la masse des lectures qu'il a pu faire dans des domaines aussi divers

que la physique, la cosmologie ou les sciences de la nature. Celles-ci font apparaître un rapport de Nietzsche aux sciences de son temps que Charles Andler entrevoyait déjà, mais qu'on avait eu tendance à oublier. Le texte de Nietzsche apparaît ainsi tissé de citations, de références cachées, dont la prise en compte rigoureuse donne un nouvel éclairage à des pensées aussi complexes que celle de l'éternel retour, sans en alléger la gravité. C'est ensuite la mesure plus exacte de l'extraordinaire travail de soi sur soi que présente cette œuvre en devenir, des textes de jeunesse aux grandes œuvres de la maturité et aux derniers fragments posthumes. Lire Nietzsche, aujourd'hui, c'est aussi prendre au mot l'adage dont il fit très tôt un principe d'existence et d'écriture : « deviens celui que tu es ! » Plusieurs questions difficiles, comme, par exemple, le rapport de cette pensée à la politique, gagnent à cette perspective génétique, une approche plus construite. L'interprétation philosophique de Nietzsche se trouve ainsi sinon approfondie, du moins réajustée, grâce à des travaux qui ne reculent pas devant les méthodes de la philologie — une orientation dont les lectures italiennes de Nietzsche ont depuis longtemps montré la voie. Ces différentes méthodes et ces nouvelles ouvertures, qui marquent profondément la réception actuelle de l'œuvre de Nietzsche, justifiaient à elles seules que, trente ans après le colloque international de Royaumont, et vingt-cinq ans après le recueil *Nietzsche aujourd'hui*, un nouvel ouvrage collectif fasse le point sur les lectures de Nietzsche.

Mais il fallait aussi rendre compte de la nécessité qu'un philosophe peut ressentir, aujourd'hui encore, de s'expliquer avec l'œuvre de Nietzsche. Non seulement pour mieux la comprendre, mais pour avancer dans sa propre démarche. Il n'est pas rare, en effet, qu'elle se dresse sur son chemin comme une sorte d'obstacle incontournable. Comme Nietzsche le dit à plusieurs reprises : la lecture de son œuvre n'est pas de celles dont on sort sans que rien n'ait changé. Et ceci est d'autant plus vrai que rien de ce qu'elle prophétise ou annonce ne s'est définitivement accompli. Nous ne sommes pas sortis de ce qu'elle décrit, que ce soit l'épuisement de la démocratie, les différentes formes de réactions au nihilisme qui ne font que le perpétuer (comme tous les extrémismes), la résistance, plus ou moins déguisée, des valeurs imposées par le christianisme. Nous n'échappons pas davantage à ce qu'elle prescrit : notre rapport au savoir (et notamment à la science) est loin d'être clarifié. Le signe le plus probant de cette actualité des questions nietzschéennes est que, pas plus que cette œuvre n'appartient aux nietzschéens, elle ne laisse aucun courant philosophique, aucune école indifférente. Dans le champ philosophique, elle est à la fois partout et nulle part, comme un coin enfoncé dans chacune de nos certitudes. Enfin (et ce signe n'est pas négligeable) elle n'est récupérable par aucune « tradition nationale » : on ne peut faire de Nietzsche ni un philosophe « allemand » (il s'en est suffisamment défendu) ni un « esprit français » — comme certains de ces premiers exégètes tentèrent de le faire — et peut-être pas non plus, ou pas seulement, le philosophe européen qu'il prétendait être.

Mais s'il reste ce « philosophe d'avenir » qu'il voulait être, c'est aussi que son œuvre interroge, dans ses différentes articulations, la coexistence, au sein de la même pensée, des trois types de régime entre lesquels se partage le discours philosophique : descriptif, prescriptif et programmatique ou prophétique. Lisant Nietzsche, nous n'héritons pas seulement de ce qu'il décrit, et de ce que cette description prescrit. Nous prenons aussi la mesure de ce qu'il annonce. Sans doute, par sa critique radicale de toute téléologie, il porte un coup décisif à tout ce que la philosophie a pu promettre : le salut, la révolution. Mais pour autant, il ne renonce pas à toute prophétie d'une nouvelle époque ouverte par sa pensée. Ce qu'il décrit et prescrit trouve son sens ultime dans un temps à venir, qui

advient une fois que son œuvre a coupé en deux l'histoire de l'humanité. Cette coupure, il l'espère et la pressent dans l'émergence d'une communauté de lecteurs qu'il désigne d'un « nous » — récurrent dans les textes des dernières années — un « nous » qui contraste singulièrement avec le silence et l'absence d'échos dont il se plaint à la fin de sa vie consciente. Un tel pressentiment, pour peu qu'on le prenne au sérieux, reconduit tout lecteur de Nietzsche au sens de sa lecture : aujourd'hui que cette communauté de lecteurs s'est étendue considérablement, et que de nouvelles interprétations ne cessent de paraître, cette annonce a-t-elle encore un sens, ou constitue-t-elle une curiosité parmi d'autres de l'histoire de la philosophie ?

Marc Crépon

Chronologie

- 1844 Naissance de Friedrich Nietzsche le 15 octobre à Röcken, près de Lützen, le jour de l'anniversaire du roi. Son père : Karl Ludwig (né en 1813) exerce les fonctions de pasteur. Il descend lui-même d'une famille de pasteurs, tout comme son épouse, Franziska, la mère de Nietzsche, (née Oehler en 1826).
- 1846 Naissance de sa sœur Elisabeth.
- 1848 Naissance de son frère Joseph.
- 1849 Mort prématurée de son père.
- 1850 Mort de son frère cadet. Nietzsche déménage avec sa mère et sa sœur, chez sa grand-mère et ses deux tantes, à Naumbourg.
- 1851 Etudes à l'Institut Weber, en compagnie de W. Pinder et K. Krug. Apprentissage du grec et du latin. Dans les maisons de ses amis, il découvre (chez les Krug) la musique classique, (chez les Pinder) les classiques allemands. Sa mère lui offre un piano, et il reçoit ses premières leçons de musique.
- 1854 Premiers essais de composition musicale.

- 1858-1864 Etudes secondaires au collège de Pforta, réputé pour la formation qu'il donnait dans le domaine des études classiques. Nietzsche y écrit quelques essais, notamment *Fatum et histoire*, de nombreux poèmes et des morceaux de musique, dont il tient un compte rigoureux.
- 1864 Etudes de théologie à l'université de Bonn.
- 1865 Au mois de mai, Nietzsche prend la décision de se consacrer désormais exclusivement à l'étude de la philologie à l'université de Leipzig. Il suit l'enseignement de Ritschl, et participe à la création d'un cercle philologique.
- 1866 Nietzsche travaille intensivement à la rédaction d'un essai sur Théognis de Mégare. Etude de Diogène Laërte. Lecture de Emerson. Découverte décisive de la philosophie de Schopenhauer.
- 1867 Nietzsche poursuit sa lecture de Schopenhauer, ainsi que la rédaction de plusieurs essais de philologie grecque.
- 1868 Intérêt croissant pour la philosophie. Réflexions sur le concept d'organisme chez Kant. Lecture de *La critique de la faculté de juger*. Première rencontre de Richard Wagner, à Leipzig, dans la maison de l'orientaliste Hermann Brockhaus. Lecture enthousiaste des poèmes de Wagner et de ses écrits esthétiques.
- 1869 Nietzsche est nommé professeur de philologie classique à l'université de Bâle, sur la recommandation de Ritschl. Il commence ses cours en mai, et prononce (le 28) son discours de réception sur « Homère et la philologie classique ». Il noue des contacts étroits avec Jacob Burckhardt, fréquente assidûment Richard et Cosima Wagner à Tribschen, près de Lucerne. Lecture de *La philosophie de l'inconscient* de Edouard von Hartmann.
- 1870 Leçons sur *Œdipe roi* de Sophocle, Hésiode et la métrique. Conférences sur *Le drame musical grec*, *Socrate et la tragédie*. Nombreuses visites à Tribschen. De août à septembre, Nietzsche participe à la guerre entre la France et l'Allemagne, en qualité d'infirmier. Il est blessé et tombe gravement malade. À l'automne, de retour à Bâle, il entend quelques-unes des conférences de Burckhardt sur l'histoire universelle, notamment la conférence sur la grandeur historique. Les grands thèmes de *La Naissance de la tragédie* commencent à se mettre en place.
- 1871 Son enseignement propose une « introduction à l'étude de la philologie classique ». Il consacre de nombreux cours à Thucydide, Hésiode, Hérodote et à une introduction à l'étude des dialogues de Platon. Il publie, à compte d'auteur, « Socrate et la tragédie grecque ». Rédaction de *La Naissance de la tragédie* que l'éditeur de Wagner, Fritzsch, accepte de publier. Ses rencontres avec Richard et Cosima Wagner sont toujours aussi nombreuses et enthousiastes.
- 1872 Publication de *La Naissance de la tragédie d'après l'esprit de la musique*. Le livre de Nietzsche trouve un accueil chaleureux auprès de Richard et Cosima Wagner. Mais il suscite de nombreuses résistances de la part des philologues. Il s'en suit une violente polémique entre le philologue Wilamowitz (qui s'oppose au livre dans un pamphlet intitulé *Philologie de l'avenir, réplique à la Naissance de la tragédie de Friedrich Nietzsche*) et l'ami de Nietzsche, Erwin Rohde, helléniste et philosophe, qui le soutient et répond à Wilamowitz avec un libelle intitulé *Sous-philologie*. Nietzsche poursuit, par ailleurs, son enseignement. Il donne des cours

sur les philosophes préplatoniciens, mais aussi sur la philosophie et la tragédie grecques. Étudie le *Protagoras*, analyse le livre X de l'*Illiade*, les *Euménides* d'Eschyle, l'*Cédipe* de Sophocle, les discours de Démosthène. Rédige les cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Il compose enfin *Manfred Meditation* qu'il adresse à Hans von Bülow.

- 1873 Publication de la première des *Considérations inactuelles* : « David Strauß, l'apôtre et l'écrivain ». Ses leçons portent sur les philosophes préplatoniciens, Hésiode, le livre IX de l'*Illiade*, le *Phédon* de Platon. Nietzsche songe à une nouvelle *Considération inactuelle* qui s'intitulerait : « le philosophe comme médecin de la culture ». Il rédige le manuscrit de *La philosophie à l'époque des tragiques Grecs*, dicte à Gersdorff celui de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* et compose l'*Hymne à l'amitié*. Il conçoit, enfin, le projet d'un *Appel aux Allemands*, mais commence, entre temps, la rédaction de la *Deuxième considération inactuelle* : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Nombreuses lectures dans les domaines de la physique, de la Chimie, et de l'astronomie, à commencer par les théories de Boscovich, Zöllner ou Hemholz. Mais aussi lecture de Hamann. Début des violentes attaques de migraine qui, depuis lors, ne le laisseront jamais longtemps en repos. Sa vue se détériore et il est le plus souvent contraint de dicter ses pensées — quand ses faiblesses oculaires ne le contraignent pas à renoncer à tout travail.
- 1874 Parution de la *Deuxième considération inactuelle* : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », ainsi que de la troisième : « Schopenhauer éducateur ». Son enseignement à Bâle porte sur *Les Choéphores* d'Eschyle, sur le *Gorgias*, la poésie grecque, Hésiode, Pindare, *La Rhétorique* d'Aristote. Il conçoit le plan d'une nouvelle considération intitulée : « Nous, les philologues » — qui ne verra pas le jour. Nietzsche poursuit sa lecture de Boscovich, Emerson, mais aussi Zöllner. Long séjour de Elisabeth Nietzsche à Bâle. Nietzsche se sépare de son éditeur Fritzsch et confie la *Troisième considération inactuelle* à l'éditeur Schmeitzner. Rencontre de la *marchesa* Emma Guerrieri-Gonzague, ainsi que de Marie Baumgartner qui traduira en français quelques une de ses œuvres.
- 1875 Leçons sur l'histoire de la littérature grecque, la *Rhétorique* d'Aristote ; Lecture des *Considérations psychologiques* de Paul Rée. Son état de santé s'aggrave, comme tous les ans, à l'approche des fêtes de fin d'année. Toutes les deux ou trois semaines, il est contraint de s'aliter quelques jours. Violents maux de tête, douleurs oculaires, maux d'estomac.
- 1876 Nietzsche publie « Richard Wagner à Bayreuth », la quatrième et dernière des *Considérations inactuelles*. Ses cours portent encore sur les philosophes préplatoniciens, mais aussi sur la vie et l'œuvre de Platon, notamment sur le *Banquet*, l'*Apologie de Socrate*, et le *Phédon*. Dernière version des *Philosophes à l'époque de la tragédie grecque*. Il travaille à une nouvelle *Considération inactuelle* : *L'Esprit libre*, qui ne verra pas le jour. Il écrit les premiers aphorismes qui seront inclus dans *Humain, trop humain*. Lecture de Malwida von Meysenbug : *Mémoires d'une idéaliste*, mais surtout Montaigne, Larochevoucauld, Vauvenargues, Labruyère, Stendhal, Voltaire, *Les Lois* de Platon, et en décembre : *L'Histoire de la philosophie morale (sur l'origine des sentiments moraux)* de Paul Rée. Dès

le mois de janvier, Nietzsche est dispensé d'une partie de ses cours, pour raisons de santé. Les maux de tête et les insomnies afférentes se prolongent de plus en plus. À l'automne, voyage en Italie avec Paul Rée : Le Mont Cenis, Gênes, Naples, Sorrente. À cette occasion, dernière rencontre entre Nietzsche et les époux Wagner qui séjournent aussi à Sorrente.

- 1877 Publication, en français de « Richard Wagner à Bayreuth », traduit par Marie Baumgartner avec l'autorisation de l'auteur. Nietzsche consacre son enseignement aux antiquités religieuses des Grecs et aux *Choéphores* d'Eschyle. Au mois de décembre, il commence à dicter à Köselitz le manuscrit de *Humain, trop humain*. Lecture de Voltaire, Diderot, Michelet, Ranke, mais aussi Mark Twain. Nietzsche, dont l'état de santé ne s'améliore pas, se rend à nouveau à Sorrente, il consulte un professeur de médecine à l'université de Naples, visite les ruines de Pompéi et Capri.
- 1878 Publication de *Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres*. Rédaction de la plupart des aphorismes de *Humain, trop humain II*. Derniers cours sur Hésiode, Platon (*l'Apologie de Socrate*), Thucydide. Lecture de H. Taine : *Histoire de la littérature anglaise*, de Renan : *Dialogues et fragments philosophiques*, mais aussi de Leopardi : *Poèmes et écrits en prose*, traduits par P. Heyse. Nietzsche songe, de plus en plus, à mettre fin à son enseignement, pour raison de santé. La rupture avec Wagner se confirme. Signe de son ampleur, Nietzsche offre, au début de cette année, la partition des *Maîtres chanteurs de Nuremberg* que lui avait dédiée Wagner à son ami Widemann, et celle de *Tristan* à Köselitz. Commence une vie rythmée par les voyages, et les retours à Bâle ou en Allemagne, à Naumbourg. Ses lieux de prédilection deviennent Sils-Maria, Gênes, Nice.
- 1879 *Humain, trop humain II : opinions et sentences mêlées*. Lecture, plus que jamais, de Leopardi, auquel Nietzsche se sent lié par son état maladif. Mais aussi de Stifter, Gogol, Lermontov, Twain, Poe. Enthousiasme pour la musique de Chopin. De violents maux de tête rendent toute leçon impossible. L'abandon de l'enseignement devient urgent. Elisabeth Nietzsche accourt à Bâle, à la demande de Overbeck. Le 14 juin, l'autorisation en est enfin donnée par les autorités. Voyage en Haute-Engadine, à Saint-Moritz. Nietzsche a le sentiment d'avoir trouvé le seul lieu dont le climat lui convienne. Mais dès le mois d'août, son état empire à nouveau. De retour à Naumbourg, il est contraint de s'aliter à de nombreuses reprises.
- 1880 Publication du *Voyageur et son ombre*. Nietzsche commence la rédaction d'*Aurore*, alors que son état de santé s'aggrave considérablement. Tout ce que Nietzsche écrit, il est obligé de le dicter à ses amis — qui lui font aussi la lecture. C'est ainsi qu'il lit Spencer, Byron, Stendhal, Mérimée, la traduction allemande des *Causeries du lundi* de Sainte-Beuve, mais aussi des essais philosophiques, comme *La philosophie de la tragédie de Schopenhauer* de A. Siebenlist, ou les essais de son ami Overbeck et d'autres livres de théologie. Seule la musique de Chopin lui est supportable. Il passe sa vie entre Naumbourg et l'Italie : Gênes, le lac de Garde, Venise, mais aussi Marienbad. Les maux de tête ne le quittent guère, qu'apaisent seulement de longues promenades à l'ombre des arbres, pour le repos des yeux.

- 1881 Publication d'*Aurore*. Séjours à Gênes, Vicence, Recoaro avec Köselitz qui prend alors le pseudonyme plus connu de Peter Gast. Projet de voyage à Tunis avec Gersdorff. Rédaction au mois d'août des premiers fragments, où apparaît l'idée d'éternel retour. Nietzsche séjourne alors, pour plusieurs mois, à Sils-Maria (découvert le 4 juillet), et ses pensées lui viennent, chaque jour, au cours de longues promenades qui le mènent au lac de Silvaplana, à travers bois. Intenses souffrances à l'automne : maux de tête, douleurs oculaires qui le contraignent souvent à rester alité. Nietzsche se rend à Gênes qu'il ne quittera pas avant le printemps suivant. Préparation du *Gai savoir*. Lecture de Bruno Bauer, Dühring, mais aussi Stendhal (*Vie de Rossini*) ou Gottfried Keller (*Henri le vert*), et toujours de nombreux livres de physique, d'astronomie, de météorologie même, dont il adresse la demande à Overbeck.
- 1882 Le *Gai savoir* (livres I à IV), les *Idylles de Messine*. Dès la fin de l'année, Nietzsche travaille à la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Découvre avec enthousiasme *Carmen* de Bizet, avec dégoût *Parsifal* de Wagner. Lecture de Boscovich, à nouveau, et toujours de Leopardi, mais aussi des *Poèmes du peuple allemand*, édités par Janssen. Séjours à Monaco, Gênes, Messine, dont le climat et l'atmosphère l'enthousiasment. Enfin, il se rend à Rome, à l'invitation de Malwida von Meysenbug et Paul Rée, où il fait la rencontre de Lou von Salomé, le 25 avril, à la basilique Saint-Pierre. Ébloui, il charge Paul Rée, lui même amoureux, de la demander pour lui en mariage. Au printemps, séjour, en compagnie de Paul Rée et de Lou von Salomé sur les rives du lac d'Orta (excursion au Monte Sacro), puis à Tribschen et Lucerne. Hostilité d'Elisabeth. A l'automne, Lou von Salomé s'éloigne.
- 1883 Publication de *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre pour tous et pour personne I et II*. La première partie est rédigée en janvier, en une dizaine de jours, la seconde au printemps, la troisième à l'automne. Intenses souffrances au début de l'année, maux de tête, insomnies. Ses relations avec sa sœur et sa mère qu'il cherche à fuir se font de plus en plus tendues. Disputes avec son éditeur (Schmeitzner), dont Nietzsche ne supporte pas les positions antisémites. Rupture avec Paul Rée. Fiançailles de sa sœur avec Bernhardt Förster, professeur de lycée, wagnérien, et antisémite notoire. Séjours à Rome, au lac de Côme, à Sils-Maria, ainsi qu'en Basse Engadine. A l'automne, voyages à Gênes, puis à Spezia. Nietzsche déclare ne plus vouloir vivre en Allemagne, et surtout pas avec sa famille. Au mois de décembre, il s'installe à Nice.
- 1884 Publication de *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre pour tous et pour personne III*. Avec son Zarathoustra, Nietzsche pense avoir mené la langue allemande à sa perfection et accompli le troisième pas décisif, après Luther et Goethe. Au mois de novembre, il conçoit la quatrième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Lecture de Mickiewicz, Giordano Bruno, Stifter, Lou von Salomé, Montaigne et Balzac mais aussi de nombreux auteurs français, Flaubert et surtout Baudelaire. Nouvelles disputes et brouilles avec sa sœur, en raison de son antisémitisme. Longs séjours à Nice, puis à Venise, Zürich et enfin (durant tout l'été) à Sils-Maria. Zürich encore, Menton, de retour à Nice à la fin du mois de novembre. Rencontre de Meta von Salis, au mois de juillet, à Zürich.

- 1885 Parution confidentielle de *Ainsi parlait Zarathoustra IV, quatrième et dernière partie* (à compte d'auteur). Lecture de Montaigne, l'Abbé Galiani, Stendhal, Mérimée, Paul Bourget (*Nouveaux essais de psychologie contemporaine*), Lou von Salomé. Long séjour à Nice (tout l'hiver), puis à Venise et enfin à Sils-Maria (tout l'été). Passe l'automne à Naumbourg et à Leipzig, avant de retourner à Nice. Procès avec son éditeur Schmeitzner. Mariage de sa sœur avec Bernhardt Förster (Nietzsche, condamnant leur plan de fonder en Amérique latine une colonie raciale allemande, n'y assiste pas). Ses douleurs oculaires sont de plus en plus insupportables. Intense sentiment de solitude et d'abandon, dernière rencontre avec sa sœur, avant son effondrement.
- 1886 Publication de *Par-delà bien et mal, prélude à une philosophie de l'avenir*, chez un nouvel éditeur : Naumann. En août, Fritzsche reprend toute l'œuvre de Nietzsche. A cette occasion Nietzsche rédige des avant-propos pour toutes ses grandes œuvres, ainsi que la cinquième partie du *Gai-Savoir*. Réédition de *La Naissance de la tragédie, ou : hellénisme et pessimisme, seconde édition, avec un essai d'autocritique*, mais aussi de *Humain, trop humain I et II*. Nietzsche conçoit le plan d'un nouveau livre : *La Volonté de puissance, essai d'une conversion de toutes les valeurs*, en quatre livres. Il projette d'en rédiger une partie à Corte. Séjours à Nice, Venise, Leipzig, Naumbourg.
- 1887 Réédition de *Aurore*, *Le Gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Au mois de juin, différentes esquisses sur les thèmes de l'éternel retour et du nihilisme. Rédaction en juillet de la *Généalogie de la morale*, qui paraît en novembre. Nombreuses lectures, dont le *Commentaire d'Épicure* par Simplicius, Renan, Taine, Tocqueville, Montalembert, Bourget, etc. Mais surtout, découverte enthousiaste de l'œuvre de Dostoïevski, avec un profond sentiment d'affinité. Nietzsche en compare l'effet à ce que furent, pour lui, la rencontre de l'œuvre de Schopenhauer, à 21 ans, et celle des livres de Stendhal, à 35. Long séjour à Nice, jusqu'au mois d'Avril, puis à Cannobio, sur les rives du lac Majeur, à Zürich, Sils-Maria, Venise, et de nouveau Nice, à l'automne.
- 1888 Nietzsche change le titre de son projet qui devient la « conversion des valeurs ». L'*Antéchrist*, qu'il rédige alors, est sensé en constituer la première partie. Publie aussi *Le cas Wagner, un problème pour musiciens*. Rédaction du *Crépuscule des Idoles*, de *L'Antéchrist*, de *Ecce Homo* (qui ne sera publié qu'en 1908). L'audience de Nietzsche s'accroît à l'étranger : G. Brandes, de Copenhague, lui consacre des cours. Strindberg accueille, avec enthousiasme, *Le cas Wagner*. H. Albert traduit en français *Ainsi parlait Zarathoustra*. H. Taine recommande J. Bourdeau pour la traduction française des œuvres de Nietzsche. Dernières lectures : E. de Roberty : *L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, G. Brandes : *La littérature du dix-neuvième siècle et ses principaux courants*, *Les esprits modernes, portraits littéraires du dix-neuvième siècle*, Stendhal : *Rome, Naples et Florence*, ainsi que les *Lettres intimes*, Strindberg : *Les mariés*. Nietzsche fait savoir à G. Brandes qu'il projette de s'intéresser à la psychologie de Kierkegaard. Séjours à Nice (jusqu'en avril), Turin, Sils-Maria (ce sera son sixième et dernier séjour). Brouille définitive avec Rohde. Rupture avec Malwida von Meysenbug. Retour enthousiaste à Turin (Nietzsche décide de ne plus passer l'hiver à Nice).

- 1889 Publication de *Nietzsche contre Wagner, dossier d'un psychologue, Le Crépuscule des idoles ou : comment philosopher à coups de marteau*. Le 3 janvier, attaque à Turin. Nietzsche s'écroule sur la chaussée. Dans les jours qui suivent (entre le 3 et le 7 janvier), il adresse à Meta v. Salis, P. Gast, G. Brandes, J. Burckhardt, C. Spitteler, Cosima Wagner, Malwida v. Meysenbug et F. Overbeck ses derniers billets qu'on a retenus sous le nom de « billets de la folie ». Overbeck vient chercher Nietzsche à Turin et le conduit à Bâle, où il est interné. Il sera ensuite pris en charge par sa mère à Iéna, puis à Naumbourg. Son état ne cessera plus alors de s'aggraver. Quelques rares moments de répit lui permettront encore de jouer du piano ou de se promener.
- 1894 Fondation des premières Archives Nietzsche à Naumbourg, sous la direction de la sœur de Nietzsche — qui entreprend, par la même occasion la publication des œuvres complètes de son frère. C'est elle qui en choisit les orientations et les responsables.
- 1896 Installation des Archives Nietzsche à Weimar.
- 1897 Mort de la mère de Nietzsche.
- 1900 Mort de Nietzsche, le 25 août.

Chronologie réalisée par Marc Crépon

Textes de Nietzsche

Le style dans les textes philosophiques (*printemps 1868*)

Lorsqu'il s'agit de trancher la question du style, tout dépend de ce qu'on attend du philosophe.

Si le but est la connaissance pure ou si l'objectif est la vulgarisation de connaissances philosophiques.

Si cet objectif est d'instruire ou d'édifier.

Voici ce qu'est l'époque de Schopenhauer : un sain pessimisme qui, à l'arrière-plan, partage l'idéal d'un sérieux viril, un dégoût de ce qui est creux, sans substance, un penchant pour ce qui est sain et simple.

En regard de Kant, Schopenhauer est le poète ; par rapport à Goethe, il est le philosophe.

Par rapport à Kant, il est naïf et classique.

Mais il a vraiment un style : tandis que la plupart des philosophes n'en ont pas, et que certains nient que les sciences comme les mathématiques, la logique, etc., puissent en avoir un.

On peut assez souvent déterminer quand il innove, quand il devient fluide et quand il fait un saut génial.

Même les jugements de Schopenhauer ont leur originalité : bien des choses qui, à titre de legs transmis à tous, se sont trop émoussées et sont désormais plates, apparaissent chez lui comme autant de créations. Il a su purifier des monnaies méprisées et retrouver leur or brillant.

Schopenhauer est le philosophe d'une Allemagne régénérée; dans cette mesure, il dépasse de beaucoup les limites de son époque qui commence seulement de se rapprocher de lui. Il est plus lucide que son époque, en même temps plus sain, mais aussi plus beau et plus idéal qu'elle, et, surtout, plus véridique. Il est le philosophe le plus véridique : il est celui qui sait le plus puissamment s'allaiter auprès des autres penseurs.

Pour Schopenhauer, la philosophie est une impétueuse pulsion.

Traduit de l'allemand par Marc de Launay

Sur Schopenhauer

Tentative d'expliquer le monde en le ramenant à un facteur hypothétique.
La chose en soi revêt l'une de ses formes possibles.
La tentative est un échec.
Schopenhauer ne la tient pas pour une tentative.
Elle a permis de rendre accessible sa chose en soi.
Qu'il n'ait pas lui-même vu cet échec s'explique par son refus de percevoir
que l'obscur contradiction se situait dans la région où l'individuation s'inter-
rompait.
Il se méfiait de son propre jugement.
Citations.

L'obscur instinct, manifesté à travers une structure de représentation, se
révèle en tant que monde. Cet instinct ne s'abolit pas avec le *principium indivi-*
duationis.

I

La page de titre du *Monde comme volonté et comme représentation* nous révèle
déjà ce que Schopenhauer revendique d'avoir offert à l'humanité grâce à cet
ouvrage.

A la question nostalgique que se posent tous les métaphysiciens, et que Goethe formule ainsi : « La nature n'aurait-elle pas tout de même un fondement ? », il répond audacieusement oui : et afin que cette connaissance nouvelle ne manque pas de frapper avec évidence nos regards, telle une inscription au fronton d'un temple, il a gravé sur la première page de son livre ce titre, le monde comme volonté et comme représentation, clef de l'antique énigme cardinale de l'univers.

Cette prétendue solution, la voici :

Pour comprendre tranquillement en quoi consiste la solution et le pouvoir explicatif de cette formule, il sied de la transposer sous une forme à moitié imagée.

La volonté sans fond, sans intelligence, se révèle, à travers une structure de représentation, comme monde.

Si nous soustrayons de cette formule tout le legs que Schopenhauer doit au grand Kant, et ce qu'il n'a cessé non sans emphase ni sincérité de respecter en lui, reste le seul mot de « volonté » et ses prédicats. Un terme donc déjà très marqué et de vaste extension s'il est destiné à définir une réflexion qui entend si nettement dépasser Kant, que son inventeur a pu dire d'elle qu'il la tenait pour « ce que très longtemps on avait cherché sous le nom de philosophie et dont la découverte était par conséquent jugée, par ceux qui savent l'histoire, aussi peu vraisemblable que celle de la pierre philosophale. »

A cet égard nous nous rappelons que Kant lui aussi considérait que la grande, la plus grande et la plus riche action de sa vie avait été la découverte, non moins discutable, qui résultait de sa table des catégories, tarabiscotée à la manière scolastique. Néanmoins, il y a entre Kant et Schopenhauer cette différence caractéristique : après en avoir terminé avec « ce qui fut le plus difficile qu'on ait jamais entrepris au service de la métaphysique », Kant se considérait lui-même avec étonnement comme une force naturelle se manifestant avec une soudaine brutalité, et ressentait comme une grâce le fait d'apparaître comme « un réformateur de la philosophie », tandis que Schopenhauer a toujours su qu'il ne devait sa trouvaille prétendue qu'à la géniale circonspection et à la capacité intuitive de son intellect.

Les erreurs des grands hommes sont dignes de respect parce que plus fécondes que les vérités des médiocres.

Si maintenant nous procédons à l'analyse de la formule citée plus haut, le cœur du système schopenhauérien, afin de le mettre à l'épreuve, loin de nous cependant l'idée de serrer de près son auteur pour brandir à ses yeux les éléments de ses démonstrations et, haussant les sourcils, lancer finalement la question de savoir comment il pouvait bien se faire que quelqu'un ait de telles prétentions fondées sur un système qui fait eau de toutes part.

II

En fait, il ne faut pas se dissimuler que cette formule, mise en avant en tant que noyau du système de Schopenhauer, peut être critiquée fructueusement de quatre points de vue.

1. Le premier et le plus général, qui n'est dirigé contre Schopenhauer que dans la mesure où il n'est pas allé au-delà de Kant précisément là où c'était nécessaire, vise le concept de chose en soi et n'y voit, pour parler comme Ueberweg, qu'une « catégorie cachée ».

2. Mais, même si l'on donne quittance à Schopenhauer de vouloir suivre Kant sur cette voie périlleuse, ce qu'il substitue à l'inconnue kantienne, la volonté, ne résulte que d'une intuition littéraire, alors que les preuves logiques recherchées ne peuvent satisfaire ni Schopenhauer ni nous (cf. *Le Monde...*, I).

Troisièmement, nous sommes contraints de nous inscrire en faux contre les prédicats dont Schopenhauer dote son concept de volonté et qui militent trop résolument en faveur d'un pur et simple impensable, de même qu'ils sont entièrement tirés de l'opposition au monde de la représentation ; alors que, entre chose en soi et phénomène, le concept d'opposition n'a aucun sens.

4. Quoi qu'il en soit, et contre ces trois objections, il serait possible de faire valoir une perspective offrant une triple potentialité : en fait, il ne peut y avoir de chose en soi autrement que sur le plan de la transcendance où précisément tout ce qui est jamais sorti d'un cerveau philosophique est possible. Cette chose en soi possible peut être la volonté : une possibilité qui, parce qu'elle ressortit à l'articulation de deux autres possibilités, n'est encore que la puissance négative de la première possibilité : autrement dit, elle est déjà un grand pas accompli vers le pôle opposé, l'impossibilité. Nous renforçons encore ce concept d'une possibilité toujours décroissante si nous lui accordons les prédicats de la volonté que suppose Schopenhauer : précisément parce qu'une opposition entre chose en soi et phénomène est, certes, indémontrable, mais néanmoins pas impensable. Il est certain que toute pensée morale devrait s'insurger face à un tel nœud de potentialités ; mais on pourrait quand même rétorquer à cette objection morale que le penseur, placé devant l'énigme du monde, n'a précisément pas d'autre moyen que de conjecturer, c'est-à-dire de nourrir l'espoir qu'un moment de génie lui mettra la formule sur les lèvres, lui donnera la clef de ce texte, offert à tous et pourtant indéchiffrable, que nous appelons le monde. Cette clef est-elle le mot volonté ?

C'est là l'occasion de notre quatrième critique. La trame fondamentale de Schopenhauer s'emmêle entre ses propres mains : pour une très petite part, en raison d'une certaine inhabileté tactique de son auteur, mais, pour l'essentiel, parce que le monde ne se laisse pas aussi facilement articuler dans le système que Schopenhauer l'avait espéré lorsqu'il était porté par l'enthousiasme initial de sa découverte. A son âge, il se plaignait de ce que le problème philosophique le plus difficile n'était pas non plus résolu par sa propre philosophie. Il entendait par là le problème des limites de l'individuation.

III

C'est ensuite un certain type de ces contradictions qui grèvent le système de Schopenhauer qui va nous occuper essentiellement ; un type de contradictions décisives et presque inévitables qui, gisant, en quelque sorte encore dans le sein de leur mère, fomentaient déjà la guerre contre elle et dont, à peine étaient-elles nées, le premier geste fut de tuer leur génitrice. Elles ont trait pour l'essentiel aux limites de l'individuation, et leur *πρῶτον ψεῦδος* relève des questions abordées dans la troisième objection.

« La volonté, comme chose en soi, dit Schopenhauer (*Le Monde...*, § 23), est absolument différente de son phénomène et indépendante de toutes les formes phénoménales dans lesquelles elle pénètre pour se manifester, et qui, par conséquent, ne concernent que son objectivité, et lui sont étrangères. Même la forme la plus générale de la représentation, celle de l'objet, par opposition avec le sujet, ne l'atteint pas, encore moins les formes soumises à celle-ci, et dont l'expression générale est le principe de raison, auquel appartiennent l'espace et le temps et,

par conséquent, la pluralité qui résulte de ces deux formes et qui n'est possible que par elles. Sous ce dernier point de vue, j'appellerai l'espace et le temps, suivant une vieille expression scolastique, *principium individuationis*. » Ce qui surprend dans cette explication, dont nous rencontrons maintes variantes tout au long des écrits de Schopenhauer, c'est son ton dictatorial qui énonce toute une série de prédicats *négatifs* à propos de cette chose en soi absolument extérieure à la sphère de la connaissance, ce qui, par conséquent, ne s'accorde nullement avec l'affirmation selon laquelle la chose en soi ne saurait relever de la forme la plus générale de la connaissance : être un objet pour un sujet. Schopenhauer le dit lui-même (*Le Monde...*, II, § 22) : « La chose en soi (...) qui, par définition, n'est jamais un objet — parce que tout objet n'est déjà plus que son phénomène, et non elle-même — a besoin, *s'il faut néanmoins la penser objectivement, d'emprunter nom et concept à un objet*, à quelque chose d'objectivement donné, par conséquent à l'un de ses phénomènes. » Schopenhauer réclame donc que quelque chose qui jamais ne saurait être un objet puisse néanmoins être pensé objectivement ; mais ainsi nous ne parvenons qu'à une objectivité fictive puisque qu'une inconnue insaisissable et totalement opaque est revêtue de prédicats comme de vêtements composites empruntés à un monde qui lui est étranger, le monde phénoménal. Ce qui est donc exigé, c'est que nous prenions les vêtements d'emprunt, en l'occurrence les prédicats, pour la chose en soi : c'est ce que veut dire la phrase « s'il faut néanmoins la penser objectivement, elle a besoin d'emprunter nom et concept à un objet ». Le concept de « chose en soi », « parce qu'il doit être tel qu'il est », est subrepticement écarté, et c'est un autre qu'on nous impose.

Le signe et le concept empruntés sont précisément la volonté « parce qu'elle est la manifestation la plus patente de la chose en soi, le phénomène le plus développé, immédiatement révélé par la connaissance ». Mais cela ne nous avance en rien pour ce qui nous intéresse : plus important est, à nos yeux, le fait que l'ensemble des prédicats de la volonté soit emprunté au monde phénoménal. Il est vrai que, de temps en temps, Schopenhauer tente de montrer que le sens de ces prédicats est tout entier insaisissable et transcendant (cf. *Le Monde...*, III) : « L'unité de cette volonté, en quoi nous avons reconnu que résidait l'essence en soi du monde phénoménal, est d'ordre métaphysique, donc transcendante à la connaissance elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne dépend nullement des fonctions de notre intellect et que ce dernier n'est pas véritablement en mesure de la saisir. » Cf., sur ce point, *Le Monde...*, II, §§ 22-23. Mais tout le système de Schopenhauer, et tout particulièrement son premier exposé dans le premier livre du *Monde comme volonté...*, nous persuadent que son auteur, lorsque cela lui convient, s'autorise un usage immanent, humain et nullement transcendantal de l'unité de la volonté, de même que, en fin de compte, il n'a recours au registre transcendantal que lorsque les lacunes du système lui apparaissent trop criantes. Il en va donc de l'« unité » comme de la « volonté » : ce sont des prédicats de la chose en soi déduits du monde phénoménal, parmi lesquels ce qui est le cœur véritable, le transcendantal précisément, s'évanouit. Ce qui vaut justement pour les trois prédicats que sont l'unité, l'éternité (c'est-à-dire la non-temporalité) et la liberté (c'est-à-dire la non-causalité), vaut également pour la chose en soi : ils sont tous sans exception indissociablement liés à notre complexion, de sorte qu'il est extrêmement douteux qu'ils puissent avoir le moindre sens hors de la sphère de notre connaissance. Qu'ils doivent cependant être les attributs de la chose en soi, sous prétexte que les attributs contraînes dominant au sein du monde phénoménal, cela, ni Kant ni Schopenhauer ne nous le démontreront ; ils n'ont vraisemblablement jamais été en mesure de le faire ; le second en raison du fait que sa chose en soi, la volonté avec ses trois attributs, ne peut ni se tirer d'affaire ni se

suffire à elle-même puisqu'elle est sans cesse contrainte d'emprunter au monde phénoménal, donc d'importer chez elle les notions de pluralité, de temporalité et de causalité.

Il a, en revanche, parfaitement raison lorsqu'il déclare (cf. *Le Monde...*, II, § 17) « que ce n'est pas du dehors qu'il faut partir pour arriver à l'essence des choses; on aura beau chercher, on n'aboutira qu'à des fantômes ou à des formules ».

IV

La volonté se manifeste; comment se manifeste-t-elle? Ou, pour poser la question en d'autres termes, d'où provient la structure de représentation au sein de laquelle la volonté se manifeste? Schopenhauer répond en employant une tournure qui lui est propre où il définit l'intellect comme la *μηχανή* de la volonté : « Le stade supérieur qu'est le développement de cerveau est appelé par le besoin toujours croissant et toujours plus complexe des manifestations correspondantes de la volonté. » (*Le Monde...*, II, § 18 et *Suppléments*, chap. XXII) « Le moi conscient et connaissant est donc fondamentalement " tertiaire " puisqu'il présuppose l'organisme et, ce dernier, la volonté. » (*Le Monde...*, *Suppléments*, chap. XXII). Schopenhauer s' imagine ainsi une succession évolutive de manifestations de la volonté, accompagnée de besoins vitaux en progression constante : afin de les satisfaire, la nature met en œuvre une succession correspondante de moyens parmi lesquels figure aussi l'intellect, depuis la sensation la plus confusément tenue jusqu'à la lucidité la plus extrême. Une telle conception présuppose un monde phénoménal d'avant le monde des phénomènes, s'il faut maintenir la lettre même de ce que dit Schopenhauer de la chose en soi. Avant même l'apparition de l'intellect, on peut observer le *principium individuationis*, la loi de causalité, en pleine activité. La volonté s'empare frénétiquement de la vie et cherche par tous les moyens à se manifester; elle commence modestement par des étapes toutes inférieures et sort en quelque sorte peu à peu du rang. Dans ce secteur du système schopenhauerien, tout s'est déjà dissout en mots et métaphores : toutes les déterminations originaires de la chose en soi, et presque jusqu'à la mémoire, ont disparu. Et lorsque la mémoire réapparaît néanmoins, elle ne fait que mettre en pleine lumière la contradiction achevée. *Parerga et Paralipomena*, II : « Les processus géologiques terrestres antérieurs à toute vie n'ont jamais été présents pour aucune conscience : ni dans la leur propre, car ils n'en ont jamais eu, ni dans une autre, car il n'y avait personne. Par conséquent [...], ils n'étaient tout simplement pas, car quel sens aurait le fait qu'ils ont eu lieu? Il n'y a rien là au fond que d'hypothétique; en effet, si, à ces époques primitives, il y avait eu une conscience, ces processus s'y fussent représentés; c'est ce à quoi nous conduit le *regressus* des phénomènes; l'essence de la chose en soi impliquait donc qu'elle se manifeste à travers de semblables processus. » Ils ne sont rien d'autre, dit Schopenhauer sur la même page, « que des traductions dans le langage de notre intellect intuitif ». Mais demandons-nous, après ces considérations prudentes, à quelle condition l'apparition de l'intellect a-t-elle été jamais possible. L'existence de l'étape immédiatement antérieure à l'apparition de l'intellect est pourtant tout aussi hypothétique que celle des autres étapes antérieures, c'est-à-dire qu'elle n'a pas eu lieu puisqu'aucune conscience n'était présente. A l'étape suivante, l'intellect doit donc être apparu, autrement dit, d'un monde non existant, c'est tout soudain et immédiatement que doit avoir surgi la fleur de la connaissance. En même temps, il faut que cela ait eu lieu au sein d'une sphère dépourvue de tem-

poralité et d'espace, sans la médiation de la causalité : or ce qui provient d'un monde ainsi démondanisé doit nécessairement, d'après Schopenhauer, être une chose en soi. De deux choses l'une : ou bien l'intellect est un nouveau prédicat éternellement corrélatif de la chose en soi, ou bien il ne peut y avoir d'intellect car il n'y a jamais pu y avoir d'intellect.

Or, il existe un intellect : par conséquent, il ne saurait être un instrument du monde phénoménal, comme l'exige Schopenhauer, il ne peut donc être que chose en soi, c'est-à-dire volonté. La chose en soi schopenhauérienne serait donc à la fois *principium individuationis* et fondement de la nécessité ; en d'autres termes, le monde existant. Schopenhauer voulait découvrir l'inconnue d'une équation, or le résultat de son calcul, c'est cette inconnue elle-même ; il ne l'a donc pas trouvée.

- V — Idées.
- VI — Caractère.
- VII — Téléologie et opposition.

VIII

Il faut remarquer avec quelle circonspection Schopenhauer esquivait la question de l'origine de l'intellect : dès que l'on parvient dans l'orbite de cette question et que l'on espère secrètement qu'il va la traiter, il se dérobe dans une sorte de brouillard, bien qu'il soit patent que l'intellect au sens schopenhauérien pré-suppose déjà un monde prisonnier du *principium individuationis* et des lois de la causalité. Pour autant que je sache, il est au moins une fois sur le point d'en faire l'aveu, mais il le ravale de si étrange manière qu'il nous faudra par la suite y revenir. *Le Monde...*, *Suppléments*, chap. XXII : « Si, dans cette méthode régressive d'envisager objectivement l'intellect, nous poussons le plus loin possible, nous trouverons que la nécessité, ou le besoin de la connaissance en général, naît de la pluralité et de l'existence séparée des êtres, c'est-à-dire de l'individuation. Car supposons qu'il n'y ait qu'un seul être ; une telle connaissance ne sera pas nécessaire, puisqu'il n'y a rien qui diffère de cet être même et dont l'existence doive passer médiatement en lui par la connaissance, c'est-à-dire par l'image et le concept. Cet être unique serait lui-même le tout dans le tout, conséquemment il ne lui resterait rien à connaître, je veux dire rien d'étranger qui puisse être saisi par lui comme objet. Avec la pluralité des êtres, au contraire, chaque individu se trouve isolé de tous les autres, et de là naît la nécessité de la connaissance. Le système nerveux, au moyen duquel l'individu animal prend d'abord conscience de lui-même, est limité par la peau : mais ce système s'élevant dans le cerveau jusqu'à devenir intellect franchit cette limite grâce à la forme cognitive de la causalité, et ainsi naît en lui l'intuition, comme la conscience d'autres choses, comme une image des êtres situés dans l'espace et le temps, et qui se modifient conformément à la loi de causalité. »

Traduit de l'allemand par Marc de Launay

Ces notes de Nietzsche ont été rédigées entre octobre 1867 et avril 1868. Le manuscrit occupe les pages 118-133, 135-139, 146-148 du cahier P I 6, couverture gris sombre, format 10 × 16, 176 pages, qui contient, en outre, des notes pour des travaux philologiques (sur les Sept Sages et sur Démocrite). Nous avons utilisé, pour la traduction, l'édition critique Beck des œuvres de jeunesse (5 vol., Munich, 1934, H. J. Mette et K. Schlechta, eds.), vol. III, p. 352-361.

Notes philosophiques

(automne 1867 — printemps 1868)

Pour une histoire des études littéraires dans l'Antiquité et dans les temps modernes

La grande pensée, c'est l'individu seul qui la produit.

Les convictions des masses ont toujours quelque chose d'inachevé et de vague.

En revanche, les instincts de la masse sont plus puissants que ceux de l'individu.

Celui qui doit présenter le cycle et le développement des idées d'époques entières, doit toujours tenir compte de la bêtise et de la crainte qu'inspire la totalité.

Conduire des peuples signifie mettre des instincts en branle afin de réaliser une idée.

Il en va de même en pédagogie.

Ce qui pour les uns est instinct, est souvent pour les autres une intuition, un concept.

Une histoire de la pensée opposée à une histoire des instincts.

La vie éthique et les représentations éthiques ne sont pas nécessairement parallèles.

Une critique de la *Poétique* d'Aristote n'a pas encore été envisagée. Il passe toujours pour *protagonistes*. Il faut commencer avec la tragédie.

Un certain nombre d'intuitions sont produites par l'instinct, par ex. Dieu, etc., c'est-à-dire par le besoin. Ici l'erreur est quasiment inévitable, mais une réfutation conceptuelle n'est pas assez forte pour dépasser l'intuition. Il convient d'éradiquer le besoin par le besoin.

Cela vaut également pour l'histoire. Le besoin d'être actif intellectuellement pousse beaucoup d'hommes vers elle. L'avantage qu'elle procure tient en grande partie à ce qu'elle vous occupe.

De façon générale, il en va de même avec la philosophie, les sciences naturelles, etc.

Mais si ces études sont profitables, c'est avant tout parce qu'elles préservent les hommes de procéder à des expérimentations avec d'autres hommes, des réformes sociales ou autres choses du même ordre. Par ailleurs, ce sont en général des activités honorables.

Il est terrible de penser qu'un grand nombre d'intelligences moyennes ont en charge des affaires vraiment décisives.

Cela témoigne de la médiocrité et de la passion de toutes les aspirations politiques dans la masse. Il en va de même avec les questions théologiques.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas inutile de dépouiller un peu la science de son manteau « ô combien splendide¹ ». Un peuple sain comme les Grecs ne la connaît que dans une faible mesure. Nous ne nions pas son utilité, mais celui qui guide le peuple doit savoir que la masse ne doit pas être trop abreuvée de ce genre de choses. Que l'on fasse la guerre à tout ce qui limite l'être humain, mais pas pour lui enseigner à détruire les besoins par les idées. Bref, que l'on transforme les besoins, on laissera à la masse le soin de rechercher sa satisfaction.

Que l'on transforme par exemple les grands besoins religieux en besoins éthiques. Les besoins politiques en élans généreux. Les besoins de jouissance en besoins esthétiques. Mais lentement. C'est un non-sens de vouloir inspirer à un buveur d'eau de vie le sens de la beauté pour les belles statues. Mais non le sens de la bière et de la politique.

Tout individu qui répond à un besoin de son époque, devrait pouvoir compter sur sa gratitude.

Mais il y a des besoins qui ne sont d'abord qu'implantés, et dont les auteurs ne récoltent habituellement qu'incompréhension et ingratitude. Qui leur avait dit, en effet, de susciter de nouveaux besoins ?

De nos jours on surestime l'histoire. Qu'on la pratique est naturel. Car c'est un instinct qui est à l'origine de son existence. Peut-être aussi que l'homme politique ou le diplomate en tire quelque chose. Nous autres sentons très bien que développer des idées qui sont attestées ici et là par quelques faits isolés a quelque chose de schématique. Les faits historiques ont quelque chose de pétrifiant qui évoque la tête de Méduse dont le maléfice ne s'évanouit que devant l'œil du poète. De ces blocs que sont les faits historiques, nous devons d'abord tirer des statues.

La science a quelque chose de la mort. L'éthique en particulier, nuit aux qualités de l'homme.

L'instinct pour bien agir est là : simplement on ne doit pas vouloir le contempler. C'est Amour et Psyché.

L'histoire est donc ainsi, telle que je l'ai décrite ici, rien qu'une histoire des masses : au regard de laquelle l'individu isolé n'a d'influence qu'autant qu'il a agi sur la masse.

Mais de façon générale, l'histoire s'oppose à la philosophie.

L'examen des besoins enchevêtrés s'oppose à l'examen d'un besoin individuel et isolé.

Elle a pourtant cela en commun avec les sciences naturelles.

A la fin il n'y a plus qu'une façon d'observer les choses qui est scientifique.

Un autre mode d'observation s'attache à la volonté. Par ex. 10 pommes différentes pour l'enfant, pour le peintre et pour le spécialiste des sciences naturelles.

La troisième façon d'observer est celle de l'artiste.

Trois instincts : instinct de connaissance et instinct éthique, instinct sensuel, instinct des formes.

L'historien « organique² » doit être poète : en tous cas il est gênant qu'il ne le soit pas.

Les lois de l'histoire ne se meuvent pas dans la sphère de l'éthique. Le « progrès » n'est en aucun cas une loi de l'histoire, ni le progrès intellectuel, ni le progrès moral, ni le progrès économique.

Les « prodromes de la chrétienté dans le monde païen » est un thème favori pour les constructeurs de l'histoire.

La régularité n'existe que pour l'esprit d'un observateur qui est capable de porter son regard au-delà de ce qui est trop singulier. Ce n'est pas une régularité rationnelle, mais simplement le même et unique instinct qui se manifeste à travers des matériaux différents.

Le devoir de l'historien est donc de savoir reconnaître les aspirations, celles de la grande masse : celles-ci sont souvent nées des esprits forts. Cette valeur, ce sont les fortes personnalités qui l'ont : les unes comme véhicules des besoins de la masse, les autres, moins nombreux, comme créateurs de nouveaux besoins.

Les événements, que ce soient ceux de l'individu ou ceux de l'histoire, ne suivent pas un cours nécessaire, c'est-à-dire le cours d'une nécessité rationnelle.

Il va de soi que tout ce qui arrive procède d'une cause, et que cette chaîne ne s'interrompt pas. Cette nécessité n'a rien de sublime, rien de beau, rien de rationnel.

Par ex., un homme qui peut rendre heureux un peuple ou une famille est abattu par la chute d'un arbre. On a affaire, dans ce cas, à une relation de cause à effet, mais non à quelque chose de rationnel.

Cet enchaînement prétendu naturel de la nécessité³, aucun historien ne peut le démontrer. Car nous ne pouvons pas même le faire en ce qui concerne nos expériences personnelles.

Montrer le grand cours de la nécessité, comme le veulent certains, c'est une chimère.

Nous pouvons, en revanche, mettre au jour des maillons de la première chaîne de la nécessité ; mais celle-ci ne tarde pas à se rompre.

Or dans le tout, nous retrouvons souvent quelques petites séquences isolées de la chaîne. Nous les rapprochons et nous essayons d'y retrouver les causes régissant l'ensemble des besoins humains, et qui provoquent de tels phénomènes.

Bref, nous usons à présent d'une méthode qui relève des sciences naturelles, nous reconnaissons une régularité qui ne se manifeste pas dans l'observation de l'objet isolé.

C'est de cette façon que nous en arrivons à l'intelligence des lois de notre comportement, c'est-à-dire de notre caractère, en combinant un grand nombre de faits isolés.

Simplement, une erreur d'observation en histoire est plus probable qu'une erreur d'observation des caractères⁴.

Mais l'on doit souligner surtout combien les petites séquences de la chaîne sont courtes.

Le sceptique peut toujours contester l'existence des lois. Il n'y a aucune cause semblable, peut-il affirmer, et de ce fait aucun effet semblable, et c'est juste. Toute égalité est imaginaire. Il en va pourtant exactement de même dans la nature qui possède néanmoins sa propre régularité.

Ferd. Chr. Baur⁵ : « Depuis qu'il existe aussi une critique de la connaissance, celui qui aborde l'histoire non sans une certaine culture philosophique, doit savoir distinguer les choses en soi et les choses telles qu'elles nous apparaissent, et ne doit pas ignorer que nous ne pouvons les atteindre que par le moyen de notre conscience. C'est ici que se trouve la grande différence entre l'observation purement empiriste et l'observation (purement) critique, et cette dernière — prétend d'autant moins substituer quelque chose de purement subjectif à ce qui est objectif, qu'elle tient au contraire à ne considérer comme pure objectivité de la chose elle-même, rien de ce qui n'est que de nature subjective : elle veut seulement scruter d'un œil plus perçant la nature de la chose. »

En revanche : « les choses en soi ont quelque chose d'absolument inaccessible⁶ ».

Le médium à travers lequel l'historien perçoit les choses, sont ses propres représentations (ainsi que celles de son époque), et celles qui sont inhérentes à ses sources.

Baur croit au contraire que le processus caché de l'histoire se laisse entrevoir ; il ne veut pas seulement déchirer les deux enveloppes, celle de l'époque et celle des sources, mais aussi l'écorce épaisse et impénétrable qui recouvre les choses en soi.

Il prétend être plus efficace qu'un philosophe observant un phénomène qui se déroule sous ses yeux : alors que celui-ci ne peut pas entendre l'herbe pousser parce qu'il est sourd comme tous les autres êtres humains, Baur, lui, prétend tout de même l'entendre quand on lui dit que l'herbe pousse ici et là.

Nous avons déjà assez à faire, oui peut-être plus à faire que ce qui est possible, lorsque nous cherchons à supprimer la « subjectivité » du phénomène que nous observons, et celle de nos sources : « l'objectivité » vers laquelle nous tendons, que nous nous efforçons d'atteindre, est loin d'être objective, et il s'en faut de beaucoup. Ce n'est que de la « subjectivité » à un degré supérieur⁷.

Qu'est-ce que l'histoire, si ce n'est la lutte d'intérêts infiniment divers et innombrables afin de rester vivant⁸ ?

Les grandes « idées » dans lesquelles d'aucuns croient saisir cette lutte, ne sont que les reflets affaiblis de grands ou petits esprits nageant sur une mer confuse. Ils ne dominent pas la mer mais embellissent souvent la vague pour l'œil du spectateur. Mais il importe peu que la lumière provienne de la lune, du soleil ou de la lampe : la vague est dans le meilleur des cas plus ou moins fortement éclairée.

Le problème est le suivant : comment, à partir d'une lumière, faire un feu qui puisse dévorer les vagues ? Ou bien : comment transformer de grandes idées en volonté ?

Ce qui peut être aussi de la folie. Chacun peut en faire l'expérience dans sa vie.

La pensée veut aussi exister. Malheureusement souvent, et bien plus souvent que pour les instincts, les conducteurs de cette sorte d'électricité sont mauvais.

Donner satisfaction à des besoins signifie réussir, et vice-versa. Mais dans l'histoire, comme dans la vie de l'individu, les besoins changent. Les besoins dont la satisfaction est proprement patente, et qui se manifestent dans les guerres, les littératures, etc., ne sont pas, pour cette raison, les plus importants. Un morceau de pain est toujours plus important qu'un livre.

Évolution de la science historique chez les Grecs.

Représentations alexandrines et péripapétitiennes qui ont eu beaucoup d'influence sur l'historiographie.

Littérature indépendamment de son histoire.

Quand se manifeste la première nécessité? Dans quel *genus litterarum* au plus tard?

Les premiers travaux sont

- a) panégyriques (également dans un intérêt généalogique)
- b) critiques

La littérature considérée sous d'autres points de vue, par ex. du point de vue moral.

On doit pouvoir jouir de toute œuvre d'art véritable sans présupposés historiques.

En revanche, il existe des écrits dont tout l'intérêt réside dans leur situation historique.

L'histoire de la littérature considère aussi bien l'œuvre d'art que l'ouvrage de moindre qualité, dans la mesure où elles sont représentatives de l'époque.

Elle établit ainsi un rapport avec ce qui est raté, ou du moins elle donne aussi de l'importance à ce qui est négligeable.

L'appréciation esthétique ne prolonge la vie que de peu d'écrits; l'appréciation historique les prolonge tous.

Elle est en cela comme l'histoire naturelle : ce n'est qu'en second lieu qu'elle se demande si un objet est beau, elle se demande d'abord s'il représente <un> genre, et lequel.

Notes sur le mémoire concernant Démocrite.

Partout, et dans l'histoire du matérialisme également, apparaît le principe selon lequel la ligne droite n'est pas toujours la plus directe.

— A propos de la relation entre Leucippe et Démocrite. On est toujours très prudent lorsqu'il s'agira de statuer face à des revendications de priorité. Certes, c'est d'un grand intérêt de concevoir une conception entièrement nouvelle : mais le plus grand intérêt est de lui taper dessus pour qu'elle envoie des étincelles dans toutes les directions. La sagesse de la réflexion silencieuse qui demeure enfermée dans le cabinet de travail, a, dans l'histoire des sciences, peu de droit à la reconnaissance.

— On ne devrait pourtant pas chez Démocrite méconnaître l'idéaliste. Son grand principe demeure : « la chose en soi est inconnaissable », et cela le sépare à tout jamais de tous les réalistes⁹. Il croit cependant à l'existence de cette chose. Il en déduit aussitôt quelques qualités, distinguant entre les qualités premières et

les qualités secondes des choses. Espace, temps, et causalité sont autant d'*aeternae veritates*¹⁰.

— Démocrite est qualifié d'« homme cultivé et de mathématicien accompli¹¹ » Cic. *de finibus* I VI¹².

Péri eidôlon a pour sous-titre *péri pronoiās*, parce que l'afflux des *eidôla* « ne fait pas seulement surgir la vision mais aussi la pensée ».

« Il semblait à Épicure que la (terre) le soleil avait deux pieds de large ». Cic. *de fin.* I.VI., « car son périmètre est, à son avis, tel qu'il apparaît, ou un peu plus grand ou un peu plus petit ». « Il établit des critères pour tout de la manière suivante, si on avait obtenu de ceux-ci quelque chose de faux au lieu du vrai, tout jugement sur le vrai ou le faux serait alors aboli. »

— L'éthique de Démocrite est définie par Cic. *de fin.* V. 8 comme « sentiment de sécurité », « en quelque sorte mer calme de l'âme ».

« Il plaçait la vie de l'âme dans la connaissance des objets, il a voulu, grâce à une explication de la nature, atteindre la tranquillité de l'âme. C'est pourquoi il nomme *euthumia* et *atambia*¹³, le plus haut bien¹⁴. » <Cic.> *de fin.* V. 29¹⁵.

« A propos de la vertu il a dit peu de choses, et encore pas assez développées. Ce n'est que plus tard <en fait> qu'il a commencé à importer, dans cette ville, les recherches de Socrate pour les présenter. » <Cic. *de fin.*> V. 29¹⁶.

— La physique de Démocrite doit pouvoir être entièrement reconstituée à partir des vestiges épicuriens¹⁷.

Cic. *de fin.* IV.5¹⁸ dit « moi, de mon point de vue, tiens également Épicure, au moins pour ce qui est de son enseignement sur la nature, pour du pur Démocrite. Il en modifie peu de choses et maintient bien des idées — il dit la même chose sur la plupart des objets et bien entendu aussi sur les objets les plus importants ». — C'est dans cette perspective qu'il faut considérer Lucrèce.

— Les sens enseignent absolument la vérité d'après Épicure, cf. <Cic.> *de fin.* I.19¹⁹. Cela n'était pas ce que pensait Démocrite. Épicure a quitté l'atomisme pour se diriger vers le réalisme. D'après Démocrite, nous ne parvenons absolument pas à la vérité²⁰. Sext. Emp. *adv. math.* L. VII. § 135 *Démocritos...*

Pour une histoire des études littéraires

— On a tendance à survaloriser la science. On n'a pas l'obligation de servir d'abord la science, ensuite soi-même, c'est exactement le contraire. Voilà ce qu'il faut dire aux étudiants afin qu'ils orientent leurs études selon ce précepte. Si quelqu'un jouit d'un surplus de forces intellectuelles, il se tournera, une fois ses besoins subjectifs satisfaits, vers les besoins de l'humanité. Le contraire est cruauté et barbarie.

— La plupart des philologues sont des ouvriers d'usine au service de la science. La tendance a disparu qui consistait à concevoir un ensemble plus vaste ou à faire surgir de plus vastes perspectives. Au contraire, la plupart travaille avec une inébranlable ténacité sur un minuscule rouage. Il leur suffit d'être les maîtres dans tel étroit domaine, alors que pour le reste des problématiques de leur propre discipline et pour ce qui est de la philosophie dans son ensemble, ils sont comme le vulgaire.

— Une histoire des études littéraires qui prendrait spécialement en compte l'Antiquité classique est un devoir auquel devra se plier un jour un philologue honnête et intelligent. Je pense à une présentation claire des points d'histoire

devenus féconds et à partir desquels on considère l'Antiquité, et qui comprend toutes les absurdités avancées sur cette question ; bref, ces limites entre les philosophèmes et l'histoire de la littérature. A ce propos, il est nécessaire de juger la chaîne des théorèmes que l'on a établis à propos de l'histoire.

Un principe en ressort. A toutes les époques on a accordé aux poètes et aux écrivains du passé le même rang et la même importance qu'aux contemporains. La recherche philologique est le reflet des représentations des poètes actuels.

Influences sur l'histoire des idées littéraires

- a. Les poètes, écrivains contemporains etc. leur situation, leurs buts, leurs visions esthétiques.
- b. Les philosophèmes dominants (*vel.* religions) (*vel.* éthique).
- c. La manière contemporaine d'apprécier l'histoire et de la pratiquer.
- d. La situation et les études des littérateurs eux-mêmes. Il faut prendre en compte les auteurs favoris des époques et des différents courants.
- e. La capacité plus ou moins grande chez un peuple, d'accepter à la fois l'étranger et le passé.

L'histoire de la question homérique est à poursuivre à travers toutes les époques, sous ces 5 points de vue : y compris le chant d'amour, le chant populaire, le drame.

Goût pour la poésie indienne. Nécessité mystique et quête d'allégories. Rationalisme. Optimisme et pessimisme.

Le même reconnaît le même. Il faut démontrer que tout grand point de vue littéraire est le fait des grands esprits apparentés : ce qui donnerait une belle preuve de ce qu'a de pitoyable l'intellect en général. Il ne peut créer aucune grande œuvre : de plus, il ne peut même pas la distinguer parmi les autres. Le grand canon des classiques a été peu à peu créé par les classiques eux-mêmes. Les têtes moyennes ont un énorme besoin de matériau pour « comprendre » leurs écrivains ; parce que justement ils veulent comprendre le contenu, et que de toutes façons ils ne peuvent pas comprendre davantage. D'où l'extension des études littéraires. Il n'est donc ni dans leur intention ni en leur pouvoir de reconnaître les esprits originaux *in gurgite vasto*²¹. Ils préfèrent au contraire une connaissance « historique », c'est-à-dire qu'ils rangent les grands esprits dans une longue suite qui est composée d'esprits de leur trempe. Ils refusent toute différence absolue, mais tolèrent uniquement une différence de degré. Puis ils tentent de démontrer que l'existence du grand esprit est « nécessaire » c'est-à-dire, non seulement explicable par l'époque et par le contexte, mais aussi comme son produit obligé : ils forcent alors le grand esprit à passer par d'odieuses fourches caudines.

Enfin, ils veulent autant que possible se référer à ce qu'il y a de faible, de périssable et de mauvais chez la grande individualité²², afin, comme ils le prétendent, de le comprendre parfaitement. En vérité, pour le rendre plus proche.

Il en résulte

- a) une hypertrophie de l'étude (comme dans l'herméneutique).
- b) défaut de visions essentielles ou dépendance de ces intuitions fondamentales.
- c) accentuation des faiblesses personnelles, mais aussi des vertus et des capacités généralement partagées par l'époque.

Toute science surgit lorsque l'on considère un moyen comme une fin. Par ex. la linguistique. En revanche, c'est le signe d'une science dégénérée lorsque celle-ci ne distingue plus la fin au-dessus des moyens. Par ex. dans l'histoire de la littérature ou dans l'herméneutique. On cherche d'abord à connaître des données littéraires pour comprendre un auteur particulier; puis on examine l'ensemble des données littéraires en vue d'une connaissance historico-littéraire. Mais lorsque pour un temps ou pour toujours la possibilité d'avoir une vision d'ensemble fait défaut, alors la science de la littérature dégénère.

— A propos de l'influence qu'exercent sur une époque ce dont l'esprit se nourrit, les écrivains lus.

— Le jugement porté sur certains philosophes, poètes, etc., est toujours caractéristique d'un individu et d'une époque. Particulièrement lorsque ces hommes sont des tempéraments singuliers, par ex. Héraclite. Schopenhauer. Sappho. Jean Paul.

A propos de Démocrite

Le côté terrifiant des lois de la nature (*Le Monde comme Volonté*, p. 158,1). Une scientificité et une méthodologie sévères caractérisent Démocrite.

Nous sommes habitués à mépriser quelque peu les disciples de Démocrite : et ce avec raison. Car ce sont des gens qui n'ont rien appris et dont l'âme est desséchée. En réalité, il y a une poésie grandiose dans l'atomisme. Une pluie éternelle de divers corpuscules qui tombent avec des mouvements variés et qui, dans leur chute, s'interpénètrent de telle sorte qu'il en surgit un tourbillon.

La subtilité de l'*aitiologia*²³ caractérise Démocrite²⁴.

« Expliquer l'origine et l'état du monde à partir d'un tourbillon, *dinè*, comme Laplace²⁵. »

Distinction entre les qualités secondes et les qualités premières²⁶ — Démocrite et Locke. « Le matérialisme français suit Locke qui lui prépare la voie²⁷. »

On trouve chez Démocrite les débuts du pyrrhonisme²⁸ et de l'épicurisme; le premier provient de ses théories sur la connaissance, le second de ses conceptions éthiques.

La chose en soi chez Locke et Démocrite est la matière²⁹, d'abord sans qualité.

L'éthique d'Épicure présuppose-t-elle déjà celle de Démocrite? Oui. Entre les deux, il y a précisément les écoles de Démocrite qui ont accueilli des idées nouvelles.

Gassendi était mathématicien, astronome physicien et philosophe.

« Copernic s'en tenait à une tradition pythagoricienne; la Congrégation de l'Index qualifie son enseignement de "*doctrina Pythagorica*"³⁰. »

« Le système de Démocrite fut porté aux nues par Bacon ».

« Chez Bacon, on peut admettre que, s'il avait été plus conséquent, il en serait certainement venu aux dogmes matérialistes : mais son caractère l'en empêcha. »

Il fit fusionner l'alchimie et la cabbale avec les principes de Démocrite.

« Bacon avait une aversion pour les mathématiques, dont la sévérité lui déplaisait³¹. »

Du début jusqu'à la fin du 18^e siècle, le regard mécanique s'opposait au regard alchimique de la nature.

La doctrine et la vie d'Épicure étaient, pour le Moyen Age, le mont de Vénus du paganisme.

D'où vient le fait qu'il s'est moqué, dit-on, de toute chose?
Qui a imaginé l'opposition entre Démocrite et Héraclite!

Les fragments éthiques ont en partie le ton libre d'un honnête homme et une belle forme. Ils n'ont pas de relents de stoïcisme ni de vague platonisme, mais ici et là, d'Aristote et de sa *métriopatéia*.

Ils ne sont pas indignes de Démocrite.

En tant que médecin, La Mettrie passa au matérialisme³².

Avec Straton³³, le matérialisme entre dans l'école péripapététienne.

L'origine de la langue a été traitée aussi par La Mettrie. Démocrite savait aussi expliquer la parole, dans la perspective atomiste. Ce que font Épicure et Lucrèce.

*Péri tôn en a(i)dou*³⁴. Contre la croyance en l'immortalité. Doit être authentique. C'est là un des premiers problèmes de tous les matérialistes.

Tous les matérialistes croient que l'homme est malheureux parce qu'il ne connaît pas la nature. C'est ainsi que s'ouvre le système de la nature³⁵. « L'homme est malheureux uniquement parce qu'il ne connaît pas la nature ».

Le fait de s'être libéré de la croyance aux dieux, c'est-à-dire d'une métaphysique, c'est ce pour quoi Lucrèce célèbre Épicure³⁶.

C'est donc vers ce but que tend le livre *péri tôn en aïdou* dont la tendance est de nature éthique, même si sa forme est physique.

Même sur le point de la formation du monde, Démocrite est dans le vrai. Une succession infinie d'années; tous les mille ans, une petite pierre tombe sur une petite pierre, et la terre devient finalement ce qu'elle est.

On doit reconstituer le système de Démocrite à partir d'Épicure.

Même à propos du commencement du monde, Démocrite pensait de manière tout à fait éclairée. *Hist. du mat.* p. 390.

« Le matérialisme est l'élément conservateur de la science ». Tout comme dans la vie. V. *Hist. du Mat.* p. 346. L'éthique de Démocrite est conservatrice.

L'aversion d'Épicure pour les mathématiques ne renvoie-t-elle pas à celle de Démocrite? L'un des fragments ne le montre-t-il pas aux prises avec les mathématiciens? Lui-même n'est pas compté au nombre des mathématiciens par Eudème. *Hist. du Mat.* p. 357.

= on peut le considérer comme un mathématicien cultivé, mais il n'était pas pour autant un inventeur en mathématique, telle qu'Eudème le présentait.

« Content-toi du monde qui t'est donné³⁷ », tel est le canon éthique que le matérialisme a produit.

Pour une histoire des études littéraires

Les limites du scepticisme dans l'histoire de la littérature n'ont pas encore été fixées. C'est ce que montrent le plus nettement les travaux de Rose. On n'a pas encore épuisé la force de cette méthode.

Chez Démocrite se manifeste la pleine virilité de la pensée et de la recherche, sans que pour autant le sens poétique lui fasse défaut. C'est ce que montrent la manière dont il se présente lui-même, son jugement sur les poètes, qu'il considère comme prédicateurs de vérités (de faits de la nature, comme il dit).

Nous ne croyons pas aux contes, mais nous en ressentons pourtant la force poétique.

Ces recherches littéraires sur des textes perdus sont inutiles lorsqu'elles ne nous enseignent rien.

L'extraordinaire laxisme qui règne dans les recherches littéraires devrait un jour être dénoncé. Il y a peu de lois dans ce domaine, en revanche, d'innombrables analogies pour chaque phénomène; ce que l'on a de mieux à faire, c'est de créer *expressément*, à la manière des poètes, des esprits, des événements, des caractères, etc. Il est douteux mais pas impossible que cette image soit susceptible de concorder avec la réalité passée.

Un événement historique isolé ne nécessite pas de recherches si minutieuses, s'il ne suscite pas d'autres questions.

Ou bien : on devrait blâmer le *mauvais goût* qui se livre à l'examen de détails sans rapport entre eux. Ma méthode est de m'arrêter à un fait particulier dès lors que l'horizon général apparaît, etc. Notre aspiration est, donc, d'avancer vers l'inconnu, avec l'espoir incertain de trouver, un jour, un but où l'on puisse faire halte.

Mais de tels buts ne sont que des points de vue doués d'une influence décisive sur nous-mêmes.

Le résultat d'une recherche excite notre entendement, mais laisse froid le cœur de ce que nous sommes. On finit cependant par tomber un jour sur des conceptions, des analogies etc. qui nous ébranlent puissamment.

Il n'en va pas autrement pour la recherche en sciences de la nature. Ce qui nous motive, ce sont toujours ces lointaines régions inconnues où nous voyons les résultats de la recherche s'harmoniser avec ceux de la vie.

D'aucuns se résignent et se contentent du chemin lui-même; il leur suffit d'aller vers des fins, ils sont satisfaits d'avoir cet élan vers des buts³⁸.

Il est bientôt temps de ne plus s'appesantir sur la lettre. L'effort de la prochaine génération de philologues doit consister à tourner la page et recueillir tout l'héritage du passé. Cette discipline doit elle aussi servir le progrès.

Organiser sa vie de façon digne doit être l'ambition de forces jeunes³⁹. Que l'on s'impose en conséquence des tâches correspondantes. Que l'on rapproche la science des aspirations propres aux hommes actuels, que l'on ne ressorte pas une nouvelle fois ce qui dort dans le débarras. Il faut cesser de ruminer.

Avant tout, que le monstre erratique et débridé de l'histoire soit ramené dans ses limites. L'humanité a mieux à faire que de s'adonner à l'histoire. Mais si elle s'y applique, qu'elle cherche alors les points constitutifs. Si j'examine et cherche à établir avec le plus d'exactitude possible ce que j'ai fait le 20 décembre 1866, je me dis que ce n'est qu'un enfantillage, un gaspillage d'intelligence, surtout si l'on doit de cette manière constater des faits que l'observation du présent enseigne plus rapidement et plus clairement. Et l'observation d'une seule personne reste sûre et n'est pas sans résultats. Mais l'histoire est un savoir qui englobe de nombreux faits parmi lesquels un grand nombre sont accidentels, c'est-à-dire produits par un enchaînement sans finalité.

Les études littéraires elles aussi ont été exagérées. Qu'on lise davantage Shakespeare lui-même que des textes sur lui. Que l'on développe la lecture de Platon.

La philologie souffre d'une absence de grandes idées, il manque donc un élan suffisant dans les études. Les chercheurs sont devenus des ouvriers d'usine. Ils perdent de vue le fonctionnement de l'ensemble.

Il est temps de trouver une juste échelle de valeurs pour les écrits de l'Antiquité, et de se débarrasser des fardeaux inutiles. Nos philologues doivent apprendre à porter davantage de jugements d'ensemble afin de substituer au

marchandage de détails de grandes réflexions philosophiques. On doit être en mesure de poser de nouvelles questions si l'on veut avoir de nouvelles réponses.

La période précédente a fini par établir méthodiquement les textes. C'était un travail auxiliaire. Il y a aujourd'hui mieux à faire qu'à jouer aux correcteurs. Étonnants sont les progrès de la linguistique comparative. On y a découvert des *lois* en s'inspirant des sciences de la nature. On est alors remonté jusqu'aux origines de telle ou telle civilisation, et on a cherché une voie qui permette de résoudre les problèmes de la pensée. Il reste encore beaucoup à faire. Si les lois de l'histoire de la littérature se révèlent, ce sera grâce à la méthode comparative.

Dans les études scientifiques aussi, le principe doit être : *travailler pour les autres*.

Nous ne serons pas pris au dépourvu par un bouleversement complet au sein de la discipline : l'objet de la philologie de l'Antiquité n'est pas infini ; et beaucoup de choses ont été établies de façon définitive.

La force d'une méthode rigoureuse n'est encore que rarement présente parmi les philologues. Nulle part on ne joue ainsi avec les éventualités.

La puissance poétique et l'instinct créateur ont réalisé ce qu'il y a de mieux dans la philologie. Ce sont quelques belles erreurs qui ont exercé la plus grande influence.

La critique littéraire [illis.] s'est acquis de nos jours une audace aussi étonnante essentiellement pour deux raisons : d'abord nous avons abandonné le point de vue naïf qui consistait à rassembler un certain nombre de témoins et à suivre la majorité. A présent, on s'efforce de jeter davantage de lumière sur les débuts des recherches littéraires, les études des péripatéticiens et leur coupure avec les pinacographes et les historiens, auxquels se réfèrent tous les jugements littéraires sans exception ; on s'efforce aussi plus particulièrement de présenter de façon méthodique les impasses où se sont fourvoyées ces premières études, afin de pouvoir appréhender du même coup des ensembles entiers de jugements de ce type. On ne s'est pas contenté de rester sur place, mais on va toujours plus loin dans le passé. Grâce à une investigation méthodique des sources, une grande partie de l'Antiquité encore cachée nous a été révélée.

Deuxièmement, on cherche à présent à s'attaquer aux problèmes littéraires en se situant plutôt de l'intérieur. On reconnaît le peu de crédit que l'on peut accorder aux témoignages des Anciens, et c'est pour cette raison qu'on passe outre. On pose à présent le problème dans une perspective psychologique ; les rapports entre Platon et Aristote relèvent de ce point de vue.

Les résultats de cette nouvelle méthode sont les suivants : on est d'abord sceptique sans réserve parce que le scepticisme n'a encore trouvé aucun critère. Mais qu'on le développe jusqu'à ses dernières extrémités et il atteindra alors maintes fois ses bornes.

Le scepticisme nous montre à quel point était fragile l'appui dont nous avions l'habitude. Toute trace de dogmatisme a désormais disparu.

Les époques de recherches en histoire littéraire où l'on pouvait confortablement somnoler à l'ombre de la tradition sont depuis longtemps révolues. En effet, l'allure prise par de telles études au siècle dernier offre des ressemblances d'une part avec le développement progressif de l'étude de textes, et d'autre part, avec le progrès de la philosophie de Wolff jusqu'à Kant. La saine recherche méthodique ne surgit pas toute prête comme Athéna de la tête de Zeus. Comme

se trompe quand il croit que la pensée scientifique se manifeste une fois que les représentations métaphysiques et mythiques ont été écartées⁴⁰.

Pour un chercheur en histoire de la littérature d'aujourd'hui, il n'est plus convenable de somnoler confortablement à l'ombre de la tradition. Lentement et en grande partie sans que les amis de l'Antiquité en aient conscience, s'est constituée une méthode critique qui s'offre à nous de manière claire et transparente comme un produit du bon sens. Mais ledit bon sens est quelque chose de bien particulier. On croit qu'il recèle en soi quelque chose de consistant et d'indestructible à travers tous les temps, de sorte que, par exemple, les jugements du temps de Périclès et de Bismarck, au cas où ils ne seraient nés que de cette racine commune, devraient nécessairement coïncider. C'est une grossière erreur que réfute l'histoire de chaque science ! Ce soi-disant bon sens est bien plutôt un *perpetuum mobile*, un objet insaisissable, une sorte d'étalon des capacités logiques d'une période, d'un peuple, d'une science, d'un individu. L'Allemand et le Français, l'industriel et le savant, le naturaliste et le philologue, la femme et l'homme : ils se servent tous de ce mot, et pourtant chacun entend par ce mot quelque chose de différent.

Les spécialistes d'histoire de la littérature des temps passés qui recherchaient les preuves pour n'importe quel fait et qui, si une quelconque contradiction surgissait parmi celles-ci, se rangeaient du côté des témoignages les plus nombreux — croyaient certainement avoir ainsi satisfait aux exigences du bon sens. Ce n'est pas autrement que procédait l'ancien critique de texte qui comptait consciencieusement les manuscrits et qui ne jugeait de rien. Au fond, si des progrès ont été accomplis sur la voie des recherches en histoire littéraire, c'est uniquement parce que l'on ne se contentait pas d'une seule réponse mais que l'on poursuivait l'interrogation, et que l'on s'était résolu à ne garder aucune question pour soi, renonçant progressivement au pieux respect vis-à-vis des anciens témoignages. Il y avait certainement quelque chose d'éthique dans cet abandon muet aux jugements de l'Antiquité, mais c'était là une éthique de bonne femme. Dans la recherche moderne qui ne mâche pas ses mots et qui a ôté la couronne qui couvre la tête d'Homère pour la disperser aux quatre vents, et qui a découvert le titre audacieux d'*Aristoteles pseudepigraphus*⁴¹, — souffle l'audacieuse et intrépide moralité de l'homme. Nous voyons ici comment savoir et vouloir, bon sens et morale jouent leur rôle de concert dans la méthode scientifique qui mûrit lentement.

A travers ce questionnement énergique et interrompu ont disparu la confiance naïve dans l'Antiquité et les inévitables affirmations qui l'accompagnent. Celui-ci se perdit sans gouvernail dans les flots agités du scepticisme, celui-là, dans la crainte de perdre tout point d'attache, s'agrippa aux fragments d'épaves éparpillés sur les flots en s'efforçant de se convaincre qu'il avait pied. Comme l'était autrefois la confiance, la méfiance aujourd'hui est sans limites, et, comme autrefois la foi, le doute aujourd'hui apparaît éthique.

Cet état n'a rien d'inquiétant, il n'est pas un symptôme de maladie de notre science. Bien plus, on ne doit pas oublier que le scepticisme peut, du fait de sa nature particulière, mordiller ses propres enfants, qu'il a l'habitude lorsqu'il a atteint une limite, de se retourner sur soi-même, et de parcourir à nouveau le même chemin qu'il vient justement de quitter. Entre-temps, nous guettons avec inquiétude si, sur certains problèmes fondamentaux, comme par exemple sur les questions concernant Homère, Platon, ou Aristote, — la lumière ne commence pas à se lever, et en attendant nous sommes contraints de nous satisfaire des riches résultats accessoires de ces études sceptiques. Grâce à elles, une masse d'Antiquité

encore enfouie a été découverte en effet⁴², si bien que pour nous, — même si les grandes questions devaient demeurer insolubles, — cela n'a pas été pire que pour les alchimistes qui cherchaient la pierre philosophale et qui découvrirent toutes sortes de choses fort utiles telles que la poudre, la porcelaine, etc.

A travers ces remarques préliminaires nous voudrions circonscrire l'horizon des recherches qui suivent. Grâce au scepticisme, nous minons la tradition, grâce aux conséquences du scepticisme, nous sortons la vérité cachée de sa caverne⁴³, et trouvons peut-être que la tradition avait raison, bien qu'elle reposât sur des pieds d'argile. Un hégélien dirait en quelque sorte que nous cherchions à atteindre la vérité par la négation de la négation⁴⁴. Que celui à qui une telle vérité déplaît s'en tienne au résultat accessoire, résultat qui n'est pas négligeable. Car personne ne doit sortir de table s'il n'est pas rassasié, à moins qu'il ne se présente avec un palais trop gâté.

La dissertation allemande doit à jamais demeurer intacte en dépit du système de compensation.

A l'occasion, le professeur allemand doit donner un exercice de réflexion afin d'exciter les têtes philosophiques.

Quatre sortes d'esprit : les esprits lourds (philosophiques), les esprits habiles (peu profonds), les esprits pauvres et les bavards.

La compréhension des caractères historiques n'est possible que pour l'esprit du poète futur.

Exercice pour les esprits intuitifs : physique et chimie, compréhension des relations pragmatiques de l'histoire, caractères historiques.

Bonnes dispositions. C'est une bonne capacité que de pouvoir considérer son état avec l'œil de l'artiste et d'adopter vis-à-vis des douleurs et des peines qui nous frappent, dans les désagréments et autres choses de cet ordre, le regard de la Gorgone qui, en un clin d'œil, pétrifie tout en œuvre d'art : ce regard venu du pays où la douleur n'existe pas.

Une autre bonne disposition est de considérer tout ce qui nous touche comme un élément qui contribue à notre formation et de lui donner une valeur en tant que tel : au fond, cela signifie simplement faire contre mauvaise fortune bon cœur. Une telle habitude peut faire croire à tort en l'existence d'une providence particulière : en tous cas cette disposition nous élève au dessus de la puissance funeste du destin, tout comme ce regard d'artiste évoqué plus haut.

Les pensées fécondes. D'habitude nous commençons nos études sur un point de la science de façon purement accidentelle ; ce qui signifie que ce n'est pas la pensée embryonnaire sur laquelle repose la future recherche qui est le début et le point de départ, mais un simple détail. A celui-ci nous en rattachons d'autres jusqu'à ce que le sol tout entier sur lequel nous nous tenons commence à nous apparaître sous un autre jour ; nous sentons soudain le souffle de problèmes fondamentaux alors que nous n'avions fait jusqu'alors que buter par hasard sur leurs pointes et leurs excroissances sporadiques. Trouver les pensées fondamentales est pour nous comme une révélation : mais une telle révélation ne tombe en partage qu'à celui qui cherche avec opiniâtreté, *pertinaciter inquiringenti*.

A peine avons-nous conçu ces pensées que les contingences de la recherche initiale nous apparaissent sous un jour défavorable ; la plupart du temps nous les mettons de côté, ou nous leur aménageons un petit coin dans la future construction.

La valeur que nous accordons à la présentation d'une telle idée...

A propos de Démocrite

Les différents types de caractère ne sont pas encore acquis pour les philosophes anciens. Par ex. Anaxagore, Démocrite et d'autres demeurent flous.

Comment en est-on arrivé à mépriser Démocrite ? C'est à cause de son opposition déclarée à la téléologie⁴⁵. Pour la vie de Socrate, la lecture d'Anaxagore, qui fut le premier à parler de téléologie, fut décisive. Il reconnut ce point, trouva la réalisation mauvaise et il était désespéré. Puis vint le *deuteros plous*⁴⁶.

Il faut observer à quel point la médisance n'a pas atteint Démocrite. Ceci prouve l'authenticité de ses écrits éthiques : ceux-là offraient toujours une antidote face aux médisances.

On n'a jamais reproché à quiconque dans l'Antiquité le prétendu meurtre de soi-même.

Les écrits de Démocrite ont connu un destin tragique : bien qu'ils fussent caractérisés par le plus pénétrant des juges⁴⁷ des beautés stylistiques comme des écrits modèles en matière de présentation philosophique, ils ont pourtant été oubliés parce que le cours des siècles suivants se sentait de plus en plus étranger à eux, et, en particulier le christianisme qui, pour des raisons tout aussi compréhensibles, rejeta Démocrite lorsqu'il adopta Aristote. Ils ont failli être rattrapés par la cruauté du destin un demi-siècle après la mort de leur auteur : et ce sont les mêmes raisons qui poussèrent les clercs chrétiens et les moines copistes à retirer leur main de Démocrite comme d'un possédé, que celles qui enflammèrent Platon pour jeter au feu toute la production de Démocrite.

Instinct de savoir *aitiologia* Voyage.

Clarté : dégoût du bizarre.

Simplicité de la méthode.

Pureté de la méthode.

Elan créateur. (Poésie dans l'atomisme).

Sentiment d'un puissant progrès.

Foi inconditionnelle dans son système.

Le mal hors de son système.

Tranquillité de l'âme comme résultat de la recherche scientifique.

Pythag.

Les inquiétudes mythiques.

Rationalisme.

Les inquiétudes de l'âme.

Ascèse.

Les inquiétudes suscitées par l'État.

Quiétisme politique⁴⁸.

Les inquiétudes conjugales.

Adopter des fils.

Manque d'une image de caractère.

Raisons : a. secret dégoût à l'encontre de Démocrite⁴⁹.

b. ignorance des matérialistes.

Attaques de Ritter et de Schleiermacher⁵⁰ (à comparer avec l'Idée de Platon⁵¹).

Lorsqu'à travers mes recherches sur les écrits perdus de Démocrite je ne peux plus rien trouver hors un appétit plus aiguisé encore pour des mets qui sont indéniablement perdus pour nous, j'ai atteint à peine la moitié de ce que je prévois. Nous devons à Démocrite un sacrifice afin que son esprit courroucé nous laisse enfin en paix. Et contre qui aurait-on autant péché que contre Démocrite. Sa vie n'est-elle pas celle d'un martyr de la science.

Nous devons encore beaucoup de victimes à Démocrite pour réparer, dans une certaine mesure seulement, ce que le passé lui a causé comme mal. Il est rare qu'un écrivain de son importance, ait dû, en effet, souffrir des attaques aussi diverses et de sources aussi variées que Démocrite ; théologiens et métaphysiciens ont accumulé sur son nom leur haine invétérée contre le matérialisme ; le divin Platon ne tenait-il pas ses écrits pour tellement dangereux qu'il pensa les anéantir dans un autodafé privé et n'en fut empêché que par la pensée que c'était déjà trop tard, et que le poison s'était déjà trop répandu. Plus tard, les obscurantistes de l'Antiquité se vengèrent de lui en faisant entrer clandestinement leurs écrits de magie et d'alchimie sous son nom, donnant ainsi au père de toutes les tendances éclairées et rationalistes la réputation de grand mage. Le christianisme naissant réussit finalement à mettre en exécution le plan énergique de Platon : et, en effet, les écrits de Démocrite, comme ceux d'Épicure, durent apparaître dans ces temps anti-cosmiques comme le paganisme incarné. Il fut réservé à notre époque, enfin, de nier également la grandeur philosophique de l'homme, et de reconnaître en lui une nature de sophiste. Ces attaques ont toutes lieu sur un sol qui ne nous est plus accessible. Bien plus, nous avons, affaire à une attaque...

Autodafé réclamé par Platon.

Les écrits magiques.

348

L'anéantissement des écrits.

Si incertaine est la tradition que l'on ose lui contester presque tous ses écrits⁵².

Le monde qui l'entourait, comme le monde qui l'a suivi, a agi à son égard de la manière la plus grossière qui soit.

A propos de Démocrite

Il en a trop vite fini avec la construction du monde et de l'éthique : les problèmes les plus profonds se dissimulent devant lui. En conséquence, c'est sa volonté qui mène son esprit de chercheur ; il veut en avoir fini une bonne fois pour toutes et atteint la connaissance ultime. Il y croit donc ; et cela lui confère une assurance qui se suffit à elle-même. En se retournant vers les systèmes plus anciens, il n'avait pas encore remarqué la plénitude infinie des différents points de vue ; il extirpa de chez les rares précurseurs ce qui à ses yeux était homogène, compréhensible et simple ; puis il condamna sans ménagement toute immixtion d'un monde mythique. Il agit en cela tel un rationaliste confiant ; il croit à l'effet salutaire de son système, et considère que ce qui est mauvais et imparfait ne se trouve qu'en dehors de celui-ci.

Ce faisant, il est le premier parmi les Grecs à parvenir à l'attitude scientifique, qui consiste à s'efforcer d'expliquer une série de phénomènes de manière cohérente, sans avoir recours dans les moments difficiles à un *deus ex machina*. Ce nouveau type d'homme a impressionné les Grecs. Un tel abandon à la science impliquant une vie d'errance, misérable, pleine de privations et, finale-

ment, une vieillesse pauvre, était en contradiction avec une éducation harmonieuse et l'idéal du juste milieu. Démocrite lui-même vivait cela comme un nouveau principe de vie; une démonstration scientifique fondée lui paraissait plus précieuse que l'Empire Perse⁵³. Dans la vie scientifique il croyait avoir trouvé le but de toute eudémonie. C'est de ce point de vue qu'il rejeta la vie de la foule et des philosophes antérieurs. Il déduisait la souffrance et les maux des hommes de leur vie où la science était bannie⁵⁴, et avant tout de leur crainte des dieux. En cela, il devait penser à son grand prédécesseur Empédocle, et à sa sombre mythologie. Il voue, en effet, une confiance absolue à la force déductive de la *ratio*; le monde et les hommes sont pour lui, comme il dit, dévoilés, et c'est pour quoi il rejette les voiles et les limites que d'autres assignent à cette même *ratio*. Une vie selon la science était, à l'époque, un paradoxe; et Démocrite s'affirmait comme un apôtre enthousiaste de cette nouvelle doctrine. D'où l'élan poétique de sa présentation que nous pourrions facilement considérer comme excentrique. La poésie ne réside pas dans son système, mais dans la foi qu'il attache à son système.

C'est de la même façon que l'on doit expliquer l'enthousiasme des Pythagoriciens pour le nombre; les prémices d'une connaissance scientifique ont été considérés par les Grecs avec les yeux d'un homme ivre.

Donc pour Démocrite, sa manière d'observer avait acquis une valeur éthique; il croyait au bonheur des hommes dès lors que sa méthode scientifique devenait réelle; ce qui rappelle Aug. Comte. Cette foi faisait de lui un poète, bien que la doctrine en soi ne renfermât que peu de moments poétiques. Sa vie fut tout entière, il l'a consacrée à la tentative de percer le secret de toutes espèces d'objets à l'aide de sa méthode. C'est ainsi qu'il fut aussi le premier à mettre systématiquement à l'épreuve tout domaine du savoir.

Démocrite, une belle nature grecque telle une statue froide en apparence, pourtant pleine d'une chaleur cachée⁵⁵.

La sombre personnalité faustienne de Thrasyllé

Les écrits éthiques montrent donc que c'est du côté de l'éthique que réside le noyau de sa philosophie. Ne pas être infallible est son idéal, une vie paisible consacrée à la science. Il considère les divers aspects qui rendent l'homme inquiet.

*péri géorgiès*⁵⁶ peut être authentique. Car l'amour du jardinage et l'agriculture conviennent à son caractère.

Une esthétique de la musique doit se fonder sur des effets

- A 1) d'un son
- 2) d'une suite de sons
- 3) d'un saut de son
- B 4) du rythme
- C 5) de l'harmonie de sons

A. Origine du son. Une langue des affects. Cf. le chant des animaux. Origine donc dans les passions, dans la volonté⁵⁷.

Parallèle entre la langue et la musique. La langue aussi est composée de sons comme la musique.

L'interjection et le mot.

Le premier est déjà musical. Dans un mot, ce qui est musical (ce qui résonne) est effacé, mais dès que l'affect vient, le musical se montre. Racine originelle de la musique et de la poésie.

Traduit par Michèle Cohen-Halimi et Marc de Launay

1. Image que l'on rencontre également chez Schopenhauer, par exemple dans *De la Volonté dans la nature*, p. 6 et 18.
2. Expression que l'on trouve dans l'œuvre de Schopenhauer et de Hegel, plus particulièrement utilisée dans l'École de Tübingen.
3. Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.
4. Cf. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, p. 291 et 323-24.
5. F. Chr. Baur, *Manuel de l'histoire chrétienne des dogmes*, Stuttgart, 1847, p. 55.
6. Cf. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, p. 505-8.
7. Cf. Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, p. 179.
8. Allusion évidente à Darwin (1859), dont la traduction allemande date de 1860.
9. Cf. Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, p. 96.
10. Aug. civ. 6,4.
11. *L'œuvre de Marcus Tullius Cicéron*, traduit par G. Chr. Kern, Stuttgart, 1836, t. 1, p. 2594.
12. § 20, collection Budé.
13. Cf. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, p. 616.
14. Cf. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1867, p. 75.
15. § 87.
16. § 88.
17. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, p. 28.
18. § 13.
19. § 64.
20. Toute la citation suivante renvoie à Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, p. 96.
21. Virgile; *l'Enéide*, I, 118; voir également Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 118 et *Le Monde comme Représentation et Volonté*, p. 279.
22. Voir Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, le discours du valet sur le héros.
23. Discours sur les causes.
24. Cf. Zeller, *op. cit.*, t. 1, p. 649.
25. Voir Schopenhauer *Parerga et Paralipomena*, p. 41.
26. *Ibid.*, p. 82; et Zeller, *op. cit.*, t. 1, p. 595.
27. *Ibid.*, p. 83.
28. Cf. Ueberweg, *op. cit.*, t. 1, p. 75 et 215; et Zeller, *op. cit.*, 3, 1, 437.
29. cf par exemple, Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, t. 2, p. 15 et 343.
30. Voir Lange, *Histoire du matérialisme*, p. 109; et Schopenhauer *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 274; *Parerga et Paralipomena*, p. 41 et 46.
31. Voir Lange, *op. cit.*, p. 109 et suivantes.
32. Voir Lange, *op. cit.*, p. 167 et ligne suivante, p. 22.
33. D'après Lampsakos, un élève de Théophraste.
34. Fragment pré-socratique.
35. Baron P. de Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres, 1770.
36. Voir Lange, *op. cit.*, p. 37.
37. Voir Lange, *op. cit.*, p. 310, 315, et 390.
38. Voir Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, t. I, p. 6, 521.
39. « La jeunesse est la saison du courage », Stendhal, *Rome, Naples et Florence*, éd. Gallimard, Folio, p. 151.
40. Voir Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, t. 1, p. 11,7-11.
41. *Valentini Rose A. ps.*, Lips. a. MDCCCLXIII.
42. Même image, p. 340.
43. Cf. Platon, *République*, Livre VII.
44. Du début du paragraphe jusque là, cp. avec la lettre à C. de Gersdorff du 16 2.1868. (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureich. Grunde*. 12,2).
45. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, p. 8.
46. Aristote, *La Physique*, éd. Budé, pp. 1109a 35 et 1284b 19.
47. Cf. Ueberweg, *Grundriss*, p. 1,73.
48. Cf. Zeller, *La philosophie des Grecs*, p. 1,639 f.
49. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, p. 322 ff.
50. Zeller, *op. cit.*, 1, 647. Voir plus loin : Chr. Aug. Brandis, *Histoire des développements de la philosophie grecque et de ses répercussions dans l'empire romain*. Berlin 1862-64, 1ère moitié, 148.
51. Brûler les écrits de Démocrite.
52. Voir pp. 254,14 à 259,13.

- 53. Diels, *Les fragments des présocratiques*, p. 55, B118.
- 54. Cf. Zeller, *op. cit.*, 1, 638.
- 55. Cf. Ueberweg, *op. cit.*, 1, 238f.
- 56. Diels, *op. cit.*, 55, B26 (A33) : *péri géôgiès è géôrgikon*.
- 57. Cf. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, § 52.

Choix de lettres

A Ernst Wilhelm Fritsch à Leipzig¹

Sils-Maria, Engadine, le 7 août 1886

Cher Monsieur, et cher éditeur,

je suis très heureux de pouvoir de nouveau m'adresser à vous! — Au moment même où je demandais à monsieur Naumann de vous faire parvenir un exemplaire de mon nouveau livre, j'ai reçu votre télégramme : j'ai pris cette coïncidence pour un signe favorable et heureux de mon destin.

Schmeitzner ne me doit désormais plus rien, ce qui a pour conséquence évidente que je recouvre le droit de passer un contrat pour de nouvelles éditions.

Cet automne et cet hiver vous aurez à vous consacrer à l'exploitation de mon Zarathoustra qui n'a pas du tout été « édité », et qui, outre mon *Par-delà bien et mal* qui vient de paraître, est tout à fait séduisant ; il aura, pour une part, un effet de contraste, et d'autre part, le dernier livre que je viens de citer est une sorte d'introduction aux arrière-plans du Zarathoustra ; on finira par s'apercevoir qu'il ne s'agit pas, dans ce livre, de fantaisies imaginaires ni de choses fictives.

Peut-être pourrez-vous relier en un volume les trois parties ? Car le prologue, dans la première partie, vaut pour l'ensemble. Les chances de vente me semblent accrues si, sur la couverture des trois parties réunies, figure comme titre :

Ainsi parlait Zarathoustra
Un livre pour tous et pour personne
de
Friedrich Nietzsche
En trois parties

Il est regrettable que je ne puisse discuter de vive voix avec vous sur ce qui me semble pertinent quant à mes *autres* livres. Le nombre d'exemplaires est si élevé qu'on pourrait *avoir l'impression* qu'il s'agit d'une nouvelle édition. Ce qui m'a donné une idée. Puisqu'il faut bien changer les pages de titre et de couverture, et que cela entraîne de toute façon un certain travail de reliure, ne serait-il pas raisonnable, qu'en pensez-vous ?, d'utiliser cette apparence, et d'imprimer sur la page de titre :

Nouvelle édition
augmentée d'une préface (ou d'une
introduction, etc. ?)

Vous remarquerez qu'une préface fait défaut à *Humain, trop humain*, *Aurore*, et *Le Gai savoir* : il y avait de bonnes raisons pour qu'à l'époque où ces livres parurent je me sois imposé silence — j'en étais encore trop proche, j'étais encore trop « dedans », et j'avais à peine conscience de ce qui venait de m'arriver. Maintenant que je suis moi-même le mieux capable de dire avec la plus grande exactitude ce que ces livres ont d'original et d'incomparable, et dans quelle mesure ils inaugurent une littérature qui est nouvelle pour l'Allemagne (le prélude d'une auto-éducation et d'une culture moralistes qui, jusqu'à présent, a manqué aux Allemands), c'est volontiers que je me mettrais à écrire, après coup, ces préfaces rétrospectives. Mes écrits témoignent d'une constante évolution qui ne sera pas simplement mon destin et mon expérience personnelle : je suis simplement le premier ; une génération montante comprendra d'elle-même ce que j'ai vécu, et elle aura le palais assez délicat pour apprécier mes livres. Ces préfaces pourraient mettre en lumière la nécessité qui est à l'œuvre dans le déroulement d'une telle évolution : ce qui aurait, en outre, pour avantage que celui qui aura une fois goûté à l'un de mes ouvrages devra les goûter tous.

Au cas, où cette idée vous plairait et vous semblerait lumineuse, j'aimerais consacrer l'hiver prochain à concevoir ces préfaces : mon effort tendrait à donner à chacun de ces textes une valeur autonome telle que c'est pour elles seules qu'on devrait lire les œuvres.

En commençant par *Humain, trop humain*, dont il reste 511 exemplaires ; n'est-ce pas suffisant pour constituer une nouvelle édition ? Les deux appendices (*Opinions et sentences mêlées*, et *Le Voyageur et son ombre*) pourraient paraître l'année suivante ? Comme deuxième tome ?

Je crois, et vous partagerez mon avis, très cher Monsieur Fritzsche, qu'en vous faisant ces propositions je n'ai en vue finalement que votre intérêt ; je ne voudrais pour rien au monde que vous ayez jamais à regretter la grande preuve de confiance que vous m'avez donnée en rachetant l'ensemble de mes ouvrages parus.

Sur la quatrième page de couverture de mon dernier livre, vous trouverez une sorte de récapitulatif de mes ouvrages publiés et une sorte de programme de ceux que j'envisage d'écrire. Il y aura dix œuvres, pas davantage, et j'entends en « rester » là ; 6 d'entre elles sont déjà entre vos mains. Simplification des titres

(afin qu'ils soient faciles à citer, par ex., simplement *La Naissance de la tragédie*), d'autre part, une petite explication lorsque j'ai vérifié que le titre introduisait un malentendu (par ex., pour *Le Gai savoir*, l'ajout, entre parenthèses, « gai saber », afin de rappeler l'origine provençale du titre, et ces chevaliers-poètes, les troubadours qui faisaient tenir dans cette formule tout leur savoir et leurs intentions) — c'est ce genre de choses qui me semblent utiles. Je serai plus précis une fois que vous aurez répondu aux propositions que je viens de vous faire.

Votre très dévoué
Prof. Dr. Nietzsche

P.S. C'est la dernière lettre aussi longue que je vous enverrai : messeigneurs mes yeux me l'interdisent.

A Franziska Nietzsche à Naumbourg

Sils-Maria, Engadine, Suisse, le 17 août 1886

Ma bien chère maman,

il pleut : je n'ai donc plus qu'à t'écrire une petite lettre en toute hâte ! Un grand merci pour ce que tu m'as écrit ! Entre-temps mon état s'est quelque peu amélioré : le traitement que je me suis prescrit fut très insolite, c'est-à-dire aller à l'hôtel et manger *exactement* ce que *tout le monde* mangeait. Cela m'a remis sur pied (j'ai besoin de repas copieux pour me sentir bien : hélas, hélas, je ne suis pas assez riche pour cette « cure » qui me convient...).

Les dix professeurs d'université viennent à l'instant d'arriver à Sils ; il y en a quatre, moi compris, dans ma petite maison.

La négociation avec Schmeitzner² arrive à son terme : « suis enfin en possession » me dit le télégramme de Fritsch — et, depuis, nous avons échangé bien des lettres, car, pour ma part, j'ai beaucoup de choses à lui prescrire.

Monsieur Köselitz m'a donné des nouvelles de Munich et de Bayreuth, il est donc déjà en route.

Ce que le bon vieux Wenkel³ pense à propos de la philosophie, c'est exactement ce que nombre de vieux philologues pensent de la philologie : qu'il n'y a rien de nouveau à dire. Je tiens les deux jugements pour erronés, et (ce qui représente davantage) je l'ai *démontré* dans ce que j'ai écrit et dans ce que j'ai fait. Ce qui exige, à vrai dire, des oreilles *neuves* : telles que, malgré toute la bonne volonté qu'on voudra, on ne puisse plus s'en procurer à partir d'un certain âge.

L'affaire Sonnemann⁴ (ou quel que soit le nom de cet antisémite dont tu me parles) m'a causé quelque souci. Vois-tu, ce genre d'hommes suffirait à rendre impossible mon voyage au Paraguay : je suis si heureux qu'ils s'exilent volontairement d'Europe. Car, si je suis censé être un mauvais Allemand, je suis en tout cas un *très bon Européen*.

Sils, son paysage et sa population, me plaisent toujours autant. Seulement... c'est trop cher si je veux vivre ici de telle manière que j'évite de devenir mélancolique. En septembre, j'ai la perspective d'une rencontre avec le brave monsieur Lanzky⁵, et, j'espère, une conséquente excursion à pied qui me semble très nécessaire. — L'hiver à Nice : il me semble donc difficile de pouvoir l'éviter.

Avec ma fidèle affection et ma constante reconnaissance,

Ton Fritz

A Ernst Wilhelm Fritzscht à Leipzig

Sils-Maria, Engadine, 29 août-1er septembre 1886

Très cher Monsieur Fritzscht,

vous trouverez ci-joint la préface pour la *nouvelle* édition de *La Naissance de la tragédie* : vous pouvez de nouveau mettre en chantier le livre en l'appuyant sur ce texte très dense dont la perspective est fondamentale — il me semble même décisif que cela se produise. *Tous les signes* indiquent que dans les années qui viennent on s'occupera beaucoup de mes livres (dans la mesure où je suis de loin, s'il m'est ainsi permis de parler, le penseur qui, actuellement, est le plus indépendant, celui dont la pensée obéit le plus au grand style) ; je serai *nécessaire*, et toutes les tentatives auront lieu de se rapprocher de moi, de me comprendre, de m'« expliquer », etc. Pour prévenir les plus grossiers malentendus, rien ne me semble plus utile (outre *Par-delà bien et mal* qui vient de paraître) que ces deux préfaces que je me suis permis de vous envoyer : elles éclairent la voie que j'ai suivie, et, sérieusement, si je ne donnais moi-même, quelques indications sur la manière dont on doit me comprendre, cela ne manquerait pas d'entraîner les plus grandes bêtises.

Je suis incapable de juger dans quelle mesure, du point de vue éditorial et commercial, il est opportun ou inopportun de mettre sur le marché *simultanément* plusieurs livres d'un même auteur. L'essentiel est que, pour disposer des présupposés nécessaires à comprendre le Zarathoustra (un événement *sans équivalent* dans la littérature, la philosophie, la poésie, la morale, etc. Vous pouvez me croire, vous qui êtes l'heureux propriétaire de cette merveille!), *tous* mes écrits précédents doivent être compris réellement et profondément, de même la *nécessité* de leur succession, ainsi que l'évolution qui s'y manifeste. Sans doute est-il tout aussi nécessaire de faire sortir dès maintenant aussi la nouvelle édition de la *Naissance* (avec l'« Essai d'une autocritique »). Cet « essai », si on le lit en même temps que la préface à *Humain trop humain*, fait vraiment la *lumière* sur moi, et c'est la meilleure préparation à l'intelligence de mon fils audacieux, *Zarathoustra*.

J'espère qu'en décembre, je pourrai continuer ces préfaces : je serai en effet à Nice où, jusqu'à présent, jamais le courage ni l'inspiration ne m'ont fait défaut durant cette saison. Je compte poursuivre par 1) *Humain trop humain*, deuxième volume (qui contient *Opinions et sentences mêlées* et *Le promeneur*), 2) *Aurore*, 3) *Gai savoir*.

Je pense que vous savez, mon cher éditeur, combien de courage et d'inspiration réclament justement de telles « préfaces » ! Et, en outre, davantage encore de « bonne volonté »... On peut envisager qu'au printemps toute cette littérature, si elle est entre vos mains, sera prête à recevoir de nouvelles ailes et qui rendront son vol plus rapide. Car ces « préfaces » seront des ailes ! (Il n'y a que les 4 *Considérations inactuelles* que je veux laisser dans l'état où elles sont : c'est pourquoi, dans l'ajout à la préface d'*Humain trop humain* que je viens de vous envoyer, j'ai tenu pour nécessaire d'attirer sur elle l'attention de manière expresse).

Une ligne de réponse à cela est attendu par votre

très dévoué Prof. Dr. Nietzsche

Donnez-moi, s'il vous plaît, quelque information sur les prix des ouvrages qui sont sur le point de paraître ! Hermann Credner m'a dit une fois, ou m'a écrit, que ce sont les prix pratiqués par Schmeitzner qui avaient été le plus gros obstacle jusque-là placé en travers de ma route.

Un petit volume constitué uniquement de « préfaces » pécherait par mauvais goût. On ne supporte le rebutant pronom « je » des préfaces qu'à la seule condition, justement, qu'il *sera absent du livre qui suivra* : il n'est légitime que dans une préface.

1^{er} septembre. Je viens de recevoir votre lettre et les épreuves. L'*ajout* (que je vous avais adressé en « recommandé ») ne vous est-il pas encore parvenu ? Pour ne pas tout retarder, je vous prie de le laisser de côté (donc de ne pas l'imprimer). Il est donc d'autant plus nécessaire d'imprimer cette autocritique !

A Hippolyte Taine

(brouillon de lettre, rédigé aux alentours du 20 septembre 1886)

Cher Monsieur,

j'ai donné à mon éditeur mission de vous envoyer un exemplaire de mon dernier ouvrage ; je pense qu'il va s'acquitter de sa tâche, et je tiens nécessaire, pour ma part de justifier en quelques mots la liberté que je prends vis-à-vis de vous en vous envoyant mon livre.

L'ouvrage est difficile à comprendre, pleins d'arrière-pensées ; c'est une manière de penser étrange qui sans doute dissimule plus encore qu'elle ne révèle : à quels lecteurs un tel livre peut-il normalement prétendre ? Au plus petit nombre, en tout cas, à ceux qui sont de véritable déchiffreurs d'énigmes, à ceux qui savent « lire les signes » de l'histoire. Parmi ces gens-là, je pense, notamment, à mon cher et vieil ami Jakob Burckhardt de Bâle ; prenez avec bienveillance, cher Monsieur, le fait que j'ai également pensé à vous dont le courage, la finesse, l'endurance et l'ouverture d'esprit comptent, dans notre Europe droguée de doutes, au nombre des faits les mieux établis.

En outre, vous êtes l'un de ceux qui ont découvert Henry Beyle, tout comme moi ; nous aurions donc quelque chose en commun : votre amour pour le dernier grand psychologue, H. B.

Il y a des vérités qui ne peuvent qu'être « dites à l'oreille » : à voix hautes, elles ne seraient pas entendues. Essayez de voir si mon livre contient de telles vérités.

Puis-je me mettre entre les mains d'un des plus courageux et des plus indépendants de mes contemporains un livre où il est tenté quelque chose qui, jusqu'à présent, n'a pas connu d'équivalent ? Un grand secret pèse comme une lourde responsabilité, et réclame des oreilles où il...

A Jakob Burckhardt, à Bâle

Sils-Maria, Engadine, le 22 septembre 1886

Très cher Professeur.

je souffre de ne vous avoir ni vu ni parlé depuis si longtemps ! Avec qui aurais-je encore vraiment plaisir à parler si je ne puis plus le faire avec vous ? Autour de moi, le « *silentium* » a pris la haute main.

J'espère qu'entre-temps Naumann se sera acquitté de sa tâche, et aura déposé entre vos chères mains mon « Par-delà » qui vient de paraître. Lisez, je vous prie, ce livre (bien qu'il dise les mêmes choses que mon Zarathoustra, mais d'une manière différente, très différente...). Je ne connais personne d'autre que vous qui ait en commun avec moi une telle masse de présupposés : il me semble que vous avez considéré les mêmes problèmes, que vous posant les mêmes questions vous y avez travaillé de manière similaire, peut-être même avec plus de force et de profondeur encore que moi puisque vous savez mieux vous taire. Pour cela, je suis encore trop jeune... Les conditions peu rassurantes qui président à toute croissance de la culture, ce rapport tout à fait problématique entre ce qu'on appelle « amélioration » de l'homme (ou, directement, « humanisation ») et l'*accroissement* du type homme, surtout la contradiction entre tout concept moral et tout concept scientifique de la vie — assez, il suffit, voilà un problème que, me semble-t-il, nous ne saurions, heureusement, partager qu'avec fort peu d'esprits parmi les vivants et les morts. Le dire *explicitement* est sans doute l'acte le plus dangereusement audacieux qui soit, non pour celui qui l'ose, mais pour ceux à qui il en parle. Ma consolation est que d'emblée font défaut les oreilles qui percevraient mes grandes nouveautés — exceptés les vôtres, cher homme que je respecte : et pour vous, ce ne seront pas des « nouveautés » !...

Fidèlement,
votre Dr. Friedrich Nietzsche

Adresse : Gênes, poste restante

A Malwyda von Meysenbug à Rome

[Sils-Maria] 24 septembre 1886

Chère amie,
dernier jour à Sils-Maria, tous les oiseaux ont déjà pris leur vol, le ciel est d'humeur automnale et sombre, le froid gagne — il faut donc que l'« ermite de Sils-Maria » se mette en route.

J'ai de tous côtés envoyé mes salutations, comme quelqu'un qui dresse le bilan d'une année avec ses amis. Je me suis aperçu alors que, depuis longtemps, vous n'aviez reçu aucune lettre de moi. Je n'ai malheureusement pas eu de réponse à la lettre par laquelle je demandais votre adresse à Versailles à Melle B. Rohr à Bâle. J'envoie donc ces lignes à Rome, où je vous ai également envoyé, il y a peu, un livre, dont le titre est *Par-delà bien et mal, Prélude à une philosophie de l'avenir* (pardon ! vous n'êtes pas censée le lire, encore moins me faire part de vos impressions. Disons qu'il sera loisible de le lire aux environs de l'an 2000...).

Je vous remercie du fond du cœur de vous être si gentiment enquis de ma santé auprès de ma mère qui m'en a parlé ce printemps. Je n'allais justement pas bien : la chaleur à laquelle je ne suis plus habitué, moi qui suis voisin des glaciers, m'oppressait presque. En outre, je me sens en Allemagne la proie de maints vents hostiles, sans ressentir la moindre envie ou la moindre obligation de souffler moi-même des vents contraires. C'est tout simplement un milieu qui ne me convient pas ; ce qui concerne les Allemands d'aujourd'hui ne me concerne en rien — ce n'est, bien entendu, pas une raison de leur en vouloir.

C'est ainsi que le vieux Liszt, qui s'y entend en matière de vie et de mort, s'est en quelque sorte laissé *enterrer* dans la cause et le monde wagnériens, comme s'il en faisait partie inévitablement et de manière tout à fait indissociable. Cela m'a fait de la peine jusque dans l'âme de Cosima : c'est une fausseté de plus dans l'environnement de Wagner, l'un de ces malentendus presque insurmontables où croît aujourd'hui la gloire de Wagner comme de l'ivraie. Pour juger d'après ce que j'ai jusque-là appris des wagnériens, il me semble que la wagnérie actuelle confine inconsciemment à ce qu'est Rome, qui fait, de l'intérieur, la même chose que ce que Bismarck fait à l'extérieur.

Même ma vieille amie Malwida — ah, vous ne la connaissez pas ! — est fondamentalement catholique dans tous ses instincts, ce qui implique jusqu'à l'indifférence à l'égard des formules et des dogmes. L'*intolérance* n'est nécessaire qu'à une *ecclesia militans* ; toute profonde quiétude, toute assurance profonde quant à la foi autorisent le scepticisme, la douceur à l'égard des autres, comme à l'égard de ce qui est différent...

Pour conclure, je vous recopie quelques mots qui ont été écrits sur moi dans le *Bund* (16 et 17 septembre). Titre : *Un livre dangereux de Nietzsche*.

« Les drapeaux noirs qui avertissaient d'un danger mortel signalaient les stocks de dynamite qui furent employés lors de la construction du chemin de fer du Saint Gothar. C'est tout à fait dans le même sens que nous parlons du nouveau livre du philosophe Nietzsche en disant qu'il s'agit d'un ouvrage dangereux. Il n'y a dans cette qualification pas le moindre blâme contre l'auteur et son œuvre, pas plus que ces drapeaux noirs n'étaient censés jeter le discrédit contre les matières explosives. Il ne nous viendrait pas davantage à l'esprit de livrer le penseur solitaire aux charognards des chaires ni aux corbeaux des autels en soulignant les dangers de son livre. Les explosifs intellectuels, comme les matériels, peuvent être au service d'une œuvre très utile ; il n'y a aucune nécessité qu'ils soient dévoyés pour servir à des fins criminelles. Mais on fait bien d'avertir clairement, là où pareilles substances sont entreposées : " Attention dynamite ! " »

Soyez donc, chère amie, bien reconnaissante à mon égard que je me tienne à quelque distance de vous ! ... et que je ne m'emploie donc pas à vous attirer sur mes chemins et mes « détours ». Car, pour citer encore une fois le *Bund* : « Nietzsche est le premier à connaître un nouveau détour, mais si effrayant que, d'ordinaire, on est terrifié lorsqu'on le voit emprunter ce chemin solitaire qui n'avait jusqu'alors jamais été foulé ! »...

Bref, vous avez le cordial salut

de l'*Ermite de Sils-Maria*.

Prochaine adresse : Gênes, poste restante.

Jacob Burckhardt à Nietzsche, à Sils-Maria

Bâle, le 26 septembre 1886

Très cher Monsieur,

Avant tout, mes plus sincères remerciements pour l'envoi de votre dernier livre qui vient de me parvenir, et tous mes vœux pour la force intacte qui vit en lui.

Vous surestimez malheureusement bien trop mes capacités comme le montre votre chère lettre⁶ que j'ai entre-temps reçue. Je n'ai jamais été en mesure de

suivre des problématiques comme les vôtres ni ne serait-ce qu'en comprendre les prémisses. Je n'ai, tout au long de ma vie, jamais eu l'esprit philosophique, et même la tradition philosophique m'est à peu près étrangère. Longtemps encore, je ne pourrai pas même avoir ces prétentions qui ont valu à maints savants le portrait de l'aphorisme 204. Lorsque, en considérant l'histoire, j'ai rencontré des faits de l'esprit d'ordre plus général, je n'ai jamais fait pour les comprendre que ce qui était absolument indispensable, et j'ai renvoyé à des autorités plus compétentes. Mais ce qui m'est le plus intelligible dans votre œuvre, ce sont les jugements historiques, et, surtout, votre vision de l'époque : sur la volonté chez les différents peuples, et sur ses périodes de paralysie ; sur l'antithèse entre la grande assurance que donne la prospérité et l'éducation souhaitable par le risque ; sur l'appétence au travail comme destructrice des instincts religieux ; sur les actuels troupeaux humains et leurs exigences ; sur la démocratie comme héritière du christianisme ; tout particulièrement sur ceux qui seront sur terre, à l'avenir, les forts ! Vous expliquez et vous peignez leur apparition et leurs conditions de vie d'une manière qui ne peut que susciter le plus vif intérêt. Combien sont embarrassées, par rapport à cela, les réflexions à partir desquelles se forge d'ordinaire la nôtre lorsqu'à l'occasion elle pense au destin général de l'humanité européenne actuelle !

Ce livre dépasse largement ma vieille tête, et je me fait l'impression d'être tout à fait imbécile lorsque je prends connaissance de votre étonnante vision d'ensemble du domaine des mouvements intellectuels contemporains, et lorsque je perçois votre faculté et votre art de définir, tout en nuances, ce qui est singulier.

Combien eussé-je été heureux d'avoir aussi, à travers votre lettre, quelques nouvelles de votre situation. Pour ma part, j'ai arrêté, en raison de mon âge avancé, d'enseigner l'histoire, et je n'ai conservé provisoirement que mes cours d'histoire de l'art.

Avec toute ma considération, votre toujours fidèle,

J. Burckhardt

*Le Comité
des Régates Internationales
à Nietzsche, Nice
(Invitation imprimée)*

Nice, le 24 février 1886

SYNDICAT DE NICE

Le Comité des Régates Internationales prie M Docteur Nietzsche et sa famille de lui faire l'honneur d'assister à la Fête qui aura lieu au Casino Municipal, mercredi 24 Février, de 2 heures de l'après-midi à minuit.

Hippolyte Taine à Nietzsche à Ruta Ligure

Meuthon St. Bernhard. Hte Savoie, 17 oct. 86

Monsieur,

Au retour d'un voyage, j'ai trouvé le livre⁸ que vous aviez bien voulu m'adresser ; comme vous le dites, il est plein de « pensées de derrière » ; la forme si vive, si littéraire, le style passionné, le tour souvent paradoxal ouvriront les yeux du lecteur qui voudra comprendre ; je recommanderais particulièrement

aux philosophes votre premier morceau sur les philosophes et sur la philosophie (p. 14, 17, 20, 25) ; mais les historiens et les critiques feront aussi leur butin de quantité d'idées neuves (par exemple 41, 75, 76, 149, 150 etc.). Ce que vous dites des caractères et des génies nationaux dans votre 8^e Essai est infiniment suggestif, et je relirai ce morceau, quoiqu'il s'y trouve un mot beaucoup trop flatteur sur mon compte. Vous me faites un grand honneur dans votre lettre en me mettant à côté de M. Burckhardt de Bâle que j'admire infiniment ; je crois avoir été le premier en France à signaler dans la presse son grand ouvrage sur la Culture de la Renaissance en Italie.

Veillez agréer avec mes vifs remerciements, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués et les plus distingués.

H. Taine.

Georg Brandes à Friedrich Nietzsche

Copenhague, le 26 novembre 1887

Cher Monsieur

Par votre éditeur j'ai reçu, il y a un an, votre ouvrage *Par-delà bien et mal*. Tout récemment votre dernier livre m'est parvenu par le même biais. De vous je possède en outre *Humain, trop humain*. J'avais déjà les deux volumes qui m'avaient été envoyés par le relieur lorsque le livre *La Généalogie de la morale* est arrivé, je n'ai donc pas encore pu le comparer aux livres plus anciens comme j'ai l'intention de le faire. Je vais peu à peu lire tous vos livres avec attention. Mais j'éprouve cette fois le besoin de vous exprimer tout de suite mes sincères remerciements pour l'envoi. C'est un honneur pour moi d'être connu de vous et assez connu pour que vous ayez songé à me joindre au nombre de vos lecteurs. Un nouvel esprit originel se lève à partir de vos livres et souffle vers moi. Je ne comprends pas encore tout ce que j'ai lu ; je ne sais pas toujours où vous voulez en venir. Mais beaucoup de choses s'accordent avec mes propres pensées et mes sympathies, la dévalorisation des idéaux ascétiques et la profonde indignation contre la médiocrité démocratique, votre radicalisme aristocratique. Votre mépris pour la morale de la compassion n'est pas encore très clair pour moi. Il y avait aussi dans l'autre livre des réflexions générales sur les femmes, qui ne s'accordaient pas avec l'orientation de ma pensée. Vous êtes organisé d'une manière si différente de la mienne que j'éprouve des difficultés à me reconnaître dans vos sentiments. En dépit de votre universalisme votre pensée et votre écriture sont très allemandes. Vous faites partie des rares hommes avec lesquels j'aimerais parler. Je ne sais rien de vous. Je vois avec étonnement que vous êtes professeur, docteur. En tout cas, je vous félicite d'avoir si peu un esprit de professeur. Ce que vous savez de moi, je l'ignore. Mes écrits essaient seulement de résoudre de modestes problèmes. La plupart d'entre eux n'existent qu'en langue danoise. Je n'ai pas écrit en allemand depuis plusieurs années. C'est, je crois, dans les pays slaves que j'ai mon meilleur public. Pendant deux ans de suite j'ai prononcé des conférences en français à Varsovie et cette année à Saint-Pétersbourg et à Moscou. Je m'efforce de sortir des petits cercles de ma patrie.

Quoique je ne sois plus très jeune, je reste toujours un des hommes les plus curieux et les plus désireux d'apprendre. Voilà pourquoi vous ne me trouvez pas

fermé à vos pensées même lorsque je pense et sens autrement. Je suis souvent stupide, mais jamais le moins du monde borné.

Faites-moi le plaisir de m'adresser quelques lignes si vous estimez que cela en vaut la peine.

Avec gratitude votre

Georg Brandes

A Georg Brandes à Copenhague

Nice, le 2 décembre 1887

Cher Monsieur,

avoir quelques lecteurs qu'on tient près de soi et qu'on estime, et sinon n'avoir aucun lecteur — c'est bien là un de mes vœux. Concernant la dernière partie de ce vœu, je ne cesse de m'apercevoir combien il reste inaccompli. Je n'en suis que plus heureux de voir que pour « satis sunt pauci », les pauci ne manquent pas et n'ont jamais manqué. Au nombre de mes lecteurs vivants je relève les noms de mon excellent ami Jakob Burckhardt, de Hans von Bülow, de Mr. Taine, du poète suisse Keller (pour nommer ceux que vous devez connaître); au nombre des morts, le vieil hégélien Bruno Bauer et Richard Wagner. Je suis sincèrement heureux qu'un si bon Européen et un missionnaire de la culture comme vous, veuille lui aussi faire partie du nombre : je vous remercie de tout cœur pour ce bon vouloir.

Il est clair que vous en retirerez votre part de peine. Moi-même je ne doute pas que mes écrits restent encore d'une certaine façon « très allemands » : vous l'éprouverez certainement bien plus fortement que moi, accoutumé comme vous l'êtes à vous-même, je veux dire à votre manière libre et gracieusement française de vous servir de la langue (une manière bien plus sociable que la mienne). Chez moi de nombreux mots se sont incrustés à d'autres sels et ont sur ma langue un autre goût que pour mes lecteurs : cela s'ajoute au reste. Sur l'échelle de mes expériences et de mes états, l'excès est du côté des plus rares et des plus fines sonorités lointaines par opposition aux tonalités médianes normales. J'ai aussi (pour parler comme le vieux musicien que je suis) une oreille pour les quarts de ton. Enfin — et c'est bien ce qui rend mes livres le plus obscur — il y a en moi une méfiance à l'égard de la dialectique et même des raisons. Il me semble que ce qui dépend plus du courage, du degré de courage, est ce qu'un homme est capable de tenir ou non pour « vrai »... (Je n'ai que très rarement le courage de ce que je sais)

L'expression « radicalisme aristocratique » dont vous vous servez est très bonne. C'est, si je puis me permettre, le mot le plus audacieux que j'aie jamais lu sur moi jusqu'à présent. Jusqu'où une telle manière de penser m'a déjà conduit, jusqu'où elle peut encore me conduire dans la réflexion — j'ai presque peur de me le représenter. Mais il y a des chemins qui ne permettent pas qu'on les emprunte dans le sens du retour ; et ainsi je vais de l'avant parce que je dois aller de l'avant.

Et afin de ne rien oublier de mon côté qui puisse vous faciliter l'accès à ma caverne, je veux dire à ma philosophie, mon éditeur de Leipzig vous enverra en bloc mes premiers écrits. Je vous recommande tout particulièrement la lecture de leurs nouvelles préfaces (elles sont presque toutes nouvellement éditées). Lues les

unes à la suite des autres, ces préfaces pourraient peut-être jeter sur moi quelque lumière, à condition que je ne sois pas obscur en soi (obscur à moi-même et pour moi-même) comme *obscurissimus obscurorum virorum* <le plus obscur des hommes obscur>...

— Ce serait fort possible.

Êtes-vous musicien ? On produit une de mes œuvres chorales orchestrées, un « Hymne à la vie ». C'est certainement ce qui de ma musique est destiné à rester et à être chanté « à ma mémoire » : à supposer que par ailleurs il reste assez de choses de moi. Vous voyez avec quelles pensées posthumes je vis. Mais une philosophie comme la mienne est comme un tombeau — on ne vit plus avec. « Bene vixit, qui bene latuit » <A bien vécu celui qui s'est bien caché> — c'est ce qui est écrit sur la pierre tombale de Descartes. C'est une inscription funéraire, il n'y a pas de doute !

J'ai aussi pour vœu de vous rencontrer un jour.

Votre
Nietzsche

PS : Cet hiver je reste à Nice. Mon adresse de l'été est : Sils-Maria, Haute-Engadine, Suisse. — J'ai abandonné le professorat à l'université. Je suis aux trois quarts aveugle.

Goerg Brandes à Friedrich Nietzsche

Copenhague, le 15 décembre 1887

Cher Monsieur

Ce sont les derniers mots de votre lettre qui m'ont plus impressionné ; lorsque vous dites que vos yeux sont gravement affaiblis. Avez-vous consulté de bons, les meilleurs ophtalmologistes ? Avoir une mauvaise vue altère toute la vie spirituelle. Vous devez à tous ceux qui vous honorent de faire votre possible pour entretenir et améliorer votre vue. J'ai différé le moment de répondre à votre lettre car vous m'annonciez l'envoi de livres et j'aurais aimé pouvoir vous remercier de leur réception. Mais comme rien n'est encore arrivé, je tiens à vous adresser quelques mots.

Vos livres me sont revenus de chez le relieur et pendant que je devais préparer des cours et prendre part à toutes sortes d'activités politico-littéraires, je m'y suis plongé autant que je pouvais.

le 17 décembre

Vous pouvez tout à fait m'appeler un « bon Européen » mais non pas un « missionnaire de la culture ». Tout missionnarisme m'est devenu insupportable — car je n'ai vu que des missionnaires moralisateurs — et je crains de ne pas vraiment croire à ce qu'on appelle culture. Notre culture en son entier ne peut pas soulever d'enthousiasme, n'est-ce pas ? et que serait un missionnaire sans enthousiasme ! Autrement dit, je suis plus isolé que vous ne le croyez. Pour ce qui est d'être allemand, je voulais seulement dire que vous écrivez plus pour vous, et qu'écrivant vous pensez plus à vous-même qu'au grand public, alors que la plu-

part des écrivains non-allemands ont dû se soumettre à une certaine pédagogie du style, qui rend celui-ci certes plus clair et plus plastique mais qui aplatit nécessairement toute profondeur et contraint l'écrivain à garder pour lui-même son moi le plus intime et le meilleur, ce qu'il y a en lui d'anonyme. Quelque fois, je suis moi-même effrayé de voir que mes écrits suggèrent si peu mon intimité. Je ne suis pas un homme qui comprend la musique. Les arts dont j'ai quelque compréhension sont la sculpture et la musique, je vous dois mes impressions artistiques les plus profondes. Mon ouïe n'est pas développée. Ce fut pour moi un sujet de grande souffrance durant ma jeunesse. J'ai beaucoup joué, pendant quelques années j'ai même eu une basse continue, mais sans succès. Je peux apprécier intensément une bonne musique mais je reste malgré tout un profane. Dans vos livres, je crois sentir certains accords avec mes propres goûts, une prédilection pour Beyle, par exemple, mais également pour Taine que je n'ai cependant pas vu depuis 17 ans. Je ne suis pas aussi admiratif que vous semblez l'être pour son livre sur la Révolution. Il déplore et harangue un tremblement de terre.

J'ai utilisé le mot de « radicalisme aristocratique » parce qu'il correspond exactement à mes propres convictions politiques. Mais je suis un peu plus blessé quand dans vos écrits vous dénigrez si vite et si violemment des phénomènes comme le socialisme ou l'anarchisme. L'anarchisme du prince Kropotkin, par exemple, n'est pas stupide. Mais ce n'est pas le nom qui importe. Votre esprit qui est généralement si éblouissant me semble rester un peu court quand la vérité tient tout entière à la *nuance*. Vos réflexions sur l'origine des idées morales m'intéressent au plus haut point. A mon amicale surprise, vous partagez avec moi l'indignation que je nourris contre Herbert Spencer. Chez nous il passe pour le dieu de la philosophie. Ces Anglais ont en général pour avantage décisif d'avoir un esprit moins aigu que les hypothèses effraient, alors que les hypothèses ont conduit la philosophie allemande à dominer le monde. N'y a-t-il pas de nombreux éléments hypothétiques dans vos idées sur la différence des castes, comprise comme source des divers concepts moraux? Je connais Paul Rée que vous attaquez, je l'ai vu à Berlin ; c'était un homme silencieux, d'allure distinguée mais avec une tête un peu sèche et étroite. Il vivait — d'après ce que vous rapportez, comme frère et sœur — avec une Russe intelligente et très jeune qui a publié, il y a quelques années un livre, le Combat pour Dieu, qui cependant n'était pas en mesure de communiquer la moindre idée de ses dons véritables.

Je me réjouis à l'idée de recevoir les œuvres que vous m'avez promises.
Je serais heureux si, à l'avenir, vous ne me perdiez pas de vue.

Votre
Georg Brandes

Dernière lettre de F. Nietzsche à G. Brandes

Turin, le 4 janvier 1889

A l'ami Georg

Après que tu m'as découvert, me trouver n'exigeait aucun art : la difficulté est maintenant de me perdre...

Le Crucifié

A l'Empereur Guillaume II (brouillon)

(Turin, début décembre 1888)

Par la présente lettre je témoigne à l'Empereur des Allemands l'honneur le plus grand qui puisse lui être rendu — je lui remets le premier exemplaire de l'œuvre dans laquelle se décide le destin de l'humanité. Ici commence l'instant du plus profond retour sur soi de la conscience — les conséquences en seront terribles, elles seront même effroyables : et il est d'ores et déjà exclu que l'ensemble des forces trouvent un équilibre. Par chance, c'est aussi une grande décision, un nouveau chemin, un savoir du but...

A Otto von Bismark (brouillon)

(Turin, début décembre 1888)

A son Altesse le Prince Bismarck

En remettant le premier exemplaire de « Ecce homo » au premier homme d'État de notre époque, j'ai l'honneur de lui déclarer mon hostilité. Je joins à cet envoi un second exemplaire du livre : la seule demande que j'aie jamais songé adresser au Prince Bismark est qu'il veuille bien le déposer entre les mains du jeune Empereur allemand.

L'Antéchrist
Friedrich Nietzsche
Fromentin.

Turin, via Carlo Alberto 6, III

Enfin, pour ne rien faire à moitié, on me permettra de joindre à l'envoi deux exemplaires de ma dernière œuvre parue : on y trouve exprimés avec toute la clarté souhaitable les présupposés scientifiques de ma pensée.

A l'Empereur Guillaume II (brouillon)

(Turin, début décembre 1888)

Par la présente lettre, je témoigne à l'Empereur des Allemands l'honneur le plus grand qui puisse lui être rendu, un honneur qui a d'autant plus de poids que j'ai dû surmonter ma profonde aversion pour tout ce qui est allemand : je dépose entre ses mains le premier exemplaire de mon œuvre par laquelle s'annonce l'approche de quelque chose de terrible — d'une crise telle que jamais il n'y en eut sur terre, du plus profond choc de la conscience, provoqué

au sein de l'humanité par une décision portée contre tout ce qui jusqu'à présent avait été cru, recherché, sanctifié. — Et en dépit de tout cela je n'ai rien d'un fanatique : qui me connaît me considère comme un modeste savant, tout au plus un peu malveillant, capable de se montrer gai avec chacun. Cet écrit donne de moi, je l'espère, une tout autre image que celle d'un « prophète » : et malgré tout, ou bien plutôt à cause de cela — car jusqu'alors tous les prophètes étaient des menteurs — la vérité s'exprime à travers moi. — Mais ma vérité est effroyable : car jusqu'alors on appelait le mensonge vérité... conversion de toutes les valeurs : c'est ma formule pour désigner un acte suprême par lequel l'humanité prend conscience d'elle même, — mon sort veut que j'aie su plonger mon regard dans les questions immémoriales avec plus de profondeur, de courage et de probité qu'aucun homme ne l'avait jamais fait. Ce n'est pas à la vie présente que je lance un défi mais à plusieurs milliers d'années : je porte la contradiction et suis pourtant le contraire d'un esprit qui dit non... Il y a de nouveaux espoirs, il y a des buts, des tâches, si grands que leur concept fait encore défaut : je suis un joyeux messenger *par excellence** tout en devant toujours être l'homme du destin... Car lorsque ce volcan entre en activité, nous vivons sur terre des convulsions telles que jamais il n'y en eut = le concept de politique s'est complètement évaporé dans une guerre d'esprits, toutes les images de puissance ont volé en éclats, — il y aura des guerres telles que jamais encore il n'y en eut.

* En français dans le texte.

Lettre à un inconnu (brouillon)

Turin, via Carlo Alberto 6 III
le 27 novembre 1888

Cher Monsieur,

Je viens de cent gouffres où aucun regard n'a encore osé plonger, je connais des hauteurs qu'aucun oiseau n'a survolées, j'ai vécu sur la glace — j'ai été brûlé par cent neiges : il me semble que dans ma bouche, chaud et froid sont d'autres concepts :

- 1 — Gloire et éternité.
- 2 — Dernière volonté.
- 3 — Parmi les rapaces.
- 4 — Le signe du feu.
- 5 — Le soleil décline.
- 6 — De la pauvreté du plus riche.

Traduit par Michèle Cohen-Halimi et Marc de Launay

1. La lettre de Fritzsche à laquelle Nietzsche répond ici n'a pas été conservée.

2. C'est l'éditeur que Nietzsche a voulu quitter pour Fritzsche (Schmeitzner était, en outre, antisémite et avait publié nombre d'ouvrages qui faisaient écho à ses convictions : Nietzsche s'en est clairement plaint dans une lettre à sa sœur

du 26 décembre 1887 où il en profite pour lui reprocher son mariage avec Förster, de même qu'il enrage de voir le nom de Zarathoustra figurer dans maintes feuilles antisémites).

3. Pasteur de Naumbourg aux sermons duquel Nietzsche a maintes fois assisté (cf. la lettre à Gersdorf du 7 avril 1866 où Nietzsche prend ses distances avec le christianisme qu'il identifie avec le « sentiment du péché » considéré comme un « besoin métaphysique »).

4. La lettre de Franziska Nietzsche à laquelle son fils répond ici n'a pas été conservée. Dans sa réponse à la présente missive la mère de Nietzsche ne revient pas sur l'affaire Sonnemann.

5. Écrivain juif hongrois qui entra en correspondance avec Nietzsche en octobre 1883. Les deux hommes se rencontrèrent à Nice et en Italie.

6. Lettre du 22 septembre 1886.

7. Lettre du 22 septembre 1886.

8. *Par-delà bien et mal*.

Lettres de rupture

Une rupture. Dernières lettres à Malwida von Meysenbug

Durant l'automne 1888, alors qu'il s'est éloigné de la plupart de ses plus anciens amis, Nietzsche contacte Malwida von Meysenbug, écrivain wagnérienne rencontrée à Munich en juin 1872 lors des représentations de Tristan, pour qu'elle s'enquière auprès de son gendre Gabriel Monod d'un bon traducteur pour Le cas Wagner qui vient de paraître. Les réponses de Malwida von Meysenbug ne sont conservées que par fragments, peut-être en partie censurées par Elizabeth Nietzsche. Mais l'essentiel en est que Malwida se croit en droit de lui dire en quoi il a tort, et lui reproche en particulier de ne pas traiter Wagner avec le respect dû aux anciennes passions, notamment lorsqu'il le qualifie de Hanswurst, pitre ou bouffon, par quoi Nietzsche se ferait injure à lui-même.

Cette réponse est reçue comme une déclaration de guerre. La brouille s'enflamme et évolue ; portant d'abord sur Wagner, à propos duquel Nietzsche dit ne pas tolérer de contradiction (ce sur quoi il revient dans un brouillon du 8 décembre), elle conduit à interroger le problème de sa propre identification. Du cas Wagner on passe ainsi à ce que, dans une lettre à Meta von Salis du 14 nov. 1888, Nietzsche appelle le « cas Malwida », et qui lui rappelle à quel point il est et reste incompris, ce qui appelle les éclaircissements sur le cas Nietzsche qu'il apporte dans Ecce homo.

La question est de trouver l'attitude adéquate face au barrage herméneutique que constitue l'idéalisme de sa lectrice, et, peut-être, derrière elle, de la plupart de ses amis

et contemporains. La « belle âme » Malwida ne peut, du fait de son indécrottable idéalisme, voir la « Réalité » en face et fabrique donc du malentendu tous azimuts. Ainsi cette rupture, où Nietzsche fustige, par-delà leurs errances, le caractère mensonger des idéalistes, devient-elle un plaidoyer univoque en faveur du souci de vérité, au moins de la vérité psychologique. Ce souci, primant sur toute autre considération, impose la rupture. Pourtant, dans ses dernières lettres, Nietzsche écrit à ses plus vieilles connaissances, Erwin Rohde, Jacob Burckhardt et revient à Malwida, comme sur une rupture impossible, pour pardonner en père à l'idéaliste avouée qui lui fut la plus proche.

Turin, le 4 oct. 1888

Très chère amie,

je viens de demander à mon éditeur de vous faire parvenir à votre adresse de Versailles et sans délai trois exemplaires de mon texte qui vient de paraître *Le cas Wagner. Un problème pour musiciens*. Ce texte, déclaration de guerre *in aestheticis* comme on ne peut en concevoir de plus radicale, semble provoquer un mouvement important. Mon éditeur m'a écrit que dès la toute première annonce que j'allais faire paraître un livre sur ce problème et dans cet esprit, il a reçu tant de commandes qu'on peut considérer cette édition comme épuisée. — Vous verrez que je n'ai pas perdu ma bonne humeur dans ce duel. A vrai dire, se débarrasser d'un Wagner fait réellement partie des délassements dans ma vie dont la tâche dépasse toute mesure en matière de difficulté. J'ai écrit ce petit livre au printemps, ici à Turin : entre temps j'ai achevé le premier livre de ma *conversion de toutes les valeurs* — le plus grand événement philosophique de tous les temps, qui scinde l'histoire de l'humanité en deux...

Ce livre contre Wagner devrait aussi pouvoir être lu en français. En fait il est plus facile à traduire en français qu'en allemand. En bien des points il a aussi des affinités avec le goût français ; l'éloge de Bizet du début devrait être fort bien compris. — Bien sûr, il faudrait qu'on ait affaire à un styliste très fin, et même raffiné, pour qu'il restitue le ton du livre — : je suis désormais moi-même le seul styliste *allemand* raffiné. —

Je vous serais très reconnaissant de bien vouloir sur ce point demander l'avis inestimable de M. Gabriel Monod (— j'aurais eu l'occasion de prendre l'avis de quelqu'un d'autre durant tout l'été, celui de M. Paul Bourget, qui habitait tout près de chez moi : mais il ne comprend rien *in rebus musicis et musicantibus* : cela mis à part, il serait le traducteur dont j'aurais besoin —)

Le texte, s'il était correctement traduit en français, serait lu de la moitié de la terre : — je suis l'*unique* autorité sur cette question, et en plus je suis suffisamment psychologue et musicien pour ne pas m'en laisser conter sur tout ce qui est technique.

— J'ai été vraiment touché en lisant votre aimable lettre, très chère amie. Vous avez tout simplement raison — moi aussi...

Un vieil ami vous souhaite tout ce qu'il y a de plus cordial —

Mon adresse reste jusqu'à la mi-novembre, et peut-être encore après

Torino (Italia) ferma in posta

Je vous prie, à l'occasion, de transmettre mon salut au cercle vénérable dans lequel vous vivez.

N.

L'éditeur a envoyé des exemplaires du texte à la *Revue*, au *Journal des débats* et au *Figaro*.

Je trouve à l'instant un autre exemplaire du texte chez moi. Peut-être connaissez-vous encore quelques personnes pouvant être concernées par la question traitée dans cette lettre, auxquelles on pourrait encore envoyer un exemplaire. —

Turin, le 18 oct. 1888

Chère amie,

ce ne sont pas des choses pour lesquelles j'admets la contradiction. Je suis sur les questions de *décadence*¹ la plus haute instance qui existe sur terre : ces hommes d'aujourd'hui, avec leur lamentable dégénérescence des instincts, devraient s'estimer heureux d'avoir quelqu'un qui leur verse un vin pur dans les cas les plus *obscurs*. Que ce pitre ait réussi à faire croire qu'il est (— comme vous le dites avec une adorable innocence) la « dernière expression de la nature créatrice », et pour ainsi dire son « mot de la fin », cela exige effectivement un *génie*, mais un *génie du mensonge*... J'ai moi-même l'honneur d'être l'inverse — un *génie de la vérité* —

Friedrich Nietzsche

Turin, le 20 oct. 1888.

Chère amie,

pardonnez-moi de prendre encore la parole : ce pourrait être la dernière fois. Je me suis progressivement débarrassé de presque toutes mes fréquentations humaines par *dégoût* que l'on puisse me prendre pour autre chose que ce que je suis. A présent c'est votre tour. Je vous envoie depuis des années mes écrits pour qu'enfin vous me déclariez honnêtement et naïvement « chaque mot m'en fait horreur ». Et vous en auriez le droit. Car vous êtes une « Idéliste » — et moi je traite l'idéalisme comme une insincérité devenue instinct, comme un ne-pas-vouloir-voir la réalité à tout prix : *chaque* phrase de mes écrits contient le *mépris* de l'idéalisme. Il n'y a pas eu de pire malheur pour l'humanité jusqu'à présent que *cette* malhonnêteté intellectuelle ; on a dévalorisé la valeur de toutes les réalités en produisant *mensongèrement* un « monde idéal »... Ne comprenez-vous rien à ma tâche ? Ce que signifie « *conversion* de toutes les valeurs » ? Pourquoi Zarathoustra considère les vertueux comme l'espèce d'hommes la plus funeste ? pourquoi il doit être le destructeur de la *morale* ? — avez-vous oublié qu'il dit « *Brisez, je vous en conjure, brisez les bons et les justes*² » —

— A partir de mon concept de « surhomme » vous avez reconstitué — je ne le pardonnerai jamais — une « imposture supérieure », quelque chose qui avoisine la Sibylle et le prophète : alors que tout lecteur *sérieux* de mes écrits *doit* savoir qu'un type d'homme qui ne m'inspire pas du dégoût ne peut être précisément que le type-opposé aux idoles-idéales de jadis, cent fois plus ressemblant au type d'un César Borgia qu'à celui d'un Christ. Et si d'aventure, en ma présence, vous prononcez dans un même souffle le nom vénérable de Michel-Ange et celui d'une créature de part en part souillée et fausse comme Wagner, je vous épargnerai, à vous et à moi, les mots que cela m'*inspire*. — Vous vous êtes, toute votre vie durant, trompée sur presque tout le monde :

bien des malheurs, y compris dans ma vie, viennent de ce qu'on vous a fait confiance et que votre jugement n'est absolument pas fiable. Et voilà que vous vous fourvoyez finalement entre Wagner et Nietzsche! — Et en écrivant cela j'ai honte d'avoir placé mon nom dans ce voisinage. — Vous n'avez rien compris non plus de mon dégoût lorsqu'avec toutes les personnes convenables j'ai tourné le dos à Wagner il y a 10 ans, quand l'imposture est devenue manifeste avec les premiers *Bayreuther Blätter*? Vous est-elle inconnue, la profonde amertume avec laquelle, comme tous les musiciens intègres, je vois s'étendre toujours davantage cette peste de la musique wagnérienne et cette corruption des musiciens qu'elle provoque? Vous n'avez rien remarqué du fait que je suis depuis dix ans une sorte de directeur de conscience pour les musiciens allemands, et qu'en toutes sortes de lieux j'ai réimplanté l'honnêteté artistique, le goût noble, la plus profonde haine de la dégoûtante sexualité de la musique wagnérienne? et du fait que le dernier musicien *classique*, mon ami Köselitz, provient de *ma* philosophie et de *mon* éducation? — Vous n'avez jamais compris un *mot* de moi, jamais compris un *pas* de moi : rien n'y fait; il faut que cela devienne *clair* entre nous, — et en ce sens aussi *Le cas Wagner* est encore un coup de *chance* pour moi — —

Friedrich Nietzsche

Brouillon de lettre.

<Turin, aux environs du 8 décembre 1888>

En fait il y a quelque chose à apprendre de chaque mot de mon texte sur Wagner : et vous avez le droit, en tant que wagner — [— — —] de vous exprimer contre cela. Je préfère de loin une telle lettre à votre bonté. Il n'est pas digne de moi de prolonger une relation ambiguë — j'ai aussi épuisé toute ma patience : quelqu'un qui veut m'être fidèle en même temps qu'à Wagner peut être à bon droit rejeté par moi. Après tout vous ne vous êtes jusqu'à présent intéressée qu'à des *décadents*³. Vous en faites partie : — permettez-moi d'être *inintéressant* pour vous...

Vous faites partie des [—] rencontres de ma vie; vous surpassez tout ce que j'ai supporté de mauvais chez W<agner>. Et pourtant il n'y a personne avec qui j'aie été aussi patient! S'en prendre au premier h<omme> de tous les millénaires au moment qui est pour lui crucial — et je vous ai dit que ce moment était venu.

<Turin>5 11 88

Attendez un peu seulement, très chère amie! Je vais encore vous envoyer la preuve que « Nietzsche est toujours *haïssable*⁴ ». Il ne fait aucun doute que j'ai été *injuste* avec vous : mais comme cet automne je souffre d'un débordement d'honnêteté, c'est un vrai bienfait pour moi que d'être injuste...

L'« Immoraliste »

<Turin, aux environs du 4 janvier 1889>

Appendice aux *Mémoires d'une Idéaliste*.

Bien que Malwida soit notoirement Kundry⁵, laquelle a ri à un moment où le monde vacillait, on lui pardonne beaucoup, car elle m'a beaucoup aimé : voir le premier tome des *Mémoires*... Je vénère toutes ces âmes distinguées autour de Malwida ; en Nathalie vit son père et je fus aussi celui-là.

Le Crucifié.

Traduit par Max Marcuzzi

1. En français dans le texte.

2. *Zarathoustra*, III, Des tables anciennes et nouvelles, 27.

3. En français dans le texte.

4. En français dans le texte.

5. On se rappelle que dans *Le cas Wagner* il est question du « cas Kundry ». Il est par ailleurs question du « cas Malwida » dans la lettre à Meta von Salis du 14 nov. Les deux « cas » se rejoignent ici ; dans une lettre à Köselitz du 25 nov. 1888, Nietzsche déclare : « récemment j'ai eu l'idée d'introduire Malwida dans un passage décisif d'*Ecce homo* sous les traits d'une Kundry qui rit ! ... Pendant 4 jours je n'ai plus pu redonner une expression sérieuse et posée à mon visage ».

Choix de poèmes de jeunesse

Gethsémani et Golgotha

La clarté de la lune tressaille en rayons incertains,
Épars à travers le minuit,
Les nuages volent comme déchirés par la tempête,
Cohorte dissoute après une bataille sauvage
Le Cédron mugit en flots indomptés
Le mont des oliviers repose sur ses flancs rocheux muets.

Seigneur, tes disciples dorment, étendus
Sur le sol humide, et mainte image angoissante
Trouble le repos de leurs âmes et épouvante
La paix qui enveloppe les assoupis.
Ils te voient avancer vers eux en rêve
Ils te voient soupirer, te voient prier dans l'effroi.

Cependant tu gis seul. Un monde ne saurait saisir
Les tourments qui envahissent ton large cœur ;
Tu gis incliné sous un poids démesuré
Et toutes les blessures s'ouvrent et saignent

C'est ton dernier, ton plus lourd combat mortel,
Terre et enfer veulent t'abattre.

Une montagne de tourments s'élève à ta vue
Là-dessus une croix et un plein d'insolentes railleries
Là se trouve ta montagne, ta croix, ton instrument de martyre
C'est là ton lot, — non, c'est ta propre volonté.
Ne suffit pas ce qu'aucun homme ne peut dire —
L'enfer lui-même vient t'accuser.

Tu veux porter le péché, et il s'approche,
Issu à la lumière de la plus profonde obscurité;
Là s'approche la semence à l'œil trouble du soupçon
Et une horreur muette et profonde, jamais formulée.
Ils approchent avec les gestes menaçants,
Ils veulent te faire tomber vers la terre et la mort.

Tu luttas avec force — flot de larmes de sang
Elles annoncent la plus profonde douleur de ton âme
« Il ne passe pas le calice de sang,
Il te faudra le boire, Dieu que ta volonté soit faite! »
Et de nouveau approche avec de doux battements d'aile
Un ange comme aux jours de tentation.

O Lieux du passé le plus sacré
Gethsémani et Golgotha! Vous faites entendre
La nouvelle la plus joyeuse à travers l'éternité
Vous annoncez la réconciliation de l'homme avec Dieu
Réconciliation conquise ici par le cœur
Là-bas couverte de sang et maîtresse de la mort.

O lieux de présence sacrée la plus pure!
Auxquels l'âme fatiguée se rend
Et où elle demeure à l'abri des flux éternels de la vie
Qu'un ange de Dieu touche encore
Les malades approchent — et le ciel s'ouvre
Et l'eau de la vie s'écoule!

O lieux du futur tribunal du monde
Espérance des pieux et épouvante des pécheurs!
Vous anéantissez la gloire vaine et l'éclat
Vous ferez pleuvoir la bénédiction sur les mondes
Ainsi regardant en avant en arrière sur les âges
Des jalons dans le flot des éternités.

Maintenant et jadis

Si lourd mon cœur, si confuse l'époque,
Et jamais rassasiée.
En profonds tourbillons m'entraînent
Mélancolie, douleur et divertissement
C'est à peine si je peux apercevoir le ciel
Le ciel bleu de mai.
S'amoncellent à ce point barbares douleurs
M'accablant de plaisir et d'horreur.

J'ai brisé l'antique
Héritage
Qui se rappelait à la mémoire
Le bonheur d'enfance
J'ai brisé ce qui me tenait
En foi d'enfance :
J'ai joué avec mon cœur
Et l'ai presque laissé me voler.

Et que reste-t-il ? Perdu pour perdu !
Seulement des larmes !
Un esprit superficiel a joué les épis
Sans nostalgie amère
Les épis d'or — n'était-ce pas illusion
Ils brillèrent un court moment
La mort cependant écrivit un non puissant
Sur chaque ligne, sur chacune.

Je suis aussi vieux qu'une monnaie
Qui a verdi
S'est couverte de mousse, face ridée
Qui jadis servit de parure
Ravinements du doute profond et dur
Ont passé sur moi
La lie de la vie, grise, durcie,
Cherche de part et d'autre.

Qui me donnerait son cœur
Où mènent les amours ?
Et qui m'enivre d'eau
Où sont-ils tous restés ?
Et tous les clairs rayons du soleil
Qui m'ont touché
Qui a emporté le dernier reste de bonheur
Mes rêves et mon espoir ?

Mon cœur palpitant je l'ai abandonné
Pour qu'il se repose
Et je fais valser par dessus plaisir, gain,
Douleur, savoir, fardeaux de montagne

Qu'il se tourmente et se contraigne et se sente à l'étroit
— En heures sauvages
Les flammes menant leur train font s'effondrer
En relevant tout ce qui était lié.

Sur cinquante ans

Il ne fait que rêver, mais ne dort pas : enveloppé
Dans un ample manteau, et le chapeau gris
Profondément enfoncé sur le front, comme une image
De marbre, il est assis en silence près de l'âtre
Qui vacille précipité tremblant sur les planches
Sur son visage pâle, blême,
Sillonné de rides comme un rocher vermoulu battu d'intempéries
La lumière pâle joue en rêvant un jeu fatigué.

Ces yeux pourtant — ne vont-ils pas de travers
Comme étoiles errantes, yeux d'un voyageur dépourvu de repos
Ils cherchent des couronnes
— Ne les trouvent plus
Ils fouillent à travers les assises de la terre
Comme étincelles de rêve, couronne et bonheur anéantis,
Abattue la couronne et fanée mainte feuille
Il en fut responsable lui que juge le bonheur
O donnez-lui un ultime lieu de repos.

Timides les adjudants se tiennent en cercles
Tout autour le brouillard qui enveloppe le champ de bataille
N'entendit-on pas doucement des râles
Vous frissonnez : le vent du soir souffle horriblement
On entend un cliquetis lointain : pas étouffés, égaux,
Des gardes survivants s'avancent à travers le champ
Le seul l'unique, au milieu d'eux, manque
L'empereur rêve — le roi du monde est tombé.

Mais paix, paix ! Les traits tressaillent
Les lèvres se ferment plus étroitement — est-ce la douleur
Qui fige les yeux, les fait mentir froidement,
Qui exalte et fait tressaillir le cœur chargé de peine
Il fait signe et parle : « N'est-ce pas raillerie amère ? »
Les généraux baissent les yeux et questionnent
« Les pauvres ne savent pas pourquoi ils gémissent
Les chants du peuple l'annoncent en bref.

Mais ceux-là, ceux qui ont à présent apporté en rêve d'or
Une effroyable offrande de sang
Ceux qui ont combattu trois jours durant la bataille des peuples
Autour de l'arbre de la liberté — trompeusement beau
Ils se sont imaginé chasser le tyran
Et ne voient pas ce qui leur reste
Ils exultent à présent d'avoir mené la bataille :
Que revienne la paix, que revienne le bonheur des peuples.

Oui assurément. Le silence régnera longtemps
Et l'histoire peut se coucher pour dormir
Le combat du poète et du philosophe
Peut à nouveau prendre ses aises
Debout! Apportez les coupes! Debout! Laissez-vous délivrer!
Ainsi appelle plus d'un et l'œil cligne
Plein de joie sauvage : « De quoi souffririons-nous
Le temps neuf nous fait signe annonçant le salut! »

Quand après cinquante ans on parle et délire enivré
De ses actes et nobles pressentiments :
Plus d'un est assis là, solitaire, se demande et se tenant aux aguets
Pour savoir si l'on agit vraiment, si l'on ne fait pas seulement du bruit
Et même dans le sommeil, il saisit son épée
Et demande : qui est-ce qui en a insolemment prêté la cause
De sorte que l'on honore en mots, à peine en mots,
Ce qu'a souffert la force fière de ces hommes?

« On me haïra, ou bien y renoncera-t-on
Et oubliera-t-on la haine après des années
Je serai — quoi d'autre? un poème
Sur un héros sorti des profondeurs de la préhistoire
Je fus le fléau de Dieu, de l'Allemagne et du monde entier
Et ma malédiction des peuples
— Non point un héros à la mode, au cœur tendre —
Un maudit du monde et une malédiction pour le monde! ».

Les lèvres de l'empereur s'agitent dans le rêve,
Ses traits retombent fatigués et détendus,
Les yeux se ferment, on devine à peine
Quel sceptre a tenu cette main ramollie
Et les siens regardent l'homme avec angoisse,
Qui sombrent avec les débris fatigués
De son propre trône, peut tisser des rêves
Entouré de l'éclat languissant d'étincelles rouges.

Et pourtant, il rêve : une vision de rêve le tourmente,
Qui se tient menaçant derrière ses épaules
Et ne cesse de lui parler comme un murmure :
« Tu mens, tu mens », et l'entoure d'un froid glacial.
Vois plus loin, plus loin, sur cinquante ans.
Il sursaute, gémit avec accablement et angoisse :
« Pas plus loin, pas plus loin sur cinquante ans :
Je ne veux pas, ne veux plus, jamais, au grand jamais ».

Au ciel noir un ruban de clarté
Entoure la terre déserte,
Comme une auréole autour de témoins de sang, comme
Un cercle d'or autour du front du vainqueur, si clair et pur.
Un son puissant s'élève des clochers de Leipzig
Un requiem pour le jour des morts
Une tonalité de jubilation de chaude passion du cœur
Pleine de joie et de douleur profonde du même coup.

Lui pourtant l'unique, se dresse muet
Et me fait signe de regards à demi éteints
Ils avançaient timidement en cercle autour de lui
Entendez-vous mes généraux ?
Un cœur de doge se brisa jadis amolli et fatigué
« Avec des sonneries semblables et une fière tonalité de fête
Mon cœur entend aussi un chant à rompre le cœur
Doit-il se briser plein de honte ? » demande-t-il en pleine raillerie.

« Cela s'est brisé pendant la nuit, j'ai déjà senti
Le tressaillement de la mort ; mais il ne se peut
Et ne se pourra que la menace de l'avenir
Ne fasse intervenir une justice rampante
Presque était-ce brisé, car une effroyable tempête
La pire des tempêtes fit pour moi cette nuit tomber tout à terre
Et un faible ver de terre est l'homme même en sa plus grande puissance.

Je le vis monter alentour le fleuve de sang
Et mille fleurs se haussaient vers le ciel
Et se recourbaient en un dôme fier
Et des voix retentissaient comme une mer
Et des paroles me touchaient aiguës comme des flèches
Et fortes et puissantes comme coups de foudre :
« Allemagne », criai-je, « Salut de l'Unique Allemagne ! »
Jusqu'à ce que je gise à terre étourdi plein d'épouvante.

Et les voilà s'avancant avec le glaive clair
Rhin et Danube conjuguèrent leurs flots
Cœurs et regards tournés vers le ciel
Claires flammes de feu dans l'enthousiasme :
Et ces flammes, elles sont ma justice —
Apporte-moi une bière, je meurs.
L'Allemagne s'est unie — et je ne l'ai pas voulu —
Et pourtant je l'ai vu venir *sur cinquante ans !* ».

Traduit par Michel Haar

Autour
de la langue,
du sens
et du style

La langue, l'esprit, les classiques¹

Nietzsche et la question de la langue maternelle

Marc Crepon

Pour Jean-François Nordmann

Dans l'œuvre de Nietzsche, la réflexion sur la langue maternelle accompagne le procès de la culture allemande depuis les textes de la période de Bâle jusqu'à la rédaction de *Ecce Homo*. Cela veut dire aussi qu'elle en suit les vicissitudes. Ce procès, en effet, n'est pas homogène. Les motifs, en dépit d'un ton constant, ne sont pas les mêmes. En un premier temps, il se fait au nom de ce que Nietzsche appelle « l'esprit authentiquement allemand ». Si la culture doit faire l'objet d'une critique, c'est d'abord qu'elle n'est pas à la hauteur de cet esprit. Or le meilleur signe de cette carence spirituelle n'est rien d'autre que l'usage écrit mais aussi oral de la langue. C'est parce que les Allemands n'écrivent et ne parlent pas leur langue maternelle comme ils le devraient que leur culture fait montre d'une insigne pauvreté. On pourra donc caractériser ce premier moment en disant que le procès de la culture allemande est indissociable d'une véritable sacralisation de la langue maternelle. Qui plus est, ce défaut se manifeste plus que partout dans le lieu qui devrait être au contraire un temple de la langue, à savoir l'Université. Le procès de la culture, c'est d'abord et avant tout le procès de l'institution universitaire, mais aussi de tous les établissements scolaires qui ne remplissent pas leur rôle. Leur tort principal est de ne pas permettre que se constitue une communauté soudée autour de la langue maternelle, une communauté dont un certain

usage de la langue, une certaine façon d'être dans la langue constituent le meilleur socle.

Un tel point de départ appelle d'entrée de jeu plusieurs remarques. 1 – D'abord, Nietzsche s'inscrit dans une tradition qui a de solides assises. Écrivant les cinq conférences intitulées *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, il sacrifie à un genre littéraire et à des considérations sur la langue qui sont devenues monnaie courante². Aussi le texte est-il traversé de nombreuses réminiscences littéraires. La comparaison de la dette qu'on a envers la culture de son peuple avec celle qu'on a contractée envers sa mère rappelle ainsi l'insistance de Herder à mettre en parallèle le sein nourricier et la langue qui donne au peuple sa propre substance³. D'un autre côté, le fait que l'attention de Nietzsche se porte sur les institutions d'enseignement, que celles-ci soient désignées comme les principales responsables du mauvais usage de la langue maternelle dans la culture, que la solution passe donc par de nouvelles institutions ou par une réforme radicale de celles qui existent évoque la réflexion que Fichte mène à son terme dans les *Discours à la nation allemande*⁴.

2 – Ensuite, une telle sacralisation de la langue maternelle est indissociable (comme c'est d'ailleurs déjà le cas chez Fichte et chez Herder) d'une conception de la communauté comme communauté nationale spirituelle. La langue maternelle, c'est le ciment d'une communauté qui cultive en elle son esprit en laissant s'épanouir librement les œuvres conformes au génie de cette langue. Ce que la communauté partage, à travers la langue, ce sont d'abord et avant tout les œuvres des génies (des personnalités géniales) qui lui appartiennent — qui lui appartiennent même tellement que chacune constitue la métaphore de son unité.

Le principe d'une communauté de culture devient alors le partage de génies communs que distingue leur façon d'être dans la langue, c'est-à-dire de créer dans leur langue maternelle. Leurs œuvres (mais aussi leurs personnes, comme types exemplaires) constituent les valeurs que la communauté se donne, ou du moins qu'elle devrait se donner pour être conforme à son esprit, pour que sa culture soit authentiquement spirituelle. Il suffirait de refaire l'histoire de la réception nietzschéenne de l'œuvre de Schopenhauer ou de Wagner, figures exemplaires du génie, pour s'en rendre compte. Mais ces génies autour desquels se forme la communauté, on ne les appelle peut-être pas autrement que des « classiques », ici les « classiques allemands ». Et c'est un fait que Nietzsche aura beaucoup écrit sur les classiques allemands, qu'il aura grandi d'abord dans le culte, le respect de ces classiques⁵.

Et pourtant, tout ceci ne constitue qu'un point de départ. Car si la réflexion de Nietzsche sur la langue maternelle est essentielle, c'est que tout finit par s'y inverser. À partir de textes comme *Mensonge et vérité au sens extra-moral*, la critique de la culture ne s'accomplit plus au nom de l'esprit authentiquement allemand et d'un défaut de sacralisation de la langue maternelle. Elle se comprend comme la critique de cette sacralisation même. Ni la langue maternelle, ni les « classiques » ne constituent plus une valeur à laquelle il est nécessaire de se référer. Leur sacralisation devient suspecte, comme tout ce qui s'apparente à la construction imaginaire d'une communauté nationale-spirituelle. Au temps de la sacralisation succède donc un mouvement de désacralisation qui passe par une analyse fine de la langue et notamment des procédés de métaphorisation qui la constituent. Or cette critique n'est pas dissociable de celle que Nietzsche fait porter sur la métaphysique. Est-ce parce que la sacralisation de la langue maternelle et de la communauté nationale-spirituelle qui se fonde en elle porte l'« ombre de Dieu » ?

I. La recherche de l'authentique esprit allemand

Que l'esprit allemand, la culture allemande fassent d'abord l'objet d'une telle valorisation, que ce soit là le point de départ de Nietzsche, aucun texte ne le met davantage en évidence que les cinq conférences intitulées : *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Encore faut-il s'entendre sur la culture dont on parle. Tout l'objet de ces conférences vise en effet à distinguer deux formes de culture, une culture utilitaire, à la fois élargie et rétrécie, que l'État appelle de ses vœux et encourage, et une culture aristocratique, supérieure et rare, que la première vise à rendre impossible. Or cette opposition des deux cultures ne peut se faire qu'au nom de la conformité avec ce que Nietzsche appelle « l'esprit allemand ». C'est parce que la culture voulue par l'État, une culture qui se caractérise à la fois par une spécialisation croissante (chaque savant ne connaît plus que son domaine et ne s'intéresse à rien de ce qui lui est étranger) et par une démocratisation générale (tout le monde est censé y avoir accès), parce que cette culture trahit l'esprit allemand qu'il faut lui opposer une autre culture.

Une telle position appelle quelques remarques.

1 — La première est qu'elle a d'entrée de jeu une signification politique. La pseudo-culture, celle dont Nietzsche entend faire le procès, c'est d'abord la culture que l'État désire pour lui-même, qu'il entend faire travailler à ses fins, l'instrument de sa force et de sa durée. Elle est, par essence, celle que délivrent les établissements d'enseignement (les gymnases et les universités) dès lors qu'ils n'ont pas d'autre fonction que de préparer à un métier, c'est-à-dire — comme le dit Nietzsche explicitement — de préserver de la misère. Elle est le moyen qu'utilisent les gouvernants pour se donner un peuple docile à l'exercice de leur pouvoir. C'est donc une culture commandée, une culture de serviteurs, ou encore une culture de journalistes — s'il est vrai que le journalisme est l'instrument de propagation et de diffusion des effets de cette pseudo-culture — par opposition à la littérature, à la philosophie et à la musique, bref à « l'esprit allemand » :

L'esprit de la culture qui favorise cette tendance de l'État et est portée par elle avec un intérêt si vif [...] doit par conséquent venir d'une sphère qui n'a aucun contact avec cet authentique esprit allemand, avec cet esprit qui nous parle si merveilleusement du cœur le plus profond de la réforme allemande, de la musique allemande, de la philosophie allemande et qui, comme un noble exilé, est regardé avec tant d'indifférence et de mépris justement par cette culture qui prolifère sur les chemins de l'État⁶.

2 — Outre l'insistance mise à parler de l'esprit authentiquement allemand et au nom de cet esprit, de telles considérations n'ont rien de particulièrement original. On y retrouve tous les éléments qui appartiennent de fait à l'image que les philosophes allemands, attachés à promouvoir l'identité allemande, entendent donner de l'Allemagne, à partir de la deuxième moitié du 18^e siècle. La Réforme allemande, la philosophie allemande, la langue allemande, Nietzsche s'inscrit d'entrée de jeu dans une tradition composite. Même l'anti-étatisme proféré au nom de la culture (d'une culture authentique et conforme à l'esprit) est assez convenu, puisqu'on en retrouverait tous les éléments, sinon dans les textes de Fichte, du moins dans de nombreuses pages de Herder.

3 — En même temps, Nietzsche se démarque de cette position par sa conception aristocratique de la culture — son refus de tout ancrage de celle-ci dans le peuple ou l'esprit du peuple — au sens populaire du terme. Le peuple de Nietzsche, ce n'est pas celui des Romantiques allemands, ce n'est pas non plus celui de Fichte. De même, la langue maternelle invoquée n'est-elle pas une langue populaire, celle par exemple des *Volkslieder*⁷. Sans doute, les institutions

étatiques ne sont pas les mêmes à l'époque de Nietzsche et à celle de Herder et de Fichte, sans doute aussi le rapport de ces institutions à la langue allemande comme langue d'État s'est-il profondément modifié (le français n'est plus la langue allemande du pouvoir), mais il est malgré tout significatif de voir Nietzsche soupçonner dans le sacre de la culture populaire, comme culture authentique, une invention étatique. Sa sacralisation de la langue maternelle et de l'esprit authentiquement allemand se tient en retrait de toute construction du peuple en objet mythique. La valeur de l'esprit allemand ne relève pas d'une quelconque origine populaire. Elle ne peut tenir qu'à son incarnation dans une « République des génies⁸ ». Il en résulte une relation inédite entre le peuple et les génies. Ce n'est pas le génie individuel qui a des obligations à l'égard du peuple et de sa culture, mais l'inverse. La métaphore du sein (cf. *infra*) est à prendre ici au pied de la lettre. La culture dont se nourrit le génie n'est rien d'autre que ces conditions d'existence minimales sans lesquelles son épanouissement est impossible. Il s'agit là d'un motif récurrent dans les quatre *Considérations inactuelles* et les fragments posthumes de cette époque : la difficulté pour le génie d'être compris, respecté, aimé de son peuple, c'est-à-dire de trouver auprès de lui des conditions d'existence supportables. L'ordre de la dette est retourné. Il ne revient pas au génie d'exprimer la substance de son peuple. Il revient au peuple de laisser les génies le porter à une plus haute destinée, c'est-à-dire de se laisser transformer par eux. C'est à ce compte que la culture des esprits aristocratiques est une authentique culture populaire. Leur génie n'est pas celui du peuple, en tant qu'il les a inspirés, mais en tant qu'il a subvenu à leurs besoins. On aura reconnu ici l'influence de Richard Wagner, son besoin chronique de soutiens financiers et sa conception maintes fois réitérée de ce qui était dû (matériellement) à son art.

Seule la comparaison avec la mère nous permet de comprendre l'importance et les obligations que la véritable culture d'un peuple a à l'égard du génie : sa véritable naissance ne dépend pas d'elle, car il n'a pour ainsi dire qu'une origine métaphysique, qu'une patrie métaphysique. Mais qu'il vienne à apparaître, qu'il émerge du milieu d'un peuple, qu'il soit pour ainsi dire l'image reflétée, le jeu complet des couleurs de toutes les forces particulières de ce peuple, qu'il fasse voir la plus haute destinée de ce peuple (*die höchste Bestimmung eines Volkes*) dans l'être métaphorique d'un individu et dans une œuvre éternelle, reliant ainsi son peuple à l'éternité et le libérant de la sphère changeante de l'instantané — tout cela, le génie ne le peut que lorsqu'il a été mûri et nourri dans le sein maternel de la culture d'un peuple — alors que, sans cette patrie qui le protège et le réchauffe, il sera dans l'impossibilité absolue de déployer ses ailes pour son vol éternel, mais s'éloignera tristement, en son temps, de ce pays inhospitalier, comme un étranger jeté dans des solitudes hivernales⁹.

4 — Et pourtant le génie n'est pas sans obligation. Il en a une qui est à ce point sacralisée qu'elle introduit le motif de la trahison : celle qu'il a contractée à l'égard de la langue maternelle. Là encore, Nietzsche semble se rattacher à toute une tradition qui n'a cessé d'invoquer cette dette et de fustiger les trahisons possibles à l'encontre de la langue. On pourrait en refaire l'histoire, depuis les textes de Leibniz et Schottelius sur la langue allemande jusqu'aux essais des romantiques allemands, en passant par Hamann, Herder, ou encore Lessing et Klopstock. Mais il se démarque d'une partie de ses prédécesseurs en ce que là aussi, ce n'est pas par dette ou par esprit de fidélité à une origine ou à un fond originaire, à un socle ou un sol, à une substance ou des racines que la langue maternelle fait l'objet d'obligations, mais parce que le respect de cette langue est la condition d'un devenir qui n'a rien de conservatoire. Le sentiment d'un « devoir » sacré à l'égard de la langue maternelle, ou encore d'un « effroi sacré » devant elle, c'est

d'abord le corollaire de l'accès à une culture supérieure vivante, c'est-à-dire créatrice d'œuvres nouvelles :

Prenez votre langue au sérieux ! Celui qui n'en vient pas ici au sentiment d'un devoir sacré (*dem Gefühl einer heiligen Pflicht*), celui là n'a pas non plus en lui le noyau qui convient pour une culture supérieure. C'est ici que l'on peut voir quel prix ou quel mépris vous accordez à l'art et dans quelle mesure vous êtes apparentés à l'art, ici dans le maniement de votre langue maternelle (*in der Behandlung eurer Muttersprache*). Si vous ne parvenez pas à éprouver un dégoût physique pour certains mots et tours auxquels nous ont habitués les journalistes, renoncez à aspirer à la culture [...] Le même maître devrait ensuite montrer en analysant nos classiques ligne à ligne avec quel soin et quelle rigueur il faut prendre chaque tour lorsque l'on a dans le cœur un vrai sentiment de l'art et devant les yeux l'intellection totale de ce que l'on écrit. Il devra sans répit contraindre ses élèves à exprimer la même pensée encore une fois et encore mieux et ne trouvera pas de borne à son action avant que les moins doués en viennent à un effroi sacré devant la langue (*einen heiligen Schreck vor der Sprache*) et les plus doués à un noble enthousiasme pour elle¹⁰.

La première remarque qu'on doit faire à propos de ce passage est la référence aux classiques comme norme de la langue. Elle est importante à double titre. D'abord parce que, comme nous le verrons plus loin, la désacralisation de la langue maternelle passe par une réévaluation non seulement de ce que sont chacun de ces classiques, mais aussi du type de mésinterprétation et de superstition que recouvre l'idée même de « classique ». Ensuite parce que si la sacralisation de « l'esprit authentiquement allemand » a pour condition première celle de la langue maternelle, il faut comprendre ce qui dans la langue est sacré. Contrairement à ce que pouvait être le réquisit de promotion de la langue commun à Leibniz et Herder, il ne s'agit pas pour Nietzsche d'un inventaire, de la constitution d'un trésor de la langue ou d'un recueil de ses antiquités, qui mettrait en évidence son ancienneté (voire sa proximité à une hypothétique langue originaire ou « adamique »), sa pureté ou la continuité de son développement (comme chez Schottelius et Fichte). Etranger à toute vénération historique¹¹, à tout comparatisme classificateur, Nietzsche n'entend pas mettre en évidence le caractère exceptionnel de la langue allemande.

Avoir le respect de la langue, c'est avant tout apprendre à l'écrire. Loin d'en faire une chose morte à laquelle on se devrait de vouer un culte, Nietzsche intègre sa sacralisation de la langue à sa philosophie de la vie : la langue ne vaut qu'en tant qu'elle est vivante, c'est-à-dire en tant qu'on crée avec elle et en elle. C'est en ce sens que le devoir et l'effroi qu'on ressent pour elle et devant elle font partie d'une culture supérieure. La culture, écrit-il, « s'entend justement lorsqu'on s'entend à traiter le vivant comme vivant¹² » ; et il déplore sa momification dans les termes suivants :

Au lieu de cette instruction purement pratique par laquelle le maître doit habituer ses élèves à une sévère éducation de soi dans le domaine de la langue, nous trouvons partout les préliminaires à un traitement de la langue maternelle par l'érudition historique (*einer gelehrt-historischen Behandlung der Muttersprache*) : c'est-à-dire qu'on en use avec elle comme si c'était une langue morte et comme si l'on n'avait aucune obligation envers le présent et l'avenir de cette langue.

Mais traiter le vivant comme vivant ne veut rien dire d'autre que le saisir dans le mouvement de son devenir, faire en sorte que ce devenir ne se fige pas. La culture supérieure appartient donc à ceux qui portent sur la langue un regard d'artiste.

Et pourtant, aussi libre soit-il, ce regard est toujours en service. Il est au service de l'esprit allemand. Nietzsche n'a de cesse de le répéter : ce qui est en jeu dans l'usage artistique et sérieux de la langue, seul usage conforme à une culture supérieure, c'est la « purification profonde et puissante de l'esprit allemand », une purification qui se produit au contact du génie grec (dans l'approfondissement de la culture grecque). Et il est vrai qu'à analyser en détail les études et les cours que Nietzsche a consacrés à la rhétorique grecque¹³, on pourrait montrer ce que cette conception du rapport entre langue et culture, cette sacralisation de la langue doivent à la représentation que Nietzsche se fait de la culture grecque. On verrait ainsi dans quelle mesure, de façon assez courante en Allemagne¹⁴, le procès fait à la culture allemande est instruit par rapport à un référentiel grec en grande partie imaginaire¹⁵.

L'esprit authentiquement allemand est donc présenté comme devant être préservé et protégé dans la langue. Or, pour conclure sur ce point, il faut souligner les effets politiques d'une telle protection. Elle implique d'abord une condamnation du cosmopolitisme, un repli de la langue et de la culture sur des valeurs nationales. Deux passages le confirment sans ambiguïté :

1 – Si l'on n'a pas pu réussir à introduire le gymnase dans le grand cortège de la culture classique, cela tenait au caractère non-allemand, presque étranger et cosmopolite des efforts vers la culture (*in dem undeutschen, beinahe ausländischen oder kosmopolitischen Charakter dieser Bildungsbemühungen*), à la croyance qu'il était possible de retirer de sous ses pieds le sol national et de continuer pourtant à rester debout, à l'illusion que l'on pouvait atteindre le monde grec devenu étranger, en reniant l'esprit allemand, et d'une manière générale, l'esprit national (*durch Verläugnung des deutschen, überhaupt des nationalen Geistes*), pour ainsi dire directement, d'un seul bond et sans pont¹⁶.

Une fois encore, c'est cette étrange équation entre la Grèce et l'Allemagne qu'on retrouve dans l'héritage des classiques — eux qui constituent toujours la norme à laquelle tout discours sur la culture doit être référé. Mais là aussi, on observe une étrange flexion de la référence. Ce n'est pas l'appropriation des Grecs qui est censée permettre à l'Allemagne d'être égale à son destin, c'est-à-dire de se conformer à l'esprit authentiquement allemand. C'est, au contraire, l'avènement d'une culture allemande conforme à cet esprit qui ouvre l'accès au monde grec. Sans doute Nietzsche souscrit-il au postulat d'une parenté entre les deux mondes — sans que celle-ci soit aussi thématisée que dans les textes linguistiques du romantisme allemand¹⁷. Mais elle ne peut se découvrir qu'à partir de l'Allemagne elle-même, à partir d'un travail des Allemands sur leur propre culture et bien sûr leur propre langue. Or ce travail suppose un repli sur une identité allemande qui fait le nœud de la difficulté.

2 – Au moment où Nietzsche fustige la prétendue culture allemande, cette culture que l'état appelle de ses vœux, il précise en effet :

Elle est un agrégat cosmopolite (*ein Kosmopolitisches Aggregat*) qui a autant de rapport avec l'esprit allemand que le journaliste avec Schiller, ou Meyerbeer avec Beethoven : l'influence la plus forte est exercée ici par la civilisation des Français, antigermainique dans son fondement le plus profond, qui est imitée sans talent et avec le goût le moins sûr et qui par cette imitation donne une forme hypothétique à la société, à la presse, à l'art et à la stylistique¹⁸.

On n'insistera pas sur l'étrange place réservée ici à Meyerbeer (son exclusion de l'esprit allemand) — non sans rappeler toutefois qu'il est à la même époque l'une

des cibles des propos les plus outranciers et les plus violemment antisémites de Wagner¹⁹. Quelques pages plus loin, Nietzsche n'hésite pas à produire, comme signe tangible de la ténacité, de la hardiesse et de la rigueur extraordinaire de « l'esprit allemand », autant la philosophie allemande que « la fidélité éprouvée du soldat allemand » durant la guerre de 1870. En dernier ressort, la sacralisation de la langue maternelle et de l'esprit allemand conduit à reproduire la caractérisation des peuples héritée du dix-huitième siècle et la constitution d'une géographie de l'esprit qui contribue à figer les cultures dans des identités séparées et incommunicables. À la décharge de Nietzsche, on ajoutera cependant que, du moins dans ce texte, l'éloge critique de l'esprit allemand — celui-ci fut-il rarement manifeste — ne s'accompagne (à l'encontre de Fichte, par exemple) d'aucune critique acerbe de l'esprit des autres peuples, et notamment de la romanité. C'est déjà à ses contemporains, aux Allemands eux-mêmes, qu'il s'en prend avec le plus de virulence.

Il reste qu'un constat s'impose. Si les conférences accordent une place importante à la langue maternelle, comme socle de la culture nationale et de l'esprit du peuple, elles ne produisent aucune analyse de la langue qui autorise une telle détermination. L'effroi sacré devant la langue et le devoir sacré à son égard sont présentés comme les conditions de survie (voire de salut)²⁰ de l'esprit allemand, sans que rien ne soit dit sur des points aussi essentiels que, par exemple, le rapport entre langue et pensée. La philosophie allemande, elle-même, est citée comme une manifestation de cet « esprit authentiquement allemand », sans qu'apparaisse ce qu'elle a de spécifiquement allemand sinon la langue — sans que soit expliqué en quoi la langue dans laquelle elle est écrite en fait une telle manifestation. D'où la question : un tel discours tient-il encore devant une analyse rigoureuse du langage, et plus précisément de la langue. N'est-ce pas seulement au prix d'un certain oubli de la langue (de son origine, de son essence?) qu'on peut en appeler à chaque page à l'authenticité perdue ou menacée de l'esprit allemand et aussi (mais l'analyse ne pourra venir qu'ultérieurement) faire de la métaphysique en toute confiance? La confiance et la croyance dans l'existence de quelque chose comme un esprit authentiquement allemand ne relèvent-elles pas de cette même illusion qui nous fait prêter à la métaphysique des effets de vérité? A dissiper cette illusion, c'est alors un tout autre discours sur la culture et sur l'esprit qui serait appelé, mais aussi une autre politique.

II. La désacralisation de la langue et de l'esprit

Comprendre comment s'opère la désacralisation de l'esprit exige qu'on saisisse le lien entre trois questions : 1) celle de la langue maternelle, 2) celle de la possibilité de la métaphysique (de ce que cette possibilité implique de croyance et d'illusion), 3) celle de la communauté. Aucun texte ne le donne mieux à penser que l'essai de Nietzsche, dense et difficile, sur lequel nous devons à présent concentrer l'essentiel de nos analyses : *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Dans ce texte qui date de l'été 1873²¹, le problème posé est, en effet, celui de notre attachement à la vérité : qu'est-ce qui nous pousse à donner à la vérité la valeur que nous lui accordons, par opposition au mensonge? A cette question, la réponse est double. Elle implique d'abord la considération de la langue. Si nous lui donnons un tel crédit, si nous attachons un tel prix à la vérité, et donc, par contre coup, à la métaphysique, c'est que nous nous faisons des illusions sur la nature du langage en général et des langues en particulier. C'est donc à une nouvelle analyse de la langue — celle précisément dont nous avons noté le défaut — que la question posée invite. Mais elle implique aussi des considérations politiques, dont le premier signe est l'insistance que met Nietzsche à opposer la vérité

au mensonge et non à l'erreur. C'est pour des raisons qui tiennent à l'obligation où nous sommes de vivre en communauté que nous donnons à la vérité une telle valeur, que nous sommes poussés par un instinct (dont la nature est donc essentiellement politique) à rechercher, à prétendre connaître et exprimer la vérité. Pour le dire de façon sommaire, c'est parce que nous voulons la paix, parce que nous ne pouvons pas survivre sans un minimum de paix que nous avons besoin de la vérité, que nous croyons en elle et que nous prétendons refuser le mensonge. On ne peut vouloir la paix et accepter en même temps que les choses soient nommées n'importe comment. On doit s'entendre sur une désignation commune et conventionnelle pour qu'une existence commune soit possible. La question de la vérité (du sens de sa valeur) pose en même temps celle de la communauté. Deux niveaux d'analyse se trouvent donc conjugués. Le premier démonte le mécanisme de l'illusion que constitue la vérité, le second en analyse le besoin.

Or chacun de ces deux niveaux se trouve impliqué dans la sacralisation de « l'esprit authentiquement allemand ». Pour parler d'un tel esprit, il faut supposer un rapport entre la langue et la pensée — un rapport dont on pourrait montrer sans trop de difficultés qu'il est toujours présupposé par les philosophies qui, avant Nietzsche, invoquent l'esprit allemand, un rapport que justement le démontage du mécanisme de l'illusion permet de mettre en question. En même temps, comme nous l'avons vu, la supposition d'un tel esprit impose le repli sur de prétendues valeurs nationales, un repli que l'examen des motifs politiques de l'instinct de vérité conduit à repenser. Un tel repli est-il encore tenable quand la langue est désacralisée? Quel peut bien être le sens d'une communauté nationale qui prétend cultiver un esprit commun dans le sacre de sa langue, si la valeur de celle-ci est à ce point illusoire? A terme, il se pourrait bien que l'analyse du langage conduise au discrédit définitif de toute pensée de la communauté comme communauté nationale-spirituelle.

En quoi consiste l'illusion? Elle tient d'abord à ce qu'on pourrait appeler avec M. Haar « la maladie native du langage²² », une maladie que naturellement nous nous interdisons la plupart du temps de comprendre comme telle et que tout nous pousse à oublier — que nous avons même peut-être besoin d'oublier autant pour vivre ensemble que pour faire de la métaphysique. Notre illusion vient d'abord de ce que nous prétendons obtenir avec les mots la vérité de la chose en soi. Or que trouvons-nous en réalité? Nietzsche pose la question dès les premières pages de son essai :

Qu'en est-il de ces conventions du langage? Sont-elles d'éventuels produits de la connaissance, et du sens de la vérité? Les choses et leurs désignations coïncident-elles? Le langage est-il l'expression adéquate de toute réalité? Ce n'est jamais que grâce à sa capacité d'oubli que l'homme peut en arriver à s'imaginer posséder une vérité au degré que nous venons justement d'indiquer. S'il refuse de se contenter d'une vérité sous forme de tautologies, c'est-à-dire de cosse vides, il changera éternellement des illusions contre des vérités. Qu'est-ce qu'un mot? La transposition sonore d'une excitation nerveuse à une cause première extérieure à nous, c'est déjà ce à quoi aboutit une application fautive et injustifiée du principe de raison. Si la vérité avait été seule déterminante dans la genèse du langage et si le point de vue de la certitude l'avait été quant aux désignations, comment aurions nous alors le droit de dire : « cette pierre est dure » comme si nous connaissions le sens de dur par ailleurs et qu'il n'était pas seulement une excitation totalement subjective²³.

La réponse de Nietzsche à l'ensemble des questions qui se posent à propos des conventions du langage est moins simple qu'il n'y paraît au premier abord.

Elle mêle, dans un jeu de renversements curieux, autant d'éléments conventionnels que cratyliques. Sans doute les mots sont affaire de convention, dès lors que l'origine du langage est sociale et politique. La forme la plus commune du cratylisme se trouve ainsi récusée. Ceci n'est pas tout à fait anodin, si on se souvient que, par exemple, Fichte, dans le quatrième des *Discours à la nation allemande*, se trouvait contraint de proposer une analyse cratylique du langage pour justifier sa représentation de l'Allemagne comme une communauté nationale spirituelle soudée par la langue et close sur elle-même, pour justifier aussi que le caractère propre de sa langue la distingue de toutes les autres nations et lui assigne une mission spirituelle universelle²⁴. De fait, dans la théorie fichtéenne, les langues ne sont pas affaire de convention. A chaque objet correspond dans la voix un son bien particulier. Mais l'unicité de cette correspondance qui devrait donner au genre humain son unité est divisée par les influences variables du climat. Il en résulte une étrange diversité et une non moins étrange définition du peuple qui se trouve alors compris comme l'assemblée des individus « dont l'organe vocal a subi les mêmes influences extérieures ». C'est ainsi que naît la connaissance sensible propre à chaque peuple, connaissance dont dépend ensuite, comme son élargissement, la connaissance suprasensible, pour peu que la langue connaisse un développement continu qu'aucun apport étranger, aucun métissage ne vient contrarier. L'esprit de chaque peuple est alors tributaire de l'histoire de sa langue, de son développement, selon que celui-ci est continu, c'est-à-dire pur, ou non.

D'une façon plus générale, il est probable qu'à s'interroger sur le rapport entre les pensées de la communauté et celles de la langue, on arriverait à montrer que la plupart des pensées de la communauté, comme communauté nationale spirituelle, sont tributaires d'une compréhension de la langue maternelle qui ne saurait faire l'économie d'un certain cratylisme. C'est dire avec quelle tradition Nietzsche entend rompre, en affirmant que la langue est affaire de convention. Et pourtant, cette convention n'est pas totalement arbitraire. Les mots ont malgré tout une fonction imitative, sauf que ce qu'ils imitent n'est pas la chose même, mais les effets de cette chose sur le « sujet », à supposer qu'un tel terme soit encore recevable. Lorsque nous nous servons des mots pour connaître les choses, nous croyons parler d'elles alors que nous ne parlons que de nous, de leur effet sur notre sensibilité. Le langage, loin de nous délivrer de nous mêmes, loin de nous porter hors de nous, ne fait que nous reconduire au piège de cet anthropocentrisme vaniteux — anthropocentrisme dont, on le sait, la dénonciation est un des fils conducteurs de la pensée de Nietzsche, des écrits de jeunesse aux œuvres de la maturité.

Mais surtout cette *mimesis* subjective (cette imitation du sujet) qui serait à l'œuvre dans toute langue est présentée comme la raison de la différence des langues. Cela signifie que ce qui est partagé dans la langue maternelle (par opposition à une langue étrangère) n'est rien d'autre qu'un rapport subjectif, partiel et arbitraire aux choses. La différence des langues, avant de renvoyer à une pluralité d'« esprits nationaux », se définit d'abord par des manques relatifs. Chaque langue se caractérise par sa façon à elle, subjective et commune, de manquer l'être des choses, de mettre en avant telle ou telle propriété des choses, non pour ce qu'elle est, mais pour l'impression qu'elle fait sur chacun. Du même coup, aucune langue ne peut se prévaloir d'une quelconque pureté ou proximité à l'origine. Il n'y a pas, contrairement à Fichte, des langues plus cratyliques que d'autres. Il n'y a pas de cratylisme originaire, de correspondance pure à l'origine que les effets du climat (auxquels Nietzsche n'est pas étranger) seraient ensuite venus gâter :

Comparées entre elles, les différentes langues montrent que les mots ne parviennent jamais à la vérité ni à une expression adéquate ; s'il en était autrement, il

n'y aurait pas en effet un si grand nombre de langues. La « chose en soi » (qui serait précisément la vérité pure et sans conséquence) reste totalement insaisissable et absolument indigne des efforts dont elle serait l'objet pour celui qui crée un langage. Il désigne seulement les rapports des hommes aux choses, et pour les exprimer, il s'aide des métaphores les plus audacieuses. Transposer une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle²⁵.

En quoi consiste au juste le processus subjectif à l'œuvre dans chaque langue ? Il revient à transformer une excitation nerveuse en image, puis une image en son. A cette double transformation, à ce double transport, on peut alors donner le nom de métaphorisation du langage. Mais alors, c'est ce double processus et rien d'autre que nous avons en commun, lorsque nous parlons une même langue. Nous n'avons pas de dette à l'égard d'un quelconque esprit (qu'il s'agirait d'entretenir), nous sommes sous la dépendance commune d'un ensemble d'excitations nerveuses métaphorisées. Or cette coupure entre le langage et les choses (qui compromet par essence son aptitude à dire ce qu'elles sont et donc à donner le moindre sens à ce qu'on appelle vérité, un sens autre que social et politique) se trouve encore accentuée par le caractère conceptuel du langage. La double métaphorisation non seulement ne retient de la chose qu'un effet singulier, mais en plus elle généralise cette retenue. Le mot que nous employons ne renvoie pas à une chose singulière, mais il ne renvoie pas non plus à une expérience singulière de la chose. Il est utilisé pour désigner toutes sortes d'impressions, pour réduire à l'identique des impressions dont la variété se perd alors inmanquablement. Le langage qui devient commun (la langue que nous partageons) instaure donc une double déperdition. Autant que la chose, le sujet est perdu. Lorsque nous parlons, nous ne savons dire ni ce qu'est la chose, ni ce que nous en ressentons singulièrement. L'excitation nerveuse dans laquelle le mot trouve son origine n'est pas forcément la nôtre. Nous n'avons en commun rien d'autre que le résultat d'un processus que nous n'avons jamais connu, qui ne nous appartient plus depuis longtemps. Nous sommes les héritiers d'une expérience partielle et parcellaire du monde qui n'est même pas la nôtre.

Si l'on songe à quelques-uns des textes majeurs dans lesquels les philosophes ont tenté de penser ce que l'invention conceptuelle devait à la singularité de la langue maternelle, on ne peut qu'être saisi par la puissance de l'inversion que Nietzsche impose à la problématique. Là encore, il suffit de comparer ce texte avec les *Discours à la nation allemande*, dont *Sur l'avenir des établissements d'enseignement* rappelait tellement le ton. La particularité de la langue allemande (sa pureté, son antiquité et surtout la continuité de son développement — autant de notions qui n'ont avec l'analyse nietzschéenne du langage plus aucun sens) étaient invoquées par Fichte pour démontrer la prédisposition historique de la langue à l'expression de la vérité. La langue allemande était analysée comme la langue de la métaphysique, parce qu'à la différence des langues romanes qui sont mixtes, tout dans son histoire confirmait un développement progressif et souverain de l'esprit. Dès lors que la formation des concepts était tributaire de la particularité de la langue (de son histoire et de son origine), on pouvait faire de ce caractère particulier le principe d'une valorisation considérable, en spéculant précisément sur cette origine et cette histoire.

Le premier effet de l'analyse de Nietzsche est de rendre caduque toute tentative de ce genre. Comme la langue est désacralisée jusque dans son origine et que l'origine spirituelle des concepts — celle-là même que défendait, par exemple, Friedrich Schlegel dans l'*Essai sur la langue et la sagesse des Hindous* pour le sans-

crit, la langue grecque, la langue latine et la langue allemande, à la différence des autres — apparaît comme la plus tenace des illusions, aucune spéculation sur une quelconque origine particulière des concepts d'une langue donnée ne peut permettre de prêter à cette langue une supériorité spirituelle. Sur ce point précis, le travail de Nietzsche renvoie toutes les langues dos à dos. Il n'y a pas de langue plus conceptuelle que d'autres — et donc plus spirituelle ou plus philosophique. La conceptualisation est le caractère général de toute langue et elle est bien plus une tare qu'un avantage, elle est à mettre au discrédit de toutes les langues — comme un handicap auquel aucune n'échappe et qu'il appartient seulement à quelques individus singuliers de savoir surmonter. Elle n'est pas une vertu dont tel ou tel peuple se devrait de tirer tous les bénéfices pour rendre gloire à l'esprit, elle est ce que toute écriture devra affronter comme une maladie, ou mieux encore comme l'instrument de toutes les maladies — ce qui permet finalement à toutes les forces réactives de se construire en système.

Tout mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique. De même qu'il est évident qu'une feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, il est tout aussi évident que le concept feuille a été formé à partir de l'abandon de ces caractéristiques particulières arbitraires, et de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre. Il fait naître l'idée qu'il y aurait dans la nature, indépendamment des feuilles, quelque chose comme la « feuille », une forme en quelque sorte originelle, d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, découpées, colorées, plissées, peintes, mais par des mains si malhabiles qu'aucun exemplaire n'en sortirait assez convenable ni fidèle pour être une copie conforme de l'original²⁶.

On voit bien alors quels sont les enjeux du travail de Nietzsche et de son refus de toute valorisation, de toute sacralisation de la langue, comme émanation ou signe de l'esprit. Son analyse de l'origine du langage rend extrêmement problématique la valeur de vérité que nous accordons à la métaphysique. Du même coup deux questions se posent : 1) toute métaphysique est-elle, en raison de « la maladie native du langage » subjective, 2) (et par voie de conséquence) quel est le sujet de la métaphysique ? Si la langue est toujours commune, si elle est l'instrument que se donne une communauté pour s'entendre de façon minimale, est-ce cette communauté qui constitue le sujet de la métaphysique, est-ce cette communauté, et elle seulement, qui fait sa paix dans la métaphysique dont elle est le sujet ?

Mais alors l'analyse du langage doit être poussée plus avant qu'elle ne l'est dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Ce n'est plus seulement en s'interrogeant sur l'origine des mots qu'on peut apporter une réponse à ces questions, mais aussi en réfléchissant sur la grammaire. Sur ce point, la pensée de Nietzsche est elliptique, les indications qu'il donne peu nombreuses. Le rapport entre les métaphysiques singulières et les grammaires de telle ou telle langue pose pourtant deux problèmes qui, s'ils se recoupent, doivent être néanmoins distingués. Le premier est celui de l'effet des catégories logiques et grammaticales sur la métaphysique. Ce ne sont pas seulement les mots et les concepts qui doivent être fixés pour que règne une paix sociale relative, mais aussi la grammaire, les structures syntaxiques. Si chaque concept identifie le non-identifiable, chaque proposition fixe des rapports d'identité au moyen de catégories grammaticales dont la raison sociale et politique est oubliée — au point qu'elles peuvent passer pour la vérité.

C'est ainsi, par exemple, que nous nous sommes habitués à penser toute proposition sur le modèle de la relation sujet-verbe-prédicat. Cette structure de base nous a incités non seulement à postuler l'existence de ces pôles d'identité que sont la substance, le sujet, l'être, mais encore à ne pas pouvoir penser qu'il puisse en être autrement. L'exemple le plus célèbre est sans doute l'analyse de la proposition « je pense » dans le § 17 de *Par-delà bien et mal* :

Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait que ces esprits superstitieux ne reconnaissent pas volontiers ; à savoir qu'une pensée se présente quand « elle » veut et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux « je », voilà, pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tout cas pas une « certitude immédiate ». En définitive, ce « quelque chose pense » affirme déjà trop ; ce quelque chose contient déjà une interprétation du processus et n'appartient pas au processus lui-même. En cette matière, nous raisonnons d'après la routine grammaticale : « penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, par conséquent...²⁷ ».

Mais c'est surtout avec le verbe « être », pivot de toute proposition grammaticale, que les effets de la grammaire sur la métaphysique sont les plus manifestes. On connaît la fameuse affirmation du § 5 du *Crépuscules des idoles* :

Je crains que nous ne puissions jamais nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire²⁸.

Croire à la grammaire, c'est croire que les structures syntaxiques de la langue que nous parlons décrivent l'ordre du monde. Comme l'écrit M. Haar :

Il suffit de laisser agir spontanément la langue pour qu'elle produise une théologie naturelle²⁹.

Cette défiance à l'égard de tout usage spontané de la grammaire parachève la critique et la désacralisation de la langue maternelle. L'amour de sa langue maternelle, c'est l'amour d'un ordre tout fait, d'un ordre du monde qu'on ne souhaite pas trop voir modifié ou remis en question. La langue qu'on parle de naissance induit chez chacun des certitudes qui ne sont pas de mise. Nous verrons qu'un tel constat incite à redoubler de méfiance. Il impose qu'on se déjoue du piège que constitue l'entraînement de la langue. Une fois encore, c'est le motif de l'écriture, de la création dans la langue — entendu d'abord comme un refus de ces automatismes de langue qui sont en même temps des automatismes de la pensée — qui devra être mis en avant.

Mais on doit aller plus loin encore. En laissant agir la langue de cette façon, nous ne faisons rien d'autre que nous soumettre implicitement à l'injonction politique qui se trouve dans l'origine de toute langue, injonction qui est celle de l'entente, de l'accord — c'est-à-dire nécessairement d'un amoindrissement de la force. Si la métaphysique trouve son origine dans les structures grammaticales de la langue, on ne doit pas oublier que la langue trouvait elle-même sa raison d'être dans la constitution d'une communauté sociale et politique. C'est en ce sens que la mise au jour des relations entre grammaire et métaphysique fait peser une interrogation particulièrement lourde sur la métaphysique. Quelle est effectivement sa raison d'être ? N'est-ce pas de parachever, de fixer toujours davantage — et avec l'idée que c'est définitivement — l'accord qui se réalise dans la langue. N'est-ce pas précisément parce que la langue a l'origine sociale et politique qu'on

lui connaît que la relation entre métaphysique et grammaire est si lourde de conséquences ?

C'est ici qu'on rejoint l'autre problème impliqué par cette relation, à savoir celui de la différence des grammaires. Il consiste à se demander dans quelle mesure celle-ci induit des métaphysiques différentes. Sur ce point, les indications de Nietzsche sont encore plus rares. Le passage le plus significatif reste là encore un fragment (§ 20) de *Par-delà bien et mal* :

L'étrange air de famille de toutes les pensées hindoues, grecques et allemandes ne s'explique que trop bien. Quand il y a parenté linguistique, il est inévitable qu'une philosophie commune de la grammaire — je veux dire la prépondérance et l'action même des fonctions grammaticales — prédispose la pensée à produire des systèmes philosophiques qui se développent de la même manière et se suivront dans le même ordre, alors que la voie semble barrée à certaines autres possibilités d'interpréter l'univers. Il y a tout lieu de croire que les philosophes de l'aire ouralo-altaïque (où la notion de sujet est le moins bien élaborée) considéreront le monde d'un autre œil et s'engageront dans d'autres sentiers que les Indo-Européens ou les Musulmans. Les suggestions qu'exercent certaines fonctions grammaticales sont inséparables, en dernière analyse, de celles qui découlent de certains jugements de valeur physiologiques et de certains traits raciaux (*der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse Bedingungen*)³⁰.

Encore une fois, le lien différentiel entre structures grammaticales et métaphysiques n'est pas d'une originalité marquante et, dès lors qu'il est question des pensées hindoues, grecques et allemandes, on pourrait croire, au premier abord, qu'il ne fait que reprendre les analyses qu'on trouve notamment dans l'*Essai sur la langue et la sagesse des Hindous* de Friedrich Schlegel. On sait, en effet, comment dans la première partie de cet ouvrage (1808), Schlegel établit un tel rapprochement. Mais c'est pour en tirer des conclusions qui sont rigoureusement l'inverse de celles que développe la pensée de Nietzsche. Tandis que Schlegel argue de cette parenté pour démontrer la supériorité spirituelle de l'Allemagne sur la plupart des autres nations, un tel constat confirme chez Nietzsche la fragilité de la métaphysique. Il met en tous cas en question sa prétention à l'universalité. De même, parlant de « jugements de valeur physiologiques et de traits raciaux », ce n'est pas une « géographie de l'esprit » que Nietzsche entend mettre en place, mais l'impossibilité même de parler d'esprits nationaux qu'il met en évidence. Contrairement à un schéma classique, l'invocation de la race ne se fait pas au profit d'une quelconque valorisation, mais bien plutôt de la destruction d'une telle perspective. Il reste que l'emploi du registre de la race reste ici comme ailleurs extrêmement problématique. À l'époque où Nietzsche écrit, il est de moins en moins rare de voir se substituer à la géographie de l'esprit une géographie des corps³¹. Est-ce à une telle géographie que souscrit Nietzsche ? Est-ce une physiologie comparée qui dessine le partage de l'humanité ? Nous laisserons, pour le moment, la question entre parenthèses.

III. L'enjeu politique

Il nous importe davantage de comprendre comment, avec ces analyses du langage et de la grammaire (qui vont jusqu'à compromettre la possibilité d'accorder une valeur de vérité à la métaphysique), ni la langue maternelle, ni la notion d'esprit national ne peuvent plus faire l'objet d'une sacralisation. Tout un ensemble de textes extraits des grandes œuvres de la maturité permettent d'en apporter la confirmation. Mais deux fils conducteurs doivent être privilégiés, pour suivre la trace de cette désacralisation et en comprendre les enjeux poli-

tiques. Le premier est la critique que Nietzsche fait porter, dès l'année 1873, sur les idées de « caractère national » et d'« âme des peuples » :

La maudite âme des peuples (*die verfluchte Volksseele*)! Quand nous parlons de l'esprit allemand, nous pensons aux grands esprits allemands, Luther, Goethe, Schiller et autres, non au spectre mythologique de la masse coalisée des têtes creuses, dans la... Il vaudrait déjà mieux parler d'hommes luthériens, etc. Il faut être prudent quand on qualifie quelque chose d'« allemand », c'est en premier lieu la langue qu'on peut désigner ainsi, mais faire de celle-ci une expression du caractère national, c'est du verbiage et l'idée n'a pu jusqu'à présent être appliquée à aucun peuple sans des imprécisions et des clichés fatals. La langue grecque et le peuple grec! Qui les fera coïncider? Il en va d'ailleurs comme de l'écriture : le fondement essentiel de la langue n'est justement pas grec, mais comme on dit aujourd'hui, indo-germanique. Il vaut déjà mieux parler du style et de l'homme. Il est toujours extrêmement dangereux de dire quoi que ce soit d'un peuple : en fin de compte, tout est tellement mêlé que c'est seulement plus tard qu'une unité linguistique ou qu'une illusion d'unité (*eine Illusion der Einheit*) se dégage³².

Ce texte indique clairement, même si c'est de façon elliptique, la voie par laquelle s'effectue la déconstruction, éminemment politique, des notions de « caractère national » et d'« âme des peuples » — déconstruction qui se trouve au fondement de toute critique efficace du nationalisme. Elle passe par la double désacralisation de la langue elle-même (de son histoire et de son origine) et de l'articulation entre langue et peuple.

Le second fil conducteur va plus loin encore. Il s'agit de la transformation du regard sur les classiques et sur l'idée même de classicisme. Aux deux formes de culture qu'exposaient les conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, il n'est pas inutile en effet de comparer les deux types de classicisme qu'oppose toute une série de fragments dans *Le voyageur et son ombre*. Le problème se pose, en effet, dans les termes suivants : à supposer que l'instinct de vérité soit rapporté à la nécessité dans laquelle se trouvent les hommes d'établir des conventions pour pouvoir vivre ensemble, que la crainte du mensonge ou plutôt de ses conséquences — crainte qui précisément fait, à elle seule, de la vérité une valeur — soit encore un mensonge, quelle est cette communauté qui cherche la paix dans l'illusion de la vérité? Dès lors que l'expression de la vérité est rapportée à la particularité d'une langue nationale, le sacre de cette langue est en même temps celui de la communauté qui en a l'usage — et même de ceux qui dans cette communauté en font le meilleur usage : les classiques. Ils constituent pour la communauté une norme de référence. Ils indiquent l'usage de la langue le plus conforme à l'expression de la vérité (celui qui fait de la langue maternelle l'instrument de paix le plus fiable). Le culte des classiques d'une langue donnée — tel que *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* en donnait le plus parfait exemple — procède donc toujours d'une illusion et d'un oubli : l'illusion de la valeur de la vérité et l'oubli de la double métaphorisation qui constitue l'origine du langage. C'est pour cette raison que la question du classicisme et de l'identification des classiques est une question politique. Donner une valeur particulière à la communauté nationale, au nom de la langue, au nom de ses vertus propres — de l'esprit dont elle serait le dépositaire par le jeu de la littérature nationale — c'est reproduire et même élever à une puissance supérieure cette illusion et cet oubli. On comprend mieux alors la portée du § 87 du livre *Le voyageur et son ombre* :

Mieux écrire, c'est à la fois mieux penser; trouver toujours quelque chose qui vaut la peine d'être communiqué et savoir le communiquer vraiment; se prêter à être traduit dans les langues des voisins (*übersetzbar werden für die Sprachen der*

Nachbarn) ; se rendre accessible à l'intelligence des étrangers qui apprennent notre langue ; œuvrer en sorte que tout bien devienne un bien collectif, que tout soit à la libre disposition des hommes libres ; enfin préparer, tout lointain qu'il est encore, cet état de choses où les bons européens recevront, mûre à point, leur grande mission, la direction et la garde de la civilisation terrestre tout entière (*die Leitung und Überwachung der gesamten Erdcultur*). — Qui prône le contraire, ne pas se soucier de bien écrire et de bien lire — ces deux vertus croissent et diminuent ensemble — montre en fait aux peuples un chemin pour arriver à être encore plus nationalistes : il aggrave la maladie de ce siècle et est ennemi des bons Européens, ennemi des libres esprits (*ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister*)³³.

Ce texte appelle de nombreuses remarques. On retrouve d'abord une fois encore l'idée de l'Europe et des bons européens, une Europe dont il faut préciser tout de suite qu'elle se définit moins par opposition avec le reste du monde que contre ses divisions internes — c'est-à-dire sa séparation en États souverains soucieux de développer et de promouvoir une culture étroitement nationale, repliée sur elle-même, une culture dont la communauté des destinataires se trouve étroitement circonscrite. Pour le dire en deux mots, c'est sans doute moins à une Europe politiquement et historiquement constituée que se réfère Nietzsche, qu'à une Europe spirituelle — une autre figure de cette « république des génies » évoquée plus haut. Or ce n'est pas par hasard qu'intervient ici le thème de l'Europe. Parler de l'Europe, c'est arracher la tâche de la philosophie à tout enfermement dans des limites nationales, c'est dire que le travail de la langue et dans la langue n'a de sens que s'il contribue, à l'échelle européenne, à cette inversion du rapport entre l'art et la vérité qui permet seule de surmonter le nihilisme. Autant dire que ce sont déjà les thèmes futurs de la « grande politique » qui s'annoncent.

Mais, dans le cadre de cette étude, plus importante encore est la relation qu'établit Nietzsche entre le nationalisme et le cosmopolitisme d'une part, et deux façons différentes d'être dans sa langue maternelle, c'est-à-dire moins de la parler que de l'écrire et de la lire — écrire et lire étant deux façons d'œuvrer dans la langue, deux façons dont déjà *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* faisait le réquisit d'un rapport vivant à la langue. Que signifient les expressions : bien et mal écrire, bien et mal lire ? Dans les premiers textes, l'opposition se faisait entre deux cultures allemandes, une pseudo-culture et une culture digne d'« un esprit authentiquement allemand ». Dans *Le voyageur et son ombre*, les deux termes de cette première opposition n'en font plus qu'un. La vraie culture, la culture des hommes libres — ces esprits libres auxquels est dédié *Humain trop humain* — ne peut plus être référée à un espace ou à une histoire nationale (et donc par ricochet à une langue donnée). Elle implique au contraire que cette circonscription, ce repli sur une identité et une authenticité fantasmées soient dépassés.

En témoigne le changement de ton adopté par Nietzsche pour parler des classiques allemands. Tandis qu'ils faisaient l'objet dans les conférences d'un éloge sans réserve, Herder, Lessing, Klopstock et même Schiller sont décrits dans *Humain trop humain* comme des auteurs devenus illisibles, des auteurs qui ne vivent plus que dans le culte désuet que leur rend la nation, des auteurs dont l'audience se trouve réduite à une communauté nationale que leur étude et leur commémoration dispensent de penser autrement, de penser mieux. Ce qui constituait au départ le signe de l'esprit devient à terme un obstacle à la liberté de cet esprit. Penser et lire convenablement les classiques allemands, ce n'est donc plus les rapporter à la constitution d'un esprit national, c'est les saisir dans leur

devenir, c'est juger leur œuvre à une échelle plus large, à l'échelle de la libération des esprits qui est précisément libération de cet « esprit national ».

Or cet obstacle n'a d'autre explication que la façon dont ceux qu'on appelle les classiques mettent en œuvre la langue maternelle. Deux fragments du *Voyageur et son ombre* en témoignent :

1 – le § 125 intitulé « Y a-t-il des classiques allemands? » :

Les classiques ne sont pas les implantateurs des vertus intellectuelles et littéraires, mais bien ceux qui les parachèvent, hautes et extrêmes lueurs qui planent encore au dessus des peuples quand ceux-ci périssent ; car ils sont plus légers, plus libres, plus purs qu'eux. Un haut niveau d'humanité sera possible quand l'Europe des nations sera un sombre passé oublié, mais que l'Europe vivra encore dans trente livres très anciens et jamais oubliés, ses classiques³⁴.

2 – le § 132 intitulé « livres classiques » :

Le côté le plus faible de tout livre classique est d'être trop écrit dans la langue maternelle de son auteur³⁵.

Du même coup, on comprend mieux comment l'écriture (mais aussi la lecture) et le style sont des questions politiques. Elles ne mettent en jeu rien de moins que la question de la communauté, ou plus précisément de son identification. Bien écrire, c'est assumer « la maladie native du langage », c'est savoir de quoi est faite la langue, c'est refuser de se laisser prendre au piège de ces métaphores, métonymies, anthropocentrismes qui la constituent et leur prêter une richesse, des vertus, une puissance de dévoilement qu'elles n'ont pas, qu'elles ont d'autant moins qu'à jouer la langue dans ce sens — ce sens qui est, sans doute pour Nietzsche celui du plus profond oubli, (l'oubli du corps?) — on retombe toujours dans les pièges de l'esprit national, on ne se donne pas les moyens de penser la communauté autrement que comme communauté nationale-spirituelle.

Il est vrai que, dans l'usage de la langue maternelle, un oubli se risque (comme dira un peu plus tard un grand commentateur de Nietzsche). Mais c'est avant toute chose celui de son origine fragile qui demande moins à être cultivée que dépassée. Si la correction du style est aussi celle de la pensée³⁶, la pensée ne se corrige pas dans la recherche d'une adéquation à un hypothétique esprit national dont la langue aurait la garde, elle se corrige dans l'affranchissement de tout ce qui peut nourrir une telle hypothèse.

Il resterait bien d'autres textes à solliciter, des textes qui ne sont pas les moins étranges, ni les moins difficiles à commenter, mais que le parcours présent à travers les questions de la langue maternelle, de l'esprit, de la communauté (de la « race » et de l'Europe) permettrait de mieux aborder. C'est ainsi qu'on pourrait voir comment *Le Crépuscule des idoles* et surtout *Ecce Homo* restituent la réflexion sur la langue maternelle dans un contexte qui lui est toujours très proche, à savoir celui de la réception de la philosophie. La violence des propos de Nietzsche à l'encontre de la culture et de la langue allemande est, en effet, à la mesure du silence que rencontre la publication de ses œuvres dans leur langue d'origine, c'est-à-dire justement en allemand. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle s'accompagne, notamment dans la correspondance, d'une demande réitérée de traductions en langue étrangère. En dernier ressort, mais nous aurons l'occasion d'y revenir, c'est à une problématique de la traduction qu'aboutit la désacralisation de la langue maternelle.

1. Nous citons, sauf exception, les Œuvres de Nietzsche dans la traduction des *Œuvres philosophiques complètes*, publiée par les éditions Gallimard, nous indiquons ensuite la référence au texte allemand dans l'édition suivante : *Kritische Studienausgabe* (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag (München), de Gruyter (Berlin, New-York).
2. Cf. : Marc Crépon, *Les géographies de l'esprit*, Payot, 1995, ainsi que Pierre Caussat, Marc Crépon, Dariusz Adamski : *La langue source de la nation*, Mardaga, 1996.
3. Voir à ce sujet Herder : *Sur la nouvelle littérature allemande. Fragments*, tr. fr. par Marc Crépon in *La langue source de la nation, op. cit.*, pp. 79-96. Voir aussi, pour une analyse précise de cette métaphore dans l'Œuvre de Herder : Antoine Berman : *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1984, pp. 61-71.
4. Plus généralement, ce texte doit être mis en parallèle avec toute la réflexion de l'idéalisme et du romantisme allemand sur l'Université, cf. *Philosophies de l'Université, l'idéalisme allemand et la question de l'Université*, Payot, 1979.
5. C'est ce que met en évidence la lecture des écrits autobiographiques de jeunesse. Voir à ce sujet notre édition : Nietzsche : *Écrits autobiographiques de jeunesse 1856-1869*, tr. fr. et notes par Marc Crépon, PUF, 1994.
6. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, tr. fr. par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Gallimard, tome I, 2, p. 128 (KSA, 1, pp. 709-710).
7. Ceci n'est pas surprenant quand on sait que nulle part Nietzsche ne se fait du peuple une conception qui pourrait rappeler celle du romantisme allemand. Le peuple, c'est bien davantage la plèbe ou la populace (le troupeau démocratique) que la source de toute pensée et littérature authentique. Voir à ce sujet Achim von Arnim : *Des chants populaires*, tr. fr. in *La langue, source de la nation, op. cit.*, pp. 121-133.
8. Voir à ce sujet le fragment 24 [4], in *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome II, 1, p. 304 (KSA, 7, p. 562) : « On parle souvent de la République des savants, jamais de la République des génies. Voilà ce qui se passe dans cette dernière ! Un géant en appelle un autre à travers l'intervalle désertique des siècles, sans que le monde de nains qui grouille à leurs pieds perçoive autre chose qu'un bruit confus, sans qu'il comprenne autre chose que le fait que quelque chose se passe. »
9. Nietzsche, *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome I, 2, p. 120 (KSA, 1, p. 700).
10. Nietzsche, *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome I, 2, p. 101 (KSA, 1, p. 676).
11. Rappelons que celle-ci fera l'objet d'une critique en règle, quelques années plus tard, dans la seconde des *Considérations inactuelles* : « De l'inconvénient et l'utilité de l'histoire ».
12. Nietzsche, *idem*, p. 102 (KSA, 1, p. 677).
13. Voir à ce sujet le livre d'A. Kremer-Marietti : *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, 1992.
14. On songe notamment à l'Œuvre de Hölderlin et, plus explicitement, au roman *Hypérion*.
15. L'un des textes les plus significatifs à ce sujet est sans aucun doute la préface que Nietzsche a rédigée pour un livre qu'il n'a jamais écrit : *L'État chez les Grecs*.
16. Nietzsche, *idem*, p. 112 (KSA, 1, p. 689).
17. Voir notamment Friedrich Schlegel : *Essai sur la langue et la sagesse des Hindous* (1808).
18. *Idem*, , p. 112.
19. Voir à ce sujet : Jacob Katz : *Wagner et la question juive*, tr. fr. par P. Rusch, Hachette Littérature, 1986. Cet essai donne une analyse précise du pamphlet antisémite de Wagner : *Le judaïsme dans la musique*.
20. Voir notamment le fragment 19 [38], éd. Gallimard, tome II, 1, p. 180 (KSA, 7, p. 431) : « Réfrènement des instincts de connaissance ! renforcement des instincts moraux et esthétiques, cela signifie pour nous sauver l'esprit allemand, afin qu'il redevienne salvateur. »
21. Les conférences précédemment citées ont été prononcées 18 mois plus tôt, entre le 16 janvier et le 23 mars 1872.
22. Cf. Michel Haar : « la maladie native du langage », in *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.
23. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in *Œuvres complètes*, tome I, 2, p. 279.
24. Cf. *infra*, chapitre 8.
25. Nietzsche, *ibidem*, p. 280 (KSA, 1, p. 879).
26. *Idem*, p. 281 (KSA, 1, pp. 879-880).
27. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, tr. fr. par Cornélius Heim, in *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome VII, p. 35 (KSA, 5, pp. 30-31).
28. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, tr. fr. par J.-C. Hémary, in *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome VIII, p. 78 (KSA, 6, p. 78).
29. Michel Haar, *op. cit.*, p. 118.
30. Nietzsche, *Par-delà bien et mal, op. cit.*, p. 38 (KSA, 5, p. 34).
31. Celle-ci n'était pas absente des débats du 18^e siècle, mais elle tend à prendre, à la fin du siècle suivant, une importance accrue, sous l'effet des pseudo-applications sociologiques du darwinisme. La question des races se trouve alors au carrefour de toutes les sciences humaines.
32. Nietzsche, *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome II, 1, pp. 377-378 (KSA, 7, p. 645).
33. Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, tr. fr. par Robert Rovini, in *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, tome III, Paris 1988, p. 222 (KSA, 2, p. 592).
34. *Ibidem*, p. 236 (KSA, 2, p. 608).
35. *Ibidem*, p. 238 (KSA, 2, p. 610).
36. Voir à ce sujet, dans *Le Voyageur et son ombre*, les §§ 131 et 135.

Le style de l'esprit libre

Marc de Launay

Les créateurs sont ceux qu'on hait le plus : ils sont, en effet, les destructeurs les plus radicaux.¹

Fin août 1881, Nietzsche écrit à Peter Gast : « Mes œuvres recèlent quelque chose qui ne cesse de me faire honte : elles sont les images partielles d'une création souffrante, inaccomplie, manquant presque des organes les plus nécessaires — moi-même, si je me considère comme un tout, m'apparais souvent comme le crissement produit sur le papier par une force inconnue qui voudrait essayer une plume nouvelle (notre Schmeitzner² s'entend fort bien à m'inquiéter gravement en soulignant dans chacune de ses dernières lettres que “ mes lecteurs ne voudraient plus lire d'aphorismes ”)... » A l'exception de la *Généalogie de la morale*, composée de « dissertations », Nietzsche ne suivra jamais ce « conseil » — *Zarathoustra* n'échappe pas non plus au genre dans la mesure où les chapitres sont en fait composés de brèves sentences imitant des versets évangéliques dont la rédaction, comme en témoignent abondamment les fragments posthumes contemporains, a le plus souvent obéi à l'habitude qu'avait Nietzsche de roder en quelque sorte une formule en écrivant plusieurs versions successives dont chacune correspond à une sorte de maxime. En outre, durant la rédaction même de *Zarathoustra*, Nietzsche rédigeait l'essentiel de *Par-delà bien et mal* : « Ce livre [*Par-delà bien et mal*] est composé de textes écrits en même temps que *Ainsi parlait Zarathoustra*, plus exactement pendant les entractes de ce travail : soit comme récréation, soit comme auto-interrogatoire ou autojustification, au beau milieu d'une entreprise extrêmement hardie et pleine de risques³. » Et si cette impression de

parallélisme dans l'écriture semble confirmée par cet aveu de Nietzsche dans une lettre à Burckhardt : « *Par-delà bien et mal* dit les mêmes choses que *Zarathoustra* mais différemment⁴. », le très court passage qu'*Ecce homo* consacre à *Par-delà bien et mal* — brièveté qui paraît sans proportion avec le contenu de ce qui est alors affirmé — prend nettement ses distances, Nietzsche déclarant s'être « détourné des forces motrices qui ont rendu possible un *Zarathoustra*. Au premier plan vient le raffinement. Raffinement de la forme, de l'intention, de l'art de *se taire*⁵. » Cette évocation du silence lié à la forme aphoristique consonne avec trois fragments posthumes de juin-juillet 1885⁶, période où se poursuit l'élaboration de *Par-delà bien et mal*, qui sont l'une des rares occasions données au lecteur de voir Nietzsche se justifier quant à sa manière d'écrire : « Dans les livres qui, tels les miens, sont composés d'aphorismes, on trouve toute une masse de longs développements et toute une série de réflexions qui y sont interdits, mais se situent à l'arrière-plan de courts aphorismes et dans les blancs qui les séparent [...] Des traités, je n'en écris pas : ils sont bons pour les ânes et les lecteurs de journaux [...] celui qui, comme moi, a laissé et fait passer par sa tête et son cœur toutes sortes de pensées, de réflexions et de doutes qu'il ne communiquerait pas nécessairement, même s'il se trouvait en compagnie d'esprits de son genre et de camarades exubérants et courageux : celui-là verrait ses idées finir elles-mêmes par s'imprégner d'un clair-obscur singulier [...] A écouter ce que disent les écrits d'un ermite, on percevra quelque écho du désert, certaine résonance du murmure propre à la solitude [...] ses paroles les plus fortes et ses cris même n'en continuent pas moins à résonner comme un genre nouveau et plus menaçant de silence, de sigétisme. [...] Un éducateur ne dit jamais ce qu'il pense lui-même. » Ces fragments sont la première version de l'aphorisme 289 de *Par-delà bien et mal*, placé dans une constellation d'autres aphorismes où Nietzsche évoque à la fois les pièges du discours explicite — « toute philosophie dissimule aussi une philosophie, toute opinion est aussi une cachette, toute parole également un masque' » — et la « mélancolie des entreprises achevées...⁸ » sur quoi se conclut le livre : « Hélas, mes pensées, qu'êtes-vous devenues, maintenant que vous voilà écrites et peintes ! Il n'y a pas si longtemps vous étiez si diaprées, si jeunes, si malignes [...] — et à présent ? Déjà vous avez perdu la fleur de votre nouveauté, et quelques-unes d'entre vous, je le crains, sont en passe de devenir des vérités : elles ont déjà l'air si impérissable, si mortellement inattaquable, si ennuyeux ! Et en fut-il jamais autrement ? Qu'écrivons-nous, que peignons-nous avec nos pinceaux chinois, nous autres mandarins, éterniseurs de choses qui peuvent être écrites, que sommes-nous capables de reproduire ? Hélas seulement ce qui va se faner et commence à s'éventer ! [...] des sentiments ternes et tardifs !⁹ » Cette conclusion du chapitre intitulé « *Was ist vornehm ?* » — qu'on traduit d'ordinaire et un peu à tort par « Qu'est-ce qui est aristocratique ?¹⁰ » — est presque le tout dernier mot de *Par-delà bien et mal* : un « postlude » vient effectivement clore l'ouvrage et s'intitule « Du haut des monts » ; il s'ouvre sur une invite à des amis qui s'attardent et ne semblent pas devoir trouver le chemin qui conduit à leur hôte : c'est que ce dernier s'est installé sur des sommets :

*Pour vous, sur les cimes, j'ai dressé ma table : —
 Qui a sa demeure
 Aussi près des étoiles, aussi près des plus sombres gouffres ?*

Les amis qui viendront se détourneront de leur hôte devenu ermite trop farouche (« Je me suis fait chercheur là où le vent mugit/J'ai fixé ma demeure/Dans le séjour de l'ours... »), car ils ont cru en la permanence d'un lien dont les

signes ont pâlis, tandis que « Seul qui sait changer ne me devient pas étranger¹¹ ». Cette formule très métaphorique renvoie néanmoins à une sorte de « distinction » particulière faite d'une étrange coexistence de permanence et de transformation : cette réconciliation impossible tentée entre être et devenir — et qui n'évoque pas de manière superficielle Héraclite et son art de la juxtaposition contradictoire destinée à enclencher une dynamique réflexive et critique particulièrement ironique¹² — est celle-là même qui sous-tend l'idée d'éternel retour. La profondeur de l'intuition est telle qu'elle se refuse à passer pour une « idée », voire pour une « thèse » (ce qui est le cas de la volonté de puissance « définie » comme telle à l'aphorisme 36), et qu'elle se situe sans doute parmi les énigmes auxquelles aspire « le voyageur » de l'aphorisme 278 : « Tu n'as qu'à parler : ce que je possède, je te l'offre... [...] Mais donne-moi, je t'en prie... — Quoi donc ? parle ! — Un masque de plus, un second masque ! ...¹³ » Cette distinction revendiquée par un individu et pour un individu qui pratique la courtoisie, « ce vice ironique et joyeux¹⁴ », et, parmi quatre vertus — outre le courage, l'intuition et la lucidité surtout la solitude¹⁵ va de pair avec la certitude que, lors des tournants de l'histoire où l'ancienne discipline et l'ancienne échelle de valeurs s'affaiblissent, « la vérité, que ce soit dans le sens d'une divergence qui aspire à une vie plus haute, plus fine, plus rare, ou dans celui d'une dégénérescence qui tend au monstrueux, entre subitement en jeu dans toute sa force et son éclat¹⁶. » Et l'individu « ose soudain s'isoler et prendre ses distances » : il est « alors contraint de se donner ses propres lois, de découvrir les procédés et les ruses qui lui permettront de se conserver, de s'élever, de se libérer¹⁷. » Promulguer ses propres lois ne signifie en rien faire preuve d'un quelconque anarchisme qui prônerait un laisser-aller que Nietzsche abhorre : « Tout artiste sait combien son état le plus “ naturel ” est loin du laisser-aller, quand, en pleine liberté, dans les moments d'“ inspiration ”, il ordonne, agence dispose, informe sa matière, et avec quelle exactitude, de quelle manière subtile, il obéit à de multiples lois, dont la rigueur et la précision défient toute formulation conceptuelle (en comparaison d'elles, le concept le plus ferme a quelque chose de flottant, d'équivoque de pluri-voque)¹⁸. »

L'artiste est cet individu singulier dont le cœur, le tempérament et la sensibilité se lient et se combinent pour produire un être inaliénablement et imprescriptiblement unique qui, comme les « philosophes de l'avenir » et sans doute ces « esprits libres » (lesquels sont tout autre chose que des libres-penseurs ou des libertins) — que Nietzsche invite à sa table située sur des sommets côtoyant des gouffres — ne se passeront « moins que personne des vertus graves et malaisées qui distinguent le critique du sceptique, je veux dire la sûreté d'appréciation, la maîtrise consciente d'une méthode cohérente, un courage avisé, la capacité d'être seuls et de pouvoir répondre d'eux : davantage, ils s'avoueront leur *plaisir* de nier et de disséquer, ainsi qu'une certaine cruauté qui s'entend à manier le scalpel avec sûreté et délicatesse même quand le cœur saigne¹⁹ ». Le travail de critique est loin de faire tout le philosophe, la critique n'est qu'un instrument de ce philosophe à venir. Néanmoins, la négation active, le rejet méthodique des valeurs traditionnelles, l'ironie, la dissimulation de ses propres intentions mal comprises ou incomprises, voire trahies par leur « communication », la soumission à des lois plus rigoureuses et bien plus complexes que les « lois de la nature », voilà qui désigne encore une fois l'activité de l'artiste ou plus généralement, de tout créateur. Mais, plus précisément encore, la fin de la préface à *Aurore*, écrite à l'automne 1886, donc juste après *Par-delà bien et mal*, reprend plus radicalement le thème d'un rejet du « genre artiste, jouisseur et sans conscience » tout en proclamant — non sans avoir évoqué quelques lignes auparavant le fait que la

contradiction en tant que principe moteur recelait une possibilité de vérité, non sans avoir souligné de manière positive la contradiction qu'il y a à « dénoncer la confiance en la morale » par moralité — que « nous sommes des artistes... »²⁰ La critique se prolonge par un retour à la philologie, non plus exercée naïvement en quelque sorte, non plus bornée par ses propres limites méthodologiques, refusant le risque philosophique notamment, mais la philologie devenue art de la « lecture lente » et s'ouvrant jusqu'à se faire attitude « morale » en un sens neuf : « Se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux... »²¹. » Toutes les critiques auparavant adressées vigoureusement par Nietzsche à l'égard des philologues sont désormais dépassées au profit d'une nécessité neuve de la philologie qui aura su traverser la philosophie pour se faire plus que méthode, déontologie même de l'esprit libre, de l'esprit créateur, capable de servir une « volonté pessimiste [...] qui ne craint pas de se nier elle-même parce qu'elle se nie avec joie ! »²²

La conception nietzschéenne de l'art est, en effet, tragique : l'art n'est pas désintéressé, il ne sublime ni ne suspend le désir, au contraire, il relance sa dynamique, et c'est pourquoi Nietzsche tente d'indiquer par des moyens qui se refusent à être d'ordre conceptuel, qui sont consciemment rebelles à une argumentation ordinaire, que, au contraire des esthétiques propres à la philosophie traditionnelle, il fait signe vers une esthétique de la création, que cette « esthétique » ne peut plus en être une au sens habituel où elle occupe une place au sein d'un système puisque la création est une dynamique plus large qui ne débouche pas seulement sur des œuvres d'art ni exclusivement sur des œuvres, car elle est aussi un style de vie qui s'oppose à la vraie vie selon la nature dont les stoïciens sont les derniers tenants²³. A la nature traditionnelle qui suppose un ordre divin. Nietzsche n'oppose pas un athéisme militant et triomphal, mais, d'une part, le refus de cet athéisme fustigé comme étant le symptôme le plus évident du nihilisme moderne, et, d'autre part, le « génie du cœur » (non pas du cœur chrétien mais du tempérament artiste et créateur), le dieu tentateur — Dionysos — qui fait irruption à l'avant-dernier aphorisme de *Par-delà bien et mal* pour annoncer que « les dieux se livreraient eux aussi à la philosophie »²⁴. L'allusion au discours que tient Diotime lors du *Banquet* est obvie : « Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher, aucun qui ait envie de devenir sage car il l'est [...] c'est que celui qui ne croit pas être dépourvu n'a point envie de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu [...] d'où il suit forcément qu'Eros est philosophe »²⁵. » Nietzsche nous invite, en bon « philologue » à rapprocher cette évocation avec d'une part la fin de la préface du *Gai savoir*, écrite, elle aussi, à l'automne 1886, et le tout début de la préface à *Par-delà bien et mal* : « A supposer que la vérité soit femme, n'a-t-on pas lieu de soupçonner que tous les philosophes, pour autant qu'ils furent dogmatiques, n'entendaient pas grand-chose aux femmes... » C'est en toute conscience du caractère provocateur de ce rapprochement que Nietzsche s'amuse à faire surgir la figure de Baubò à la fin de sa préface au *Gai savoir*, et le choix même du jeu de mots dont il accompagne sa présentation est significatif du genre de lecture lente dont il entend nous instruire : « Avis aux philosophes ! On devrait mieux honorer la pudeur avec laquelle la nature se dissimule derrière des énigmes et des incertitudes bigarrées. Peut-être la vérité est-elle une femme qui est fondée à ne pas laisser voir son fondement ? Peut-être son nom, pour parler grec, serait-il Baubò ? »²⁶

L'art de la « surface » n'est pas la négation de toute « vérité », mais la confrontation à une vérité déroutante, vertigineuse même, au point que Nietzsche multiplie les mises en garde, les appels au silence, à la solitude, à une attitude à la fois extrêmement lucide et délibérément discrète, à un style très particulier qui ne cesse de suggérer, d'indiquer à demi-mot ce qu'il faut

comprendre, de professer l'impossibilité de tout dire, d'accoler sans cesse énigme et intuition. La vérité sans fondement, la vérité qui a de bonnes raisons de ne pas laisser deviner ses raisons, renvoie, d'une part, à la critique des « préjugés des philosophes²⁷ », et, de l'autre, à cet art de la lecture qui implique une conversion de nos habitudes de dépendance à l'égard des textes présentés comme achevés, harmonieusement structurés, formant une sorte de totalité organique dont l'architecture tend à une certaine forme de beauté, des livres dont la forme suggère qu'elle est l'émanation, la conséquence du principe qui les sous-tend : l'existence d'un fondement ultime sur la base duquel seulement peut s'édifier ce type de construction obéissant au modèle tacitement induit du *logos* — bref, l'idéal grec du livre... Ou plutôt, cet idéal « platonicien » du livre, contre lequel Nietzsche en appelle souvent à un Héraclite, mais, de manière plus surprenante peut-être, au style de l'Ancien Testament : « Dans l'Ancien Testament juif, ce livre de la Justice de Dieu, on rencontre des hommes d'un si grand style que la littérature grecque et la littérature hindoue n'offrent rien de comparable. On reste saisi d'effroi et de respect devant ses prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis [...] Avoir accolé à l'Ancien ce Nouveau Testament, ce monument de goût rococo, à tous égards, pour en faire ensemble un seul et même livre, la Bible, le Livre en soi, voilà peut-être la plus grande imprudence, le plus grand "péché contre l'esprit" que la littérature européenne ait sur la conscience²⁸. » Cette opposition implicite entre la représentation grecque du livre censé représenter le *logos* fondé et la perspective orientale trouve une première résonance à l'aphorisme 56 : « Celui qui, comme moi, doué de quelque mystérieuse curiosité, s'est longuement appliqué à penser le pessimisme en profondeur [...] ; celui qui a vraiment plongé une fois un regard asiatique et plus qu'asiatique dans les abîmes de la pensée la plus radicalement négatrice — par-delà bien et mal [...], celui-là aura peut-être ouvert les yeux, sans même le vouloir, sur l'idéal opposé : celui de l'homme le plus généreux, le plus vivant et le plus affirmateur... » L'aphorisme se termine sur l'évocation à peine voilée de l'éternel retour présenté comme la volonté de revoir de toute éternité la réalité telle qu'elle est, afin de rendre *nécessaire* l'individu qui accepte que le chaos soit partie intégrante de ce spectacle, autrement dit que soit nécessaire le regard créateur. Ce regard réussi est le signe d'une réussite individuelle d'ordre exceptionnel « compte tenu du fait que l'homme est l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé, l'exception rarissime²⁹ » — un être dont l'essence est incernable... sans fondement peut-être, ce qui suffit à distinguer cette conception du regard de la théorie romantique de l'ironie telle qu'on la trouve chez Novalis. Ces textes concluent la troisième partie de *Par-delà bien et mal* (« L'essence religieuse »), et, avant de passer à la cinquième partie consacrée à « L'histoire naturelle de la morale » — chapitre central et thème central du livre —, Nietzsche intercale une quatrième partie qui fait figure d'entracte, ce que d'ailleurs suggère son intitulé même : « Maximes et interludes ». Ce qui d'emblée ne manque pas de frapper le regard le plus superficiel, c'est qu'il se produit dans ce chapitre, une sorte d'accélération du tempo stylistique : à des aphorismes relativement longs succèdent désormais cent vingt-deux maximes toutes très brèves dont on ne comprend pas immédiatement la nécessité dans l'économie de l'ouvrage³⁰. On ne réussit pas davantage à en dégager un ordre satisfaisant si l'on entreprend de les regrouper « thématiquement » ou si l'on cherche à discerner dans leur disposition une quelconque « progression ». En revanche, dès que l'on commence à les analyser, un trait commun finit par poindre : elles mettent toutes en œuvre une dynamique singulière que l'on pourrait caractériser comme une contradiction qui ne cherche pas la résolution synthétique, mais justement la relance sans fin de la spirale négative : comme chez

Héraclite, plus l'affirmation semble lapidaire et péremptoire, plus le dit s'y voit indéfiniment confronté au dire, et l'intérêt même des maximes ne réside plus dans leur « contenu » apparent mais dans la forme de l'exercice auquel elles invitent en installant en quelque sorte une discipline de la dynamique négatrice, renvoyant à la discipline propre de l'esprit créateur à l'œuvre. L'évocation du style de l'Ancien Testament est bien là pour signaler un contrepois au livre « grec » : les courts versets des livres du Pentateuque ne sont pas destinés à une lecture synthétisante, confiante dans l'harmonie architectonique du tout, mais sont des invites pour l'esprit, en raison très souvent de leur forme même, des incitations à la discussion orale, à la méditation ruminante, à la recherche et au déchiffrement d'« énigmes » : celles-là ne sont pas présentées sous forme de rébus, elles mobilisent tous les artifices « littéraires », non seulement pour rappeler toujours la nécessaire contingence de l'expression et de la médiation de la vérité, mais surtout pour souligner l'irréductible complexité de ce qu'on aborde lorsqu'on parle de création³¹.

Le déchiffrement de ces maximes, qui suppose bien une lecture lente, n'est pas toujours très satisfaisant : il est bien clair que le tour de force ne réussit pas à chaque fois, mais toutes ces tentatives sont néanmoins à considérer comme l'exercice auquel l'esprit libre doit se livrer s'il veut pouvoir se placer dans la perspective d'un « prélude à une philosophie de l'avenir ». On reconnaîtra au passage un hommage à Pascal : « Nous aimons en fin de compte nos désirs, et non ce que nous désirons. » (aphorisme 175 — qui pose d'emblée la question d'un désir du désir, c'est-à-dire d'une contradiction inhérente telle qu'elle rend vains tous les objets investis, en même temps qu'elle fait ressortir la dynamique sans repos du désir qui ne peut se fuir et se retrouver dans sa fuite même) ; ou ce subtil écho à Faust et Prométhée : « Celui qui atteint son idéal le dépasse par là-même. » (aphorisme 73). Les différents degrés du négatif sont rassemblés dans cet étrange *Conseil en forme d'énigme* (aphorisme 140), dont l'intitulé recèle déjà une discrète double antinomie (un conseil s'efforce de ne pas être une énigme, sauf si celui à qui il s'adresse doit déjà ou bien savoir déchiffrer l'énigme, auquel cas le conseil est inutile, ou bien souhaiter rester sourd et le conseil cesse en fait d'en être véritablement un, il se mue en ordre) : « Tu veux que ta chaîne ne lâche pas ? Alors commence par la mordre ! ». Le paradoxe est obvie, mais joue le rôle de déclencheur et révèle que celui qui s'est rendu esclave d'une chaîne quelconque est le premier à vouloir maintenir sa dépendance plutôt que d'affronter la peur de ne plus pouvoir en tirer au moins cette assurance qu'il n'aura pas à assumer une liberté dont le caractère précisément indéterminé l'a d'abord précipité dans la servitude qu'il s'est choisie. S'assurer que cette contrainte est fiable est le premier devoir de qui veut à tout prix obéir ; or « mordre sa chaîne », en éprouver la solidité même, n'est-ce pas prendre assez de distance par rapport à elle pour, déjà, s'en affranchir assez ? Et prendre ainsi conscience de cette dépendance n'est-ce pas la muer, si elle est réellement maintenue, en une étrange liberté ? ...

La lecture alors réclamée consiste bien en une sorte de gymnastique de l'esprit pratiquée à rebours des habitudes contractées, mais Nietzsche ne se mettrait pas dans le cas d'imposer ces interludes aux lecteurs s'il n'avait d'abord lui-même accompli l'exercice³². Entre l'été et l'automne 1882, juste après la rédaction du *Gai savoir* et avant de commencer son *Zarathoustra*, Nietzsche a rempli un cahier (intitulé « En haute mer », puis « Discours taciturnes », puis « Par-delà bien et mal. Livre de maximes ») de plus de quatre cent cinquante maximes dont la plupart constituent la quatrième partie de *Par-delà bien et mal*, ainsi que l'amorce de maints aphorismes du même ouvrage. Le cahier Z I, 1 permet de suivre l'extraordinaire discipline d'écriture qui tend à dégager ce style de la créa-

tion propre à l'esprit libre : « En montagne, la voie la plus courte va de sommet en sommet : mais il te faut alors de très longues jambes! — les maximes sont des sommets³³. » Plus profondément que l'écriture grandiloquente du *Zarathoustra*, c'est ce style particulier renvoyant à l'exercice mental de négation disciplinée et lucide dont Nietzsche fait la métaphore à la fois de la singularité individuelle saine et du processus créateur même — la seule « vérité » admise qui autorise de dégager une continuité discrète et sûre du *Gai savoir* à l'*Antéchrist*, et dont le pivot est l'intuition de l'éternel retour.

1. F. Nietzsche. Fragment 3[1], 30, du cahier Z I, 1 (*Œuvres philosophiques complètes*, vol. IX. *Fragments posthumes* (automne 1882-automne 1884), Paris, 1997).

2. Éditeur de Nietzsche à Chemnitz : en 1886, Nietzsche fit paraître toute son œuvre chez Fritzsch en prenant soin de doter tous ses ouvrages antérieurs d'une préface, occasion donc de se relire globalement. Cette relecture est contemporaine de la fin de la rédaction de *Par-delà bien et mal*, ainsi que de la rédaction de la dernière partie du *Gai savoir*.

3. Ebauche de préface à *Par-delà bien et mal*, printemps 1886 (W I, 8, 238, vol. XII des *Œuvres philosophiques complètes*, *Fragments posthumes* (automne 1885-automne 1887) ; cf. l'édition de *Par-delà bien et mal* parue dans la collection « folio-essais », n° 70. Gallimard. Paris, 1990. p. 215, qui reprend la traduction précédemment parue dans l'édition des « Œuvres philosophiques complètes » établie à partir de l'édition critique de Giorgio Colli et Mazzino Montinari (Berlin, de Gruyter).

4. Lettre du 22 septembre 1886.

5. *Ecce homo*. « Par-delà bien et mal », § 2.

6. Ce sont les fragments 37[5], 37[6] et 37[7] du cahier W I. 6 a (*Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI. *Fragments posthumes* (automne 1884-automne 1885)).

7. C'est la dernière phrase de l'aphorisme 289. L'aphorisme suivant débute ainsi : « Tout penseur profond craint plus d'être compris que d'être mal compris... »

8. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 277.

9. *Par-delà bien et mal*, dernier aphorisme (296). On songe à ce mot de Walter Benjamin (qui s'appliquait, comble de l'ironie, à son grand-œuvre inachevé sur les passages parisiens) plus lapidaire encore : « L'œuvre est le masque mortuaire de la conception. »

10. La référence au texte de Kant est pourtant obvie et Nietzsche n'a pas pour but le rétablissement d'une aristocratie au sens traditionnel : *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), qu'on pourrait rendre par « Sur un ton distingué dont on s'est récemment targué en philosophie ». Kant y attaque les « philosophes *per inspirationem* » qui, tout comme les philosophes *per initiationem* et les philosophes *per ignem* et à la différence de ceux qui procèdent par la critique — analyse et synthèse des concepts selon certains principes —, ne peuvent ni ne veulent « communiquer » leurs mystères. Le philosophe par intuition est comparé à un nomade, au contraire du laborieux citadin sédentaire, et reste jaloux de son individualité géniale et inspirée. En allemand, le mot *vornehm* indique par sa forme même l'idée générale de privilège (« prendre, choisir en premier ») ; il s'applique donc fort bien à désigner l'idée d'aristocratie, mais, ici, dans le contexte nietzschéen précis, il s'agit plutôt de tout ce qui permet de prendre ses distances, de se distinguer en tant qu'individu singulier. Ce qui est « *vornehm* », Nietzsche le définit à l'aphorisme 287, en insistant sur le fait que ce ne sont ni les actes ni les œuvres, « mais la *foi*, pour reprendre une vieille formule religieuse en un sens nouveau et plus profond : je ne sais quelle certitude intime inhérente à l'âme distinguée, quelque chose qu'on ne peut ni chercher, ni trouver, ni peut-être perdre. *L'âme distinguée a le respect de soi*. » Définition surprenante eu égard à la vulgate nietzschéenne qui répète la thèse de l'aristocratie : il suffit pourtant de comparer cet aphorisme à cet autre qui le suit de peu : « Un philosophe : un être qui, hélas, prend souvent la fuite devant ses pensées et a peur de lui-même — trop curieux toutefois pour ne pas constamment « revenir à soi » — ».

11. La fin de ce postlude a de quoi déconcerter puisque Nietzsche y semble à la fois faire *se réconcilier* des principes apparemment contraire : le jour et la nuit (« La lumière a fêté ses noces avec la nuit »), en même temps qu'il insiste bien sur le fait qu'au moment de la réconciliation même, midi, « il n'y eut plus Un mais Deux ». Le chapitre sur la « distinction » trouve ici effectivement une conclusion assez ambiguë pour relancer la dynamique même.

12. Cf. J. Bollack et H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

13. Cf. la fin de l'aphorisme 268 : « Il faut une prodigieuse force adverse pour contrecarrer ce naturel, trop naturel *progressus in simile* qui cantonne l'existence humaine dans le semblable, l'ordinaire, le médiocre, le grégaire, — le commun. »

14. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 284.

15. *Ibidem*.

16. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 262.

17. *Ibidem*.

18. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 188.

19. Aphorisme 210.

20. *Aurore*, Avant-propos § 3 *in fine*, et § 4.

21. *Aurore*. Avant-propos. § 5. Nietzsche insiste sur le fait qu'il ne veut parler que discrètement, dire les choses de manière si ténue « que le monde entier ne l'entende pas, que le monde entier ne nous entende pas! »

22. *Aurore*, Avant-propos, § 4 *in fine*. « Pessimisme » est bien synonyme, non pas de nihilisme, mais de lucidité. Se nier soi-même avec joie ne renvoie pas à une sorte d'autodénégation perpétuelle, mais à une morale de la création qui ne se satisfait d'aucune œuvre créée mais privilégie toujours la dynamique même qui crée. La joie évoquée là n'est pas autre chose que la jubilation créatrice, laquelle ne peut être confondue avec la joie sereine dont la source serait toujours l'harmonie de l'unité retrouvée, l'unité de la réconciliation ; elle est joie conscience de la part inaliénable de souffrance, de chaos, de désordre intime, d'irréconciliation, d'irréductibilité face à toute tentation d'unité. Cette joie se confond, pour Nietzsche avec la liberté de l'individu dont l'autonomie n'est plus rabattue aussitôt vers le choix moral, mais qui assume, par-delà bien et mal, de continuer à s'exercer dans la contradiction même, sans espoir de synthèse réelle (cf. les deux épigraphes au *Gai savoir* : la première, à l'édition de 1882, est de Emerson — « Pour le poète et pour le sage, toutes choses sont objets de joie et sont bénies, toutes les expériences, utiles ; chaque jour est sain, chaque homme divin. » la seconde, à l'édition de 1886 est de Nietzsche : « J'habite ma propre maison. Je n'ai jamais imité personne en rien, et... je me ris de tout maître qui n'a su rire de lui-même. »)
23. Cf. la critique de cette vie selon la « nature » — avec des guillemets pour souligner qu'il s'agit de la nature au sens de la philosophie traditionnelle (cf. l'aphorisme 9 de *Par-delà bien et mal*, donc de la nature divine à quoi Nietzsche opposera la « nature distinguée », c'est-à-dire le tempérament créateur.
24. Aphorisme 295 : « Dire que Dionysos est un philosophe et que les dieux aussi s'occupent de philosophie, voilà qui me paraît déjà être une nouveauté propre à rebuter, et peut-être à susciter la méfiance, chez les philosophes sur-tout. »
25. *Banquet*, 203 e — 204 b.
26. *Le Gai savoir*, Préface, § 4 *in fine*. Quelques lignes auparavant, Nietzsche a évoqué la métaphore du voile d'Isis et mis en scène une petite fille qui demande à sa mère s'il est vrai que le bon Dieu est présent en toute chose, pour s'écrier aussitôt qu'elle trouve cela indécemment... Le mot allemand qui est ici employé est bien le fameux *Grund* (fond, fondement, « raison », principe, avec le double sens spatial et abstrait du *substratum*, ainsi que le sens figuré de « fondement »). Après avoir affirmé que les Grecs étaient superficiels par profondeur (ce que Nietzsche a également dit à propos des Français), il conclut de nouveau par la réaffirmation : « N'est-ce pas en cela que nous sommes — grecs ? Adorateurs des formes, des sons des paroles ? Et, par conséquent — artistes ? » Il faut insister sur le fait que ce texte a été repris tel quel par Nietzsche, fin 1888, comme « Épilogue » de *Nietzsche contra Wagner*, le dernier de ses livres dont il ait pu, en pleine possession de sa conscience, superviser la publication, avant l'effondrement de janvier 1889.
27. C'est le titre de la première partie de *Par-delà bien et mal*.
28. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 52.
29. *Par-delà bien et mal*, aphorisme 62.
30. Sur le plan de *Par-delà bien et mal*, on consultera l'article posthume de Leo Strauss, « Note sur le plan de *Par-delà bien et mal* », (1973) in *Études de philosophie politique platonicienne*. Paris, Belin, 1992 (trad. fr. O. Sedeyn). Ce maître d'art de lire et d'écrire n'a pu manquer d'être attiré par le livre de Nietzsche dont il déclare tout de suite qu'il est son « plus beau livre ». La discrétion de Nietzsche à l'égard de *Par-delà bien et mal* doit également piquer notre curiosité en suscitant l'étonnement, surtout si *Par-delà bien et mal* est précisément le livre où son auteur ne cesse d'insister sur la discrétion, le silence, le masque, l'énigme, le fait que toute vérité est en réalité incommunicable véritablement, etc. : dans sa lettre à Karl Knortz du 21 juin 1888, Nietzsche recommande que l'on commence la lecture de son œuvre « par les dernières œuvres qui sont les plus importantes et qui vont le plus loin [*i.e. la Généalogie de la morale et Par-delà bien et mal*] ». Pour ma part, j'éprouve la plus grande sympathie pour mes œuvres intermédiaires, *Aurore* et *Le Gai savoir* (ce sont les plus personnelles). » De plus, l'année 1886 fut pour Nietzsche l'occasion de jeter, en les préfaçant, sur toutes ses œuvres passées un regard rétrospectif parallèle à la rédaction de *Par-delà bien et mal*, et indissociablement mêlé à sa composition. Dans maints articles, Leo Strauss a laissé entendre que « le noyau, le nerf de l'histoire intellectuelle de l'Occident, de l'histoire spirituelle de l'Occident, pourrait-on presque dire, est le conflit entre les notions biblique et philosophique de la vie bonne... Il me semble que ce conflit irrésolu est le secret de la vitalité de la civilisation occidentale. La reconnaissance de l'existence de deux racines opposées de la civilisation occidentale est, tout d'abord, une observation très déconcertante [...] La vie même de la civilisation occidentale est la vie entre deux codes, une vie de tension fondamentale. » (cf. « Progress or Return? Crisis in Western Civilization », *Modern Judaism*, 1, 1981, p. 44).
31. Cf. la magistrale interprétation des premiers versets de la Genèse par Leo Strauss : « Sur l'interprétation de la Genèse. *L'Homme : Revue française d'anthropologie*. 21 (1981), n° 1. p. 5-36.
32. « Qui connaît le « lecteur » n'écrit plus pour des lecteurs..., mais pour lui, l'écrivain », fragment 3[1]. 162 (Z I. 1) (été-automne 1882), *Œuvres philosophiques complètes*. vol. IX, *Fragments posthumes* (automne 1882-été 1884), *op. cit.*
33. *Ibidem*. 3[1], 163.

Les sites du sens

Max Marcuzzi

Dès lors qu'il vise à renverser le platonisme¹ et ne reconnaît plus dans les Idées, ni dans leur mode d'existence, les formes de la plus grande réalité ou d'une perfection exemplaire, le refus d'une métaphysique « idéaliste » pose à nouveaux frais le problème de la constitution — ou de l'accès — au sens. De ce fait, si Nietzsche conteste les manières « idéalistes » de rendre compte de l'intelligibilité des choses par la participation aux Idées, comment rend-il compte de la « réalité » du sens — s'il estime encore devoir le faire ? Comment, selon lui, se produit le *sens*, pour autant qu'il soit produit ? Et, le cas échéant, une généalogie de cette production peut-elle être établie ?

On sait que Platon considérait les Formes intelligibles comme les modèles possibles des choses sensibles, et qu'à défaut de pouvoir préciser comment l'intelligible détermine la *production* du sensible, il estimait que la *compréhension* du sensible, des valeurs et des rapports (par exemple la Ressemblance, la Dissemblance ou la Grandeur)² passe par l'intelligible. De ce fait, le *sens* a un lieu où il est accessible — mais ce lieu n'est pas dans l'espace ni dans le temps ; il n'est pas non plus constitué par les relations entre choses sensibles, mais il est coextensif à l'Idée ; son site correspond à la réalité — que nous dirions aujourd'hui « objective » — de l'idée elle-même³.

Les Idées platoniciennes sont ainsi autant de réalités nécessaires pour garantir la possibilité et la permanence de la connaissance, de dénominations sensées, et

du *sens*⁴. Un mot, tel qu'un nom, a par conséquent du sens pour autant qu'il renvoie non pas directement aux choses sensibles, mais, par exemple, au Beau et au Bon en soi⁵. Le sens, objectif pour autant qu'il est porté par l'Idée, se distingue du signe (le mot) et du référent sensible (la chose). On sait par ailleurs comment la théorie de la réminiscence cherche à rendre compte de cet accès à l'Intelligible depuis un monde essentiellement sensible — de telle sorte qu'on puisse s'orienter et agir dans celui-ci, en particulier au plan moral. Au total, le monde sensible a du sens pour autant que la rencontre répétée des choses *rappelle* à l'esprit la Forme unique et pérenne qui correspond à chacune d'elles⁶.

On sait par ailleurs quelle influence ce modèle « idéaliste » a pu exercer sur nombre de doctrines métaphysiques, pour autant qu'elles retiennent comme principe d'intelligibilité du réel cette thèse de la conservation du sens dans une réalité objective immatérielle. Ainsi, pour Saint Thomas la juste saisie des créatures par l'homme se réalise quand la pensée qui vise ces créatures est en accord avec leur essence en Dieu. L'instance qui régit la saisie correcte des choses n'est donc ni l'intellect humain ni la chose sensible mais l'intellect divin. Le site du sens serait donc l'essence ou l'entendement de Dieu. Chez Descartes encore, d'une part les sensations sont les signes d'un référent inconnu (le monde matériel) qui renvoient à un « sens » inné préétabli⁷, et d'autre part les idées purement intelligibles et les éléments des mathématiques (qui sont à plus forte raison sans lien avec le monde matériel) ont pour « cause » ou lieu véritable une essence créée par Dieu, et donc, en dernier ressort, Dieu lui-même. Il n'y a donc *production* par les hommes que des idées complexes, par combinaison d'idées simples ; mais les idées simples elles-mêmes sont *découvertes* intuitivement sur le mode de l'évidence immédiate. Le site du sens serait encore soit l'essence des choses, soit l'entendement de Dieu.

On peut suivre dans les premiers écrits de Nietzsche le processus de libération accompli en quelques années (entre 1871 et 1873) par rapport à ce type d'idéalisme. La première étape consiste à développer une métaphysique artiste « non idéaliste », c'est-à-dire non rationaliste, et la deuxième à radicaliser ce mouvement en prenant ses distances, sur le mode d'une esthétique de l'ironie, par rapport aux hypothèses et aux spéculations sur lesquelles reposait encore cette métaphysique artiste dans *La Naissance de la tragédie*, à savoir surtout l'hypothèse d'un site réel originel qui porte le sens et que l'art rend manifeste.

Au gré de cette évolution, l'art perd le statut métaphysique qu'il vient de gagner dans *La Naissance de la tragédie*, tandis que la science gagne une justification qui la sauve d'être pure expression de décadence socratique et alexandrine. En ce sens les modalités de la création humaine sont nivelées, pour autant qu'une même puissance formatrice est à l'œuvre chez l'artiste et le savant — sans que pourtant la différence entre eux soit entièrement abolie. Mais alors comment, dans cette proximité, l'art et la science vont-ils se partager l'instauration du sens que Nietzsche réservait d'abord à l'art seul et quelle sera la spécificité de l'un et de l'autre ?

Le cadre dans lequel est abordé ce problème est tracé dès *La Naissance de la tragédie*, mais *Vérité et mensonge au sens extra-moral* opère le renversement décisif en supprimant l'instance hypothétique qui fondait la métaphysique artiste du premier texte, et en réaménageant sans elle les éléments que celle-ci fondait, afin de purger le monde de son reliquat d'arrière-monde. A ce moment Nietzsche passe d'une théorie métaphysique de l'accès au sens à une théorie de l'instauration du sens qui débouche sur une herméneutique perspectiviste⁸.

1. Le problème du sens

Dans son « Essai d'autocritique » de 1886, Nietzsche estime à propos de *La Naissance de la tragédie* que « le livre entier ne reconnaît à l'arrière-plan de tout ce qui advient qu'un sens et un arrière-sens artiste⁹ », lesquels sont assimilés à un principe de création totalement dépourvu de scrupules et de moralité de sorte que toute création, ou toute créature, et non pas seulement des œuvres d'art, se comprennent essentiellement par rapport à ce principe. L'être artiste modifie toutefois les caractères classiques de la divinité, dans la mesure où ce dieu artiste est présenté dans *La Naissance de la tragédie* comme l'hypothèse métaphysique de l'*Un originel* qui

en tant qu'éternelle souffrance et contradiction, a besoin en même temps, pour sa perpétuelle délivrance, de la vision extatique et de l'apparence délectable¹⁰.

Cet *Un* est le principe extra-phénoménal qui produit les phénomènes et leur donne pour sens premier de le soulager ; ainsi comme principe d'explication ce dieu-artiste reste un objet métaphysique. Mais en tant qu'il échappe au scrupule et qu'il est étranger au bien comme à toute visée morale, ce dieu est déjà une contestation des « mondes vrais » produits par la spéculation métaphysique, et dont l'inspiration est, selon Nietzsche, toujours morale¹¹. À cet égard il n'est pas un dieu au sens moderne (c'est-à-dire moral) du terme, mais seulement la présence réelle qui donne au monde son sens depuis un ailleurs originel qui reste à surmonter pour produire une théorie non idéaliste du sens mais qui a déjà perdu sa valeur téléologique. Or y a-t-il chez le Nietzsche de *La Naissance de la tragédie* les éléments qui permettent d'engager un tel dépassement ? Peut-être, dans la mesure où la présence et l'efficacité de ce principe artiste sont perturbées par le fait qu'il y a, comme on sait, deux principes esthétiques de manifestation et de donation du sens dans *La Naissance de la tragédie*, Apollon et Dionysos ne se laissent pas également réduire à un principe unique.

Or, effectivement, Dionysos conduit directement du besoin et de la contradiction de l'*Un originel* à la musique, de sorte que le site originel du sens des phénomènes dionysiaques est cet *Un*, tandis que le site dérivé est la musique ; aussi le sens de la (bonne) musique renvoie-t-il toujours à la plénitude du sens de l'*Un originel*¹². Par ce lien à une instance principielle, l'ordre dionysiaque reste homogène aux ordres métaphysiques traditionnels. Mais Apollon n'a pas un tel enracinement dans l'instance donatrice de sens car il paraît produire son ordre et le sens qui lui correspond de manière spontanée, sans référence directe à l'*Un originel*, même s'il a pour l'*Un* une fonction spécifique irremplaçable en parachevant sa jouissance dans l'apparence. Contrairement au mode dionysiaque de donation du sens, l'apollinien ne se scinde pas en un site originel et un site dérivé, mais constitue un site unique immanent qui est l'ordre des phénomènes plastiques qu'il individualise et ordonne de manière à les rendre beaux, mais sans se référer à une vérité, à un fondement. Du point de vue métaphysique, Apollon est l'énigme absolue, car il instaure un ordre et une vérité sans se référer à un principe. Dionysos a beau être la divinité (c'est-à-dire la pulsion) libre et débri-dée, il est métaphysiquement rattaché à un principe et à la vérité de celui-ci. Apollon en revanche est certes le principe de la mesure, de l'ordre et de la hiérarchie, mais il est pourtant métaphysiquement le principe indépendant, car ni la mesure, ni l'ordre, ni la hiérarchie ne lui sont dictés d'ailleurs que de sa propre mise en œuvre. Si le dépassement de la métaphysique idéaliste implique le renoncement à tout principe, il peut donc directement se réaliser en développant une compréhension de l'ordre apollinien qui rend compte des phénomènes sans les

rattacher à une vérité, c'est-à-dire à une instance donatrice de sens préexistante. Apollon porte ainsi la perspective d'un dépassement de l'idéalisme vers une pensée de l'institution du sens.

2. L'ordre apollinien

Dès le premier chapitre de *La Naissance de la tragédie*, Apollon est entendu non seulement comme le principe de l'agencement esthétique de pures formes, mais aussi comme agencement *signifiant*. Ceci vaut tout d'abord pour les rêves, dans lesquels, en même temps que nous « jouissons <...> d'une compréhension immédiate des figures, toutes les formes nous parlent, il n'y a rien qui soit indifférent ou superflu¹³ ». Dans le monde du rêve tout est signifiant. Mais alors que le sens de la musique dérive du sens de l'Un originel, d'où vient le sens des rêves? Du monde empirique et de la vie diurne, dira-t-on. Mais cela est exclu car on ferait ainsi des rêves la copie ou l'appendice du monde de la veille, ce qui reviendrait à en nier l'originalité pulsionnelle; Nietzsche insiste au contraire sur leur caractère absolument initial et dit que « c'est de ces images <oniriques> qu'il <l'homme capable d'émotion artistique> tire une interprétation de la vie, c'est en suivant leur déroulement qu'il se prépare à la vie ». Le rêve, pour autant qu'on arrive à l'interpréter (c'est-à-dire à saisir à l'état de veille le sens toujours déjà inscrit en lui qui fut évident pour le rêveur), donne sens à la vie, et non l'inverse.

Si donc, selon les mots des *Maîtres chanteurs*¹⁴ de Wagner, la poésie s'inspire du rêve et nécessite qu'on l'interprète, ce n'est pas pour *donner un sens* au rêve mais pour rendre clair le sens qu'il a déjà, afin de le *transférer* aux poèmes, car le rêve est un défilé de signifiants immédiatement sensibles et compréhensibles. Pour autant que, selon Schopenhauer, la vie est comme un rêve aux yeux des plus aptes philosophiquement, elle aussi est un défilé de formes à la fois signifiantes et irréelles, c'est-à-dire de pures représentations¹⁵.

Que la parole d'Apollon ne soit pas la copie du réel ou la simple reconduction imitative du passé se confirme par le fait que le sens apollinien est l'« analogon symbolique du don de prophétie ». Par rapport aux chaînes causales des phénomènes, ce sens venu du futur n'est produit à partir de rien d'actuel, mais a un caractère spontané.

D'où vient donc ce sens qui ni ne vient de l'Un originel pré-phénoménal, ni n'est produit par imitation des phénomènes empiriques? D'« états intérieurs » porteurs d'une « vérité supérieure » nocturne qui s'oppose « à l'intelligibilité lacunaire de la réalité diurne » — dit Nietzsche. Mais de quelle intériorité s'agit-il ici? — Reconduit-elle, comme Dionysos, à l'Un originel? Une réponse est donnée avec l'évocation des rêves des Grecs :

En ce qui concerne les *rêves* des Grecs <...> étant donné le sens plastique incroyablement précis et sûr de leur regard et leur goût lumineux et franc des couleurs, on ne pourra s'empêcher de prêter aussi à leurs rêves, pour la plus grande honte de toutes les générations postérieures, une logique et une ordonnance causale des lignes et des contours, des couleurs et des groupes, un enchaînement des scènes analogue à celui de leurs meilleurs bas-reliefs¹⁶.

L'intériorité ordonnatrice est ici une « logique » et une « ordonnance causale » — ce qui en termes kantien laisserait entendre qu'elle est une sorte de subjectivité transcendante. Mais dans ce cas il faudrait admettre une dimension intellectuelle centrale dans les agencement esthétiques, ce qui est exclu par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*. Que logique et esthétique s'articulent dans le processus pulsionnel de production du rêve ne serait pas en soi contradictoire,

mais correspondrait à une esthétique intellectualiste difficile à concilier avec le refus constant du logique, du dialogique, et à plus forte raison de la dialectique, manifesté par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*. Ce refus ressort en particulier de la critique de l'inflexion ratiocinante de la tragédie sous l'influence de Socrate et d'Euripide ; Nietzsche exclut que l'entendement ait quelque droit à structurer l'imagination. L'intériorité apollinienne n'est donc pas la raison ni la logique. Sa fonction est de *refouler* les expressions dionysiaques au gré desquelles se produit l'identification des êtres à cet Un. En effet, si pour le Grec « la conscience apollinienne était seulement un voile qui lui dissimulait ce monde dionysiaque¹⁷ », le sens de ce voile, quelles qu'en soient les formes, est essentiellement de *dissimuler*. Ainsi la « *civilisation apollinienne* » fut-elle construite pour occulter le sens dionysiaque du monde titanesque en bloquant ses principaux modes de manifestation. Mais aucun lien ne conduit de cette *fonction* à l'*explication* des *formes* apolliniennes elles-mêmes, que jamais Nietzsche n'explique simplement par le refus du dionysiaque, pas plus que la vue ne s'explique par le refoulement de l'ouïe, ou que l'espace et les arts de l'espace, ne s'expliquent par le refoulement du temps et des arts du temps. Nietzsche souligne au contraire toujours leur écart et leur séparation, de sorte qu'on ne passe de celui-ci à celui-là que par une traduction éminemment problématique. Un sens apollinien ne se laisse ni réduire ni reconduire directement à un sens dionysiaque, même lorsqu'il est, comme dans la tragédie, la transposition dans l'ordre visuel et discursif d'un sens et d'une vérité musicale dionysiaque. Certes l'élément apollinien des tragédies se caractérise alors autant par ses déficits que par l'originalité de son mode de signification. Nietzsche semble estimer que l'échec verbal quasi-constant du poète est compensé non tant par le metteur en scène (qui reste apollinien en ce sens déficient) que par le musicien : « on oublie trop facilement que là où le poète échouait, en tant que poète, à porter le mythe à son plus haut degré de spiritualisation et d'idéalité, il pouvait à tout instant y réussir en tant que musicien ! » (cf. NT 9 et NT 17). Ce qui revient à décharger Apollon du sens pour reconduire celui-ci à l'élément dionysiaque de la tragédie, c'est-à-dire à la musique qui exprime l'Un originel. Mais quand l'apollinien manifeste son sens dans des jeux de formes qui ne doivent rien à un arrière-sens dionysiaque, comme dans la sculpture, l'art épique ou la nouvelle comédie (fragment 7 [133], fin 1870-avril 1871), cette autonomie, loin de lui nuire, le rend plus performant pour susciter la contemplation et l'apaisement :

l'image apollinienne, lorsque la musique l'illumine de l'intérieur, ne réussit pas à produire l'effet propre à l'art apollinien d'un niveau plus faible. Ce que peut l'épopée ou la sculpture animant la pierre — contraindre le regard contemplatif à cette extase apaisée face au monde de l'*individuation* —, elle ne peut y atteindre en dépit d'une clarté et d'une spiritualité supérieures¹⁸.

Autrement dit, non seulement l'apollinien n'est pas tributaire du dionysiaque pour avoir un sens, mais la plénitude de sens est proportionnelle à son détachement de Dionysos. Ainsi affirmée et présentée en parallèle à Dionysos, la réalité pulsionnelle d'Apollon manifeste certes son originalité et son caractère énigmatique, mais dans la mesure où nulle explication n'est donnée pour rendre compte de la forme apollinienne (le rêve, le masque, l'individu, la mesure, etc.), une théorie de l'agencement purement esthétique (et non logique ou métaphysique) des formes et des métaphores semble faire défaut à *La Naissance de la tragédie*, pour autant que les phénomènes y sont encore justifiés à partir de l'Un originel. Figure non métaphysique d'un ouvrage encore métaphysique, Apollon n'a pas encore de statut spécifique adéquat, ce qui apparaît clairement dès qu'on

entre dans le détail du *discours* de la tragédie, qui lorsque Nietzsche veut en rendre compte, est toujours *déjà* de l'ordre du dialogique, c'est-à-dire de raisonnements logiques, tant chez Sophocle que sans doute aussi chez Eschyle. L'absence de *La Naissance de la tragédie* est donc, face à la métaphysique dionysiaque, une grammaire non logique qui rendrait compte de la production d'un sens spécifiquement apollinien valant tant pour la poésie que pour tous les agencements plastiques visuels, c'est-à-dire une grammaire esthétique générale capable d'expliquer comment non seulement des agencements d'images peuvent être beaux, mais aussi comment ils peuvent être compréhensibles — et ce sans recourir à un quelconque empirisme ou sensualisme.

C'est cette absence que comble l'accent mis sur la rhétorique et la pragmatique dans les textes qui suivront *La Naissance de la tragédie*, en particulier *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Pour rendre compte des agencement de phénomènes il ne sera plus fait alors référence à Apollon, ni à une pulsion dionysiaque, mais à la production d'artifices motivée par le souci de se conserver. On peut toutefois se demander si cette production se laisse reconduire à Apollon, bien qu'elle ne porte plus son nom, pour autant que si le propre de cette production d'artifices est de se développer sans référence à un principe, et si Apollon est le nom d'un tel développement, il semble que la thèse de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* puisse se comprendre comme la réalisation d'un apollinisme radical, c'est-à-dire affranchi de tout substrat métaphysique, et donc aussi du Dionysos de *La Naissance de la tragédie*, de sorte que si Dionysos réapparaît (plus souvent qu'Apollon) dans les œuvres plus tardives, ce sera comme Dionysos « apollonisé », sans cette fonction mystique de vecteur de la vérité de l'Un.

3. La voie pragmatique.

Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* Nietzsche intègre les nécessités de l'existence, c'est-à-dire les contraintes objectives qui s'imposent à l'homme du fait de sa condition mortelle finie. Le problème principal de l'homme y est davantage de se conserver dans un monde de dangers que d'accepter ce monde sans faux-fuyants. Le point de vue est donc plus pragmatique qu'esthétique. Pour autant, ce pragmatisme n'implique pas une soumission inconditionnelle au réel (laquelle est impossible), mais plutôt la nécessité de créer un mode d'existence qui permette de l'affronter sans véritablement le connaître, ce qui impose la nécessité de *produire* le sens dans cette perspective — à défaut de pouvoir le découvrir comme une réalité objective en arrière-plan du monde ou dans le monde empirique. Précisons en quoi ceci est nouveau. En liant le sens à l'art dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche refuse à l'imitation des phénomènes empiriques de pouvoir produire du sens. En effet, le sens est toujours lié à une totalité dont la forme originelle est l'Un, et dont les formes exemplaires sont la musique et le mythe, de sorte que même le quotidien prend sens dans cet horizon mythique. L'imitation des phénomènes empiriques, toujours fractionnante, est en revanche étrangère à cette totalité et au sens que celle-ci détermine. Ainsi la musique qui a pour sens d'exprimer l'Un originel peut se contenter, sous sa forme dite dégénérée, de « restituer le phénomène dans une imitation fondée sur la médiation des concepts »¹⁹. A l'imitation légitime se substitue dans ce cas une contrefaçon sans aucune fécondité mythique « car le mythe veut être intuitivement ressenti comme un exemple unique, l'exemple d'une vérité et d'une généralité capables d'ouvrir sur l'infini » ; il ne peut donc dériver du particulier. Il en va de même pour les descriptions psychologiques dont les raffinements excessifs interdisent aux personnages « de s'élargir aux dimensions d'un type éternel ».

Là encore, du fait de la fragmentation qu'entraîne le souci de la précision, l'intérêt porté aux détails nuit à la vue et à la compréhension d'ensemble de l'homme. La souffrance elle-même peut prendre un sens comptable quand les émotions, et en particulier les satisfactions, sont considérées comme récompenses d'actions héroïques ou vertueuses, et que la douleur est appréciée comme effet d'un manque de vertu. Cette comptabilité morale réduit le monde aux dimensions de ce qui entre dans ce calcul des satisfactions : n'a de sens que ce qui s'intègre « dans un cercle très étroit de problèmes qu'il <l'homme> peut résoudre, d'où il lui est possible de dire en toute sérénité à la vie : " Je veux bien de toi ; tu es digne d'être connue " ». Le reste est récusé ou occulté comme non-sens.

La bonne imitation est donc toujours — comme la bonne musique — reproduction d'une vérité éternelle en sa totalité. Seul cet infini de référence donne aux phénomènes leurs sens à la lumière de la totalité et de l'universel. Inversement, la focalisation sur les phénomènes singuliers les appauvrit en n'en retenant que des traits superficiels. Ainsi donc il semble que seul l'art produise du sens, l'art dionysiaque en référence à l'Un originel, et l'art apollinien sur un mode que Nietzsche n'explique pas. Pourtant un ordre du discours pragmatique et non artistique voit le jour avec Socrate et Euripide qui, selon Nietzsche, ont provoqué une véritable « conversion du langage public²⁰ » :

on apprenait aussi à parler avec Euripide <...> grâce à lui, le peuple sait à présent examiner, délibérer et conclure dans toutes les règles de l'art et selon la plus subtile des sophistiques. <...> La médiocrité bourgeoise, sur laquelle Euripide fondait tous ses espoirs politiques, se mit alors à prendre la parole, quand, jusque-là, c'était dans la tragédie le demi-dieu, et dans la comédie le satyre enivré (le demi-homme), qui avaient déterminé le caractère du langage²¹.

Les œuvres d'art ne donnent plus un site phénoménal au sens (venu d'ailleurs) qu'ils symbolisent, mais servent de modèle à l'usage des masses pour l'apprentissage de la vie quotidienne en contexte social. On apprend au théâtre à perfectionner le jugement dont on a besoin au tribunal, à l'agora, dans les transactions, en amour, etc. :

Ainsi l'Euripide d'Aristophane se fait une gloire d'avoir porté à la scène la vie commune, familière et quotidienne, sur quoi tout un chacun a la possibilité de se faire un jugement. Et que la masse se mêle de philosopher, qu'elle entreprenne de gérer ses biens et ses terres ou d'instruire des procès avec une perspicacité jamais atteinte, tout le mérite en est pour lui et c'est la simple conséquence de la sagesse qu'il a inoculée au peuple²².

L'œuvre éclaire et prépare la masse en développant à son usage un langage utilitaire. La question est de savoir quel sens peut avoir ce langage qui ne puise rien aux sources de l'art et doit tout son contenu au quotidien qu'il vise à gérer au mieux. En toute rigueur si le sens des phénomènes leur est conféré par l'art, ce monde utilitaire doit être insensé — absurde. Certes il peut être sensé dans les détails de ses transactions, car tout événement y prend sens par l'utilité qu'il a en contexte, mais à l'échelle d'une vie qui cherche à se comprendre elle-même, et d'une civilisation qui cherche à trouver son sens, bref au niveau de la totalité historique, le pragmatisme théorique et optimiste se révèle contradictoire, de sorte que, selon Nietzsche, réel et utopie devront s'opposer, par exemple à propos de l'esclavage car

pour durer, la civilisation alexandrine a besoin de l'esclavage ; mais dans sa vision optimiste de l'existence, elle en dénie la nécessité et c'est la raison pour laquelle, le jour où l'effet de ses belles paroles enjôleuses et lénifiantes sur la « dignité de l'homme » et la « dignité du travail » se sera usé, elle s'acheminera progressivement au-devant d'un horrible anéantissement²³.

Le non-sens *théorique* est partout latent sous forme de contradictions majeures qui ne sont pas immédiatement perceptibles dans le détail des raisonnements et des événements, mais qui se laissent anticiper pour celui qui les saisit à plus large échelle ; le non-sens *effectif* de ce mixte de pragmatisme et d'optimisme idéaliste se traduira phénoménalement comme anéantissement. L'opposition entre deux modes de donation du sens : l'artistique (qui soutient la vie) et le théorique (qui, s'il n'est pas consciemment référé à un projet esthétique plus global, ruine la vie et manifeste ainsi son propre non-sens) est donc portée à l'extrême dans *La Naissance de la tragédie*, même si Nietzsche ne s'attarde pas à analyser le détail du lien entre non-sens et rationalisme socratique ; tout au plus est-il manifeste que le non-sens croît à mesure que la raison exclut du domaine de ce qui est réel et de ce qui est légitime tout ce dont elle ne peut rendre compte (la tragédie, l'art libre de tout contrôle de la raison).

Or si cette réduction théorique (et pragmatique, pour autant qu'elle vise à satisfaire les masses) du langage apparaît comme condamnable (car dérivée, contingente et inapte à produire ce qu'elle vise) dans *La Naissance de la tragédie*, elle est présentée comme directement constitutive du langage dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. En effet, le langage n'apparaît plus dans ce texte comme mode de présentation de l'Un et le prolongement de la manifestation musicale de celui-ci, mais comme un moyen d'agir pour se conserver. Ce qui dans *La Naissance de la tragédie* apparaissait comme un phénomène décadent (un langage rhétorique utilitaire) est ici le phénomène premier, et inversement le phénomène qui dans *La Naissance de la tragédie* était premier (l'art comme expression spontanée et apaisante de la vérité de l'être) va ici apparaître comme un phénomène dérivé, quand sont réglées les questions de survie. De ce fait l'ensemble des phénomènes esthétiques purs de *La Naissance de la tragédie* inscrit maintenant sa fonction dans les pratiques d'autoconservation : l'apparence qui apportait une satisfaction supérieure est le moyen de tromper l'autre pour en tirer avantage ; le masque qui servait à manifester Dionysos en donnant un visage à l'irreprésentable devient l'instrument d'une dissimulation présentée maintenant comme le trait caractéristique de l'homme pour compenser sa faiblesse par rapport à son environnement :

l'illusion, la flagornerie, le mensonge et la tromperie, la calomnie, l'ostentation, le fait de parer sa vie d'un éclat d'emprunt et de porter le masque, le voile de la convention, le fait de jouer la comédie devant les autres et devant soi-même, bref, le perpétuel badinage qui partout folâtre pour le seul amour de la vanité sont chez lui à tel point la règle et la loi qu'il n'est presque rien de plus inconcevable que l'apparition, chez les hommes, d'un instinct de vérité honnête et pur²⁴.

Le théâtre n'est donc plus le lieu privilégié de la manifestation du sens (en laissant paraître l'« arrière-sens » et le « dieu artiste ») car l'ensemble de l'espace social est maintenant considéré comme un théâtre : théâtre et société sont homogènes. Jouer la comédie n'est plus le fait d'acteurs, et la comédie ne s'oppose pas non plus à la tragédie, mais elle apparaît comme coextensive à la vie sociale. Dans le même temps, le mensonge qui, dans *La Naissance de la tragédie*, était lié à l'apollinien (pour autant qu'il permettait d'échapper au caractère terrassant de la

vérité²⁵) prend également un sens avant tout social, dans la mesure où il donne l'avantage sur celui avec qui on interagit. Dans ce cadre purgé de toute métaphysique, le langage apparaît comme un instrument de l'intelligence, laquelle n'est avant tout que « moyen de conservation de l'individu ». Le langage sert donc avant tout à agir sur autrui, pour ensuite, le cas échéant, agir avec autrui : sa fonction est essentiellement pragmatique, sophistiquée et sociale.

Le langage, pour autant qu'il repose sur des conventions, est un pacte lexical et syntaxique obtenu de gré ou de force entre locuteurs soumis à un ordre politique qui impose la conciliation par un règlement qui vise à préserver des préjugés qu'on peut se causer par les mots. La grammaire est une police qui interdit le mensonge comme on interdit le vol ou le crime. Cet ordre, imposé par les créateurs qui fixent à la fois les règles du langage et les règles des rapports sociaux, donne les critères nécessaires pour exclure certains discours du domaine du vrai et pour exclure les locuteurs indociles du corps social de ceux qui tiennent des discours agréés. Ainsi sont définis le mensonge et les menteurs :

Le menteur <...> mésuse des conventions établies en opérant des substitutions arbitraires ou même en inversant les noms. S'il agit ainsi de façon intéressée et de plus préjudiciable, la société ne lui fera plus confiance et par là même l'exclura. En l'occurrence, les hommes fuient moins le mensonge que le préjudice provoqué par un mensonge.

Le menteur n'est pas tant celui qui dit le faux (car il n'y a pas de vrai en soi à lui opposer) que celui qui déroge aux règles communes sans avoir le pouvoir d'imposer ses règles propres.

Ceci pour la fonction du langage. Voyons maintenant comment se constituent les significations dans ce langage fondamentalement pragmatique qui a perdu toute expressivité métaphysique, et quelle spécificité y reste à l'art.

4. Le sens comme institution

Il y a deux niveaux dans la production du langage. L'un, singulier, correspond à la simple transposition d'excitations sensibles sous forme d'images et de sons ; c'est le niveau de la perception. L'autre, collectif, correspond au travail social de production et de préservation des signifiants en rapport à leurs signifiés dans une syntaxe socialement agréée, de sorte qu'aux perceptions sont accordés des mots dans un rapport constant²⁶ ; ce niveau de la communication et des interactions collectives est aussi celui de l'établissement des vérités puisque l'existence collective impose la nécessité de l'accord en général, et que l'accord linguistique définit une vérité dont le caractère principal n'est pas d'échapper à l'illusion, mais de ne pas menacer l'existence de ceux qui s'entendent sur la production des significations :

C'est seulement dans ce sens ainsi restreint que l'homme veut la vérité. Il désire les suites favorables de la vérité, celles qui conservent l'existence.

En cela encore, la production des signifiants est orientée pragmatiquement : des illusions collectivement acceptées et considérées comme inoffensives peuvent être appelées des vérités. Il semble qu'il n'y ait pas lieu de faire une différence entre sens et vérité chez Nietzsche ici, car, par exemple, une phrase n'a du sens que si elle est construite d'une manière univoque et conforme à l'usage, de sorte qu'elle n'induit pas en erreur et devienne dangereuse ; la vérité n'est rien d'autre que le caractère inoffensif du lexique et de la syntaxe employés.

A donc du sens ce qui participe ou résulte de cette production d'abord individuelle — sensible puis collective et interactive. Pour autant ceci ne dit pas encore comment se produit ce sens. Quand Nietzsche dit en effet que le mot est « la transposition sonore d'une excitation nerveuse », il reste en-deçà de l'étude de la production du sens. En passant d'une excitation nerveuse à un son, on passe d'un certain type d'excitation (nerveuse) à un type de sensation (sonore ou visuelle) mais rien n'est dit sur la manière dont un sens se découvre dans la sensation ou s'y ajoute — sauf à admettre dès le départ qu'il n'y a pas de différence entre sens et sensation. Or tel n'est pas le cas et pour Nietzsche le sens n'apparaît clairement que lorsque l'excitation nerveuse est *interprétée* comme expression d'autre chose que d'elle-même et que, de ce fait, elle devient le *signe* de ce qu'elle dénote ; mais il n'y a rien de nécessaire ni d'objectif dans cette interprétation qui rapporte l'un à l'autre sens et sensation appartenant à des domaines étrangers à partir d'excitations purement subjectives. Ainsi quand par exemple nous disons « Cette pierre est dure²⁷ » nous ne connaissons pas le sens « objectif » de « dur » (ni ne savons ce qu'est une pierre autrement que comme somme d'excitations traduites approximativement pour la construire en tant qu'objet). Nous inventons pour la pierre l'approximation « dureté » pour rendre compte de ce qu'elle est²⁸. C'est dire que le *sens* n'exprime rien de propre à la chose, comme si l'essence de celle-ci filtrait vers l'idée qu'on s'en fait, mais il correspond à l'invention d'un rapport contingent à elle. La seule nécessité qui gouverne cette institution est utilitaire : il faut qu'au niveau collectif où ce sens va être agréé et enregistré ce rapport se révèle inoffensif ; auquel cas on est dans le « vrai » quant à cette chose, c'est-à-dire qu'on l'aborde de manière correcte, sensée.

La genèse du langage ne repose pas sur la vérité ni ne présuppose que les mots aient un sens « objectif » (conservé et garanti par l'entendement de Dieu) mais correspond à une production à partir d'excitations et de sensations au gré d'un jeu de transpositions qui permettent de donner une certaine publicité aux excitations subjectives. Cette forme publique d'exposition est la *métaphore*. Ceci implique encore un déploiement par rapport à *La Naissance de la tragédie* où la métaphore était considérée soit comme le prolongement d'une impression musicale (la musique se déchargeant en images²⁹) exprimant l'intériorité du monde, soit comme un agencement spontané (de type onirique) d'éléments plastiques. Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* la métaphore est en revanche renvoyée aux choses du monde dont elle cherche à donner une approximation. Elle est une invention pure qui vise à rendre compte du réel, mais sans pouvoir se réclamer directement de lui (par une saisie adéquate) ni d'une instance phénoménale telle que l'Un originel. De traduction elle devient construction.

Le sens de la physiologie évolue donc d'un texte à l'autre dans la mesure où la physiologie de *La Naissance de la tragédie* (lieu de la souffrance et de la contradiction originaires) est l'origine absolue des excitations, que ce soit comme ivresse ou comme rêve, alors que dans *Vérité et mensonge au sens extramoral* la physiologie ne fait plus que répercuter la présence d'objets inconnus sous forme de sensations élaborées au gré de diverses transpositions. L'interprétation du corps comme instance immédiatement donatrice de sens (au travers des pulsions esthétiques) est abandonnée dans *Vérité et mensonge*, de sorte que plus aucune impression n'est considérée comme donnant accès à la réalité d'une chose en soi (fût-ce l'Un ou la volonté) ni ne réalise d'identification à celle-ci. Le partage entre les deux textes se fait donc sur l'interprétation des excitations, qui au travers des pulsions renvoient, dans *La Naissance de la tragédie*, à un en-deçà « physiologique » des phénomènes, c'est-à-dire à la vérité de la volonté, et dans *Vérité et mensonge au sens extramoral* à un au-delà du corps, c'est-à-dire aux choses du

monde. L'en-deçà et l'au-delà conduisent tous deux à une sorte de chose en soi, à cette différence près que le premier seulement était réputé donner accès au vrai de manière immédiate. L'artiste dionysiaque accédait au vrai en s'identifiant à l'instance originelle qui porte la totalité du sens; dans *Vérité et mensonge...* en revanche aucun accès ne restitue ce sens comme vérité. L'artiste et ses pulsions perdent leur fonction de médiateur entre la vérité et les phénomènes — en revanche les fabricants de concepts portent maintenant toute la charge de la structuration et de l'élucidation du monde.

Dans *La Naissance de la tragédie*, les pulsions qui produisent les métaphores étaient transparentes pour autant qu'elles rendaient présent « le fond le plus intime <...> de la nature³⁰ »; dans *Vérité et mensonge* elles sont devenues opaques, car, si elles donnent encore lieu à des productions de sons ou d'images, c'est sur un mode erratique, sans pouvoir les référer à un sens déjà existant dont ils livreraient la présence; de ce fait une irréductible part d'arbitraire gouverne maintenant la production du sens.

La conséquence en est une redéfinition rhétorique de la métaphore. Dans *La Naissance de la tragédie*, « la métaphore, pour un poète authentique, n'est pas une figure de rhétorique, mais une image substitutive qui lui vient effectivement à l'esprit à la place d'un concept³¹ », alors que dans *Vérité et mensonge...* la métaphore prend clairement place dans le processus de production des concepts (et ne s'y oppose pas); en particulier, le concept ne se distingue plus de la métaphore par son origine (lui étant copie de représentation, elle copie de la volonté) mais par son plus grand degré d'élaboration; leur nature n'est pas hétérogène mais le type d'élaboration à l'œuvre pour l'un et pour l'autre distingue le concept de la métaphore.

Tandis que la métaphore est la pure et simple transposition d'une excitation nerveuse, d'une image ou d'un son, le concept accompagne cette transposition d'un travail qui lui fait explicitement *signifier* une *multiplicité* dans ce qu'elle a d'unitaire³². Son sens est donc produit à partir de la saisie du multiple, au gré d'un processus de construction qui repose sur l'*oubli* de ce qui différencie les objets (ou les propriétés, ou les sensations-excitations) et la *postulation* de l'identité du non-identique. Le concept est signifiant en tant que concept dans la mesure où il ne coïncide pas avec « l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition » mais unifie le multiple et le différent et se différencie par là-même d'une simple copie :

tout mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents.

La production de la signification est donc corrélative de la création de la fiction du concept au gré d'un oubli³³ et d'une postulation. En revanche, la métaphore proprement dite reste liée à l'expérience unique et singulière qu'elle exprime, sans travailler la distance qu'elle creuse entre le réel et le sens autrement que par une simple transposition (d'un son en image par exemple), tandis que le concept investit cet écart de manière à ce que son sens soit véritablement le produit de ce travail.

Dans la perspective métaphysique de *La Naissance de la tragédie* la métaphore renvoie toutefois (quoique sur un mode fictif) à un idéal d'identité entre le réel et le sens, entre l'essence et l'existence, dont la figure pure serait une nature en soi signifiante, où chaque chose porterait sa signification inscrite en elle-même sans

que cette signification ait à lui être accordée par un sujet humain (sur le mode d'une institution approximative). Cette nature immédiatement signifiante est présentée dans *La Naissance de la tragédie* comme vis à vis de l'homme dionysiaque

dont l'œil trouvait une satisfaction sublime à s'attarder aux signes grandioses et purs de toute altération inscrits sans voile au front de la nature³⁴.

Ici la nature, en soi porteuse de signes, a un *sens* obvie que la culture ne fait qu'altérer et oblitérer³⁵. Selon ce modèle idéal de communication entre l'homme et la nature, toute herméneutique est superflue, car les impressions sensibles immédiatement signifiantes surmontent l'écart entre le signe et le sens ou entre le sens et la dénotation. Mais cet idéal présuppose l'identification de la nature à la volonté et de la volonté à l'Un originel immédiatement porteur des significations les plus universelles, de sorte que le sens de celui-ci se retrouve dans ceux-là : en effet c'est parce qu'il accède à cet Un que l'homme dionysiaque retrouve la signification immédiate de la nature. Mais si la fiction métaphysique de l'Un disparaît, la nature soudain désenchantée perd son sens, et la métaphore, c'est-à-dire la première transposition du réel vers la sensation, perd son sens également pour ne plus renvoyer qu'à la singularité brute d'une expérience ponctuelle (la rupture est donc double : elle concerne l'articulation homme/nature et l'articulation sensation/sens au sein de l'homme). Le sens n'est donc plus donné avec les sensations mais doit être construit ; il est dorénavant proportionnel au travail accompli pour son institution, à la quantité d'oubli et d'identité postulée qu'il intègre. Alors que la proximité à la nature est signifiante dans le mythe, c'est l'éloignement d'avec une nature saisie par des sensations non signifiantes qui maintenant produit le sens par le travail de son institution ; plus le concept est élaboré, et plus il est riche en signification³⁶. En revanche plus on reste attaché aux prétendus signes de la nature et plus en réalité on est livré à des sensations indifférentes et à des métaphores arbitraires et évanescences (pour autant qu'elles ne sont pas justifiées et consolidées par un travail qui les institue dans la collectivité et dans l'histoire).

Cet écart entre l'expérience sensible et les signifiés conceptuels n'est pas critiquable en soi, mais le devient pour autant qu'il prend un sens moral, de sorte que la production du sens entraîne une moralisation du monde. Au processus de création des concepts (ou d'élaboration du sens, ce qui revient au même) s'ajoute en effet quasi automatiquement la production d'une illusion qui transforme (à tort) ce produit en origine³⁷ et qui ajoute au concept l'

idée qu'il y aurait dans la nature, indépendamment des feuilles, quelque chose comme la « feuille », une forme en quelque sorte originelle, d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, découpées, colorées, plissées, peintes, mais par des mains si malhabiles qu'aucun exemplaire n'en sortirait assez convenable ni fidèle pour être une copie conforme de l'original.

Cette idée fautive qu'il existe un substrat ou un modèle pur intervient surtout pour infléchir les processus généraux de production du sens dans une tonalité morale, inflexion au gré de laquelle est en particulier produite une *qualitas occulta* derrière toute action humaine :

Nous disons d'un homme qu'il est honnête ; nous nous demandons pourquoi il a agi aujourd'hui si honnêtement. Nous répondons communément : c'est à cause de son honnêteté. L'honnêteté ! Ce qui signifie à nouveau que la feuille est la cause des feuilles. Et nous ne savons même absolument rien d'une qualité essentielle qui

s'appellerait l'honnêteté, mais nous connaissons pourtant de très nombreuses actions individualisées et par conséquent dissemblables que nous postulons identiques en écartant ce qui les différencie, et que nous désignons alors comme des actions honnêtes, à partir desquelles pour finir nous formulons une *qualitas occulta* sous le terme : l'honnêteté.

L'inflexion morale qui produit ainsi le signifié « honnêteté » (ou le trait sémantique [honnête]) tout en prétendant qu'il existe un référent réel qui serait l'« honnêteté » comme trait de caractère ou substrat moral de l'homme empirique, n'est pas extérieure au processus général de la production du sens puisque celle-ci se fait toujours dans un cadre social où chacun compte sur la véracité des autres dans l'usage des significations agréées (autrement dit des vérités) ; la production des concepts présuppose ainsi un « élan moral » qui correspond au souci de respecter les impératifs réglant les relations sociales dans l'élaboration du vrai :

A éprouver ce sentiment d'être obligé de désigner une chose comme rouge, une autre comme froide, une troisième comme muette, s'amorce un élan moral qui s'oriente vers la vérité, et, par opposition au menteur à qui personne n'accorde foi et que tous excluent, l'homme se persuade de la dignité, de la fiabilité et de l'utilité de la vérité. En tant qu'être *raisonnable*, il soumet alors son comportement au pouvoir des abstractions.

Le sens est toujours lié à la soumission aux règles sociales, mais dans le cas des productions de concepts moraux (et plus généralement de notions métaphysiques) il n'y a plus d'impressions sensibles ni d'expérience, c'est-à-dire de phénomènes auxquels rattacher ce travail pour le mettre en œuvre. C'est donc le même niveau collectif qui scelle le sens et qui suscite la production de pseudo-signifiés idéaux quand le travail des interactions sociales s'oublie lui-même et s'hypotase sous forme de substrats idéaux.

Au total, si le sens est ainsi consolidé par son acceptation sociale, c'est que le stade ultime de son élaboration est son *usage*. Reconnu collectivement, le sens du concept est alors véritablement institué — alors que la métaphore reste pauvre en sens dans la mesure exacte où elle est liée à la singularité d'une expérience et à l'arbitraire d'une transposition seulement subjective (il faut donc une certaine puissance ou un accord collectif pour imposer une signification comme concept ; les simples métaphores sont en revanche soit des processus de production du sens à leur stade initial de constitution, soit des processus qui ne parviennent pas à s'imposer dans une période et une collectivité).

Le sens est donc toujours tributaire non pas d'une vérité éternelle mais d'un *usage*, qui est la mise en pratique et la reconduction de la mémorisation collective d'un jeu de relations :

Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple.

L'usage, donc, et non l'Un originel, est la totalité de référence à partir de — et dans laquelle se constitue le sens (le non-sens serait inversement ce qui ne s'intègre pas dans ce réseau de relations, reste singulier, isolé, ne dure pas, est réfractaire à l'usage). Il apparaît ainsi qu'on ne peut pas réduire la production des concepts ou des significations au seul oubli des singularités sensibles et à la postulation de l'identité du différend. Il faut y ajouter cette mémorisation implicite

et collective des règles, des accords, etc., à partir de laquelle se produit le sens comme phénomène historique qui évite (ou empêche) d'avoir sans cesse à reprendre de toutes pièces (à titre individuel) le travail de l'institution du sens à partir d'une multitude d'impressions sensibles simplement subjectives.

Il semble ainsi que la grammaire qui manquait à *La Naissance de la tragédie* pour rendre compte des agencements apolliniens soit enfin fournie avec la prise en compte de la dimension historique et collective des pratiques humaines génératrices de sens. Le sens dionysiaque est certes perdu (sans retour), mais le sens apollinien se découvre à sa juste place en trouvant un support rhétorique qui lui fait certes perdre son caractère individuel spontané et pulsionnel — mais qui, pour ce prix, le rend compréhensible dans un cadre relationnel collectif. *L'intériorité qui, en lui, restait inexplicable, se révèle être l'extériorité pure d'un monde de relations.*

Le véritable Apollon n'est-il pas alors institutionnel et historique ? Les images significantes qu'il forge sont à chaque fois des « métaphores usuelles », c'est-à-dire des mensonges se « conformant à des coutumes centenaires ». La génialité apollinienne passe du plan individuel et simplement physiologique au plan historique et social où l'arbitraire qui donne satisfaction finit par obtenir et imposer une sorte de nécessité :

la relation entre une excitation nerveuse et l'image produite n'est en soi rien de nécessaire ; mais si précisément cette même image est reproduite des millions de fois et si de nombreuses générations d'hommes se la lèguent, enfin surtout si elle apparaît à l'ensemble de l'humanité chaque fois à la même occasion, elle finit par acquiescer, pour l'homme, la même signification que si elle était l'unique image nécessaire, et que si cette relation entre l'excitation nerveuse d'origine et l'image produite était une relation de stricte causalité.

Certes l'individu n'a pas disparu pour autant, ni sa capacité physiologique de produire des métaphores, mais pour que cette créativité prenne véritablement sens dans l'usage il faut qu'elle s'impose dans le champ social, et donc que le même poète et le savant disposent de la puissance de l'institution pour répandre et imposer leurs produits à la masse et aux générations à venir.

5. L'art comme ironie

Le caractère artiste de la mise en ordre du monde décrite par *Vérité et mensonge...* serait donc clair pour autant que toutes les pratiques qui servent le désir de se conserver ont un caractère créatif : l'homme qui a le désir de dominer se découvre et s'institue toujours

en créateur et en artiste <ce> qui lui permet de vivre en bénéficiant de quelque paix, de quelque sécurité et de quelque logique³⁸.

En ce sens le « dieu artiste » n'est autre que la collectivité des hommes au travail sous l'impulsion de quelques génies. On doit toutefois distinguer un art au sens large et un art au sens restreint correspondant aux beaux-arts. Au sens large l'art inclut toutes les formes de création, c'est-à-dire autant la science que les beaux-arts. Dès le chapitre 15 de *La Naissance de la tragédie*, le caractère complémentaire de l'art et de la science était souligné et incarné par la figure idéale d'un « Socrate musicien », et cette complémentarité était rendue compréhensible par le fait que la science ne prend sens que comme un aspect de l'art entendu comme processus pulsionnel global de manifestation du sens (et de justification du monde). A bien des égards l'ordre scientifique est du même type que l'ordre

apollinien (ce pourquoi Nietzsche cessera de les opposer pour leur faire tenir front commun contre le christianisme) ; c'est l'ordre d'une gestion des métaphores dont la particularité est d'instaurer une plus grande systématique dans la formation de « rubriques correctes » où l'on s'efforce de « ne jamais pécher contre l'ordonnance des divisions et contre la série ordonnée des classifications³⁹ ». Comme l'ordre apollinien dans ses formes extrêmes (doriques), l'ordre scientifique se veut figé, et se caractérise en outre par la méthode qu'il se donne pour former une architecture stable (un « columbarium des concepts ») qui vise à s'imposer comme si elle était un ensemble de lois logiques, universelles, infaillibles et éternelles. Mais si la science assume à ce point les fonctions de l'art apollinien, quel statut reste-t-il à l'art au sens strict, c'est-à-dire aux beaux-arts ?

On se rappelle que la spécificité de l'art dans *La Naissance de la tragédie* était double : rapporter au vrai avec Dionysos, justifier le monde phénoménal avec Apollon. Mais dans *Vérité et mensonge* rien ne permet à l'art de conserver son lien à la vérité (à l'Un universel) ; et quant à mettre le monde en forme — c'est une tâche dont, semble-t-il, s'acquitte la science. L'art garde donc pour principale fonction de rappeler la contingence et l'arbitraire des usages et des institutions. Si l'ordre scientifique du monde se caractérise par son caractère figé, l'art se caractérise par sa fluidité et par sa liberté. Il double la création scientifique d'une création ironique et tremblée qui ajoute au monde figé de la vérité institutionnelle et des pratiques qui l'établissent un monde d'illusions reconnues et revendiquées comme telles.

L'art existe donc toujours dans sa différence d'avec la science, et l'artiste subsiste à côté du savant, mais sans que cette différence ait un sens métaphysique, ou renvoie à un principe métaphysique. Le monde de l'artiste est au départ le même que celui du savant. Son champ d'action et de production est le monde des phénomènes structuré par la science ; mais il revient sur ce monde pour le recombinaisonner et l'ébranler afin d'en mettre en évidence le caractère utilitaire et conventionnel. L'art revient donc sur le sens non pas depuis un arrière-sens, mais pour rappeler le caractère purement institutionnel des concepts à qui il oppose ses alternatives déformées et sublimées ; en effet l'art

bouscule continuellement les rubriques et les cellules des concepts en instaurant de nouvelles transpositions, de nouvelles métaphores et de nouvelles métonymies ; continuellement il manifeste son désir de donner au monde tel qu'il est aux yeux de l'homme éveillé, si divers, irrégulier, vain, incohérent, une forme toujours neuve et pleine de charme, semblable à celle du monde onirique⁴⁰.

Ce monde de type onirique ne peut pas se prévaloir d'une origine spécifique par rapport au monde scientifique ; mais par sa manière de retourner sur ce monde il se soustrait aux règles d'usage dont il dénonce la contingence par sa simple présence qui rappelle que l'ordre n'est pas synonyme de vérité, d'éternité, ni d'objectivité. L'intellect lui aussi est dérouté de ses fonctions conservatrices pour se retourner contre lui-même et produire des combinatoires alternatives accordées aux pulsions esthétiques ; en effet, ce qui distingue l'art n'est pas d'être dégagé de tout élément intellectuel, mais de relever d'un intellect, non utilitaire, qui a réglé les questions de survie (il est « établi au sein d'une civilisation » qui lui assure « la protection contre le malheur ») et qui peut ainsi, à partir du monde de la science, produire d'autres combinatoires qui se jouent de l'ordre suffisamment établi pour assurer la survie du plus grand nombre. L'essentiel de l'art est donc l'ironie, c'est-à-dire, par quelque moyen que ce soit, une mise à distance qui dévoile l'ordre établi en rappelant que d'autres ordres (tout aussi arbitraires quoique sans doute plus dangereux) sont également possibles, par rapport aux-

quels l'ordre scientifiquement établi est présupposé comme un terrain de jeu à partir duquel l'art va pouvoir se développer :

Cette charpente et ce plancher gigantesque des concepts, auxquels l'homme nécessaire se cramponne durant sa vie et ainsi se sauve, n'est plus pour l'intellect libéré qu'un échafaudage et qu'un jouet pour ses œuvres d'art les plus audacieuses ; et lorsqu'il le casse, le met en pièces et le reconstruit en assemblant ironiquement les pièces les plus disparates et en séparant les pièces qui s'imbriquent le mieux, il révèle qu'il se passe fort bien de cet expédient qu'est l'indigence, et qu'il n'est plus désormais guidé par des concepts, mais par des intuitions⁴¹.

L'art ne révèle pas un arrière-monde, mais la possibilité d'autres mondes plus libres, quoique plus dangereux, ici et maintenant. Ce qui veut dire d'une part que le présupposé (l'« indigence ») n'est pas pour autant le nécessaire, et d'autre part que la puissance de la création ne se laisse pas brider par le réel, mais vise toujours son dépassement et sa contestation au point de réduire celui-ci à une institution.

Donc : l'artiste crée en contestant et en perturbant un champ social totalement désinvesti par la métaphysique mais investi d'autant par les procédures rationnelles de gestion du réel et des relations sociales, ainsi que par les procédures rationnelles de production de vérités. L'art n'ayant plus pour sa part aucune vérité à proférer, ni de sens à traduire depuis un site originel vers le monde empirique, se concentre sur la production d'un langage nouveau (et de formes nouvelles) en proposant des métaphores interdites et des « enchaînements conceptuels inouïs » dont le ressort principal est « la dérision et la destruction des vieilles barrières conceptuelles. » L'art ironique, critique et déconstructeur rappelle la création à sa liberté essentielle ; en bouleversant le monde conceptuellement ordonné, il dissipe l'oubli du mode de construction de cet ordre socio-scientifique (et des significations qui y ont cours) qui croit pouvoir se réclamer de lois logiques, universelles, infaillibles et éternelles ; l'art rappelle sur un mode ludique (en créant lui aussi, mais sur un tout autre mode) que toute institution ne tient que par le consensus qui en masque le caractère arbitraire, et donc que ces lois, cette logique, cette universalité, cette infaillibilité et cette éternité ne sont elles aussi que des fictions utiles. En montrant la contingence de ses propres créations, l'art souligne la contingence de toute création. Mais par là même, l'art va plus loin que l'ironie, car de la contestation initiale des procédures et des concepts figés, il passe à l'autoaffirmation de la création comme telle, qui prend ici le nom d'« intuition ».

Il est vrai que l'utilité atténuée le caractère arbitraire de l'ordre politico-scientifique, car l'ordre instauré doit assurer la conservation de ceux qui s'y plient ; il doit donc faire face à cette nécessité⁴². Le retour ironique de l'art sur le monde politico-scientifique prend en revanche le risque d'ébranler des savoirs et des pratiques qui ont réussi à assurer des conditions de vie et de sécurité satisfaisantes. En quoi il peut être dissolvant. Mais en cela il s'affirme aussi comme une manière pour la vie de s'affranchir du souci de sa propre conservation. Avec l'artiste la vie déborde les exigences utilitaires et montre qu'elle est aussi — quoique au risque des plus grandes souffrances⁴³, capable de proposer d'autres formes que celles qui permettent de survivre : en exposant la richesse de ses possibles, la vie comme pur processus créatif manifeste son « refus de l'indigence », ce qui revient pour la création à faire valoir sa puissance même contre la conservation.

Et qu'en est-il alors du sens ? Il semble que ce réel artistiquement formé, paradoxal et réfractaire à l'usage, échappe au sens. Il assume une absurdité et

fragilité sans connotations négatives. L'Apollon gouvernant cette création serait ainsi affranchi du souci du sens et prendrait à nouveau congé de Socrate pour se livrer en toute liberté à la grâce de certains beaux « désordres » jubilatoires mis en honneur par Novalis dans un programme radical :

Des récits décousus, incohérents, avec pourtant des associations tels des rêves. Des poèmes parfaitement harmonieux tout simplement et beaux de parfaites paroles, mais aussi sans cohérence ni sens aucun, avec au maximum deux ou trois strophes intelligibles — qui doivent être comme de purs fragments des choses les plus diverses <...> La nature est par là purement poétique, comme le sont aussi un cabinet de magicien, le laboratoire d'un physicien, une chambre d'enfants, un débarras ou un grenier où s'entassent des vieilleries⁴⁴.

1. « Ma philosophie, *platonisme inversé* », fragment 7 [156], (fin 1870-avril 1871).
2. Platon, *Parménide* 130 e, 131 a.
3. Certes, à l'encontre de cette théorie des Formes, Parménide envisage qu'on dénomme les choses au gré « des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, et non des relations qu'elles entretiennent avec ces Formes » (*Id.*, 133 d), hypothèse qui suggère que le sens se constitue de manière immanente, au niveau du sensible, dans les rapports qui s'y instaurent et qu'on y découvre. Mais, comme on sait, il invite malgré tout le jeune Socrate à déterminer le rapport du sensible à l'intelligible, de sorte que celui-ci permette de rendre compte de celui-là et de la possibilité, entre autre, de « pratiquer la dialectique » (*Id.*, 135 c) — bref de vivre dans un monde sensé. Ainsi l'Idée est-elle confirmée dans son statut de condition de possibilité de l'intelligibilité du sensible.
4. Hypothèse présentée par le jeune Socrate in *Parménide* 132 b.
5. *Cratyle* 439 d.
6. Cf. par exemple Platon, *Phèdre*, 249 b c; *Ménon*, 81 a 82 b.
7. Nous suivons ici l'interprétation de M. Guérout, qui considère que « les diverses sortes de sensations (odeur, couleur, son, etc.) sont elles-mêmes autant de notions primitives <...> qui ont par là l'authenticité et la simplicité de l'élément, au même titre que, dans la sphère de l'entendement pur, les éléments mathématiques. Ce sont les idées innées de « ma nature », *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, t. II, p. 101.
8. Cf. Michel Haar : « le commandement logique, la connaissance comme commander (*befehlen*) appartient à une institution de sens; et il appartient à cette institution de sens qu'elle-même oublie que le sens ait été un jour, à un « point », instauré : le sens logique revient toujours pour Nietzsche à l'effacement des conditions de contrainte où il s'énonce. La généalogie est la démarche régressive qui démasque le caractère non-libre de l'institution du logique », « Heidegger et la généalogie nietzschéenne de la logique », in *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1996, p. 374; cf. *Vérité et mensonge...*, *op. cit.*, p. 284.
9. Nietzsche, « Essai d'autocritique », § 5, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 30.
10. *Id.*, p. 53.
11. *Crépuscule des idoles*, 3 § 6, 2^e proposition.
12. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1970, p. 70 sq, 328 sq, 335, 740 sq. (Cf. R. Fietz, « Am Anfang ist Musik », in : Tilman Borsche, Federico Garatana, Aldo Venturelli (éditeurs), *Centauren-Geburten*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1994, p. 155).
13. NT 1, *op. cit.*, p. 42.
14. *Ibid.*
15. *Id.*
16. NT 2, *op. cit.*, p. 47.
17. NT 2, *op. cit.*, p. 49.
18. NT 24, *op. cit.*, p. 151.
19. NT 17, *op. cit.*, p. 117.
20. NT 11, *op. cit.*, p. 88.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. NT 18, *op. cit.*, p. 122.
24. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, *op. cit.*, p. 278.
25. « La beauté triomphe de la souffrance inhérente à la vie, et la douleur est en un certain sens mensongèrement effacée des traits de la nature », NT 16, *op. cit.*, p. 115.
26. « Wahr sein heißt nur nicht abweichen vom usuellen Sinn der Dinge », 19 [229]. KGW III, 4, 78, Fragments de l'été 1872, début 1873.
27. *Vérité et mensonge*, *ibid.*, p. 280.
28. L'approximation laisse entendre qu'outre le sens subjectif existe un sens objectif inaccessible, correspondant à la chose en soi et constituant « la vérité pure et sans conséquence » en un sens non utilitaire. Mais si nous instituons le sens à partir de nos sensations, il coïncide avec cette institution et ne lui préexiste pas, de sorte que l'idée d'« approximation » devient superflue.

29. NT 6, *op. cit.*, p. 64.
30. NT 1, *op. cit.*, p. 44.
31. NT 8, *op. cit.*, p. 73.
32. Nietzsche dit au fragment 19 [228] (été 1872-début 1873) que la différence entre métaphore et concept est de l'ordre de l'habitude (par quoi il entérine leur homogénéité) ; il faut entendre que dans cette habitude une élaboration s'ajoute à la simple répétition. En outre, si comme l'indique Slobodan Žunjić (« Begrifflichkeit und Metapher », *Nietzsche-Studien* 16, 1987, p. 153) la métaphorisation est d'emblée investie par la culture, leur différence n'est effectivement que de degré et non de nature (voir aussi Detlev Otto, « Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff », *Centauren-Geburten*, *op. cit.*, p. 170) qui insiste sur le fait que le concept n'est rien d'autre qu'une métaphore, aucun des deux ne coïncidant avec le réel). C'est donc bien le type et le degré de travail qui distingue ces deux réalités d'institution.
33. Selon R. Fietz : « Le signifié n'est qu'un signifiant refoulé » (*op. cit.*, p. 163, 165). Mais dans le cas de la musique le signifiant est au contraire un signifié rendu manifeste. La situation est différente selon que le sens préexiste comme Un originaire qui s'expose musicalement ou que le signifié est produit par abstraction et élaboration à partir des phénomènes. Mais même dans ce cas le refoulement n'est qu'un aspect de la production du sens, à compléter par un travail individuel et collectif.
34. NT 8, *op. cit.*, p. 71.
35. Exemple : « Là en effet, l'image archétypale de l'homme était lavée de toutes les illusions de la civilisation ; là se dévoilait l'homme vrai, le satyre barbu en liesse de son dieu, devant qui l'homme civilisé se réduisait aux dimensions d'une mensongère caricature », *Ibid.*
36. Günter Abel note que les concepts généraux sont des métaphores devenues vides ; un concept qui a un contenu est inversement celui qui rappelle son origine métaphorique (« Logik und Ästhetik », *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, p. 124). Ce rappel n'est toutefois pas suffisant pour donner le sens propre du concept car le caractère incontournable de la métaphore dans le processus de production du langage n'empêche pas que le sens est en outre lié au travail de sa propre institution. Mais il est vrai que si le concept perd tout rapport avec le processus de sa production (par exemple un concept moral employé dans l'oubli de son origine), il n'a plus de sens (*cf.* *Crépuscule des idoles*, « ceux qui veulent "amender" l'humanité », § 1 : « le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : en tant que tel, il ne contient jamais que du non-sens <Widersinn> »).
37. *Cf.* *Humain, trop humain*, II, § 39.
38. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, *op. cit.*, p. 284.
39. *Id.*, p. 283.
40. *Id.*, p. 287, 288.
41. *Id.*, p. 289.
42. *Cf.* Michel Haar, *op. cit.*, p. 363 sq.
43. « Il est vrai qu'il souffre plus violemment *quand* il souffre, et il souffre même le plus souvent parce qu'il ne sait pas tirer de leçon de l'expérience et qu'il retombe toujours dans la même ornière où il est déjà tombé. Il est donc aussi déraisonnable dans la souffrance que dans le bonheur, il s'égosille sans obtenir aucune consolation », *Vérité et mensonge...*, *op. cit.*, p. 290.
44. Novalis, *Schriften*, t. 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 1988, p. 572 ; *Œuvres complètes*, t. 2, Gallimard, 1975, p. 401. *Cf.* Ernst Behler, *Le premier romantisme allemand*, p. 119, 137.

Foi dans le Je et foi dans la logique

La question ontologico-grammaticale du Je dans la pensée de Nietzsche

Mario Ruggenini

1. Destin du Je

Ce que le titre propose est un rapprochement paradoxal, susceptible d'être inintelligible, au moins de prime abord, aux conceptions courantes qui s'entendent pour opposer, selon une distinction désormais bien établie, la vérité du Je, intérieure, immédiate, inobjectivable, et la vérité de la logique, publique, extérieure, médiante. Mais c'est la raison même de ce rapprochement que de donner au paradoxe toute sa force subversive, et c'est un fait que les vérités précitées, après s'être disputé sans cesse le rôle de fondement, sont réduites toutes deux par Nietzsche au domaine de la « foi ». Un fragment qui date de la fin de l'année 1886 ou du début de 1887, introduit de fait l'hypothèse que « la foi dans le Je se maintient et disparaît avec la foi dans la logique¹ ». Or cette hypothèse peut représenter la réponse de Nietzsche au thème proposé par un colloque sur le « Destin du Je ». Ou « du je » ? Les majuscules partout adoptées par les organisateurs pour l'intitulé officiel permettent d'éviter de choisir dans une alternative qui, comme on sait, a alimenté des débats intenses et encore vifs.

Commençons donc par remarquer que le texte dans lequel se formule l'hypothèse de Nietzsche propose un *Ich* majuscule et entre guillemets. On peut en déduire que le « *Ich* » est une vérité entre guillemets, donc une vérité logico-métaphysique. Cela signifie, d'après un fragment juste antérieur, qui évidemment

participe du même tour de pensée, qu'il est « une illusion de perspective... l'unité apparente dans laquelle, comme à l'horizon, tout se rassemble² ». De son côté la logique, comme la géométrie et l'arithmétique, ne vaut que comme réalité fictive, créée par nous. « La logique est en fait la tentative de comprendre le monde réel selon *un schème ontologique* posé par nous, de le formuler et de nous le rendre calculable, en vue de nos besoins, de notre survie³. »

Le Je suppose donc une foi dénuée de vérité, parce que croire, pour Nietzsche, n'est que « tenir pour vrai » (« *Glauben ist für wahr halten* »)⁴ : non pas tant ce dont la vérité n'apparaît pas (elle pourrait n'être que dissimulée) que plutôt ce qui, n'ayant aucune vérité, n'étant rien sinon erreur, ne peut être vrai que parce que la volonté le tient décidément pour tel. Croire est alors vouloir vrai ce qui ne l'est tout simplement pas. Mais la logique et le monde de l'être qu'elle suppose et légitime — le monde des « choses », des réalités permanentes, des substances qui demeurent identiques dans la variation de leurs attributs accidentels — appartient au domaine du fictif. La logique elle-même, plus encore que le Je, est donc une vérité sans vérité, autrement dit le je fait partie d'elle au lieu de s'opposer à son domaine, de s'y soustraire ou de prétendre même en disposer. En somme le Je n'est pour Nietzsche qu'une *foi logique*.

Avant de poursuivre, attardons-nous à prendre la mesure de ce nouveau paradoxe qui permet d'entendre en quel sens Nietzsche parle systématiquement de la foi. De nouveau ce paradoxe provient de la réunion de termes longtemps retenus dans une exclusion mutuelle. Ou bien la foi, ou bien la logique : une foi n'est-elle pas comme telle injustifiable par des voies logiques ? ne s'affirme-t-elle pas au-delà de la logique ? D'un autre côté, quelle logique construire en se fondant sur une foi ? Et cependant, Nietzsche veut penser précisément ceci qu'il n'y a pas de logique possible si on fait abstraction de la foi dans l'être du monde : un monde de l'être, régi par les principes des choses, parce qu'ils sont avant tout les principes de la volonté. Pourtant, si la logique de l'être présuppose la foi, cette dernière demeure radicalement soustraite au contrôle de la première, c'est-à-dire que la volonté de tenir-pour-vrai n'obéit qu'à elle-même. Ce qui veut dire : à la nécessité même. La volonté ne veut pas connaître par caprice, ou selon une faiblesse dont elle aurait à se repentir, mais parce que connaître représente pour elle l'inéludable nécessité même. *La nécessité de l'erreur*. Si donc rien de ce qui est connu n'est vrai, l'erreur est cependant nécessaire. L'irrationalisme de Nietzsche répond ainsi à la rationalisation métaphysique de la réalité, il en représente le renversement nécessaire, solidaire de celui qui détruit parce qu'il s'y oppose directement. *Le nihilisme est donc possible, non après la métaphysique, mais sur son terrain même*. Il en constitue l'expérience ultime, qui ouvre la nécessité, et donc la possibilité, de nouveaux chemins⁵.

2. La volonté du sens, Zarathoustra et la modernité comme crise

La rationalisation métaphysique de la réalité consiste, pour Nietzsche, en l'invention, au départ platonicienne, d'un monde de l'être surimposé au chaos impossible à maîtriser des phénomènes, afin de le rendre connaissable. Comme on l'a déjà dit, la connaissance se meut dans le monde de l'apparence, mais celle-ci est nécessaire pour la vie, qui ne s'affirme qu'en montant en puissance et non seulement en se conservant. Mais elle ne peut se potentialiser qu'en fixant des moments stables, qu'il s'agisse d'une fiction radicale ou seulement provisoire, à partir desquels elle puisse éprouver les perspectives de sa croissance. Le chaos pur et simple, ou la multiplicité et la dispersion absolues, ne se trouvent pas même chez Nietzsche (à moins qu'on l'explique par la paresse de tel de ses épi-gones), mais doit être médiatisée par l'ordre et l'unité afin de se réaliser comme

devenir incessant. Le renversement consiste alors à concevoir l'ordre en fonction du devenir, au lieu de faire de ce dernier l'effet du premier, selon la tradition platonicienne et chrétienne. L'erreur de Platon n'est donc pas d'avoir conçu la nécessité de ce qui demeure, mais de l'avoir rendue définitive et indépassable, en lui soumettant la force du devenir que rien n'arrête. Platon a de la sorte opéré la dévaluation de son principe et permis l'affirmation nihiliste du christianisme dont il est, pour Nietzsche, le vrai prophète.

L'homme habite ce monde fictif de la connaissance sans que la nécessité de l'erreur pour la vie lui fournisse la moindre justification. Il connaît donc et se familiarise avec une réalité, destinée de toutes façons à lui rester étrangère, dans la mesure seulement où elle peut servir au progrès de la vie. Ce n'est pas pour autant que l'homme lui-même est quoi que ce soit de permanent et de final, mais si, par la connaissance, il assure son propre être, il ne fait qu'accomplir le devoir que la vie lui assigne provisoirement, étant donné qu'il doit croître au-delà de toute affirmation. La vie doit surpasser l'homme lui-même et la consistance apparente que celui-ci a donné à son être propre. Mais pour supporter un tel destin, l'homme métaphysique ne suffit pas, lui qui au contraire s'en protège et reste sur ses positions, superbement confiant en lui-même et dans sa valeur finale, mais il faut le surhomme, celui qui a abandonné toute certitude et par conséquent celle de son propre être, mais qui précisément pour cela est capable de l'affirmation absolue. Comme l'enseigne Zarathoustra : « Voici, je vous enseigne le surhomme. Le surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise : Que le surhomme soit le sens de la terre⁶. »

La philosophie de Zarathoustra est ainsi l'essai, sous forme paradoxale, c'est-à-dire tragique, de la réponse ultime à l'exigence de fonder la modernité autour du « sens » de l'être. Cette exigence n'est pas tout uniment le fait de la philosophie, pas même de la métaphysique, mais uniquement celui de la métaphysique moderne, que fonde le principe de subjectivité ou encore la séparation originelle entre sujet et réalité naturelle, se constituant comme domaine de l'objectivité. Zarathoustra pense tragiquement à l'intérieur de cette scission, en se fondant sur l'assomption d'une étrangeté radicale, produite par l'opposition infinie de la volonté et du chaos. Le surhomme est ainsi l'homme qui s'expose sans limites ni défenses à une irrémédiable opposition (au regard de laquelle les philosophies de la médiation reviennent à de la mauvaise foi). Mais « le sens » que la subjectivité ne peut éviter de rechercher réside alors seulement dans le vouloir et non dans les choses, lesquelles, par elles-mêmes, ne sont tout simplement plus. Contre la volonté se tient le chaos. « Le sens » est dans le pouvoir de la volonté qui, de fait, comme *Wille zur Macht*, est fondamentalement volonté de sens : « tout sens est volonté de puissance⁷ ». La puissance de la volonté consiste dans ses inépuisables ressources, dans sa luxuriante invention, capable de « créer un sens » là où celui-ci manque absolument, donc dans le pouvoir de plier au sens un chaos d'éléments réfractaires à tout ordre. En bref, pour Nietzsche qui, selon les lectures déconstructivistes (en France) ou « faibles » (en Italie) se contenterait de dissoudre le problème de l'origine et du fondement, la vérité du chaos ou, pour mieux dire, la tension irréconciliable entre la volonté, c'est-à-dire la subjectivité, et le chaos, serait initiale et fondatrice⁸. Cela signifie qu'à la base du tragique nietzschéen et de sa représentation du dieu grec Dionysos, se trouve en réalité le dualisme non résolu, métaphysique et gnoséologique, de la philosophie moderne. Et même si l'on peut, et même on doit tenter la réconciliation (Hegel), la *Versöhnung* est une solution qui conserve seulement les termes de la question en tentant d'en réfréner la force explosive.

Cette force toutefois éclate contre le système hégélien, dans les vicissitudes du post-hégélianisme, la dénonciation de la « banqueroute » du système, l'oppo-

sition acharnée de Schopenhauer (la volonté au fondement de toute raison) et précisément le nihilisme de Nietzsche. En conséquence, la faillite de la volonté de système tient dans la façon dont se représente et même éclate de nouveau la crise de la modernité, ou plus exactement *la modernité comme crise*. Zarathoustra, l'homme devenu fou, en représente l'ultime chiffre tragique.

La modernité de Nietzsche nous révèle en même temps le caractère foncièrement post-chrétien de son attaque contre la raison métaphysique de la pensée occidentale. Il essaie de retrouver la Grèce mais garde toujours devant les yeux, comme l'ennemi à abattre, la traduction et la transformation chrétienne de la métaphysique grecque. Sa conception renversante du devenir ultime, immaîtrisable et donc inconnaissable, abrité sous le voile de la réalité connue (*l'erreur nécessaire*) ne représente pas exactement la réapparition d'Héraclite face au parménidisme de Platon et d'Aristote. Il cache plutôt les présupposés d'une *métaphysique de la volonté* dont l'origine n'est à coup sûr pas grecque, mais rattache étroitement Nietzsche aux dernières propositions de la spéculation chrétienne et moderne, soit l'infinie volonté d'autoaffirmation du Moi chez Fichte, l'*Urseyn* comme *Wollen* chez Schelling, le pessimisme athée du vouloir schopenhauérien. C'est, à travers ces thématiques, toujours la grande position métaphysique de la théologie chrétienne qui revient, et qui signe la rupture décisive avec le monde grec et sa métaphysique : faire dépendre le monde d'une volonté suprême. La pensée craintive d'un Dieu-Volonté, par delà toute raison, sera la dernière grande formulation scolastique de la théologie créationniste et fera la démonstration de sa force extraordinaire en subvertissant tout ordre ontologique dans l'hypothèse cartésienne d'un Dieu *deceptor potentissimus*. Il s'agit du moment irrécusable de l'expérience du doute comme fondement spéculatif de la modernité⁹.

3. Le Je, le sujet, la substance. L'accomplissement de la volonté de puissance

Nietzsche met en question *le monde de l'être* parce que, dans le cadre de la pensée métaphysique de la modernité, on ne peut en donner d'explication qu'exclusivement subjectiviste. Il manifeste une conscience aiguë de la distance époquale qui le sépare de la Grèce de Parménide, et plus encore de son propre et véritable renversement de son expérience fondamentale, même s'il ne parvient pas à en soupçonner la raison dans la théologie chrétienne. Ainsi il affirme en toute lucidité : « si Parménide a dit : « on ne pense pas ce qui n'est pas », je suis à l'opposé et je dis : « ce qui peut être pensé doit nécessairement être une fiction »¹⁰ ». Mais Nietzsche solidarise le monde de l'être et la certitude du Je dans la même artificialité, pour les enraciner tous deux dans l'expérience de la vie comme volonté de vouloir, retirant ainsi non seulement à l'être, mais aussi au Je le caractère de formule ultime. La parabole métaphysique de la modernité est ainsi conduite à son achèvement.

Examinons donc pourquoi Nietzsche met l'ontologie et l'égologie dans une relation étroite, qui sous-tend le rapport paradoxal, évoqué dès le premier paragraphe, entre la foi dans le je et la foi en la logique. Un fragment important des années 1885-1886 note que : « si notre "Je" est pour nous l'être unique sur fond duquel nous produisons et comprenons tout être.... étant donné que tout est devenir, la connaissance ne peut avoir lieu que sur fond d'une foi dans l'être¹¹ ». Ce « *Glauben an sein* » est possible grâce à « notre croyance dans le Je comme substance », autrement dit, « comme l'unique réalité en foi de quoi nous attribuons en général la réalité aux choses ». D'après une autre formulation, le Je est l'unique être existant (« *Wenn es nur ein sein gibt, das Ich* »), et c'est à son image

que sont faits tous les autres êtres («*und nach seinem Bilde alle andern Seienden gemacht sind*») ¹². L'unicité et l'absoluité du Je rappellent à coup sûr l'accent mis par Descartes sur son caractère certain, suite à l'expérience du doute radical. Le Je de la réflexion absolue se conquiert ainsi par la relégation de toutes déterminations, mouvement de pensée qui opère comme un *Wegdenken* désespéré, ou encore une *Ver-Zeiflung* sans limites, eu égard à la consistance et à l'indépendance des choses. Le je qui a désespéré de tout apport extérieur se voit récompensé par le gain d'une certitude de soi inaliénable, fort de laquelle il devra procéder à la légitimation de tout ce qui ne se soutient pas de soi.

Nous entrevoyons de la sorte, du moins partiellement, la signification de modèle que Nietzsche attribue à l'unicité « ontologique » du Je (« l'unique être qui soit »), dont doit procéder la reconstitution de l'être des choses après leur mise à l'écart. Mais la ligne de pensée nietzschéenne continue de s'édifier en étant attentive à un nouveau point.

A l'intérieur de ce qu'il annonce comme « Déduction psychologique de notre foi en la raison ». Nietzsche établit en fait que le « concept de *réalité*, d'être », s'obtient de notre sentiment du « sujet » (*von unserm Subjekt-Gefühl entnommen*). « "Sujet" : interprété comme fondement de nous-mêmes, au sens où le "je" fait fonction de sujet, de cause à tout faire, d'auteur... comme fondement de l'habitude de considérer l'ensemble de notre action comme procédant de notre volonté, au sens où le "je" comme substance ne disparaît pas dans la variété du devenir ¹³. » La falsification de l'être, cette invention incroyablement féconde, puisqu'elle permet la connaissance et la survie, mais dans le même temps néfaste (nous le verrons plus loin : l'idée d'erreur nécessaire place la généalogie nietzschéenne de l'être sous le signe de l'ambivalence), met au centre l'expérience du Je/sujet. Mais il faut déjà ici distinguer : le je devient le modèle ontologique de la réalité dans la mesure où il est conçu comme substance. Il s'agit alors pour Nietzsche de réduire le Je/substance à la subjectivité, pour libérer cette dernière, comme volonté de puissance, de son ontologisation et rendre l'invention de l'être absolument fonctionnelle dans l'accroissement de la puissance. L'ontologie, nécessaire comme erreur, fournit à la volonté les points d'appui et les repères nécessaires, pour ne vouloir finalement qu'elle-même, mais uniquement à la condition de se pervertir comme métaphysique de l'être. La thèse de la provenance de la *substance* à partir du *sujet* — et non l'inverse, comme cela semble indiscutable pour des raisons historiographiques et théorétiques — se formule chez Nietzsche avec la conscience explicite de produire le renversement « spéculatif » du mode de pensée classique. Ce que présuppose une telle inversion est la thèse de l'*âme* comme manifestation originaire du sujet, sous la forme toutefois déjà bien établie en métaphysique, de sa substantialisation. La foi en une unité qui traverse et soutient les moments les plus vifs de notre sentiment de la réalité (*Realitätsgefühl*) est notre « se-sentir-sujets » (*unser « Subjekt-Gefühl »*, comme on l'a dit précédemment). C'est justement parce que nous nous sentons *sujets* que nous pouvons devenir *âme* et donc *substance*, parce que, comme Nietzsche l'explique, « nous croyons à notre croyance au point de nous livrer en général à la fantaisie, par amour de cette foi, de la "vérité", de la "réalité", de la "substantialité" ». La thèse « spéculative » s'énonce au début du même fragment : « Le concept de *substance* est une conséquence du concept de *sujet* : *non pas* l'inverse ! Si nous abandonnons l'âme, "le sujet", le présupposé d'une "substance" tombe ¹⁴. »

« Le sujet » se montre ici dans une acception *catégoriale*, comme le produit d'une fiction ou d'une foi introduisant l'unité imaginaire du substrat afin d'imposer un ordre à la multiplicité des phénomènes. Mais cet arrangement

ontologique du multiple est de nature *subjective*, au sens *méta-catégorial*, en ce qu'il présuppose la réduction de la réalité au « sentiment de la vie et de la puissance », permettant à Nietzsche de penser *l'être même en termes de volonté de puissance*, c'est-à-dire du devenir de la vie, s'affirmant par sa potentialisation par-delà tout projet ou valeur seulement provisoires et de toute objectivation suivie pas à pas¹⁵. Mais par conséquent, reconduire la substance au sujet et ce dernier à une croyance subordonnée à l'auto-affirmation de la vie, a lieu à l'intérieur d'une extrême subjectivation de la réalité où Nietzsche tire les conséquences ultimes de la métaphysique moderne de la subjectivité. Nous croyons à tel point à notre croyance dans l'unité-subjective-comme-substrat que nous nous imaginons trouver dans l'être le fondement de notre croyance en notre propre permanence. L'âme substantielle est la forme la plus antique, grecque classique, de la « vérité » de notre être, lequel se réduit à la simple croyance d'être celui que nous ne sommes pas en réalité. Parce qu'en fait *nous ne « sommes » pas*, ou bien nous ne sommes plus qu'une foi, une volonté qui ne démord pas de l'être — du Je et des choses — pour s'accroître au-dessus d'elle-même. Cette ultime vérité d'où les stratégies renversantes de la pensée de Nietzsche prennent leur élan, consiste en réalité, on le répète, dans l'exténuation achevée de la vérité des modernes, ou, si l'on veut, la résolution finale de l'être en la subjectivité comme volonté de vouloir. Si Nietzsche perce à fond les secrets inavoués de la pensée métaphysique, il le doit à son expérience, menée jusqu'au bout, des raisons de la modernité. Expérience ultracartésienne, pourrait-on dire, au sens où ce même Nietzsche qui conduit à sa ruine la certitude fondamentale de Descartes, comme nous allons le voir, lui est en réalité fidèle au point de mettre notre « se-sentir-sujets » à l'origine des classiques spéculations elles-mêmes sur l'âme. L'expérience de moi qui pense, agit, pâti demeure fondamentale pour Nietzsche l'anti-cartésien, même si l'évaluation spéculative est renversée. Elle est de fait dévaluée comme foncièrement erronée, origine de l'*erreur nécessaire*.

Cette perspective d'une volonté de puissance qui veut à travers notre sentiment-du-sujet-et-de-la-réalité, subvertit la logique substantialiste pour laquelle là où il y a vouloir, il y a un sujet qui veut. La volonté de puissance n'a pas de sujet déterminé, mais « produit » les sujets dont elle a besoin pour se réaliser comme volonté de vouloir. Nietzsche le rend clair : « Mais *qui* ressent le plaisir?... Mais qui veut la puissance? ... Question absurde si l'essence elle-même est volonté de puissance et partant sentiment de plaisir et de peine¹⁶. » Il n'y a plus ni substances ni sujets ayant une consistance autonome : il n'y a plus aucun « je » comme mesure des choses en dernière analyse (mais le modèle « ontologique » du « je » auquel Nietzsche recourt, a un caractère seulement fonctionnel) ; finalement il ne reste que des « *übergreifende Einheiten* », des unités qui se propagent, mais dont la permanence soutient seulement l'auto-accroissement de la vie : non pas donc des atomes subjectifs, mais « des ponctuations de volonté qui augmentent ou diminuent sans arrêt leur puissance¹⁷. » Le principe moderne de subjectivité achève ainsi l'affirmation même à travers la résolution de toute permanence, y compris celle du Je, dans la dynamique duelle d'une imposition toujours renouvelée de la volonté. « Il faut des oppositions, des résistances », justement pour que la volonté puisse réaliser son caractère affirmateur. Ce qui revient à dire qu'en sa phase finale, la métaphysique de la subjectivité n'a plus besoin des sujets déterminés répondant de la réalité, puisque l'être même s'est dissous dans la volonté qui pose et dépasse les configurations particulières, pour s'achever circulairement dans le paradoxe d'une interminable auto-promotion.

Quant au chaos originaire, il n'a finalement aucune raison en lui-même, mais se « postule » en fonction des inversions et des transfigurations infinies de la

volonté de puissance. Celle-ci peut se vouloir à l'infini et ainsi se réaliser comme volonté de vouloir, précisément parce que l'opposition, la résistance de l'informe lui font front infiniment¹⁸. En conséquence la volonté absolue ne cesse jamais de *s'acquitter* du défi d'une réalité indomptable, qui resurgit, non-sens obstiné, pour provoquer la réaffirmation dionysiaque d'un sens toujours voulu, toujours perdu, toujours à retenter. *La volonté se veut infiniment elle-même en tant qu'elle est par essence volonté de sens comme forme extrême du principe de subjectivité*. Sa réalisation inconditionnée, par-delà tout obstacle ou limite qui l'oppose à elle-même, réclame la transfiguration dionysiaque de tout fondement substantialiste.

4. La décomposition du « cogito », Nietzsche en « malin génie »

La manière dont Nietzsche radicalise le subjectivisme moderne et désubstantialise le Je se formule péremptoirement dans la thèse radicale du déplacement de la substance en sujet, et requiert de la pensée l'audace de douter même de l'indubitable *fundamentum inconcussum* que Descartes a placé au fondement de toute philosophie. Le doute méthodique qui, selon les idéalistes, inaugure la spéculation moderne, en tant qu'il reconduit la philosophie comme telle à son véritable début et lui restitue une liberté à laquelle elle ne peut renoncer (Hegel, Schelling), n'est pas en réalité aussi radicale qu'elle le prétend. De fait, Descartes n'a pas été assez prudent. Trompé par le caractère obvie du Je et la confiance irrationnelle dans l'équivalence du simple et du vrai (*simplex sigillum veri*, ou dans les termes de Descartes, « *omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur* »), il s'est en fait laissé prendre au piège des mots (*in dem Fallstricke der Worte*). « *Cogito*, à dire vrai, n'est pas seulement un mot, mais a un sens fort complexe (*etwas Vielfaches* ») que Descartes n'a pas perçu puisqu'il a adopté sans se poser de problèmes la foi courante selon laquelle, dans le « *Je pense* », réside quelque chose d'immédiatement certain et que ce « *Je* » est donné comme cause du penser (*dieses Ich sei die gegebene Ursache des Denkens*)¹⁹. » Or, note Nietzsche, même si une foi représente une condition de la vie, elle n'en est pas moins fausse. Mais il serait peut-être dans l'embarras si on lui demandait de quel point de vue lui venait l'autorisation de démasquer la fausseté d'une foi. Cependant ses disciples trop empressés ne semblent consacrer nulle peine à de telles préoccupations, lorsqu'ils tentent de suivre l'allure inimitable de ses provocations.

En fait, le doute nietzschéen sur le doute cartésien — « *un doute hyperbolique*, comme l'écrit Ricœur, dont Nietzsche lui-même serait le malin génie » et qui, mettant en cause le *cogito* lui-même, en brise la prétendue certitude (« *le cogito est blessé* ») — ne représente pas seulement le déchaînement incontrôlable, et en définitive capricieux, d'une volonté de douter à tout prix (« *je doute mieux que Descartes* » comme le dit Ricœur, manifestant la haute conscience et le point d'honneur de Nietzsche, sans toutefois noter combien ceux-ci mettent en évidence le vrai fondateur de l'« école du soupçon », Descartes lui-même)²⁰. Ce dernier nourrit sa pensée de raisons qui projettent leur force bien au-delà de la nécessité qui force Nietzsche à épuiser de l'intérieur, en les poussant à bout, les instances de la philosophie de la certitude. *Les raisons de Nietzsche*, bien qu'elles soient compromises par le subjectivisme inconditionnel de la volonté de puissance, nous ouvrent les yeux sur les thèses de fond de la grande tradition métaphysique, à laquelle il appartient et reste lié par la passion désespérée de sa folie subversive propre. *L'ultime pensée de la métaphysique* n'est pas en fait celle que composent, en se conciliant, les divergences (Hegel), mais celle qui en laisse éclater le conflit, jouant sans compromis l'une contre l'autre. Mais ce *jeu délirant* lui-même, comme tout jeu, se soumet à des règles qui lui permettent un certain développement, si imprévisible soit-il, et lui évitent de se diluer dans le texte

indéchiffrable de mouvements et de comportements soustraits à toute règle. Cela veut dire que *la folie même a ses raisons*, au moins tant qu'elle demeure un jeu dont la liberté inattendue, insoupçonnable, arrache les participants aux habitudes « normales » de la pensée et du discours. Cette liberté de transgresser les conventions en usage, n'est donc dérégulée qu'en ce qu'elle a trouvé d'autres règles, qui donnent de toutes façons une forme et une intelligibilité discursives aux termes qui expriment ses provocations. C'est la liberté de regarder plus à fond, de tenter l'impossible, de penser l'impensable, selon la légèreté paradoxale des pensées qui survolent les abîmes. Mais elle n'a rien de commun avec le caprice ou l'incohérence, avec l'incapacité de soutenir le défi du discours, ou avec le pur et simple refus d'argumenter. Elle rompt, le cas échéant, avec la façon codifiée, mais désormais stérile, de s'en tenir aux procédures argumentatives, pour obéir en revanche à la force des mots et en libérer le pouvoir révélateur.

Les raisons de Nietzsche contre le *cogito*, il faut y porter notre attention, visent la dissolution du mythe de la « certitude immédiate » du donné, contre lequel les textes précédemment cités mettaient déjà en garde. « Je ne me laisserai jamais de répéter que “certitude immédiate” autant que “connaissance absolue” contiennent une *contradictio in adjecto*. » En fait, la prétendue simplicité du « Je pense » cartésien ou du « Je veux » schopenhauerien n'est rien d'autre que naïves superstitions populaires, à l'encontre desquels « le philosophe doit se dire : si je décompose le processus qui s'exprime dans la proposition “ Je pense ”, j'obtiens une série d'assertions téméraires dont la justification m'est difficile, peut-être impossible — comme, par exemple, que ce soit *moi* qui pense, qu'il doive exister un quelque chose en général qui pense, que penser soit l'activité et l'effet d'un être considéré comme cause, qu'il existe un “ Je ” (*dass es ein “Ich” gibt*), enfin que soit établi d'avance ce qu'il faut entendre par penser — et que je sache ce que c'est que penser ». La prétendue « certitude immédiate » s'évapore en une série de problèmes, de « véritables cas de conscience » qui font le tourment de l'intellect en métaphysique. Nietzsche les reformule en toute clarté : « Où suis-je allé chercher ma notion de penser ? Pourquoi dois-je croire à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un Je et d'un Je qui soit une cause, et pour comble cause des pensées ?²¹ » Le *cogito* est donc pris dans un réseau complexe de médiations, où la pensée doit errer pour se mettre à la suite du *cogito* lui-même comme résultat. A supposer toutefois que lui soit jamais consenti de réussir cette approche en l'absence de l'autorisation (refusée justement par Nietzsche) de « se réclamer d'une sorte d'intuition immédiate de la connaissance » pour couper court avec les doutes et les problèmes. L'universalité du doute que Descartes met en œuvre en écartant la totalité des contenus représentatifs comme fondement possible de la certitude, au seul bénéfice de ce contenu privilégié que constitue le fait de se représenter lui-même (en tant que représenté : « *cogitationis nomine intelligo ea omnia quae nobis consciis in nobis fiunt quatenus in nobis eorum conscientia est* » : autoconscience), ouvre en réalité le champ des médiations à une extension incontrôlable. Et cela, Nietzsche le sait bien, puisqu'il observe que « ce “ Je pense ” suppose que je *compare*, pour établir ce qu'il est, mon état présent avec d'autres états dont je sais qu'ils m'appartiennent : du fait de ce recours à un *savoir* étranger, ce “ Je pense ” n'a pour moi, en aucun cas, le caractère de *certitude immédiate*²² ».

La voie d'un recours aux données primitives, comme telles indubitables, auxquelles auront et ont toujours eu recours les *philosophies de la certitude* (de la philosophie comme science rigoureuse chez Husserl, à la construction logique du monde chez Carnap et à de nombreuses positions de la philosophie analytique du langage elle-même) n'est qu'une échappatoire que Nietzsche barre d'avance.

Ainsi, dans son fragment du printemps 1887, il exprime encore une fois sa position : « Contre le positivisme qui s'en tient aux phénomènes, disant : "il n'y a que des faits", je réponds : "non, en réalité les faits n'existent pas, mais seulement des interprétations. Nous ne pouvons accréditer aucun fait 'en soi' : c'est sans doute une absurdité que de vouloir faire quelque chose de ce genre". "Tout est subjectif", dites-vous de votre côté; mais c'est déjà une *interprétation*, le *sujet* n'est pas un donné, mais un supplément de l'imagination, une pièce rapportée. Enfin, ne doit-on pas mettre l'interprète encore derrière l'interprétation? Mais cela est encore invention, hypothèse²³. »

5. Le perspectivisme de l'interprétation

Avec ces considérations nous entrons dans le *moment herméneutique* de la pensée nietzschéenne, moment dont on peut suivre les lignes directrices dans de nombreuses indications réparties dans divers fragments. Quelques propositions sans ambiguïté le mettent en pleine lumière, par exemple celles qui se rapportent à l'absurdité de la « chose en soi », du « sens en soi », de la « signification en soi²⁴ ». Elles éradiquent la possibilité de tout substantialisme prétendant fixer au plan de l'être des noyaux permanents, sous-jacents au flux des phénomènes. Comme le dit un fragment de l'automne 1887 : « C'est une hypothèse tout à fait oiseuse que les choses aient une nature (*Beschaffenheit*) en soi, que l'on puisse abstraire de l'interprétation et de la subjectivité », comme si une chose pouvait rester une chose une fois séparée de toutes relations. « La *chose en soi* est un contresens ». « *Es gibt keinen Tatbestand an sich* » : « pour qu'un état de fait puisse être donné, il faut toujours qu'un sens ait été donné d'abord²⁵. »

Il opérera la désubstantialisation radicale, dont nous avons par ailleurs vu précédemment les raisons encore « métaphysiques », la *cognoscibilité du monde devenant pour Nietzsche son interprétation infinie* ». « *Perspectivisme* », voilà le mot de Nietzsche pour la position strictement herméneutique qu'il a acquise désormais, fort de la conscience de devoir rompre absolument avec la représentation dogmatique d'une nature en soi des choses (« *eine dogmatische Vorstellung, mit der man absolut brechen muss* », comme il le dit dans un des fragments rassemblés sous le titre de *Der Wille zur Macht*²⁶).

Bien sûr, il faudrait réfléchir sur les raisons que Nietzsche se donne de ce perspectivisme, en le reconduisant, selon le penchant d'un constant motif de sa pensée, à la racine instinctuelle des besoins : « ce sont nos besoins qui *interprètent le monde* : nos instincts et leur "pour et contre" ». De la sorte serait mise en cause, dans une lecture herméneutique, la conception volontariste, créative, c'est-à-dire radicalement subjectiviste de l'interprétation, entendue comme un acte de production du sens *ex nihilo* : « *Donner un sens* : il faut s'acquitter sans conditions de ce devoir, étant donné qu'il n'y a aucun sens²⁷. » Interpréter, c'est donc « former, modeler, surajouter, vouloir » un moyen pour obtenir la domination : « *In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden*²⁸. » A la racine de ce *volontarisme violent*, qui se transfigure en *volonté de sens*, mais s'affirme comme *volonté de domination*, Nietzsche réaffirme la raison biologique de croissance du processus organique : « *Der organische Prozess setzt fortwährend Interpretation voraus* », le processus organique présuppose constamment l'interprétation.

Et il faudrait encore réfléchir à la façon dont le perspectivisme que professe Nietzsche, peut éviter, comme il l'entend, l'issue en apparence fatale d'un relativisme, voire d'un arbitraire sans frein. La réponse consiste peut-être en un paradoxe. On la trouve en effet, probablement, si on se laisse guider par son affirmation qui fait de la volonté de puissance elle-même le « sujet » qui inter-

prête : « *Der Wille Zur Macht interpretiert* », ce qui donne toute son importance, comme on l'a dit, à la question : « *wer interpretiert denn?*²⁹ ». Le perspectivisme de Nietzsche revient donc parfaitement à l'intérieur du destin d'affirmation de la volonté de puissance. *Mais justement parce que celle-ci joue les multiples opinions les unes contre les autres en vue de son propre accroissement, elle refuse une résignation qui resterait indifférente à l'irréductible multiplicité des points de vue.* En même temps, nous voilà en possession de la clé de la critique que porte Nietzsche à l'individualisme, qui imagine des sujets capables de vouloir et les conçoit donc comme les causes des actes de volonté, procédant d'eux comme des effets. En réalité, rien ni personne n'est au principe et à la fin de la volonté. Elle ne représente pas ce dont les individus sont dotés en vue de leur réalisation, mais se conçoit comme procès sans sujet qui le soutiendrait et en répondrait. La volonté ne répond de soi qu'à la nécessité même de l'affirmation. En fait, comme le « je pense », le « je veux » présuppose un je substantiel, qu'on doit ramener à l'illusion nécessaire de la logique et de l'être, comme on l'a mis en évidence plus haut.

Nous revenons ainsi à la critique nietzschéenne du *Cogito*, après avoir glané les éléments d'une destruction anti-positiviste du « donné » (conclusion : Nietzsche précède de loin Sellars ou Quine, auxquels aime à se référer Rorty) afin de démasquer le piège séduisant qui opère au fond de la prétendue certitude fondamentale de Descartes. Il s'agit de saisir par un pas supplémentaire que l'immédiateté du *cogito* ne peut que paraître illusoire à la lumière de la médiation linguistique, dont on ne peut faire abstraction. « *Cogito* » est un mot isolé et de plus ce n'est qu'un mot, mais c'est le mot par lequel, selon Nietzsche, s'impose le préjugé grammatical favorable à la substance, permettant au langage d'exercer son douteux pouvoir de falsification, transformant le chaos du devenir en un monde de l'être. *En réalité, c'est dans le langage que s'enracine l'erreur nécessaire à la vie, qui rend possible la connaissance.* Mais en conséquence, il n'y a pas d'immédiateté, il n'y a pas de faits, parce que les données prétendues sont mises en place préalablement par le langage, ou encore *la forme fondamentale de l'interprétation est le langage.* Cependant il importe de distinguer ici deux aspects : 1) il n'est pas d'expérience sans langage : 2) le langage falsifie, produit l'expérience dans la forme de l'illusion.

6. Le *cogito* et le langage

Relever l'importance que le thème du langage possède dans la pensée de Nietzsche est décisif pour apprécier l'intérêt herméneutique de ses « raisons » anti-métaphysiques. Il faut envisager un double aspect de l'élaboration nietzschéenne du rapport du langage et de l'expérience qui, s'appuyant sur le subjectivisme poussé à bout qui la conditionne, trouve une issue paradoxale et provocatrice que nous avons rappelée (le langage rend possible l'expérience, mais c'est au prix de la falsification du rapport originaire au chaos des phénomènes, insoutenable autrement).

Le premier aspect est représenté par la thèse nietzschéenne sur le langage, thèse que nous pouvons prendre comme moment propositionnel : *L'expérience que nous avons des choses s'institue par le langage.* Sans les mots, pas de choses, c'est le cas de citer, en le traduisant en prose presque banale (n'était son message énigmatique) le vers stupéfiant de George, qui a inspiré les dernières méditations de Heidegger sur le langage, « *Kein Ding sei wo das Wort gebricht* ». En réalité, alors que, dans l'expérience du poète — et dans l'interprétation heideggerienne — on reconnaît aux mots une valeur de dévoilement, au point que, si ceux-ci manquent, les choses dont on parle disparaissent, l'avertissement perspicace de Nietzsche sur l'impossibilité de faire abstraction de l'élément du langage qui fait

le fond de notre expérience du monde, est compromis par la thèse du caractère illusoire de la chose. Cette dernière, dans sa consistance apparente (identité et permanence) est *une invention du langage*, ou encore provient de la mise en ordre, grâce à l'interprétation comme instrument de la volonté de puissance, du flux sans mesure des phénomènes. Si donc nous comprenons par Nietzsche que « la législation du langage fournit en outre les premières lois de la vérité³⁰ » ; que notre expérience, y compris la prétendue « expérience interne, n'apparaît dans notre conscience qu'après la découverte d'un langage compréhensible par tout individu », qui, en d'autres termes, lui permette d'exprimer quelque chose de nouveau dans le langage du déjà connu³¹ ; tout cela contient pour Nietzsche la valeur négative, critique jusqu'au paradoxe et même à la provocation délibérée, de ramener tout le contenu varié de l'expérience sous les lois de l'illusion. Nietzsche nous propose donc le défi de considérer que « nous ne pensons que dans la forme du langage », mais le choc de cette pensée est pour lui-même si fort qu'elle se traduit, en laissant de côté un aspect des choses, dans la dénonciation de notre foi dans les vérités éternelles de la raison comme effet trompeur du langage. « C'est pour cela que nous lisons les dysharmonies et les problèmes dans les choses », est-il dit dans le même fragment, en tant que nous nous soumettons à l'ordre et à la « vérité » dans lesquels s'empêtre le langage et mesurons à ceux-ci les événements d'un monde de toutes façons fictif. En somme le désordre n'est qu'un effet de l'ordre dominant, mais l'un comme l'autre sont un jeu des apparences dont la langue possède la régie. C'est elle qui dispose et condamne, édifie et détruit, en se jouant de ceux qui parlent au sujet de la possibilité de distinguer le vrai du faux, ce qui vaut et ce qu'on doit écarter. C'est pourquoi en réalité, le caractère réfractaire du chaos à tout ordre fait en sorte que nous ne « déchiffrons dans les choses » que ce que nous y avons préalablement mis (« *wir lesen Disharmonien und Probleme in die Dinge hinein* »), et, par voie de conséquence, que les combats pour la vérité ont lieu dans l'espace d'un artifice indépassable. A ce point cependant, Nietzsche avertit qu'il a atteint la limite de sa révolte contre les « vérités éternelles » de la « raison », s'il considère par la suite que « nous cessons de penser, si nous voulons le faire dans l'abstraction de la contrainte du langage ». Ici, de fait, « nous nous débattons avec le fait que nous doutons d'être parvenus à voir une limite comme limite ». Il conclut alors ce fragment d'une très grande intensité par une formule d'une grande netteté, qui semble inclure non seulement la « raison », mais la pensée qui la met en question : « Penser rationnellement, c'est « *interpréter* », selon un schéma que nous ne pouvons rejeter³². » Si, en effet, la construction de la vérité est langage, c'est-à-dire artifice, comment ne le seraient pas aussi la révolte et la destruction ? Si la raison n'est qu'interprétation dont la condition est le langage, quelle interprétation ne le sera, qui veuille dénoncer cette contrainte ? Mais de plus cette contrainte, qui la subit, si, comme on l'a vu, la pensée est toujours déjà langage ? En d'autres termes, si nous avons le langage pour mentir, quel est l'organe qui nous permettrait de démasquer le mensonge ou de l'assumer comme tel, dans sa nécessité pour la vie ?

A considérer les choses à la distance voulue, on ne voit pas à vrai dire pourquoi, s'il ne suffit pas qu'une prise de position soit irréfutable pour être jugée vraie (comme Nietzsche en fait la remarque contre « l'optimisme des logiciens³³ »), il devrait s'ensuivre en outre qu'elle représente une tromperie, même si c'est par nécessité pour la vie. En fait Nietzsche ne parvient pas à affronter, parce qu'il fonde sa pensée sur des présupposés subjectivistes, le risque de l'expérience linguistique de la vérité auquel il se heurte, et il s'engage inconsidérément dans la voie de secours d'une déclaration sommaire de fausseté à l'encontre de tout ce qui a à voir avec le langage. « Les moyens expressifs du langage ne servent pas à

exprimer le devenir³⁴ », les mots ne peuvent en fait que fixer une réalité insaisissable, *mais de la sorte trahissent-ils leur pouvoir de séduction, ou révèlent-ils plutôt le caractère illusoire, vide et stérile, du prétendu chaos originaire* ? Ce qui se soustrait non seulement à la prise du concept, à son fatal pouvoir de peindre gris sur gris, mais également de toute pensée en général, c'est ce qui n'a pas besoin d'être saisi ni même interrogé, parce que ce n'est qu'un fantasme. Il reste en tous cas à démasquer la tromperie dans laquelle il entortille la pensée.

Le second aspect de l'étude nietzschéenne du langage (mais qui est d'ailleurs celui qui domine, venant avant même l'aspect essentiel de l'acquisition herméneutique de la médiation langagière de l'expérience), est cet aspect qui intègre et subordonne son attention extraordinairement vive au langage, à sa métaphysique de la volonté de puissance, et qui le porte donc à en dénoncer la *séduction* et le *fétichisme*. Le même fragment déjà cité (5<22>) qui annonce la *Grundlösung* (« une *solution fondamentale* »), mais qui, en fait, comme nous l'avons suggéré, le conduit à rencontrer la limite propre, et difficilement soutenable, de sa pensée, propose à nouveau l'idée de jeunesse selon laquelle la « philosophie de la raison » est une « philosophie des concepts gris ». En fait elle ne peut penser que dans le langage, mais « la langue se bâtit sur les préjugés les plus naïfs³⁵ ». La « vérité » finalement est rustre et obtuse du fait même de sa nature linguistique, apte à conquérir les esprits peu raffinés, si attachés à leur survie personnelle qu'ils ne peuvent pénétrer les secrets et les pièges subtils de la volonté de vouloir.

L'intense expérience langagière, qui nourrit la réflexion de Nietzsche, devient ainsi une *philosophie de la misère du langage*, suite aux préjugés métaphysiques par lesquels elle se laisse guider. En l'occurrence, ces derniers lui permettent une dévalorisation unilatérale de la dimension linguistique, du fait qu'ils s'appuient sur une capacité à prendre de la distance par rapport à cette dimension, capacité que Nietzsche met en doute. Mais alors c'est Platon qui prend sa revanche de la critique nietzschéenne, têtue et sommaire. Ce dernier se retrouve de fait pris dans l'illusion métaphysique de pouvoir se défier du langage au nom d'une expérience de la « réalité » qui révélerait la tromperie des mots et des discours. Dans le cas de Nietzsche, le chaos prend la place de l'ordre immuable du monde, mais il représente un « fondement » encore plus insaisissable, par le biais des *logoi*, que les Idées platoniciennes³⁶.

A cette dévalorisation du langage est décidément lié le destin du Je, en tant que celui-ci subit la destruction du *cogito*. Le sujet ne devient en général substance, et en particulier « Je » comme cause de la pensée, qu'en vertu de l'« habitude grammaticale qui fait correspondre à un faire quelqu'un qui fait³⁷ ». La grammaire nous contraint à concevoir « la pensée comme une action, à laquelle s'emploie un être agissant³⁸ » ; la grammaire nous familiarise avec le « Je », dans lequel nous exprimons notre sentiment d'être des sujets, notre croyance en une *unité*, qui relie les moments les plus vifs de notre sentiment de la réalité³⁹ ; la grammaire produit donc le sujet « Je » comme la condition, la cause efficiente du prédicat « pense⁴⁰ ». La grammaire, dans son interaction avec notre sentiment subjectif du réel, n'accepte pas le pur et simple enregistrement, comme de constat, que s'accordent les pensées dans la tautologie : « on pense, donc il y a des pensées » (« *es wird gedacht, folglich gibt es Gedanken* »). Déjà avec cette tautologie, en apparence pauvre, nous voilà exposés au risque, que nous évoquions plus haut, d'une interprétation aventureuse qui distingue ce qui est pensée et ce qui ne l'est pas. Mais la grammaire va plus loin, désirant fixer l'ordre et l'enchaînement des phénomènes que l'interprétation met à notre disposition. Elle postule en effet que, si l'on pense, c'est qu'il y a quelqu'un qui pense (« *es wird gedacht, folglich gibt es Denkendes* »), ce qui introduit comme furtivement la subs-

tance. Ainsi le postulat logico-métaphysique, mais d'origine grammaticale, qui fonde le monde de l'être, réduit à rien l'expérience dionysiaque du flux incompressible de l'événement. Ce qui résulte de cette analyse complexe est, comme on l'a dit, la dissolution de la certitude immédiate du *cogito* : il se décompose dans les raisons psychologiques et grammaticales qui le sous-tendent, de sorte que devienne impardonnable la naïveté qui fait encore appel à sa vérité ultime. Un fragment qu'on peut dater de mai-juin 1885 peut illustrer de manière parfaite ce moment essentiel de la pensée de Nietzsche, en en révélant dans le même temps la force et les présupposés « Ce qui me sépare le plus profondément des métaphysiciens est ceci : je ne leur accorde pas que le Je soit ce qui pense ; au contraire, je considère *le Je lui-même comme une construction de la pensée*, de même valeur que matière, chose, substance, individu ; et donc seulement comme une *fiction* régulatrice qui permet d'introduire, d'*inventer*, dans un monde voué au devenir, une sorte de stabilité et, par conséquent, de possibilité de connaître. Croire en la grammaire, dans le sujet et l'objet grammaticaux, dans les verbes, a subjugué jusqu'aujourd'hui la métaphysique ; j'enseigne à abjurer cette foi⁴¹. » *La lutte contre la métaphysique est ainsi une lutte contre la grammaire du langage occidental.*

7. Langage et grammaire : sortilège et désenchantement

La découverte fondamentale que « nous ne pensons que dans la forme du langage », compromise par le subjectivisme à l'intérieur duquel se débat la folle passion de la philosophie de Nietzsche, se mue en thèse partielle d'une mystification linguistique de la réalité. La médiation du langage est inévitable, mais une fois qu'on en a reconnu la nécessité, elle prend les traits d'une contrainte ; *der sprachliche Zwang*, à l'encontre de laquelle un esprit libre et fin devra réagir en ouvrant les yeux. Qu'on le note : Nietzsche ne supporte pas la réduction du corps chez Platon à une prison dans laquelle l'âme est à l'étroit, de même qu'il réfute la dévaluation du monde sensible et de la simple apparence dont le monde idéal représenterait la vérité. Mais *sa passion du sortilège* l'induit à concevoir le monde langagier et celui des choses comme un effet d'ensorcellement et d'emprisonnement, pervers lorsque, d'erreur nécessaire, il se mue en erreur métaphysique (en métaphysique conçue comme justification du monde de l'erreur en tant que monde vrai). Le langage serait l'instrument indispensable tant de la construction de l'illusion nécessaire, que de sa perversion métaphysique. Il est le moyen ambigu de la subjectivation d'un chaos à soumettre au sens, même sous une forme toujours provisoire, il est le *sortilège* dont se sert la volonté de puissance, mais dont elle doit se méfier (du fait de l'affaiblissement de la volonté de vouloir que ce dernier peut produire en lui offrant des assurances métaphysiques).

En fait il n'y a ni autre lieu ni autre moyen que le langage lui-même pour engager le processus supprimant l'entortillement de la pensée dans le langage, c'est-à-dire l'expérience qu'en fait la philosophie en acceptant de penser en lui radicalement, en s'exposant à ses pièges et énigmes sans s'autoriser pour autant des issues de secours simplistes et en tous cas rassurantes (le reproche qui, de Nietzsche, s'adresse à la métaphysique, mais qui, de nos jours, s'applique encore mieux à la philosophie du langage). *Sans langage, pas de pensée, comme Nietzsche est contraint de le reconnaître, mais en conséquence vérité et erreur intéressent la pensée à partir du langage, non pas malgré, mais bien grâce à ses conditionnements.* Voilà la pensée que Nietzsche ne peut concevoir, mais de la même manière il ne parvient pas à penser que la vérité qui intéresse l'homme, précisément parce qu'elle le met en cause, ne peut qu'être une vérité finie, la vérité de sa propre finitude. Le refus nietzschéen de la vérité, sa théorie de la nécessité de l'erreur, appartiennent en

bref encore à la métaphysique de l'infini, dans la mesure où elles en représentent, comme on l'a vu, l'achèvement paradoxal.

Cette réflexion, cette prise de position critiques changeraient du tout au tout, contre Nietzsche et les métaphysiques modernes de la vérité, et au-delà d'eux, par un approfondissement du caractère relatif de la finitude, de la limite. Ce qui apparaît est tout ce qui vient à rencontre dans le monde, autrement dit tout ce qui vient au discours parmi ce qui demeure caché, mais son apparaître est aussitôt un disparaître, et donc une manifestation ambiguë, inachevée, dans l'interprétation qui l'accueille et le prend en compte. Cela veut dire que dans le langage, rien ne se donne avec une certitude immédiate et irréversible, sur le mode du *cogito* de Descartes, mais tout s'interprète, et de plus, pas sur le même mode ni sur le même plan, mais chaque fois selon des registres herméneutiques nécessairement (et bien heureusement) diversifiés. De fait l'interprète présuppose toujours un réseau de référents préconstitués, comme tels non découverts, et qui guident la compréhension et en préjugent à la fois. Ce qui est ainsi entré en crise est l'idée, et seulement elle, de point ferme, inattaquable, à partir duquel le jeu puisse commencer, chaque fois sous l'absolu patronage de la règle. En fait toute question philosophique s'introduit dans un jeu déjà ouvert, que dis-je, dans la multiplicité irréductible des jeux, par lesquels le langage dont nous usons — tant de langues, jamais une seule! — dit depuis toujours le monde, et à chaque fois du début de la philosophie. Celui qui parle entre en un jeu dans la mesure où il se soumet aux règles, qui le guident précisément parce qu'il ne les domine pas, pas même quand il les élabore au niveau d'une théorie grammaticale. Philosopher, c'est donc se trouver pris dans les jeux de langage et tenter de penser une telle appartenance inéludable comme une nécessité et non comme une contrainte.

Donc, si la découverte du langage conforte l'idée — subjectiviste dans son enracinement — de Nietzsche, à savoir celle d'une interprétation infinie qui éradique toute immédiateté, quel que soit le donné présumé, y compris le *cogito*; si, dans le *cogito* s'exprime en d'autres termes une expérience psychologique, médiée et constituée linguistiquement selon les règles de la grammaire (traduisons, dans les termes de Nietzsche : « on ne constate pas, mais l'on *croit* constater⁴² »); si enfin il est légitime et de notre devoir de suspecter les implications et effets « métaphysiques » des règles grammaticales en apparence les plus innocentes; tout cela concédé, on ne peut cependant faire du conditionnement grammatical un fétiche, voire un *sortilège*, dont la pensée serait fatalement ensorcelée. Ce dernier même naîtrait au contraire de l'effet complexe de l'ensorcellement, pour procéder selon des schèmes que le chaos originaire ne connaît pas et dont se légitime dans sa souveraine liberté la volonté de puissance.

A moins que, comme nous l'avons noté plusieurs fois, ce même flux insaisissable, antérieur à l'institution d'un ordre quelconque, ne puisse que reproduire le fantasme de l'« en soi », sur lequel Nietzsche s'étend cependant en des pages mémorables. Ce n'est plus un monde vrai qui préside au développement ordonné des phénomènes, mais le chaos, destiné, non moins que le premier, même si c'est dans une autre perspective, à ôter consistance à toute apparente réalité. Lui aussi donc « inatteignable et indémontrable » mais seulement révélé à la secrète sagesse de Zarathoustra. Comme on pourrait dire, non plus Platon, mais « Moi, Nietzsche, *je suis* la vérité⁴³. »

Reconnaître que la nécessité linguistique régit la pensée penche alors, non dans la direction insoutenable du caractère falsifiant des mots et des règles grammaticales, mais dans celle, ambiguë, de la révélation de signifiés à interpréter (jamais assurés une fois pour toutes, toujours ouverts à de nouvelles promesses,

mais également à d'imprévisibles pièges). En tout cas, de tout ce qu'il révèle et dissimule, seul le langage peut répondre à ceux qui le fréquentent, à partir de locuteurs qui, pensants, l'interrogent. Et il ne peut répondre que selon des règles qui lui permettent de fonctionner comme langage. Les idées radicalement réformatrices ou carrément subversives dans le rapport au langage, ne résistent pas à l'action secrète que les règles et habitudes linguistiques continuent d'exercer au fond même des artifices qui sont imaginés pour en neutraliser les effets pervers. A son tour la grammaire, mise en cause par Nietzsche, n'est qu'une théorie, c'est-à-dire une interprétation du fonctionnement langagier, qui ne lui en concède pas la régie, ni quand on s'y fie, ni quand on se retourne contre elle (contre une de ses formules bien établies) pour en suspendre les conséquences prétendues. La grammaire n'offre ni à notre disposition, ni à notre contrôle, le fonctionnement du langage, en nous autorisant à intervenir directement dans ses opérations.

Le langage joue bien plus profondément que tout ce qu'une théorie linguistico-grammaticale peut reconstruire, parce qu'il joue la théorie elle-même, pour autant qu'elle soit correcte et à jour. La grammaire, pour résumer, ne nous donne pas l'en soi intouché du langage, ce dernier n'ayant d'autre « en soi » que celui qu'il révèle et dissimule aux interprétations qui le questionnent, donc une structure toujours compromise par les tentatives d'en fixer les contours. En fait, il « fonctionne », ou, pour mieux dire, survient comme langage-qui-parle-du-monde, suivant des règles impossibles à définir une fois pour toutes, mais mises en œuvre en tant que nous parlons et pensons, sans pouvoir jamais les avoir sous les yeux, dépliées comme un système enfin clair. C'est à ces règles que nous ne cessons jamais de nous adapter, parce qu'elles ne se fixent en elles-mêmes nulle part, mais se définissent en même temps que le jeu se déroule.

8. Vérité et illusion

La tâche du philosophe n'est pas alors de formuler de nouvelles grammaires ni de corriger les anciennes, et pas non plus de prendre tout pour argent comptant, doté d'un optimisme providentialiste envers la « raison inhérente au langage ». C'est en ce sens que la méfiance de Nietzsche représente le nécessaire défi aux herméneutiques confiantes dans le langage, comme par exemple celle, fortement teintée de néo-hégélianisme, que propose Gadamer. Le philosophe, disais-je plus haut, fréquente le langage en s'exposant à ses énigmes et obscurités, avec la conscience que si les choses ne peuvent être cherchées que dans les mots, il n'est cependant pas toujours donné de les trouver, parce que le langage, qui peut conduire au but, peut aussi en faire dévier infiniment. L'expérience de la vérité comme errance est peut-être ce que l'herméneutique de Gadamer, oublieuse de la différence, ne réussit pas à maintenir dans sa filiation heideggerienne, dont cependant il se nourrit, mais qui se montre inquiète des questions bouleversantes de Nietzsche, avec une intensité et une souffrance auxquelles Gadamer reste insensible.

Si donc l'existence a pour destin d'errer dans l'ouverture linguistique du monde, en fonction de l'événement du langage qui révèle et dissimule les choses, il faut que la philosophie envoie promener aussi bien la défiance partielle que la confiance optimiste, pour retrouver l'expérience de la finitude radicale dont elle provient. Finitude que la pensée métaphysique garde toujours sous les yeux, mais en vue d'être capable de regarder au-delà, et par conséquent de l'oublier. L'existence parlante est au contraire destinée à la vérité qu'elle approche, non pas malgré, mais en raison de ses propres limites. Ce sera donc une *vérité finie*, celle qui se découvre dans la multiplicité des langages dans lesquels l'homme parle du monde. *Finalement la pensée de la finitude doit faire le bilan, sans reculer ni fuir,*

de la pluralité irréductible des vicissitudes linguistiques de la vérité, en d'autres termes, des multiples vérités dont il est inévitable que les locuteurs fassent l'expérience.

Nietzsche a un sens très aigu du fait que l'expérience du monde est relative à la multiplicité des langages, au point que d'un côté il fait l'hypothèse que les philosophes d'aires linguistiques différentes « auront très vraisemblablement un regard différent sur le monde », d'un autre côté il compense cependant cette relativité par l'idée que les affinités profondes au niveau du langage doivent comporter une « philosophie commune de la grammaire ». Il ne considère toutefois que l'aspect fermé des conditionnements linguistiques du fait desquels « la voie semble comme barrée à certaines possibilités différentes d'interprétation du monde », et il en tire des conséquences qui détruisent non seulement la tradition métaphysique qu'il combat, mais aussi l'idée d'un quelconque rapport avec la réalité et entre les hommes par le moyen du langage⁴⁴. En fait, à la racine de toute communication ne se tiendrait, selon les indications subversives des pages sur *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, que l'obligation de mentir en toute conformité. Mais en combattant de la sorte avec enthousiasme une idée métaphysique de la vérité, Nietzsche en reste cependant prisonnier et fournit une destruction de la question de la vérité, dont le caractère ne reste pas moins métaphysique.

Pourquoi la vérité, demande audacieusement Nietzsche? Mais la question, incontestablement salutaire en ce qu'elle est insoutenable pour tout dogmatisme, arrive de toutes façons trop tard, si la pensée ne peut éviter d'avoir déjà fait l'expérience de la vérité comme ouverture finie du monde dans les mots humains. A coup sûr, en fait, dans le discours ne s'ouvre que le monde auquel nous appartenons, tandis que le chaos se soustrait comme un fantôme à toute élaboration discursive. A partir du langage, dont nulle pensée ne peut faire abstraction, la question devient alors, non pas : « Pourquoi la vérité? », mais en direction inverse : « pourquoi, d'où, comment le chaos? » Et pourquoi se laisser entortiller par sa séduction ambiguë qui paralyse comme une menace sans mesure, mais en même temps illusionne comme la possibilité illimitée et donc en fait indéchiffrable de se soustraire à la nécessité qu'assigne l'existence au discours? En fait tout homme se trouve exposé à un rapport aux autres qu'il ne peut éluder en trouvant refuge dans l'incontestable privauté de son moi propre. Mais cette exposition a lieu en tant que chacun se trouve toujours déjà avec les autres dans le discours, dans l'« entretien » que, selon des modalités chaque fois variables, les locuteurs ont entre eux sur le monde auprès des choses. A proprement parler pourtant notre finitude reste en rapport avec les autres et nous interdit de nous renfermer dans une autonomie inhumaine. Justement parce que nous ne nous entendons jamais de façon parfaite, et si même parfois nous ne faisons radicalement que nous sous-entendre, en dépit de quelque optimiste « fusion des horizons » (Gadamer), nous restons de toutes façons dans le discours pour nous donner raison réciproquement, souvent de façon désespérée, des choses auprès desquelles nous sommes, pour ceci même que nous tentons au moins de nous parler les uns aux autres. C'est entendu, les « choses mêmes » ne sont jamais simplement données à personne, mais restent toujours un horizon de recherche, et en un sens ne sont donc pas pour nous, ou mieux le sont bien, mais en tant que choses-du-discours, comme les énigmes que le discours produit, ou bref comme la réalité que les locuteurs ne cessent d'interpréter. De cette manière, difficile et en même temps rassurante, nous nous donnons réciproquement la parole (*logon didonai*) selon l'expression platonicienne, qui ne se réduit pas cependant au radicalisme des premiers principes, contre lequel les critiques de Nietzsche conservent toute leur validité. La difficulté et le caractère incertain de

notre parole commune vient du fait que nous ne pouvons que procéder par approximations dans la détermination de ce dont s'entretient l'intérêt commun. Dans le même temps cependant nous rassure l'expérience que, dans le discours, dans la réalité, nous nous sommes toujours déjà trouvés les uns avec les autres — et pour cela, nous ne cessons de nous perdre, de même que nous avons toujours rencontré les choses, qui cependant fuient notre prise, même si celle-ci se fait moins grossière et rudimentaire.

Cette expérience du langage qui en est la radicalisation herméneutique, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs⁴⁵, tire donc profit de la clé du « paradoxe », introduit dans les brillantes pages du jeune Nietzsche, mais en laisse de côté les suites « nihilistes », c'est-à-dire la « théorie » du caractère illusoire de toute connaissance en tant qu'elle est inévitablement médiée par les mots que nous disons. Du fait que nous appartenons au monde des locuteurs, nous ne rencontrons les choses qu'au travers de la parole, toujours, même si c'est d'une façon plus ou moins directe, et même si ce qui arrive n'est reçu que dans le plus profond silence. Mais la nature « paradoxale » de cette expérience ne lui enlève pas pour autant le caractère de « dévoilement » des choses, et ne nous autorise donc pas à réduire le discours et l'« interprétation » au signe négatif de la tromperie, dont la volonté disposerait en vue de sa propre montée en puissance. A moins qu'à l'origine de cette réduction, bien qu'elle renverse toute certitude, ne continue à œuvrer une conception métaphysique de la vérité. Même dans le cas du renversement qu'en tente Nietzsche — et surtout sous sa forme poussée à bout — elle trahit en réalité l'impatience fondamentale qui signe le développement occidental de la pensée, depuis les Grecs, à l'égard de la finitude constitutive de l'existence, donc de l'impossibilité d'écarter toute ambiguïté dans le rapport aux choses. L'existence s'ouvre à elles parce qu'elle est finie et non en dépit des limitations de son être. Exister, c'est pourtant rencontrer les choses dans la finitude, ne les jamais posséder tout en restant auprès d'elles ; par conséquent les chercher pour les trouver et tout à la fois les perdre, étant entendu que la main qui en saisit une laisse tomber les autres ou que celles mêmes qu'elle retient se transforment entre ses doigts aussitôt qu'elle y joint une autre.

La finitude de ce rapport au monde est l'abîme dans lequel Nietzsche, en tant que métaphysicien achevé, ne peut jeter un coup d'œil sans être saisi de vertige, encore plus que ne le serait la métaphysique traditionnelle. Là où il bâtit ses édifices, Zarathoustra qui n'est pas encore capable de la « fidélité à la terre » qu'il recommande pourtant à ses disciples, ne peut alors que libérer toutes ses stratégies destructrices, le jeu affolé de ses négations, pour tenter ensuite la transvaluation sous la forme désespérée d'un « oui » dionysiaque à la vie. Le Dionysos de Nietzsche reste en fait le chiffre du désespoir moderne quant au sens des choses, se fiant en dernier recours à la capacité surhumaine de vouloir l'éternel retour.

9. La certitude perdue du Je. La finitude paradoxale du soi

Si l'expérience énigmatique des choses dans le langage ne comporte pas seulement une fausseté — parce qu'en fait tout coule et toute chose est seulement l'apparence d'une permanence, produite par les discours — le je lui-même peut se retrouver dans le langage, non comme illusion mais comme « paradoxe ». Le « *paradoxe* » du soi, qui se réalise comme tel non plus sur son propre fond, mais à l'extérieur de lui-même, dans le rapport aux autres dont il ne peut faire abstraction, *consiste foncièrement dans son exposition à l'« altérité »*. Ce « je » ne reste pas en lui-même par lui-même, en vertu de l'autoconscience, il ne représente donc pas l'unique substance destinée à se muer subrepticement, comme Nietzsche le

met en évidence, dans le paradigme « ontologique » fondamental de toute réalité. Mais il se produit comme un « je » dans « l'entretien que nous sommes », autrement dit dans la relation à un « nous » qui ne provient pas de la somme des multiples « je » préexistants et autonomes, mais il s'ouvre comme un lieu dans lequel chacun arrive à lui-même comme un « je ». La possibilité pour le « je » de se produire dans le « nous » s'offre dans le langage, c'est-à-dire dans l'« entretien » qui implique chacun dans son rapport à tout autre, en tant que chacun prend la parole pour répondre à l'invite à parler provenant des autres. Cette invite à l'entretien nous guide en même temps dans la découverte de notre individualité cachée, celle que chacun est appelé à réaliser pour lui-même. « Nous » sommes ainsi, chacun de nous est dans la mesure où nous parlons et pouvons écouter, les uns des autres, ces discours dont en fait personne ne dispose tout à fait et auxquels pour cette raison nous prenons part ensemble, chacun pour se mettre en mesure de trouver ce qu'il a à dire, le secret de son existence. Mais de la sorte, nul ne préexiste au discours et à la rencontre, comme conscience absolue de soi, mais chacun est, de ce qu'il est une conscience, en rapport avec les autres, dans l'« entretien » des existences⁴⁶.

Cela signifie d'une part que chacun s'est déjà trouvé lui-même — si c'est cela que veut dire « conscience en soi » — *en même temps* que les autres, en se distinguant d'eux dans le rapport, mais d'autre part, que chacun a trouvé les autres seulement de ce qu'il s'est trouvé lui-même. Nul n'a donc dès l'abord de « savoir » de soi, ni n'est d'emblée familier pour lui-même, pour ensuite se trouver à travers les autres ; ni non plus n'est d'abord hors de lui, dans les autres, pour être institué dans son ipséité pour ainsi dire par ricochet, suite à la rencontre préalable avec eux. *L'abstraite indubitabilité du moi*, qui absorbe cette même force du doute hyperbolique qui voudrait la mettre en question et la retourne en arme invincible, s'entoure de défenses apparentes, se retranchant en une *immédiateté qui n'a lieu que dans le vide d'une expérience purement verbale du moi*. La pensée joue avec les mots dont elle est le jouet, et dont surtout elle oublie que ce sont eux qui supportent ses acrobaties, en lui prêtant le soutien de l'expérience multiple de soi, dont elle se pose comme détenteur exclusif, et de la réalité qui lui est extérieure, et dont elle a besoin au moins pour s'en distinguer. En fait, comme Nietzsche a eu le mérite de l'observer, selon la reconstruction ici proposée, il convient d'avoir parlé longtemps pour que la pensée puisse se heurter à l'apparente simplicité du *cogito* et l'assumer comme base indestructible de ses certitudes. La pensée doit posséder un « savoir » de soi, de son rapport avec le « Je » (ou « je » ?), des réalités que « je » ne suis pas, et de celles en revanche qui, privées, articulent de l'intérieur son expérience de soi, son expérience de l'autoconscience et lui donnent consistance. Celle-ci pour autant ne se constitue pas comme immédiateté originaire, mais provient depuis toujours du champ des interconnexions sémantiques. L'immédiat est donc, de toujours, ce que la médiation produit, mais dont la simplification métaphysique a gommé l'origine. Cela veut donc dire que tout médiatise tout, qu'il n'y a pas d'élément premier qui ne soit à son tour médiatisé, ou qui ne résulte pas de ce second dont il a besoin pour se présenter précisément comme premier. L'expérience nietzschéenne du caractère inévitable de l'interprétation fonde, en dépit des motifs subjectivistes qui en sont le postulat, cette ligne de réflexion radicale de l'herméneutique⁴⁷.

Reste alors à entendre que si nous sommes celui que nous sommes (c'est-à-dire devenons) grâce au discours qui nous relie les uns aux autres et nous ouvre un monde, en vertu de cette *koinonia* langagière toujours problématique, *nul n'est jamais lui-même comme présence à soi*. Il faut dire plutôt que chacun est en chemin vers lui-même, ou encore est lui-même toujours au futur, en ce qu'il ne

se possède jamais, ni ne détient dans son expérience de soi aucun paradigme de certitude, à quoi mesurer l'être des choses. On peut dire, d'une autre manière, que nul ne se trouve immédiatement donné à lui-même, mais chacun devient le soi qu'il peut être en vertu de la seule médiation de son expérience personnelle par celle que les autres ont du monde. *Nul n'est jamais absolument lui-même ni jamais un Je*, si Je signifie l'autoprésence d'une conscience parfaitement certaine d'elle-même. Mais le soi prend sa consistance pour chacun dans la mesure où il commence à répondre aux gestes et aux mots qui l'appellent, tantôt l'accueillant et le confirmant dans son expérience de lui-même, tantôt le repoussant et mettant en question ce qu'il tenait pour acquis sur lui-même. *Le je de chacun — nécessairement minuscule, dans ce cas — est ainsi toujours en transit vers lui-même, qu'il n'est jamais, bien loin de constituer un point de certitude absolue.* Cette dernière idée ne peut être conçue que par celui qui donne consistance au fantasme d'un « moment-zéro » de l'expérience, qui précéderait tout rapport avec les autres et leur parole. En réalité, je ne deviens moi-même qu'en relation avec les autres auxquels je réponds, parce que leurs discours m'appellent au monde. La certitude d'une existence qui prétend se trouver elle-même en dehors du monde n'est que la construction d'une pensée oublieuse de ce que chacun apprend constamment de lui-même en parlant avec autrui des choses du monde.

De là résulte l'ouverture du monde dans le langage, selon le type d'ordre et de nécessité qu'il dévoile, mais également selon les énigmes et équivoques par lesquelles il séduit et confond les locuteurs jusqu'à les perdre, *l'injustifiable vérité en laquelle et pour laquelle nous existons*, avant toute décision à l'égard de telle ou telle vérité déterminée, relative aux choses. La vérité elle-même n'advient que dans les existences en « entretien » : c'est leur vérité, *la vérité de l'entretien* qui fait de ce dernier l'« entretien de la vérité ». Il reste que nous devons nous approcher de ces expressions après avoir fait l'expérience entière de l'extrême révolte nietzschéenne contre les certitudes de la modernité, nantis d'une disponibilité pour une écoute et un questionnement radicalement réciproques. La vérité ne dit plus une situation de protection et de possession, mais l'exposition de l'existence au mystère d'une finitude qui l'ouvre paradoxalement toujours au-delà d'elle, vers les autres, et au-delà d'eux, vers l'autre. *Le « paradoxe » est la vérité pour l'homme*, une fois qu'il est sorti de l'illusoire certitude du je. Mais cette issue n'a aucune connotation nihiliste, sinon pour celui, comme l'explique Nietzsche, qui n'est pas encore capable de perdre même la perte de ce qui ne peut lui offrir nul soutien⁴⁸.

Pour qui en revanche a appris à se sentir « sûr », dans l'absence de toute protection, et qui ayant abandonné tout souci de type « égologique » (le nom métaphysique de l'égocentrisme), revient à lui-même, pour qui en somme est devenu *se-curus* comme *sine cura*, soutenir le paradoxe de la finitude signifie faire l'épreuve de la liberté d'*ek-sister*. Être soi outre soi, non pour affirmer la puissance de domination d'une volonté qui répond seulement à elle-même, mais en vertu d'un rapport à l'altérité qui nous rend finis. Libres non pas d'être impliqués dans l'affirmation volontariste de soi, cette limite qui fait de tout homme un homme à condition qu'il se dégage de son pouvoir. Non pas donc des surhommes, mais néanmoins des hommes, si par homme on entend une réalité définie dans son ordre de grandeur et de dignité, dans son pouvoir sur le monde. A ceci près que, plutôt que de le concevoir, comme le fait Nietzsche, en tant qu'animal non encore déterminé dans son être (« *das nicht festgestellte Tier* », conception qui a fait à juste titre fortune en anthropologie), il faudrait peut-être se mettre à penser l'homme comme *le mortel*, en reprenant une formulation antique qui disait en même temps le caractère terrestre de l'homme et son mystérieux et inéludable rapport au divin.

A condition toutefois que l'on remarque bien qu'à cette reprise et cette réactivation pensante, Nietzsche ne peut parvenir, par suite de l'intérêt tout réactif et « moderne » qu'il porte aux Grecs.

En outre la précédente formule doit indiquer, après Nietzsche et Heidegger, non pas, avec eux, que les hommes sont finis parce qu'ils doivent mourir, mais qu'ils doivent mourir parce qu'ils sont finis. *La finitude est en fait destinée à la mort en vertu de son rapport constitutif à l'altérité*, que nul ne peut être, et qui dans la mort réduit à rien l'existence qui fait signe vers elle, comme Hölderlin le devine dans sa théorie du tragique⁴⁹.

Traduit de l'italien par Arnaud Villani

1. F. Nietzsche. *Œuvres* VIII, 1 ; Fragments posthumes 1885-87, 7<55>, édition italienne Adelphi, Milano, 1975, traduction française Gallimard, Paris, tome XII (traduction légèrement modifiée par l'auteur par rapport à l'édition italienne).
2. *Ibid.*, 2<91>, automne 1885-automne 1886.
3. *Fragments posthumes* 1887-88, 9<97>, automne 1887, édition italienne Adelphi, Milano, 1971, édition française citée.
4. *Ibid.*, 9<41>.
5. Dans une autre perspective O. Marquard a pu voir dans le fictionnalisme de Nietzsche la compensation de l'erreur de son destin de « mal gnoséologique ». Et il a ramené cette façon de « redonner positivité au fictif » à l'intérieur d'un processus plus général de conversion du mal en bien, caractérisant la théodicée moderne. Voir son essai *Entlastungen. Theodizeemotive der neuzeitlichen Philosophie*, in *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986.
6. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », 6, dans *Œuvres complètes* VI, 1, édition italienne Adelphi, Milano, 1968, édition française citée.
7. *Fragments posthumes* 1885-1887 2.<77>, automne 85-automne 86.
8. J'ai tenté de penser, dans le texte *Nietzsche : Il nichilismo come problema del senso*, dans *Nichilismo et nichilismi*, « Ricontri » III, 2-3, 1981, 35-63, comment cette tension s'insinue dans la volonté même, ou pour mieux dire, comment elle doit à la fin se produire de l'intérieur d'elle-même. Le point est évidemment décisif, au moins pour qui veut dresser le bilan de l'expérience nietzschéenne de l'être, c'est-à-dire du secret de la volonté de puissance, en tant que celui-ci comporte, selon Nietzsche, la liquidation de toute ontologie. Cependant la tendance qui prévaut consiste à ne plus se soucier de ce que Nietzsche a liquidé, s'épargnant ainsi la peine de pénétrer sous l'écorce d'une superficialité brillante, pour en recueillir la douloureuse et dramatique profondeur.
9. Sur les thèmes de ce paragraphe, un cadre de réflexion plus élaboré a été esquissé par l'auteur dans l'essai : *Ambivalenza del moderno. Il principio di soggettività tra crisi e conciliazione*, in « Paradigmi », VIII, n. 22, 1990, 101-133.
10. F. Nietzsche *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Ausgewählt und geordnet von P. Gast u. E. Förster-Nietzsche. A. Kröner, Stuttgart, 1964, § 539. Les concordances entre les textes cités de l'édition Colli-Montinari et les passages de cette œuvre discutée seront proposés, chaque fois que ce sera possible, sous le signe *WzM*.
11. *Fragments posthumes*, 1885-1887, cit., 2<91>, (cf. *WzM* 518).
12. *Ibid.*, 7<55>; *WzM* 519 : c'est le fragment que nous avons cité au début, et dans lequel la foi dans le « Je » et la foi dans la logique sont déclarées solidaires.
13. *Fragments posthumes*, 1887-1888, cit. 9<98>, *WzM* 488.
14. *Ibid.*, 10<91>, automne 1887 : *WzM* 485.
15. *Fragments posthumes*, 1888-1889, 14<80>, *WzM* 693 : « Si l'intime essence de l'être est volonté de puissance, tout accroissement de puissance est plaisir, et peine tout sentiment de ne pouvoir résister ». *Lust* et *Unlust* deviennent ainsi *Kardinal-Tatsachen*, les faits cardinaux de l'être comme vie.
16. *Ibidem*.
17. *Fragments posthumes*, 1887-1888, 11<73>.
18. Sur le caractère de postulation — Nietzsche dit une fois : « de présomption » — de la thèse d'un « flux absolu de l'événement », insaisissable pour nous, les post-nietzschéens qui désacralisent les certitudes métaphysiques ultimes n'aiment pas s'appesantir. Ce point mérite en réalité d'être mieux pris en compte en raison du rôle décisif qu'il joue dans la pensée de Nietzsche. Je me permets à ce sujet de renvoyer encore à mon texte de 1981 : *Nietzsche : Il nichilismo come problema del senso*, cit.
19. *Fragments posthumes*, 1884-1885, 35<35> et 38<3>, mai-juillet 1885, *WzM* 483. Sur l'intrication linguistique du *cogito*, selon Nietzsche, voir les pages de Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971.
20. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 22-27.
21. *Par-delà bien et mal*, § 16, *Œuvres* VI, 2, édition italienne Adelphi, Milano, 1968.
22. *Ibidem*. Le texte de Descartes est tiré des *Principia Philosophiae*, 1,9.
23. *Fragments posthumes*, 1885-1887, 7<60>; *WzM* 481.
24. *Ibidem*, 2<149>, *WzM* 556.

25. *Fragments posthumes*, 1887-1888, 9<40> et 10<202>; WzM 560 et 558, et <149>, ressortissant à la période d'automne 1885-automne 1886.
26. WzM 559.
27. *Fragments posthumes*, 1887-1888, 9<48> : WzM 605. Sur la nature foncièrement subjectiviste de l'« herméneutique » nietzschéenne, les considérations du présent article doivent être replacées dans l'ensemble du chapitre IX *Interpretazione del vero e del falso* (notamment pp. 223-229) de mon récent ouvrage : *I fenomeni e la parole. La verità dell'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1991.
28. *Fragments posthumes*, 1885-1887, 2<148>; WzM 643.
29. *Fragments posthumes*, 1885-1887, 2<148> et 2<151>; WzM 643 et 556.
30. Fr. Nietzsche, *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, 357 (édition italienne, *Œuvres*, III, Adelphi, Milano, 1973).
31. WzM § 479.
32. *Fragments posthumes*, 1885-1887, 5<22>, été 1886-automne 1887 : WzM § 522.
33. WzM § 535.
34. *Fragments posthumes*, 1887-1888 11<37>, novembre 1887-mars 1888 : WzM 715.
35. Sur le fétichisme du langage et de la grammaire, on verra les pages de *Par-delà bien et mal*, §§ 17-22; de la *Généalogie de la morale* I. § 13; du *Crépuscule des idoles* « La raison dans la philosophie », n. 5. Ces thèmes sont en substance anticipés par les brillantes réflexions sur *Vérité et mensonge*.
36. Dans les pages de *I fenomeni e la parole*, éd. cit., j'ai suggéré la nécessité de revenir interroger l'expérience grecque du langage, chez Platon et Aristote, pour en redécouvrir la féconde richesse, en dépit de la condamnation sommaire, ou tout simplement injurieuse, prononcée par Nietzsche et reprise par Heidegger, en particulier contre Platon. L'origine de la métaphysique est en réalité suffisamment énigmatique pour conserver des indications dont ne peut faire l'économie la pensée même qui se fraie un chemin au-delà de son accomplissement, mais reste inséparable de son destin. Ces suggestions et réserves concernent notamment le raidissement ultérieur de la ligne de pensée Nietzsche-Heidegger, qui semble se proposer dans les nombreuses dénonciations du « phono-logo-centrisme » de la pensée occidentale, auquel a donné lieu la problématique derridienne de la déconstruction. Cela signifie en tous cas qu'on ne peut en aucune façon faire abstraction de la radicalisation du problème de la métaphysique, qui vient à maturation dans la folle sagesse de Zarathoustra. Cela dit explicitement pour fixer le sens de la position critique du présent article, en particulier par rapport à Nietzsche et à l'adresse d'un éventuel lecteur impatient.
37. *Fragments posthumes*, 1887-1888, 10<158>, automne 1887, WzM § 484.
38. Platon, *Sophiste* 261-262.
39. *Fragments posthumes*, 1887-1888 9<98> et 10<19>; WzM § 488 et 486.
40. *Par-delà bien et mal*, § 17.
41. *Fragments posthumes*, 1884-1885, 35<35>.
42. *Fragments posthumes*, 1887-1888 10<158>.
43. Les considérations ici présentées retournent contre Nietzsche la destruction ironique du « monde vrai » des célèbres pages du *Crépuscule des idoles*, expliquant « Comment le monde vrai devint enfin une fable ». La position représentée par Platon dans l'« Histoire d'une erreur » s'exprime dans la formule : « Moi, Platon, je suis la vérité ».
44. *Par-delà bien et mal*, § 20.
45. En particulier dans l'ouvrage *I fenomeni e la parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1991.
46. Ces réflexions, qu'inspire l'un des vers de Hölderlin que Heidegger a le plus profondément médité, sont développées par l'auteur, en particulier dans l'essai conclusif de *I fenomeni e la parole*, dont le titre est *Interpretazione del vero e del falso*, II « colloquio che noi siamo » e l'esperienza ermeneutica della finitezza. Le volume reçoit le sous-titre : *La verità finita dell'ermeneutica*, et veut faire en sorte que la philosophie, selon sa nature précisément herméneutique, expérimente le caractère inéludable de la finitude de la vérité qui lui permet de parler des hommes.
- Les vers en question appartiennent au fragment *Versöhnender, der du nimmergeglaubt...* dans la version suivante : « Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander ». « Riche en épreuves est l'homme ; il a nommé bien des célestes / depuis que nous sommes un entretien / et pouvons rester à l'écoute l'un de l'autre ». A propos de Heidegger on observe pour finir, sans insister, mais fermement, que concernant les vers de Hölderlin, le philosophe a précisément laissé de côté la portée du mot *Gespräch*, justement l'« entretien », à laquelle au contraire ces considérations veulent prêter la plus grande attention. Il a bien sûr eu le mérite de souligner que dans l'entretien « nous nous unissons en fonction-l'un-de-l'autre » que le mot essentiel révèle. Mais il ne s'intéresse pas à la pluralité qui trouve dans l'unité son origine, mais dans le même temps manifeste la force de l'union. Celle-ci éclate non pas dans la restriction et la contrainte mais dans l'exaltation, c'est-à-dire dans la libération de la pluralité selon sa richesse propre. En réalité, le « nous » de l'entretien des existences reste une notion ininterrogée chez Heidegger, tout comme le *Mit-sein* est introduit dans *Sein und Zeit*, mais sans être assumé positivement dans l'élaboration de la finitude constitutive du *Da-sein*. On se reportera à l'étude *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, de M. Heidegger, Klostermann, 1971, 33-48 (traduction de L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, 39-58).
47. Je me permets de renvoyer encore une fois au premier paragraphe de l'essai qui conclut *I fenomeni e la parole*, cit., et qui s'intitule justement *Nietzsche e l'interpretazione*. Les considérations de ces deux derniers paragraphes ont en vue la possibilité d'une confrontation, à développer de toutes façons par ailleurs, avec les analyses et prises de position importantes, autour du thème de l'autoconscience et plus généralement de la question de la subjectivité, que, depuis quelques années, propose M. Frank (récemment dans *Selbst-bewusstsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart, 1991). Pour l'auteur, il s'agirait de préserver l'originarité de l'événement de *l'auto-conscience* » sans pour autant la transformer en une « absoluité » dépourvue de toute relation, et donc invinciblement solipsiste. Dire qu'elle « se produit » comme ouverture-du-monde revient à dire qu'elle est ouverture à un contexte de relations sans lequel elle ne peut se réaliser et n'est pas pensable, sinon formellement et selon un mode vide. Mais à de telles relations, en outre, elle ne peut accéder si celles-ci représentent quelque chose de secondaire eu égard à sa constitution

originaires, si, autrement dit, comme l'écrit Sartre, c'est seulement en partant de mon intériorité que je dois pouvoir retrouver « l'être des autres comme une transcendance qui conditionne l'être propre de mon intériorité » (J.-P. Sartre. *L'essere e il nulla*, trad. ital. G del Bo, Mondadori, Milano, 1958, 311). Les avatars paradoxaux de la phénoménologie de l'intersubjectivité, depuis Husserl, prouvent qu'une chose est certaine : en partant du *cogito*, « autrui » ne peut rester qu'un problème. Bien loin de cette problématique de l'unique point de départ certain, il faudrait penser l'« autoconscience » comme l'autorelation (*Selbstverhältnis*) qui s'accomplit dans *l'événement de l'existence*. Mais celle-ci se soucie d'elle-même que pour autant qu'elle se trouve dans le monde, et donc en aucune façon en s'absorbant de l'être avec les autres (Le *Dasein* est un *Mit-sein* dans sa structure) auprès des choses.

48. *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV. « L'ombre », *cit.*

49. Fr. Hölderlin. *Die Bedeutung der Tragödien*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, 899. Sur le rapport de la mort et de la finitude à partir de Heidegger, je me suis exprimé dans l'étude *La questione dell'essere e il senso della « Kehre »* in « Aut-Aut », 248-249, mars-juin 1992, p. 93-119, notamment 114-116.

Nietzsche et Goethe

Jacques Le Rider

Weimar et le culte des classiques

Dans son ouvrage de 1918, *Nietzsche. Essai de mythologie*, Ernst Bertram intitulait un chapitre « Weimar » et rapportait un rêve, sans doute apocryphe comme tout ce qui trouve sa source chez Elisabeth Förster-Nietzsche : « Parmi les désirs qui, chez Nietzsche enfant, annoncent l'avenir, sa sœur nous a transmis ce rêve, caressé pendant des années : s'installer, plus tard, et finir sa vie dans une petite maisonnette aux bords du Rhin, ou à Rothenburg, ou enfin à Weimar. [...] Weimar — par son paysage, proche du jeune Thuringien — représente le plus proche des trois souhaits. C'est lui qui se réalisa¹. »

En rapportant de tels rêves d'enfance de son frère, Elisabeth justifiait son choix de « politique culturelle » qui avait consisté à transférer les Archives Nietzsche de Naumburg à Weimar, en août 1896 — une décision, dans laquelle, évidemment, Friedrich Nietzsche, grabataire paralysé et muet, n'était pour rien. Elisabeth convoitait une villa qui pût soutenir la comparaison avec les maisons des grands hommes de Weimar : Goethe, Schiller, Herder, Liszt... Grâce au mécénat de Meta von Salis, elle put prendre possession de la villa « Silberblick », située sur les hauteurs, dont l'adresse était à l'époque Luisenstraße 30 et qui se trouve aujourd'hui Humboldtstraße. Somptueusement aménagées, un peu plus tard, par Henry Van de Velde, ces Archives Nietzsche allaient devenir un

véritable centre culturel, lieu de pèlerinage pour les intellectuels et hommes politiques allemands et européens, siège central d'une efficace entreprise multinationale de gestion des « Nietzsche copyrights » et atelier de production des *Œuvres complètes*, dont le principal exploit fut d'inventer le livre que Nietzsche n'avait pas écrit mais qui allait devenir son ouvrage le plus célèbre : *La volonté de puissance*.

Le grand souci d'Elisabeth était de dissiper la nuée scandaleuse qui entourait son frère au début des années 1890 pour le faire rayonner au sommet du Parnasse weimarien, comme un classique pré-posthume. Il faut reconnaître que l'entreprise fut couronnée par un grand succès. Si la ville de Weimar n'avait pas été située sur le territoire de la R.D.A., on peut imaginer que la villa des Archives Nietzsche serait devenue, dès les années d'après-guerre, un lieu comparable à la villa Wahnfried de Richard Wagner à Bayreuth. Depuis la réunification de 1989/90, la Fondation Weimarer Klassik a inclus les Archives Nietzsche dans son patrimoine. Dès les lendemains de la guerre, les manuscrits et la bibliothèque de Nietzsche avaient été transférés aux Archives Goethe et Schiller et à la Bibliothèque centrale de Weimar, non pour regrouper les classiques, mais parce que la villa « Silberblick » était en mauvais état. Aujourd'hui, les visiteurs qui convergent vers la « capitale culturelle européenne » qu'a été Weimar durant l'année 1999, achètent des cartes postales et des affiches à l'effigie de Nietzsche après avoir fait le plein de souvenirs de la maison de Goethe.

Nietzsche n'était pas encore mort que déjà se multipliaient les études mettant en parallèle l'auteur de *Faust* et celui de *Zarathoustra*. Leo Berg, par exemple, publie en 1897 un volumineux ouvrage sur *Le surhomme dans la littérature moderne*, qui recense, de Carlyle à Nietzsche, toutes les figures de l'*Übermensch* et qui n'évite pas le topos consistant à comparer Faust et le Surhomme. « Da bin ich! — Welch erbärmlich Graueen / Faßt Übermenschen dich! », dit l'Esprit de la terre (vers 489-490). Nerval, qui ne connaissait pas encore Nietzsche, traduisait « Quel misérable effroi saisit ta nature surhumaine²! » Henri Lichtenberger, lui, avait écrit la première monographie en langue française sur Nietzsche. Il choisit donc le mot qu'il faut : « Quel effroi pitoyable / Te subjugue, surhomme³! »

En 1900, Fritz Mauthner se moquait du darwinisme vulgaire de ses contemporains, dans un article intitulé « Le surhomme chez Goethe, Nietzsche et quelques autres⁴ », en mentionnant un poème moins souvent cité de Goethe, *Zueignung* (« Dédicace ») de 1784. La voix d'une femme divine, allégorie de la Vérité, rappelle le poète à la sagesse et à la mesure (vers 59-64) :

« Kaum bist du sicher vor dem größten Trug,
Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
So glaubst du dich schon Übermensch genug,
Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
Wie viel bist du von andern unterschieden?
Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden⁵! »

Nietzsche dionysien et Goethe apollinien?

Le grand-œuvre de Charles Andler sur Nietzsche commence par un chapitre sur Goethe⁶. Mais la plupart des premiers nietzschéistes français opposaient spontanément Nietzsche, le dionysiaque néo-romantique, à Goethe, maître du classicisme allemand. Ainsi Ernest Seillière soulignait que Nietzsche avait rejeté la réduction goethéenne de l'hellénisme au rationalisme apollinien⁷. Paul Valéry et André Gide, lecteurs admiratifs de la traduction d'Henri Albert publiée au

Mercure de France, considéraient Nietzsche comme l'antipode du classicisme⁸. Dans le contexte du mouvement « antiromantique » qui caractérise le début de siècle français, la valorisation de Goethe va de pair avec la critique de Nietzsche.

Cette conception n'est plus défendable aujourd'hui. Dans l'index de la *Kritische Studienausgabe* de Colli et Montinari, l'entrée Goethe est une des plus fournies et s'étend sur plus de quatre colonnes (les autres références d'une importance comparable sont : Platon, Schopenhauer et Wagner). La lecture du chapitre consacré par Michel Haar à « La critique nietzschéenne de Schopenhauer¹⁰ » conduit même à estimer que Goethe est dans Nietzsche, *Fragments posthumes* inclus, une référence beaucoup plus constamment positive, dont la valeur ne cesse de croître au fil des années. Finalement, dans les derniers textes, Goethe apparaît comme une des principales identifications de Nietzsche et l'on s'aperçoit que Nietzsche ne parle plus que de lui-même lorsqu'il sculpte le buste du maître de Weimar.

Le romantisme, à l'origine de la décadence

A partir du paragraphe 370 du *Gai savoir* (première édition en 1882), Nietzsche renverse ses deux grandes oppositions : dionysien / apollinien ; romantisme / classicisme. Désormais, la première opposition perd de son importance et Nietzsche intègre l'apollinien dans le dionysien. Et surtout, le romantisme devient une force de décadence, tandis que le classicisme apparaît comme le style qui convient le mieux à l'homme dionysien. Ce paragraphe 370 est intitulé « Qu'est-ce que le romantisme ? » Nietzsche convient qu'il a commis quelques « grosses erreurs » dans ses premiers ouvrages. « J'interprétais la musique allemande comme l'expression d'une puissance dionysienne de l'âme allemande [...]. On voit que je méconnaissais alors, tant dans le pessimisme philosophique que dans la musique allemande, ce qui lui donnait son véritable caractère — son *romantisme*¹¹. » S'il est vrai que tout art porte secours à des souffrants, « il y a deux sortes de souffrants, d'abord ceux qui souffrent de la *surabondance de vie*, qui veulent un art dionysien et aussi une vision et une compréhension tragique de la vie — et ensuite ceux qui souffrent d'un *appauvrissement de la vie*, qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, la délivrance de soi, ou bien encore l'ivresse, les convulsions, l'engourdissement, la folie. Au double besoin de *ceux-ci* répond tout romantisme en art et en philosophie, et aussi tant Schopenhauer que Wagner, pour nommer ces deux romantiques les plus célèbres et les plus expressifs, parmi ceux que *j'interprétais mal* alors¹². »

Ainsi, d'un même mouvement, le romantisme, Wagner et Schopenhauer sont définis et condamnés. On comprend vite que Nietzsche ne définit pas le romantisme de manière rigoureuse, comme le ferait un historien de la littérature ou de l'art. Pour lui, le romantisme correspond à la *Spätromantik*, à la sensibilité qui s'exprime à partir d'Eichendorff et d'E.T.A. Hoffmann et qui aboutit à Richard Wagner. Il n'englobe sans doute pas dans sa condamnation la *Frühromantik*, ce « premier romantisme » dont a si magistralement parlé Ernst Behler, montrant que Nietzsche avait au contraire trouvé quelques inspirations essentielles chez Friedrich et chez Wilhelm August Schlegel¹³. Plus tard, il rattachera au romantisme les contemporains français : Baudelaire, Victor Hugo.

Un peu plus loin dans ce paragraphe 370 du *Gai savoir*, Nietzsche distingue le « pessimisme romantique » qui aspire à la destruction et un « désir de fixité, d'éternité, d'être » qu'il décèle chez Rubens, chez Hafiz « divinement moqueur » et chez Goethe « clair et bienveillant, répandant sur toutes choses un rayon homérique de lumière et de gloire¹⁴. » Il s'agit d'une double citation de Goethe,

puisque Hafiz est le poète persan rendu célèbre en Allemagne par le *Divan occidental et oriental* de Goethe. A la fin du § 370, Nietzsche parle d'un « pessimisme classique », tout en ajoutant « cependant mon oreille répugne au mot « classique », il est devenu beaucoup trop usé, trop arrondi, trop méconnaissable. J'appelle ce pessimisme de l'avenir — car il est en route! je le vois venir! — le pessimisme *dionysien*¹⁵. » De cette mise au point, deux définitions peuvent être déduites, que Nietzsche va développer durant les années 1880 : le classicisme, un mot qu'il manie avec des pincettes, signifie « ce qui s'oppose au romantisme comme la vie s'oppose à la décadence » ; le dionysien n'est plus un romantisme, mais le classicisme de l'avenir. Et c'est Goethe qui l'incarne le plus lumineusement¹⁶.

C'est dans *Le crépuscule des idoles*, au chapitre « Flâneries d'un inactuel » que s'accomplit la « transvaluation » du dionysien et de Goethe. Le § 49 est un hymne à Goethe : « Événement, non pas allemand, mais européen : tentative grandiose de vaincre le XVIII^e siècle par un retour à l'état de nature, par un effort pour s'élever au naturel de la Renaissance, une sorte de dépassement de soi de la part de ce siècle¹⁷. » Il surmonta le romantisme, explique Nietzsche, en recourant à l'histoire, aux sciences naturelles, à l'antique, à Spinoza et à l'activité pratique. « Ce qu'il voulait, c'était la *totalité*; il combattit la séparation de la raison et de la sensualité, du sentiment et de la volonté [...]; il se disciplina pour atteindre à l'être intégral; il se *fit* lui-même... Goethe, au milieu d'une époque aux sentiments irréels, était un réaliste convaincu; il disait oui à tout ce qui avait sur ce point une parenté avec lui — il n'y eut dans sa vie de plus grand événement que cet *ens realissimum* nommé Napoléon¹⁸. » Suit le portrait de cette figure qu'on pourrait paradoxalement appeler le « surhomme nietzschéen tempéré par l'humanisme goethéen » : un homme fort, cultivé, physiquement habile, ayant le respect de lui-même, naturel, libre, tolérant. « Un tel esprit *libéré* apparaît au centre de l'univers, dans un fatalisme heureux et confiant, avec la *foi* qu'il n'y a de condamnable que ce qui existe isolément, et que, dans la totalité, tout se résout et s'affirme. *Il ne nie plus...* Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l'ai baptisée du nom de *Dionysos*¹⁹. »

Les paragraphes suivants approfondissent l'opposition fondamentale que Nietzsche aperçoit entre Goethe et son époque, le XIX^e siècle : alors que ce siècle poussait au « retour au XVIII^e siècle : par exemple sous forme de sentiment romantique, d'altruisme et d'hypersentimentalité, de féminisme dans le goût, de socialisme dans la politique²⁰ », Goethe résistait à cette décadence. « Goethe est le dernier Allemand pour qui j'ai du respect : il aurait ressenti trois choses que je ressens moi-même, nous nous entendons aussi sur la "Croix"...²¹ » Finalement le classicisme weimarien et le dionysien se confondent²². Goethe, qui fut si romantique et « werthérien », avant de s'affirmer à contre-courant de la décadence de ses contemporains, est un exemple auquel Nietzsche s'identifie pleinement, lui qui écrit dans *Ecce homo* : « Sans compter que je suis un *décadent*, je suis aussi le contraire d'un *décadent*²³. » Comme Goethe, Nietzsche a trouvé le remède pour se guérir lui-même de son siècle et pour guérir son époque.

Une réserve cependant

Dans *Le crépuscule des idoles*, au chapitre « Ce que je dois aux Anciens », Nietzsche relève, à propos de « l'idée grecque que s'étaient formée Winckelmann et Goethe », que celle-ci était incompatible avec l'orgiasme dionysien. « Je ne doute pas, en effet, que Goethe eût exclu, par principe, une idée analogue des possibilités de l'âme grecque. *Par conséquent Goethe ne comprenait pas les Grecs*. Car ce n'est que par les mystères dionysiens, par la psychologie de l'état diony-

sien que s'exprime la *réalité fondamentale* de l'instinct hellénique — sa “volonté de vie”²⁴. » Voilà pourquoi Nietzsche évite le mot de classicisme et pourquoi son anti-romantisme ne tombe pas dans le néo-classique. Toute la modernité, même la plus fidèle à la tradition de Goethe, cherchera à renouveler la vision de l'Antiquité classique et ressentira Winckelmann et le maître de Weimar comme des parangons d'humanisme scolaire. Même Hofmannsthal, qui ne fut pas le plus révolutionnaire des modernes, écrit au moment où il commence à écrire *Elektra* : « Je songeais à un style qui se situerait à l'opposé de l'Iphigénie, et auquel ne pourrait pas s'appliquer la parole [de Goethe] : “cette production hellénisante me parut, à la seconde lecture, diablement humaine”²⁵. »

« Sans compter que je suis un *décadent*, je suis aussi le contraire d'un *décadent*. » : cette formule, Goethe l'aurait certainement récusée à propos de lui-même, car l'homme des conversations avec Eckermann avait relégué très loin de lui ses « années Werther ». Jusqu'au bout, Nietzsche reste un romantique *décadent* et un « classique dionysien ». Sa passion pour Baudelaire et pour les contemporains français qu'il découvre à partir de l'hiver 1883-84 prouve que le Nietzsche du *Cas Wagner* a toujours un double fidèle aux goûts dont témoignait *La Naissance de la tragédie*. C'est un type goethéen, très largement reconstruit et imaginaire, auquel il s'identifie. Ce type goethéen n'a plus grand-chose à voir avec le Goethe historique, saint patron des philistins de la culture historiciste.

Le dernier texte de Nietzsche, achevé en décembre 1888 (dont Nietzsche corrigeait les épreuves à la veille de son effondrement intellectuel, à Turin, écrivant le 2 janvier 1889 à son éditeur Naumann qu'il renonçait à publier cet ouvrage « parfaitement dépassé²⁶ »), contient un vibrant hommage aux romantiques : « Ces grands poètes, par exemple, ces Byron, ces Musset, ces Poe, ces Leopardi, ces Kleist, ces Gogol — je n'ose pas prononcer de noms beaucoup plus grands, mais c'est à eux que je pense tels qu'ils sont, tels qu'ils doivent être : hommes du moment, sensuels, absurdes, quintuples, légers et soudains dans la méfiance et dans la confiance ; avec des âmes dont souvent ils veulent cacher quelque fêlure : se vengeant souvent par leurs œuvres d'une souillure intérieure, cherchant souvent par leurs essors l'oubli d'une mémoire trop fidèle ; des idéalistes parce qu'ils se trouvent tout près du *marécage* ! — Quels martyres ne causent-ils pas à celui qui les a devinés, ces grands artistes et en général tous ceux que l'on appelle hommes supérieurs²⁷ ! »

Classique ou romantique ? Goethéen ou Kleistien ? L'un et l'autre à la fois²⁸. Sur ce point comme sur tant d'autres, il serait vain de chercher le dernier mot de Nietzsche. Mieux vaut constater son irréductible ambivalence.

1. Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, trad. Robert Pitrou, Paris, Éditions du Félin, 1990, p. 243 et p. 245 (citation résumée).

2. Goethe, *Faust*, trad. Gérard de Nerval, Classiques Garnier, 1962, p. 38.

3. Goethe, *Faust*, trad. Henri Lichtenberger, éditions Mouton, première publication en 1920, p. 18.

4. Fritz Mauthner, « Der Übermensch bei Goethe, Nietzsche und einigen Anderen », in *Der Zeitgeist*, supplément du *Berliner Tageblatt*, n° 23, 4 juin 1900 (coupure de presse conservée dans le fonds Archives Nietzsche — Elisabeth Förster-Nietzsche des Archives Goethe et Schiller de Weimar, cote GSA 72/2921).

5. Goethe, Hamburger Ausgabe, vol. 1, p. 151. « A peine es-tu à l'abri du leurre le plus grossier, / A peine as-tu dominé ta première volonté enfantine, / Que tu te crois déjà suffisamment surhomme, / Que tu négliges de remplir le devoir de l'homme ! / De combien es-tu différent des autres ? / Connais-toi, vis en paix avec le monde ! »

6. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée, I, Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1958, « L'héritage allemand de Nietzsche. Chapitre premier : Goethe », p. 20-32 (ce premier volume de l'ouvrage d'Andler fut publié en 1920). Deux études récentes ont mis en lumière l'importance de Goethe pour Nietzsche dans les premières années de sa production : Aldo Venturelli, « Das Klassische als Vollendung des Sentimentalischen. Der junge Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Schiller und Goethe », in *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, p. 182-202 ; et dans les dernières années, à l'époque où Nietzsche fait l'éloge du grand roman de forma-

- tion d'Adalbert Stifter, *Der Nachsommer (L'été de la Saizint-Martin)*, et de la *Novelle* de Goethe, œuvre traduite en français sous le titre *La Chasse* : Renate Müller-Buck, « "Oktober-Sonne bis ins Geistigste hinauf". Anfängliches zur Bedeutung von Goethes *Novelle* und Stifters *Nachsommer* für Nietzsches Kunstaufassung », in *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, p. 537-549. Dans *Les couleurs et les mots*, Paris, P.U.F., 1997, j'ai moi-même abordé l'intérêt porté par Nietzsche aux écrits scientifiques de Goethe et particulièrement à la *Théorie des couleurs*.
7. Ernest Seillère, *Apollon et Dionysos. Etude critique de Frédéric Nietzsche et de l'utilitarisme impérialiste*, Paris, 1905.
8. Jacques Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, Munich, Fink, 1997.
9. La formule est due à Hugo Friedrich, *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, Munich, 1935, qui rassemble une documentation importante sur ce mouvement de la « poésie romane » et du « goût de la forme impeccable » contre le « romantisme germanique ».
10. Michel Haar, *Par-delà le nihilisme*, Paris, P.U.F., 1998, p. 123 sqq.
11. *Le Gai savoir*, § 370, in Nietzsche, *Œuvres*, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1993, vol. 2, p. 240.
12. *Ibid.*
13. Ernst Behler, *Le premier romantisme allemand*, Paris, P.U.F., 1996 ; E. Behler, *Ironie et modernité*, Paris, P.U.F., 1997.
14. *Le Gai savoir*, § 370, *op. cit.*, p. 241.
15. *Ibid.*, p. 242.
16. cf. Matthias Politycki, *Der frühe Nietzsche und die deutsche Klassik. Studien zu Problemen literarischer Wertung*, Straubing-Munich, Donau-Verlag, Münchener Hochschulschriften, 1981.
17. *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 49, in Nietzsche, *Œuvres*, *loc. cit.*, vol. 2, p. 1021.
18. *Ibid.*, p. 1022.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, § 50, p. 1022.
21. *Ibid.*, § 51, p. 1023.
22. Cf. Eckhard Heftrich, « Nietzsches Goethe. Eine Annäherung », in *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, p. 1-20.
23. *Ecce homo*. « Pourquoi je suis si sage », § 2, in Nietzsche, *Œuvres*, *loc. cit.*, vol. 2, p. 1119.
24. *Le crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », § 4, in Nietzsche, *Œuvres*, *loc. cit.*, vol. 2, p. 1028.
25. Cité in Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, P.U.F., deuxième édition 1994, p. 191.
26. Peter Pütz, *Introduction à Nietzsche contre Wagner*, in Nietzsche, *Œuvres*, *loc. cit.*, vol. 2, p. 1201.
27. *Nietzsche contre Wagner*, *op. cit.*, p. 1222.
28. Cf. Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Francfort/Main, Édition Suhrkamp, nouvelle série n° 531, 1989, Chapitre « Nietzsches Auflösung des Wirklichkeitsbegriffs », p. 84 sqq.

Nietzsche et les Grecs

Le centaure et le cyclope

Nietzsche et la philologie
entre critique et mythe

Denis Thouard

« On croit que c'en est fini de la philologie
— et moi je crois qu'elle n'a pas encore
commencé »

(Notes pour *Nous autres philologues*,
3 [70], OPC II, 2, p. 276)

« Chaque mot est un préjugé »

(HTH 2, 2 § 55)

Nietzsche n'a pas connu des « années d'apprentissage philologique » dont il se serait par la suite libéré. Ses plus grandes critiques de la philologie proviennent d'un temps où il se revendique encore philologue. C'est après avoir cessé tout lien professionnel avec la discipline qu'il lui rend pourtant le plus bel hommage. Cette contradiction ne se laisse pas résoudre dans la succession des périodes de sa pensée et de sa vie. Elle est de tous les instants. Elle ne fait que s'accuser à chaque pas, où la pensée se rapproche de son tourment.

Pour dire cette contradiction, il faudrait ainsi rappeler que chaque élan en une direction, vers la plénitude entrevue du mythe grec ou au contraire vers l'ascèse d'une méthode purement formelle, vers l'agitation dionysiaque ou le calme apollonien, vers la philosophie ou vers la philologie, entraîne une réponse dans la direction opposée. Jusqu'à la superposition finale de Dionysos et du Crucifié, qui résume en l'élevant à la plus haute puissance la contradiction nietzschéenne, rien n'est tout à fait univoque — non que la pensée ne parvienne à trouver sa forme, mais ce que la pensée cherche à penser, et qui ne regarde pas la seule pensée, excède sans doute le pouvoir de le dire.

Attention au seul langage, la philologie n'est pas pour Nietzsche une péripétie biographique. Constitutive de sa culture et de sa formation professionnelle, elle lui fournit également les moyens d'interpréter sa vie¹. Si l'on *naît* philologue plutôt qu'on ne le devient, la philologie n'est-elle pas autre chose qu'un masque ? Serait-elle une seconde nature ? ou bien l'innocence recherchée ?

Caravane

Mais il y a aussi les géants de l'érudition, qui en sont aussi les cyclopes, car il leur manque un œil : celui de la vraie philosophie qui permet à la raison d'utiliser opportunément cette masse de savoir historique qui pourrait charger cent chameaux.

(Kant, *Anthropologie*, § 59)

Pesantes sont bien des choses pour l'esprit, pour le robuste esprit, dont les reins sont solides et qu'habite le respect (...)

Tout cela, qui est le plus pesant, sur lui le prend l'esprit aux reins solides, de même que le chameau, sitôt chargé, vers le désert se presse, ainsi se presse l'esprit vers son désert.

(*Zarathoustra* OPC VI, p. 35-36)

Hypertrophie de la mémoire — très courante chez les philologues, développement limité du jugement.

(3 [26], OCP II, 2, p. 264)

Nietzsche, après Kant, fait sa critique de l'érudition, des savants, des philologues. Mais bien plus tard. Kant avait laissé son condisciple et ami David Ruhnken s'engager dans la carrière philologique, optant lui pour la philosophie. De cet amour des lettres, il lui restera le goût des citations latines, auquel il ne sacrifiera jamais l'impérieux désir de penser par soi-même. Ruhnken partit à Leyde, alors la capitale européenne de la philologie, et son rayonnement s'étendit sur toute l'Europe savante. Le chef d'œuvre de la philologie, les *Prolégomènes à Homère* (1795) de Friedrich August Wolf, lui sera dédié. Kant, sans souci de se dépêtrer d'un savoir historique envahissant, lira à son gré Voltaire, Helvétius, Perse ou son cher Lucrèce.

Il en va autrement avec Nietzsche. Le chargement de chameau du savoir philologique lui pèsera jusqu'au bout, malgré les nombreuses ruades qu'il fera pour s'en défaire. On ne se présente pas dans ses premières œuvres comme un « professeur ordinaire de philologie classique à l'Université de Bâle » sans qu'il en reste quelque chose. Une des questions est précisément d'évaluer ce qui a bien pu rester dans ses besaces, et ce dont il a pu se délester. Mais d'abord, qu'il y avait-il dans ces sacs ? Quel était donc le chargement ?

Entre Kant (1724-1804) et Nietzsche (1844-1900), la philologie s'est constituée en « science de l'Antiquité », *Altertumswissenschaft*. Accumulant un savoir toujours plus ample de son objet, elle a acquis un statut privilégié dans l'université allemande. Les langues anciennes sont enseignées aux jeunes Allemands, en même temps qu'on leur propose, avec la Grèce ancienne, un modèle esthétique et moral. C'est dire si le rôle du philologue est important, à la fois comme modèle de scientificité, de *Wissenschaft*, et comme promoteur d'un programme pédagogique héritier du néohumanisme idéaliste du début du siècle². Des deux côtés, constate Nietzsche, l'entreprise a échoué. Pédagogiquement, l'idéologie humaniste est en contradiction avec la culture moderne, particulièrement au

moment des « années fondatrices » de l'empire allemand. Scientifiquement, une involution positiviste de la discipline, avec l'accroissement des connaissances et des branches annexes, l'a transformée en une vaste entreprise d'édition et de commentaires des textes, ou de quête des sources, dont la motivation intellectuelle se perdait progressivement. La connaissance historique tendait à y être sa propre fin, l'ambition qui avait animé les ancêtres de la discipline semblait abandonnée, de même que les exigences réflexives présentes lors de l'élaboration même du projet d'une « science de l'Antiquité ». De ce déficit herméneutique lié à une excroissance démesurée du labeur de détail, Nietzsche sut prendre la mesure.

Non sans douleur : les meilleures critiques ne sont-elles pas celles que l'on se fait à soi-même ? Cette critique est — elle le sera encore après — une auto-critique, Nietzsche ayant la lucidité de se reconnaître dans cela même qu'il dénonce. Les deux premières *Considérations inactuelles* réfutent le « professeur ordinaire de philologie classique » qui les écrit. Mais l'annonce des titres universitaires est aussi une façon de dire : « voyez-vous, je sais bien de quoi je parle ». Contradiction donc relativement assumée par un jeune philologue schopenhauerien, qui mettra encore un peu de temps avant d'accéder à Voltaire et à Bizet.

Au XIX^e siècle, la philologie se présente comme l'institution éducative par excellence qui revêt les traits du philistinisme et de la culture du sentiment, incarnée aux yeux de Nietzsche par D. F. Strauss — un Strauss sensiblement émoussé au moment où il le prend pour cible. Mais la philologie est aussi, selon sa virtualité la plus haute, un art de lire, une discipline qui réfléchit sur la culture et les modalités de sa transmission. Elle est à ce titre une analyse de la tradition. Que cette exigence ait été relativisée ou abandonnée au profit de la construction indéfinie d'un savoir positif de la civilisation antique ne faisait que précipiter celui-ci davantage dans la contradiction entre les réalisations considérables du savoir et le sens même de l'entreprise.

Nietzsche n'en finit sans doute jamais tout à fait avec la philologie sous ce double aspect d'une tradition sclérosée et d'un apprentissage critique. Elle donnait, avec l'asservissement, les moyens de s'en débarrasser.

Ce qui intéressa Nietzsche, en effet, c'est d'abord la méthode³, la critique philologique comme école de critique et de lecture. « Les méthodes, il faut le redire, *sont* l'essentiel, ainsi que le plus difficile, et aussi ce à quoi depuis le plus longtemps répugnent les habitudes et les paresseuses » (*Antéchrist*, § 59⁴).

Mais ce fut aussi, indiscutablement, un ensemble de savoirs positifs, quand même il se rétractera contre eux. À travers cet ensemble de connaissances, et parfois malgré elles, il y avait le moyen de parvenir à des questions d'une portée essentielle. C'est ainsi que l'on peut passer de l'examen des tragédies à la spéculation sur le tragique, ou de l'analyse des *Vies* de Diogène Laërce à une réflexion sur le rapport du philosophe à sa vie, à son corps, dont témoigne *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. L'encyclopédie philologique est à la fois ce qui nous éloigne de la Grèce, et pourtant ce qui nous la rappelle, à distance mais présente. Comment Nietzsche aurait-il pu rompre entièrement avec la philologie et la mutuelle définition de l'Allemagne et de la Grèce qu'elle impliquait, puisque c'est d'elle que partent ses questions ?

Le philologue, c'est-à-dire le professeur⁵

Dans son contenu, la philologie est devenue une forme de culture, l'incarnation pédagogique de la *Bildung*⁶. Le programme du néohumanisme humboldtien, passé dans les lycées, s'est vidé peu à peu de son contenu. Les réalisations n'ont pas été à la hauteur des très idéalistes ambitions. Le philologue est ainsi devenu, sans doute à contre-emploi, l'éducateur de la nation, et comme la cau-

tion de la « parenté » culturelle des Grecs et des Allemands. C'est le « professeur type⁷ ». Les conférences de 1873 *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* dressent un constat sans appel de la faillite du modèle classique qui a plutôt conduit à la barbarie qu'à une véritable culture⁸. Les idéaux humboldtiens se sont vus misérablement démentis par leur mise en œuvre, au point que pas même un *fétu* de « culture classique » ne se rencontre plus au lycée⁹. Celle que l'on continue d'invoquer n'est qu'un « idéal de culture qui flotte dans l'air¹⁰ ».

La place obtenue par les langues classiques, et singulièrement le grec, leur conférait un rôle de sélection des élèves. La philologie reçoit le prestige d'une filière d'excellence, mais celui-ci repose largement sur cette position acquise dans le système éducatif. Repéré tôt par ses maîtres, Friedrich Ritschl et Wilhelm Dindorf, qui lui ont demandé un petit travail, Nietzsche, alors jeune étudiant, observa un peu plus tard : « C'est à cette époque que je naquis à la philologie. Je ressentis l'aiguillon des succès que je pouvais récolter dans cette voie »¹¹. Remarque lucide, puisque le soutien très actif de Ritschl lui assura, à un âge étonnamment précoce, un poste à l'Université de Bâle.

Le mythe qui devait légitimer cette emprise du « philologue éducateur » empruntait bien sûr à Winckelmann, Goethe et Schiller, mais aussi à l'affinité élective de l'Allemagne et de la Grèce que les progrès de la science, de la grammaire comparée ou de l'histoire des religions, cautionnaient à leur façon¹². L'ampleur culturelle du projet s'exténuaient progressivement devant la progression de sa mise en œuvre à travers la multiplication des savoirs connexes¹³. Cette démultiplication ne faisait qu'alléger la perte de l'objet lui-même, une Grèce dont l'unité devenait toujours plus douteuse. L'encyclopédie des sciences de l'Antiquité qui constituait au début du XIX^e siècle le cadre de la recherche philologique avait cédé devant le développement des savoirs particuliers et la conscience croissante du caractère problématique des connaissances qu'aucune perspective unitaire ne permettait plus de rassembler pour reconstruire l'Antiquité. Si August Boeckh enseigna l'*Encyclopédie* à Berlin de 1812 à 1867, la génération suivante dut abandonner dans les faits un tel cadre spéculatif pour se restreindre à une approche historique positive. L'idéal d'un savoir méthodiquement assis faisait suspecter la spéculation et particulièrement la philosophie¹⁴. Les tensions entre l'enjeu culturel et intellectuel représenté par l'Antiquité et une approche toujours plus prudente et détaillée n'ont cessé de s'accroître au cours du XIX^e siècle et expliquent la violence de la Querelle suscitée par la publication de la *Naissance de la tragédie*¹⁵.

Alors que la génération des maîtres n'intervint pas, Usener et Ritschl ne sortant pas de leur réserve, le combat entre Nietzsche et Wilamowitz n'allait pas opposer la « philologie de l'avenir » à celle du passé, mais deux projets divergents d'une nouvelle philologie. Si Nietzsche avait manifestement conscience de faire un pas au dehors de la discipline et de la remettre en question, cette insurrection elle-même suscita une forme de philologie interprétative¹⁶. Mais Wilamowitz n'en avait pas moins proposé une approche résolument moderne de la philologie, en rupture avec ses devanciers, qui supposait une impressionnante ascèse de l'interprétation. Contre le constat de dispersion fait par Usener, Wilamowitz proposa ainsi de rebâtir, sur le fondement d'un savoir empirique reconstitué, la philologie comme science autonome de l'Antiquité, et précisément de l'individualité de la culture grecque antique¹⁷. Une des manifestations les plus frappantes de cette attitude est l'exclusion de toute spéculation sur le « tragique » ou le « destin » au profit d'une présentation purement historique de la tragédie grecque, dont l'introduction à l'*Herakles* d'Euripide constitue l'expression la plus achevée¹⁸.

Un pas dans les nuages

le brave commentaire et la paraphrase de nos professeurs de philologie n'est qu'un pas dans les nuages¹⁹.

Dans sa leçon inaugurale à l'Université de Bâle, « Homère et la philologie classique », Nietzsche abordait l'une des deux grandes « Questions » qui ont occupé la corporation et contribué à légitimer son activité : la Question homérique. L'interrogation de F. A. Wolf sur l'unité des poèmes homériques à partir de l'histoire minutieuse de la constitution de leur texte est l'acte fondateur de la méthode analytique en même temps que la démonstration du caractère scientifique de la philologie. En défaisant l'unité esthétique de l'œuvre centrale de la culture grecque, Wolf préfigurait aux yeux de Nietzsche les lacérateurs qui l'ont suivi, se partageant les dépouilles de l'Antiquité. Non qu'il ait imputé à Wolf la transformation de la philologie en *entreprise* de savoir, mais, en instituant la Question homérique, il avait fourni à la corporation le cadre où les meilleurs pouvaient montrer leur bravoure. L'analyse de l'*Iliade* était devenue le domaine réservé de l'élite philologique, son objet le plus prestigieux. Pour la plupart des philologues, professeurs de *Gymnasium* le plus souvent, la finalité étant pédagogique, et les ambitions culturelles remises²⁰.

L'idéal esthétique de l'Antiquité classique de Goethe ou de Schiller s'était éloigné devant le développement de la critique²¹ autant par l'usage scolaire qui en était fait et qui pourtant se réclamait d'un tel idéal que par le propre épuisement des idéaux qu'on y avait attachés. Nietzsche ne déplore pas cette évolution en elle-même, mais son caractère unilatéral. L'absence de sens esthétique semble avoir été le prix à payer pour qu'elle s'accomplisse, alors que lui seul pouvait légitimer à ses yeux, par l'éminente valeur de l'objet étudié, la somme de travail déployée.

« Sache donc que les philologues, écrit-il, tentent depuis des siècles de redresser la statue de l'Antiquité grecque, qui est tombée et a été enterrée, mais c'est toujours avec des forces insuffisantes, car c'est un colosse sur lequel les individus grimpent comme des nains²². »

La multiplication des travaux lilliputiens où les philologues s'exténuent non seulement ne permet pas la résurrection de l'Antiquité, ce qui est pourtant le but avoué de l'entreprise, mais accélère sa disparition : « (...) l'Antiquité est elle-même brisée par les philosophes²³ ! » « Mais c'est l'Antiquité qui s'émiette sous les mains des philologues²⁴. »

Cette déploration se retrouve dans tous les écrits de la période de la *Naissance de la tragédie* : Nietzsche commence sa carrière de philologue tout en étant écartelé entre la reconnaissance intellectuelle de la nécessité de la critique et la nostalgie de l'unité intuitive de la Grèce. La caste des philologues est la cible d'une ironie acerbe qui se plaît à rappeler cruellement la distance infinie entre la pratique d'un travail de tâcheron (« le philologue — il apprend à bûcher ! »²⁵) — et la valeur esthétique des œuvres : « L'un d'eux fait des vers et sait feuilleter le lexique d'Hésychius : le voilà tout de suite persuadé qu'il est appelé à traduire Eschyle ! »²⁶ Les petits-fils de Wolf, les Analystes s'opposant aux Unitariens, qui tiennent, eux, pour l'unité des poèmes homériques et de leur auteur, en sont la ridicule caricature : « Un autre, avec l'œil méfiant d'un policier, recherche toutes les contradictions dont Homère s'est rendu coupable : il gaspille sa vie à déchirer

puis à recoudre des lambeaux homériques que d'abord il a lui-même volés au magnifique manteau²⁷. » — *Zoïle aussi éternel qu'Homère*, avait résumé Hugo²⁸. L'image de la laceration, la vaine dispersion d'une unité par la myopie d'un labeur minutieux traduit l'explosion de l'unité de l'objet de la philologie, que la connaissance littéralement *dissout*. Cette dissolution est sans doute l'effet d'un regard intellectuel scrupuleux venu fouiller les replis des textes antiques, mais surtout, elle est décuplée par la démocratisation de l'enseignement philologique, qui a altéré sa nature avec ses moyens. Le succès social de la discipline contribue à lui ôter tout contenu. Ce caractère corrosif de la connaissance, qui n'est pas propre à la seule philologie, Nietzsche l'aura d'abord éprouvé dans l'absurdité même de sa condition de philologue.

Et pourtant, Nietzsche est loin d'imputer une telle décadence à Wolf pour lequel il a la plus haute estime. N'est-il pas « mon grand prédécesseur²⁹ » ? Celui qui, justement, a su proposer une vision esthétique de l'objet de la philologie, dans sa *Darstellung der Altertumswissenschaft*, dédiée à Goethe, et écrite dans un style soigné³⁰ ? Non seulement Nietzsche imita Wolf en optant pour la philologie contre la théologie quand il partit à Bonn en 1864³¹, mais il pouvait louer le projet d'une culture humaniste pour les lycées que « le grand Friedrich August Wolf³² » avait proposé, et qui reposait déjà sur un dépassement de la philologie purement formelle et érudite de ses prédécesseurs. Il se rapproche de Wolf et de sa visée de l'Antiquité comme modèle d'une culture totale : lui au moins n'avait pas perdu ce sens esthétique, comme en témoigne son intérêt pour Winkelman³³, et son ambition culturelle avait une réelle grandeur.

La quatrième *Considération Inactuelle*, « Nous autres philologues », projetée en 1875, et demeurée inachevée³⁴, aurait vraisemblablement consacré une place importante à la figure de Wolf, ancêtre emblématique de la philologie allemande, à la fois représentant de la liberté et de la rigueur de la critique, initiateur des recherches analytiques, et partisan d'une approche esthétique de l'Antiquité. Mais en même temps que Nietzsche l'invoque dans la leçon inaugurale comme étant responsable de la tournure « scientifique » prise par la philologie, il projette de participer à l'invention de « solutions » à la Question homérique³⁵ ! A travers les deux faces qu'il offrait à la postérité, les *Prolegomènes* et la *Darstellung*, Wolf incarnait mieux qu'un autre les contradictions de la philologie allemande du XIX^e siècle — contradictions que Nietzsche pouvait retrouver en lui :

« F. A. Wolf remarquable, il a délivré le corps des philologues de l'emprise de la théologie, mais son action ne fut pas tout à fait comprise, puisqu'un élément actif, percutant, qui était inhérent aux poètes-philologues de la Renaissance, ne fut pas développé. La délivrance se fit au profit de la science, et non de l'homme³⁶. »

La dénonciation de l'emprise de l'histoire dans la culture allemande développée dans la *Seconde Inactuelle* analyse le principal vice de l'entreprise philologique. C'est un savoir qui s'oppose à la vie en se mettant au service du passé. A ce titre, l'historien est philologue, le philologue est devenu historien. Leur solidarité a pu rendre moins nécessaire la publication de l'*Inactuelle* consacrée aux philologues, une partie des critiques adressées aux historiens les touchant. Ils partagent un même regard sur le passé. En ce sens, Friedrich Schlegel, dès 1797, avait bien vu que, plus que Herder, Wolf était le véritable père de l'*historisme*³⁷. Mais l'historien est aussi le promoteur d'une forme de culture particulière, dans la mesure où il est capable d'évaluer le passé depuis son présent. Cette acception, rencontrée par Nietzsche chez Hamann ou chez Burckhardt, correspond à l'histoire telle qu'il l'entendait et la pratiquait dans ses textes sur la philosophie pré-platonicienne ou dans la *Naissance de la tragédie*³⁸.

Le développement démesuré de l'étude des sources, abstraction faite le plus souvent du contenu intellectuel, l'autonomisation de la critique textuelle chez Ritschl, Lachmann ou Madvig³⁹, se séparant de l'herméneutique dont elle demeurerait solidaire chez Ast ou Schleiermacher⁴⁰, a été le cadre disciplinaire que Nietzsche a connu et dans lequel il rencontra un succès certain dont témoignent ses débuts fulgurants. Chez Ritschl en particulier, directement important pour Nietzsche⁴¹, la critique textuelle prend pour objet la langue : passant de l'étude des œuvres grecques à celle de Plaute et du latin archaïque, Ritschl orienta fortement la critique en direction de l'histoire de la langue, y recherchant plutôt l'origine collective que la singularité d'un texte ou d'un auteur⁴². Avant de prendre une tournure critique annonçant la démarche généalogique en rappelant la pensée philosophique à ses conditions préphilosophiques⁴³, la pratique philologique de Nietzsche correspond, dans les années 1860, à une enquête sur les sources de Diogène Laërce, parfaitement usuelle à ce moment⁴⁴. La doxographie de Diogène Laërce vaut comme un précieux vecteur d'information sur les philosophes anciens ; en remontant à ses sources, on se rapproche de l'origine. La réaction contre l'absurdité d'une telle entreprise garde toute sa valeur de *memento*.

« Si l'un d'eux s'occupe de Démocrite, j'ai toujours envie de demander pourquoi pas Héraclite ? ou Philon ? ou Bacon ? ou Descartes ? Et ainsi de suite à volonté. Et puis pourquoi justement un philosophe ? pourquoi pas un poète, un orateur ? Et pourquoi un Grec, pourquoi pas un Anglais, un Turc⁴⁵ ? »

La dispersion des objets du savoir tend à faire disparaître la finalité même de celui-ci. Savoir devient un bien en soi, et l'on ne se demande plus pourquoi s'attacher à tel objet plutôt qu'à tel autre. Cette indifférence contredit pourtant directement la volonté même de reconstitution d'une individualité historique. Oui, pourquoi Démocrite ?

Cette juste constatation débouche sur l'axiome plus discutable que « c'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé⁴⁶ ». Ce retournement des rapports entre la critique, qui établit les textes, et l'herméneutique, qui les interprète, est préparé par les réflexions de « Nous autres philologues » sur « l'antinomie de la philologie⁴⁷ ». Celle-ci réside dans l'effet en retour sur le présent de l'image de l'Antiquité, qui est pourtant elle-même une projection du présent. En effet, les philologues se sont constitué une image idéalisée de la Grèce ancienne, qui a guidé leur recherche et fortement contribué à structurer leur savoir. Mais cette condition même de la connaissance de l'Antiquité est oubliée ; l'image, qui résultait des attentes, s'est figée et en vient à normer le présent, bien souvent en s'imposant comme un modèle pédagogique⁴⁸. Une telle antinomie provient sans doute de l'investissement culturel prodigieux dont la Grèce antique, dès après Winckelmann, a été l'objet en Allemagne, et de bons esprits n'avaient pas manqué de la signaler, à la suite de F. Schlegel ; mais la place des philologues du XIX^e siècle dans le système scolaire donnait à un tel idéal une dimension à la fois grotesque et absurde.

En 1870 et 1871, Nietzsche fit un cours d'introduction à « l'encyclopédie de la philologie classique⁴⁹ », dont la tâche même s'inscrit dans l'antinomie qu'il dénoncera. En effet, il s'agit d'étudier à la fois le contenu de la science de l'Antiquité, que veut être la philologie, et sa méthode⁵⁰. Or, celle-ci n'a de cesse de défaire l'objet qu'elle constitue.

Dans cette introduction, qui ne prétend pas à l'originalité, la présentation de l'histoire de la philologie, ainsi que la partie strictement méthodique, revêtent un intérêt particulier. Dans le passé de sa discipline, Nietzsche retient deux grandes périodes : la Renaissance italienne et le romantisme. Les humanistes italiens

n'étaient pas de simples érudits, mais aspiraient à une pleine compréhension de l'Antiquité et de l'existence classique par une « pénétration amoureuse⁵¹ ». Les grands philologues ont été aussi des poètes, ils ont attaqué la culture autoritaire du christianisme médiéval et ont associé la critique « méthodique » à une « critique esthétique » précise-t-il⁵². L'intuition de la beauté soutenait donc leur pratique, dans une unité qui s'est perdue depuis. Parmi eux, le plus remarquable fut d'abord Politien⁵³, parce qu'il a élevé la critique philologique à la plus haute rigueur et est « le véritable fondateur de la critique diplomatique »⁵⁴, mais aussi parce qu'il a parfaitement assumé une « brillante défense de l'individualité » en refusant toute imitation servile⁵⁵. Philologue, il fut aussi le poète des *Stanze*; cette capacité d'être un centaure, artiste et savant à la fois, désormais introuvable⁵⁶, correspond au mythe proprement romantique de Nietzsche lui-même⁵⁷. Il appréciera particulièrement l'alliance entre la science de la nature et la poésie chez Goethe⁵⁸, ainsi que la même solidarité entre poésie et philologie chez Leopardi, tous deux apparaissant « comme les derniers grands épigones des poètes philologues italiens⁵⁹. » Tout en saluant J. J. Scaliger comme « le plus génial philologue de tous les temps⁶⁰ », il s'attarde peu sur les écoles françaises, anglaises et hollandaises. Il termine par un hommage à Christian Gottlob Heyne (1724-1811), qui a rendu à l'interprétation la prédominance après l'hégémonie d'une critique purement verbale, et rendu possible une nouvelle époque de la philologie, désormais étendue à l'histoire culturelle et à la mythologie⁶¹. Plus généralement, c'est l'âge romantique des poètes philologues qui constituera à ses yeux la seconde grande période de sa discipline : Heyne y travaillait avec Herder, Wolf suscitait l'intérêt passionné de Goethe. Humboldt, Schlegel, et les travaux plus tardifs de Creuzer supposaient encore un investissement esthétique important.

Ce dernier basculement doit être analysé précisément, dans ses deux moments complémentaires : c'est en effet un retour de la philosophie, publiquement annoncé dans la leçon inaugurale de Bâle avec l'inversion de la citation de Sénèque⁶², mais aussi un retour du mythe, proclamé à grands cris dans la *Naissance de la tragédie*.

De la philologie à la philosophie

Nietzsche reprend le geste théorique des philologues-philosophes du premier romantisme allemand, principalement de Friedrich Schlegel, qui aspiraient à élever à la philosophie le savoir philologique auquel ils s'étaient formés auprès de Heyne à Göttingen et de Wolf à Halle. La philologie devait devenir philosophie, elle s'accomplissait dans cette réunion. Le cours d'introduction à la philologie de Nietzsche insiste sur la nécessité d'une telle « préparation philosophique à la philologie⁶³ ». La philosophie offrirait les moyens de remédier au constat de dispersion qui grève la culture moderne :

« C'est pour cela qu'il [i.e. le philologue] doit étudier la philosophie, à partir d'un besoin véritablement intime. C'est là que lui sera utile la réunion de Platon et de Kant. Il doit d'abord être persuadé par l'idéalisme et corriger ses vues naïves de la réalité, une fois qu'il s'est emparé de cette intuition fondamentale, il aura acquis le courage de façons de voir plus vastes et ne s'effraiera pas de paradoxes apparents, le bon sens ordinaire ne lui en imposera plus. Il doit avoir le courage de chercher tout seul sa voie⁶⁴. »

Un tel conseil aurait très bien pu se rencontrer sous la plume de Friedrich Schlegel, qui aspirait à réunir « Wolf » (la culture historique et philologique) et « Kant » (la philosophie, la réflexion). Autrement dit, il semble bien que notre « philologue de l'avenir », comme disait Wilamowitz, trouve son inspiration dans

le passé de sa discipline pour ressusciter la philologie de son temps. L'invocation de Kant est également utilisée contre les faux critiques qui ont succédé à Kant, et particulièrement contre Strauss qui assume le rôle de bouc-émissaire, étant un rejeton dévoyé à la fois de la critique philologique, de la philosophie idéaliste et de la théologie :

« Le fait parfaitement incroyable que Strauss n'ait tiré aucun profit de la critique kantienne de la raison pour son testament des idées modernes, et qu'il ne cherche partout qu'à flatter le plus grossier réalisme, ce fait compte justement parmi les plus frappantes caractéristiques de ce nouvel évangile, qui se présente d'ailleurs seulement comme le laborieux résultat de longues études dans le domaine de l'histoire et des sciences de la nature, et ainsi, se dénie lui-même toute dimension philosophique. Pour le chef des philistins et ses gens, il n'y a pas de philosophie kantienne. Il ne soupçonne rien de l'antinomie fondamentale de l'idéalisme, ni de l'extrême relativité de toute science et de toute raison⁶⁵. »

On remarquera que le Kant invoqué ici semble professer un idéalisme très relativiste, et que sa fonction est bien différente de ce qu'elle pouvait être chez les premiers romantiques. Ceux-ci voulaient rappeler la philologie à son autoréflexion, la conduisant à son accomplissement herméneutique ; Nietzsche utilise au contraire la philosophie comme un levier pour renverser le savoir méthodologique de la philologie, et restaurer les droits de la synthèse dans un univers ravagé par l'analyse. Dans l'articulation courante de la philologie en critique et en herméneutique⁶⁶, il met l'accent sur la seconde, considérant que le travail critique de détail accompli au cours du siècle a épuisé l'essentiel, que les grands textes par exemple sont en voie d'être édités, et qu'il est temps de proposer une interprétation d'ensemble. Revendiquant le primat de l'herméneutique sur la critique, il renverse les rapports et opte pour la philosophie *contre* la philologie :

« L'herméneutique est la préparation à la critique. La critique elle-même ne peut pas être le but, mais seulement le moyen de la compréhension totale. Dans cette mesure, la critique est seulement une phase de l'herméneutique. »

En tant que méthode, elle manque la substance de son objet, à savoir le contenu même de la tradition. Le retournement nietzschéen est un retour au contenu, au « réel », par-delà toutes les précautions de méthode. La visée est de retrouver la totalité : « Il sera bientôt possible de recomposer les éléments, période de la synthèse après celle de l'analyse⁶⁷. »

La *Naissance de la tragédie* est l'essai fracassant d'une telle synthèse ou la philosophie prendrait sa revanche.

De la philosophie au mythe

On ne comprendrait pas la violence de la réaction de la philologie officielle à la parution de la *Naissance de la tragédie*, violence dont Wilamowitz fut l'instrument, si l'on se contentait d'invoquer la nouveauté des thèses qui y étaient exposées. De fait, la plupart des choses se trouvait déjà dans Creuzer⁶⁸, Otfried Müller⁶⁹, Welcker⁷⁰, quand ce n'était pas directement dans Friedrich Schlegel⁷¹. Le commentaire des douze premiers paragraphes fourni par Barbara von Reibnitz montre que la composition de ce texte repose sur un assemblage original d'éléments puisés dans le savoir philologique le plus reçu⁷². C'est d'ailleurs cet effet de reconnaissance des propositions courantes de la philologie qui trompa Wilamowitz, en l'incitant à une correction, croyant que Nietzsche se plaçait sur le terrain philologique, alors même qu'il s'en échappait. Le livre choquait non par sa lec-

ture de la tragédie⁷³ ou par son appréciation du dionysiaque⁷⁴, mais par le statut qu'il accordait au « mythe ».

Radicalisant l'herméneutique romantique, et l'excédant même, Nietzsche subordonnait délibérément l'appréhension philologico-historique du mythe à une intuition philosophique globale : le mythe recelait une vérité plus profonde que la raison. Contre la thèse d'un fondement historique de la religion, il en appelait au mythe, et voyait en lui le contenu le plus profond de la tragédie (§ 10). Pour saisir la portée de ce geste que les Romantiques eux-mêmes se sont gardés d'accomplir⁷⁵, il faut remonter au premier philologue à avoir pris pour objet le mythe, Chr. G. Heyne⁷⁶.

Rompant avec la dévaluation systématique des mythes et des fables courante à l'époque des Lumières, Heyne est le premier à envisager une étude des mythes pour eux-mêmes, indépendamment des poèmes dans lesquels ils nous sont accessibles. Ce nouveau regard délaisse non seulement le dédain rationaliste des fables, mais aussi la tradition de lecture allégorique, qui voit dans les mythes la traduction imagée d'un contenu conceptuel, naturel ou historique⁷⁷. L'approche de Heyne se veut rigoureusement philologique au sens de l'étude de la langue, tout en reconstruisant les contextes historiques et en poursuivant des analyses comparées. Le mythe est, à ses yeux, comme un premier langage sommaire que les hommes ont produit pour s'expliquer leur monde et apaiser leurs frayeurs. Il ne peut être compris à partir de la raison « éclairée » des Lumières, mais en se replaçant dans l'enfance de l'humanité, et donc en prenant en compte la distance irréductible qui nous sépare de cette conscience primitive⁷⁸. Le langage transforme les impressions en expressions confuses, en images, en métaphores, qui sont à comprendre dans leur indétermination, et non par rapport à un ensemble de doctrines. C'est au contraire au mythologue de tâcher de reconstruire une cohérence dans la diversité des mythes qu'il observe, sans la présupposer. L'originalité de Heyne est donc dans le projet scientifique d'une étude des mythes plutôt que dans sa conception du mythe⁷⁹. Il énonce son programme dans la préface du *Manuel de mythologie* de Martin Gottfried Herrmann, paru en 1787, en soulignant l'intérêt d'une telle étude :

« La mythologie est en elle-même la plus ancienne histoire et la plus ancienne philosophie, l'ensemble des peuples et des peuplades anciennes exprimé dans une langue ancienne et grossière, et de ce côté, elle prend la valeur supplémentaire d'être un reliquat des plus vieilles façons de se représenter les choses et de s'exprimer⁸⁰. »

Heyne ne vise à rien d'autre qu'à un « exposé éclairé (*aufgeklärt*) de la mythologie », restituée à elle-même. Il délimite ainsi un nouveau champ d'études, dans lequel s'inscrivirent les grands historiens des religions et les « mythologues » allemands du XIX^e siècle comme I. A. Kanne, F. Majer, F. Creuzer, K. O. Müller, G. F. Welcker. C'est avec ce programme que rompt Nietzsche.

En se plaçant dans une perspective mythique pour interpréter la naissance et la disparition de la tragédie grecque sous les coups conjugués de Socrate et d'Euripide (§ 14), Nietzsche témoigne d'une crise de la philologie. Puisque celle-ci est devenue l'un des symptômes de la décadence d'une culture historique, qui croule sous la représentation de son propre passé — au détriment de son présent et donc de son avenir, il lui oppose « le retour au mythe allemand⁸¹ ». L'intérêt de Nietzsche est esthétique et non scientifique ; il ne s'agit pour lui pas tant d'expliquer la dimension mythique de la tragédie que de la retrouver. Entre le § 23 de *La Naissance de la tragédie*, qui analyse la déficience de la civilisation actuelle par la perte du mythe⁸², et le § 24 qui en appelle à une renaissance dans l'esprit allemand, la Grèce elle-même sert de terrain à la *Kulturkritik*.

Le débordement de la philologie par la philosophie a ainsi conduit au primat du point de vue esthétique sur l'approche « savante » ; mais derrière l'affirmation philosophique, la nostalgie du mythe se présente sous les traits d'une solution politique avec la renaissance du mythe allemand⁸³. Le congé donné par la *Naissance de la tragédie* à la philologie allait paradoxalement rencontrer un écho attentif chez une lignée de philologues ou d'historiens des religions, soit attirés par le projet d'un rapprochement avec la philosophie, soit adhérents d'une critique radicale des préalables de la philologie⁸⁴.

Apprendre à lire

Ayant apostasié Wagner, Nietzsche réévaluera la partie négligée de la philologie, la méthode, au point de s'en faire une alliée. La philologie n'est-elle pas l'art de lire, la discipline d'une lecture artificielle, acharnée et répétitive ? Nietzsche sera de plus en plus fidèle à cette lucidité conférée par une lecture artificiellement lente et répétée, à mesure qu'il se défera de l'aspiration aventureuse à une intuition globale puisant dans le mythe renouvelé. Plus exactement, c'est l'équilibre entre les deux aspects majeurs de la philologie, la critique et l'herméneutique, qui s'en trouvera modifié pour lui, sans qu'il parvienne à surmonter leur contradiction. Le cours sur l'encyclopédie philologique remarquait déjà que l'abondance des écrits est contradictoire avec la lecture minutieuse, puisqu'elle encourage la lecture rapide. « Nous devons de nouveau apprendre à lire⁸⁵ ! »

Non pas le vain savoir, qu'on a jeté par dessus bord, avec les confrères, mais l'art obstiné de lire demeurera un bien précieux. Le « nouveau philologue » qui scandalisait Wilamowitz parce qu'il dérogeait précisément à l'acribie du bon critique et s'offrait d'autant plus à sa *correction*, dans tous les sens du terme, qu'il s'obstinait à se présenter comme « professeur de philologie », en vient à se rendre à cela même que Wilamowitz défendait contre lui, avec le pédantisme de règle en ce genre d'occasions. Pour le contenu, en effet, Nietzsche est, dans *La Naissance de la tragédie*, davantage *zeitgemäss* qu'inactuel : c'est en même temps qu'il devra rompre avec Schopenhauer, Wagner et la Grèce mythique. Alors que, dans la polémique contre Wilamowitz, il s'oppose, dans le style d'une *Kulturkritik* qui fera long feu, aux Alexandrins⁸⁶, c'est-à-dire aux savants et aux philologues, qui ont accentué le rationalisme abstrait de Socrate et d'Euripide. Nietzsche finira par les défendre vigoureusement dans l'*Antéchrist*, principalement parce qu'ils ont cultivé avec bonheur la philologie et la médecine et ont été, à ce titre, « les deux grands adversaires de toute superstition » (§ 47).

« En fait, on ne saurait être philologue et médecin sans être en même temps antichrétien. C'est que, philologue, on va voir *derrière* “ les livres saints ”, et, médecin, *derrière* la déchéance physiologique du chrétien type. Le médecin dit “ incurable ”, le philologue “ supercherie ”⁸⁷ ».

Le salut ne vient plus d'une philologie interprétative, reprise dans une démarche philosophique, mais précisément dans la méthode, rien que la méthode. La force critique du formalisme, la rationalité propre à l'exercice philologique qui a montré par le passé son pouvoir de remise en question, sa capacité à suspecter les fausses évidences partagées, est désormais reconnue par Nietzsche comme le seul véritable gain de sa formation. Alors que dans l'écrit sur la tragédie, il avait défendu la vérité du mythe contre les lourdeurs pédantes de la méthode, il rend hommage dès *Humain trop humain* § 270, soit au moment où il abandonne officiellement sa chaire, à cet art de lire qui fait « trouver les bonnes méthodes ». Il y a une patience philologique qui surprend toute falsification,

toute supercherie, à commencer par celle des théologiens. La philologie devient le remède de la théologie. Or, elle en est un rejeton, en tant qu'elle s'est développée avant tout comme critique biblique, de Michaelis à Strauss et de Schleiermacher à... Nietzsche, Wolf étant plutôt une exception à cet égard.

Le § 52 de *l'Antéchrist* développe le thème de la philologie antithéologique :

« Par philologie, on doit entendre au sens très général, l'art de bien lire, — savoir déchiffrer les faits, *sans* les fausser par l'interprétation, *sans* perdre, dans l'exigence de comprendre, la prudence, la patience, la finesse. J'entends ici par philologie, dans un sens très général, l'art de bien lire, de savoir discerner les données d'un texte sans les fausser par une interprétation, sans perdre patience, oublier prudence et sagacité, à vouloir trop vite comprendre⁸⁸. »

Le modèle d'une rationalité sobre, dont Fontenelle ou Voltaire seraient les porte-drapeaux, est bien dans la philologie qui s'abstient de juger — la science de la nature elle-même gagnerait à s'y conformer⁸⁹. La lecture rigoureuse du philologue fait la chasse à tout reste d'allégorisme, à toute spiritualisation abusive.

Le refus des allégorismes

S'il a défendu une philologie fortement interprétative, opérant derrière la forme de la tragédie grecque l'anamnèse du mythe, Nietzsche n'en a pas moins combattu avec constance la tradition herméneutique juive et chrétienne de l'allégorie. Dans l'invention de l'interprétation figurée et de ce qui deviendra au Moyen âge la doctrine des quatre sens de l'Écriture, il voit l'opération des prêtres pour s'accaparer et détourner à leur profit le message christique. A ce titre, l'interprétation est une mystification. Elle produit à loisir des arrières-mondes, chez Origène ou Clément. L'herméneutique est bien « l'art de lire de travers⁹⁰ », et les chrétiens en sont passés maîtres, en se livrant à une « bouffonnerie philologique inouïe sur l'Ancien Testament » :

Je parle de la tentative d'escamoter aux juifs sous leur nez l'Ancien Testament en prétendant qu'il ne contient que des enseignements chrétiens et qu'il *appartient* aux chrétiens en tant que *véritable* peuple d'Israël alors que les Juifs n'auraient fait que se l'arroger. Ensuite on s'abandonna à un délire d'interprétation et d'interpolation qui ne pouvait absolument pas s'allier à la bonne conscience, les savants juifs avaient beau protester, il devait, dans l'Ancien testament, être partout question du Christ, et particulièrement de sa croix (...) ⁹¹.

L'interprétation allégorique aurait ainsi accompli une immense dépossession, elle constitue le modèle des usurpations que la morale ou la métaphysique ont accomplies sur le corps⁹² ou la nature⁹³. En fait, cette puissance de l'interprétation explique les principales aliénations de l'humanité : elle prime toujours sur les faits⁹⁴. L'intérêt de la philologie est qu'elle est l'instrument d'une critique qui prend le temps d'identifier les falsifications en se fixant sur la seule forme verbale. Il ne nous échappera pas cependant que, dans cette défense de la philologie, Nietzsche reprend à son compte un geste éminemment luthérien⁹⁵. La philologie est finalement parvenue, au cours de son histoire, à « trouver les bonnes méthodes » permettant de contrer l'emprise des interprétations. Pour sortir de l'allégorie médiévale et favoriser l'essor des sciences, il fallait, aux yeux de Nietzsche, la philologie⁹⁶.

La valeur éminente de la philologie est donc d'opérer une ascèse de l'interprétation. Nietzsche s'est d'emblée intéressé à cet aspect de méthode, mais c'est peu dire qu'il demeurerait masqué par le projet philosophique et artistique de *La*

Naissance de la tragédie. Il peut faire largement place à cette dimension avec *Humain, trop humain*, projetant une généralisation de la rigueur philologique à tous les domaines :

Il faut beaucoup d'intelligence pour appliquer à la nature le même genre d'interprétation rigoureuse que les philologues ont désormais établi pour tous les livres en vue de comprendre simplement ce que le texte veut dire, mais sans y flairer, ni même y supposer un double sens⁹⁷.

Le programme de la généalogie sera en quelque sorte de défaire l'interprétation usurpatrice à l'origine des traditions : elle aura largement recours à la critique philologique. Mais elle opposera à la fausse interprétation une contre-interprétation symptomatologique, une sémiotique enracinée dans le refus d'interpréter⁹⁸.

Mais comment concilier cet éloge de la philologie comme réduction de l'interprétation avec la thèse perspectiviste de l'infinité des interprétations ? Si tout n'est qu'interprétation⁹⁹, s'il n'y a plus de chose ou de texte « en soi » à connaître, mais uniquement des effets perspectifs et projectifs, quelle place revient-il à l'art de *savoir ne pas interpréter*, à la lenteur cyclopéenne¹⁰⁰ de la lecture philologique ?

Pour comprendre ce point, il convient de distinguer d'une part *l'usage critique* de la philologie pour dissoudre et dénoncer des interprétations conscientes qui sont des usurpations de la réflexion et d'autre part le *statut interprétatif* et évaluatif non seulement de tout savoir, mais de ce que nous tenons pour les objets ou les buts du savoir ou de l'action. L'interprétation n'est pas dénoncée comme étant contraire à la vérité, pour être remplacée par une autre qui serait, elle, véritable. Au contraire, c'est l'interprétation elle-même qui, à différents niveaux, celui du corps et de la volonté de puissance, celui de la constitution des précompréhensions, des grandes catégories perceptives et linguistiques par lesquelles se produit pour chacun un monde, celui des habitudes et des conventions, enfin celui des énoncés, des jugements, produit la « vérité »¹⁰¹.

La critique philologique garde toute sa pertinence au niveau des représentations conscientes, mais n'implique aucun objectivisme. Les interprétations sont à défaire en tant qu'idéalisations indues, qui masquent les jeux de forces qui les produisent. Dire que « tout est interprétation » n'est donc absolument pas à entendre au sens où toute reconstruction du sens de l'expérience serait valide, puisque précisément une telle reconstruction reposera sur des idéalisations. A la faveur des derniers états de sa pensée, Nietzsche a pu d'une certaine façon étager, sinon articuler, les intuitions de la *Naissance de la tragédie* avec la reconnaissance tardive de l'éminente valeur critique de la philologie. Mais il ne reste de l'art critique que la part purement négative, alors qu'on se fie à la morphologie des interprétations produites par la volonté de puissance — le flux des choses. Comme l'analyse avec finesse Josef Simon :

Le renoncement à l'interprétation qui laisse le texte lui-même parler est une « justice » à son endroit dans la mesure même où l'on ne peut pas le comprendre, à savoir qu'il reste intraduisible pour notre propre compréhension. Qu'il n'y ait pas de fait, mais seulement des interprétations signifie qu'il n'y a pas d'interprétation dernière adéquatement rapportée aux faits¹⁰².

Dès lors que la philologie entreprendrait de proposer positivement une interprétation, fût-ce celle inspirée apparemment par le texte lui-même, on en reviendrait, aux yeux de Nietzsche, à la métaphysique. L'ambiguïté même de la

philologie est d'être à la fois cette ascèse impitoyable qui se concentre sur la forme des discours et, étant prise entièrement dans l'élément du langage et à ce titre soumise à la grammaire porteuse de métaphysique, de réitérer elle-même les errances qu'elle combat.

Ma Vie de Jésus

David Friedrich Strauss, double héritier de Schleiermacher et de Hegel, qu'il critiqua et en même temps continua l'un et l'autre, est à son tour attaqué par Nietzsche — pour le continuer? Qu'il ait fait l'objet de la première salve des *Inactuelles* — indique assez son importance dans la culture allemande du moment, de même que les lettres que Renan lui adressait. Strauss, après une jeunesse hardie, marquée par sa *Vie de Jésus* (1834), qui lui assura une renommée sulfureuse, était devenu une sorte de pasteur moderne, ayant intégré les aspects les plus mondains de la culture, l'exercice de la critique et le sens de l'histoire, comme Homais avait intégré Voltaire, et prêchait sa « nouvelle foi », qui avait simplement beaucoup moins de saveur que l'ancienne. A travers lui, Nietzsche dressait manifestement le portrait de la génération déshéritée des enfants de Hegel et de Schleiermacher : leur conversion à la culture moderne ne pouvait cacher l'idéalisme foncier de leurs préalables, dont la nouvelle époque qui s'ouvrait avait manifestement peu à faire. En même temps, Strauss avait bien été plus loin qu'eux dans son application de la méthode critique à Jésus, comme l'atteste son soin à prétendre distinguer ce qui renvoyait au Jésus *historique* et ce qui relevait du Christ *mythique*. Sans forcément s'interroger suffisamment sur la portée de son opération, ni sur la fiabilité de ses concepts, il avait acclimaté dans la culture de son temps les catégories de la science philologique. En 1865 encore, il faisait une critique des cours de Schleiermacher sur la *Vie de Jésus*, à peine publiés, qui avait tout d'un *corrigé*. Et pourtant, que faisait-il d'autre que son ancien maître, sinon, avec peut-être plus de conséquence, et moins de sens?

Et Nietzsche? Que lui resta-t-il de ses vingt ans? Il en est bien revenu, semble-t-il :

« Le temps est loin où moi aussi, tel l'un quelconque de nos jeunes érudits, je savourais l'œuvre de l'incomparable Strauss avec la prudente lenteur du philologue raffiné. J'avais alors vingt ans (...) » (*Antéchrist*, § 28).

Cela sonne comme une excuse. Au printemps 1865, il écrivait en fait, lui aussi, sur la *Vie de Jésus*¹⁰³. Et si l'intérêt déclaré pour la « psychologie du Rédempteur » et le dédain pour les triomphes philologiques de la science allemande n'étaient pas à leur tour l'indice d'une reprise, critique elle aussi, du même projet de lucidité? Si, au fond, l'*Antéchrist* n'était autre que la *Vie de Jésus* de Nietzsche, marchant à son tour sur les pas de Strauss et de Renan? La critique, déployée dans ses diverses dimensions médicale, psychologique et philologique, s'attaquerait au sujet de prédilection de l'époque, reflet à la fois de ses croyances, de son rapport au passé et de ses prétentions savantes. Sans doute, le récit des Évangiles, qu'il soit légende, mythe ou histoire, reste une préoccupation essentielle pour comprendre son propre temps. Qu'on se propose une apologie savante, littéraire ou pieuse, ou une critique démystificatrice, l'intérêt témoigné pour le contenu est persistant. A sa façon, Nietzsche participe du mouvement de recherche des origines du christianisme¹⁰⁴. Son *Antéchrist*, n'est-il pas en de longs chapitres un commentaire de Renan? Il lui fallait bien, lui aussi, sacrifier au genre!

Mais l'exercice de lecture est complexe, il faut s'y reprendre, lire entre les lignes. Tant de lecteurs se sont projetés sur la légende, y ont cru. Du reste, les Évangiles ne cultivent-ils pas l'ambiguïté comme à plaisir, elles dont la condition semble être que rien ne puisse en être pris à la lettre (§ 32)?

« Je reconnais que je lis peu de livres avec autant de difficultés que les Évangiles » (§ 28). « On ne saurait mettre trop de précautions à lire les Évangiles, ils cachent leurs difficultés sous chaque mot » (§ 44). « Que s'ensuit-il? Qu'on ferait bien de mettre des gants pour lire le Nouveau Testament » (§ 46).

La fascination pour son personnage, à laquelle le sceptique Renan lui-même succomba, ne gagnerait-elle pas notre lucide contempteur du christianisme?

Nietzsche excepte Jésus de sa critique, et fait porter l'essentiel de sa condamnation sur saint Paul et l'ensemble de l'Église (§ 47), comme sur le judaïsme dont le christianisme n'est que l'intensification; sur ce dernier point, il répète le geste de Renan, il l'intensifie¹⁰⁵. Jésus, le seul chrétien (§ 39)¹⁰⁶.

Au temps où il savourait Strauss, il avait écrit : « Oh, détruire est facile, mais construire! Or même détruire semble plus facile que ce ne l'est réellement¹⁰⁷. » Évoquant alors les conséquences déléteres de la critique philologique, qui a établi que « le christianisme tout entier est fondé sur de simples conjectures; l'existence de Dieu, l'immortalité, l'autorité de la Bible, l'inspiration, etc. resteront toujours des problèmes », il reconnaissait en elle l'instrument de la mise en question et de la libération. Et pourtant, cet instrument est tellement lié aux études bibliques que, même chez un Strauss, qui le retourne contre elles, il est impossible d'échapper à une croyance. Comme si l'activité dirimante de la critique philologique généralisée avait besoin du corps des Écritures pour s'assurer dans sa négativité même, comme si la plus grande critique du christianisme restait à sa façon une « vie de Jésus », comme si la vie du philosophe ne pouvait se résumer mieux que par un *Ecce homo*.

1. Références utilisées F. Nietzsche, *Werke Kritische Gesamtausgabe*, (KGA) G. Colli/M. Montinari (éds), Berlin, W. de Gruyter, 1964 — (22 vol.); *Œuvres philosophiques complètes* (OPC), G. Deleuze/M. Gandillac (dir.), Paris, Gallimard, 1968 —, *Frühe Schriften 1854-1869*, H. J. Mette (éd.), Munich, Beck, 1933-1940 (= BAW, repr. Munich, DTV, 1994). A signaler pour cette question l'édition commentée de M. Landfester, *Die Geburt der Tragödie. Schriften zur Literatur und Philosophie der Griechen*, Francfort sur le Main, Insel, 1994. Dans une désormais vaste bibliographie, je renvoie en premier lieu à H. Wismann, « Nietzsche et la philologie », in *Nietzsche aujourd'hui?* t. 2, Paris, UGE, 1973, pp. 325-344, qui explicite la structure intellectuelle contradictoire de Nietzsche, déchiré entre philosophie et philologie comme le centaure entre l'Antiquité idéale et l'Antiquité réelle. Les réflexions qui suivent se proposent d'éprouver certains aspects de cette structure contradictoire et d'en indiquer les inflexions. Je remercie Heinz Wismann d'avoir repris à cette occasion la question. Ce texte a profité de ses suggestions ainsi que de la minutieuse lecture de Jean Bollack, qui m'a permis de l'améliorer considérablement.

Par ailleurs, on trouvera des éléments utiles dans M. Landfester, « Der junge Nietzsche. Der Philologe als Philosoph und Prophet oder die Antike als Vorbild für die Gegenwart und Zukunft », dans le volume cité plus haut (*Die Geburt der Tragödie*, Francfort, 1994), pp. 377-422, H. Cancik, *Nietzsches Antike*, Stuttgart, Metzler, 1995, H. Cancik/H. Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur. F. Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 1999, V. Pöschl, « Nietzsche und die klassische Philologie », in H. Flashar/K. Gründer/A. Horstmann (éds.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jh. I*, Göttingen, Vandenhoeck, 1979, pp. 141-155 (+ la discussion p. 368-370). En français, de nombreuses pièces du dossier dans A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, PUF, 1992. J'indique par la suite en note un certain nombre de références plus spécifiques.

2. L'« humanisme », le mot comme la chose, provient du philosophe et pédagogue allemand F. Niethammer, un des initiateurs de la réforme des enseignements au début du XIX^e siècle; cf. F. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, Iéna, 1818. Sur le mouvement du Néo-humanisme, voir E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesen*, Berlin, Reuther, 1910, M. Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jh.* Darmstadt 1988. Enfin, l'article de R.S. Turner, « Historicism, Kritik and the Prussian Professionrate, 1790 to 1840 », in M. Bollack/H. Wismann (éds.), *Philologie et herméneutique au 19^e siècle II*, Göttingen, Vandenhoeck, 1983.

3. *Ma vie*. tr. M. Crépon, in *Œuvres autobiographiques*, Paris, PUF, 1994, p. 151. Cet intérêt vient alors directement de Ritschl (1806-1876), le maître de Nietzsche à Bonn puis à Leipzig, qui accordait à « l'apprentissage de la

méthode » une importance primordiale en philologie, comme le rapporte Usener en 1882, dans son discours « Philologie und Geschichtswissenschaft », in *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig, Teubner, 1914, pp. 1-35, p. 31. Il y aura ultérieurement une réappropriation nietzschéenne de la méthode.

4. *L'Antéchrist*, § 59, dans la tr. de E. Blondel, Paris, Flammarion, 1996, p. 128.

5. OPC I, 1, 6 [8], 26, p. 175.

6. Pour une analyse de la *Bildung* humboldtienne, qui insiste sur son lien à la philologie, en particulier à travers Heyne et Wolf, voir le livre de Jean Quillien, *Humboldt et la Grèce, Modèle et histoire*, Villeneuve d'Ascq, P.U.L., 1979.

7. OPC I, 1, 7 [74], p. 194.

8. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, tr. OPC I, 2, p. 112. En fait, il s'agit bien pour Nietzsche de relever les contradictions du concept de *Bildung* à partir des effets de son institutionnalisation, comme le suggère directement le titre allemand *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (je souligne).

9. Seconde conférence, OPC I, 2, p. 114.

10. Troisième conférence, *ibid.*, p. 119.

11. *Ma vie*, tr. cit., p. 154.

12. Nietzsche s'exprima cependant critiquement sur la théorie de K. O. Müller voyant dans les Doriens un peuple souche de la Grèce, antérieur aux migrations de populations de l'Asie : 5 [114] (printemps-été 1875) KGA IV 1, 146, tr. OPC II, 2, p. 310, « Comme il faut être loin des Grecs pour leur attribuer une autochtonie aussi bornée que celle que leur attribue O. Müller. Et comme il faut être chrétien pour croire, comme Welcker, que les Grecs étaient originellement monothéistes ! »

13. Usener en fait le constat en 1882, dans sa conférence « Philologie und Geschichtswissenschaft », en reconnaissant que la philologie doit désormais servir de méthode de l'histoire, et donc établir des connexions avec les autres domaines : « Une construction de la philologie comme celle de Boeckh (= sur le modèle de l'encyclopédie des sciences de l'Antiquité) est aujourd'hui impossible », in *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig, *op. cit.*, p. 14. La division du travail et l'apparition de nouvelles spécialités comme l'épigraphie ou l'archéologie contredisent le projet de délimiter par avance l'objet de la philologie (cf. p. 26). La solution esquissée par Usener est d'en faire avant tout une méthode des études historiques. J'en ai proposé une analyse dans « Philologie et histoire en Allemagne au XIX^e siècle, H. Usener, Nietzsche et Dilthey » (à paraître).

14. Cf. le jugement sur F. Ritschl, in *Écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 158, « Il avait une très haute estime, presque excessive, pour sa discipline et, pour cette raison, n'appréciait pas trop que les philologues se mêlent de philosophie. Il cherchait au contraire que ses élèves se rendent le plus tôt possible utiles à leur science » ; et la lettre de Ritschl à Nietzsche du 14 février 1872, « De toute ma nature, je partage si résolument l'interprétation historique et l'appréhension historique des questions humaines que le salut du monde ne m'a jamais semblé tenir à un système philosophique plus qu'à un autre (...) », tr. in *Querelle autour de La Naissance de la tragédie*, M. Cohen-Halimi (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 34-35.

15. Cf. les textes réunis par K. Gründer (ed.), *Der Streit um die Geburt der Tragödie*, Darmstadt, 1969, tr. fr. augmentée de lettres in *Querelle autour de La Naissance de la tragédie*, Paris, 1995, *op. cit.*

16. Voir les études de R. Schlesier sur une telle tradition, d'Erwin Rohde jusqu'à W. F. Otto, Dodds ou K. Reinhardt, qui a laissé son empreinte sur l'approche de l'Antiquité, R. Schlesier, *Kulte, Mythen, Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Francfort, Fischer, 1994. En français, voir les interventions de P. Lacoue-Labarthe et de D. Janicaud in E. Gaëde (éd.), *Nietzsche, Hölderlin, et la Grèce*, Paris, Belles Lettres, 1987.

17. Voir P. Judet de La Combe, « Klassische Philologie als moderne Kulturkritik. Wilamowitz und die Orestie (1900) », in Chr. König/E. Lämmert (éds.), *Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900*, Francfort, Fischer, 1999, pp. 248-259, et M. Landfester, « Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf und die hermeneutische Tradition des 19. Jahrhunderts », in H. Flashar/K. Gründer/A. Horstmann (éds.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jh. I*, Göttingen, Vandenhoeck, 1979, pp. 156-180.

18. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles*, vol I-II, Berlin, 1887-1889 (repr. Darmstadt, 1969), dont le premier volume est une *Introduction à la tragédie grecque*, ce qui souligne l'importance d'Euripide — que Nietzsche n'aura de cesse d'exclure du véritable tragique.

19. *Sur l'avenir de nos établissements*, seconde conférence, OPC I, 2, p. 114.

20. Dès 1841, F. G. Welcker expliquait que la philologie était une discipline scolaire comme une autre et les philologies une corporation (*ein Stand*) comparable à celle des médecins, F. G. Welcker, « Über die Bedeutung der Philologie » (1841), in *Kleine Schriften zur griechischen Literatur*. Th. III, Bonn, Éd. Weber, 1861, pp. 1-16, sp. p. 12-13.

21. Goethe avait déjà lui-même réagi finalement négativement devant le projet de Wolf, cf. M. Riedel, « Goethe und Friedrich August Wolf », *Deutsche Vierteljahrschrift* 71, 1997.

22. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, troisième conférence, OPC I, 2, tr. p. 127.

23. *Ibid.*, p. 127.

24. « Aber das Altertum bricht unter den Händen der Philologen in Stücke », *Projet de préface à Richard Wagner*, OPC I, 1 (tr. modifiée), p. 196.

25. *Crépuscule des idoles* § 24, tr. H. Albert.

26. *Sur l'avenir de nos établissements*, tr. cit., p. 126.

27. *Ibid.*, (tr. modifiée) p. 126.

28. V. Hugo, *William Shakespeare*, L. III, *O.C. Critique*, Paris, Laffont, 1985, p. 367.

29. OPC I, 1, 7 [78] p. 195. Pour le centenaire de la naissance de Nietzsche, H. L. Gumbert a souligné cet aspect, ce qui le conduit à proposer une image très classiciste de Nietzsche, H. L. Gumbert, *Nietzsche Homer, Fr. A. Wolf*, Niemègue, 1945.

30. F. A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaft*, in Ph. Buttmann/F. A. Wolf (éds), *Museum der Altertumswissenschaft*, Berlin, 1807. Gottfried Bernhardt l'avait rééditée dans les *Kleine Schriften* de Wolf en 1869, que Nietz-

- sche relut attentivement pour préparer sa 4^e *Inactuelle*, à laquelle il travailla à partir du printemps 1875. Sur F. A. Wolf, voir S. Cerasuolo (éd.), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 24-26 maggio 1995)*, Introduzione di Fulvio Tessitore, Naples, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, n° 14, 1997, en particulier S. Cerasuolo, « La Esposizione della scienza dell'antichità di Friedrich August Wolf », in *Wolf*, pp. 17-52; M. Riedel, « Goethe und Friedrich August Wolf », *Deutsche Vierteljahrschrift* 71, 1997, et les deux études désormais classiques de M. Fuhrmann, « F. A. Wolf. Zur 200 Wiederkehr seines Geburtstages am 15 Februar 1959 », *Deutsche Vierteljahrschrift* 33, 1959, pp. 187-236, et A. Grafton, « Prolegomena to F. A. Wolf » (1981), in *Defenders of the text*, Cambridge Mass/Londres, Harvard U. Press, 1991, pp. 214-243 + 308-319.
31. [5] 10, OPC II 2, p. 308.
32. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, deuxième conférence, *op. cit.*, p. 115.
33. F. A. Wolf, « Winckelmanns Studienzeit » (1805), in *Kleine Schriften II*, éd. par G. Bernhardt, Halle, Waisenhaus, pp. 730-743.
34. Voir cependant les abondantes notes préparatoires, KGA IV, I, pp. 87-205, OCP II, 2, pp. 252-334, en attendant la publication annoncée et toujours retardée du volume préparé par H. Cancik et Hildegarde Cancik-Lindemaier, *Nietzsches Vierte Unvollendete « Wir Philologen » Entwürfe und Vorarbeiten*, Stuttgart, Metzler, (à paraître). Également H. Cancik, *Nietzsches Antike*, *op. cit.*, et H. Cancik, « "Philologie als Beruf". Zur Formengeschichte. Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemässen F. Nietzsches », in *Philolog und Kultfigur*, *op. cit.*, pp. 69-84.
35. OPC I 1, 5 [122], p. 170 « Question homérique et réponse », 7 [178], p. 236 : « la question homérique » Cf. BAW IV, pour des esquisses de 1868 sur la Question homérique, pp. 130 sq. En fait, un philologue de quelque ambition se devait de s'affronter à la Question homérique, et particulièrement à l'analyse de l'*Iliade*, qui constituait jusqu'aux années 1930 le grand thème de la philologie. C'était là qu'il convenait de montrer sa maîtrise. Voir J. Bollack, « Ulysse chez les philologues », in *La Grèce de personne*, Paris, Seuil, 1997, pp. 29-59.
36. [5] 10 OPC II, 2, p. 308.
37. F. Schlegel, *Philosophie de la philologie* (1797), I, 8, I, 26, I, 122, etc., tr. in *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Villeneuve d'Ascq, PUS, 1996, pp. 183-240.
38. Dans ses ébauches pour *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Nietzsche cite avec faveur un passage historiographique des *Sokratische Denkwürdigkeiten* (Mémoires socratiques) de Hamann, où celui-ci se livre à une critique féroce de l'historiographie philosophique, cf. F. Nietzsche, SW IV, 161, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, tr. p. 33.
39. Friedrich Ritschl (1806-1876) fut le professeur de Nietzsche à Bonn puis Leipzig; Karl Lachmann (1793-1851) peut être considéré comme l'inventeur d'une critique textuelle rigoureuse, séparant nettement *emendatio* et *recensio* (cf. S. Timpanaro, *La genesi del metodo di Lachmann*, Florence, Le Monnier, 1981); Madvig (1804-1886), philologue danois, spécialiste de Tite-Live et de Cicéron, également un des pionniers de la critique textuelle au XIX^e siècle.
40. Voir F. Ast, *Eléments d'herméneutique et de critique* (1808), in *Critique et herméneutique*, *op. cit.*, pp. 287-314, et F. Schleiermacher, *Sur le concept et la division de la critique philologique* (1830), *ibid.*, pp. 315-328, ainsi que son discours sur le concept d'herméneutique in F. Schleiermacher, *Herméneutique*, tr. C. Berner, Paris, Cerf, 1989. Chez A. Boeckh encore, leur solidarité est affichée, mais l'herméneutique est plus invoquée que pratiquée, elle n'influe pas sur les contenus du savoir.
41. Il faut aussi mentionner le rôle de Jacob Bernays, dont Nietzsche suivit les cours à Bonn et qui fit sur lui une grosse impression (il le nomme dans une lettre de 1868 à Paul Deussen « le représentant le plus brillant d'une philosophie de l'avenir », Lettre 573, du 2 juin 1868, in *Correspondance*, 1, Paris, Gallimard, 1986, pp. 567-571), bien qu'il n'en parle pas par la suite; cf. J. Bollack, *J. Bernays. Un homme entre deux mondes*, Villeneuve d'Ascq, P.U.S., 1999, p. 80, avec la note 227.
42. La critique textuelle de Ritschl se donnait pour objet le texte en tant qu'il est le document d'une origine. Ses élèves accomplirent une partie de ce programme (F. Bucheler (1837-1908) sur Pétrone, Juvénal et les *Inscriptions*; H. Usener (1834-1905) sur Varron et les *Epicurea*; J. Vahlen (1830-1911) sur Ennius; O. Ribbeck (1827-1898) sur le théâtre latin; R. Scholl (1844-1893) sur les Douze Tables; A. Wilmanns sur Varron et A. Reifferscheid sur Suétone). Rappelons que Ritschl avait été collègue de A. W. Schlegel à Bonn, et était familier des théories romantiques sur l'origine (cf. dorénavant A. W. Schlegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (1798-1803), éd. E. Behler, Paderborn Munich, Vienne, Zurich Schöningh, 1989 (= *Kritische Ausgabe der Vorlesungen I*), et qu'il participe de la génération des romantiques tardifs, comme les frères Grimm, qui ont tenté de donner une forme positive et historique aux spéculations romantiques du début du siècle sur la langue, l'histoire et l'origine.
- Dans son *Histoire de la philologie*, Wilamowitz commente « Le démembrement des classiques, le plus souvent pour des raisons entièrement éloignées de leur objet, et le rejet d'œuvres entières comme étant inauthentiques, se faisaient sur un mode drastique. Une confiance illimitée était placée dans la méthode philologique (...) », in Wilamowitz, *History of Classical Scholarship*, tr. A. Haris, intr. H. Lloyd-Jones, Londres, Duckworth, 1982, p. 136.
43. Cf. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1870), in OCP I, 1. Dans sa préface à *Humain, trop humain*, V. Descombes remarque la parenté entre la « fable philosophique » et la « généalogie », mais on pourrait ajouter que tout le travail sur Diogène Laërce et les Présocratiques, bref sur la question de la vie des philosophes, relève d'une telle « fable de la philosophie », cf. « La prose européenne de Nietzsche », in F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette, 1988, pp. VII-XXXIX, sp p. XXIII sq.
44. Cf. BAW IV, pp. 369 sq., 393 sq., 446 sq., 461 sq., travaux préparatoires aboutissant à « Über die Quellen des Laertius Diogenes » (première version, pp. 507-545), et le « De Laertii Diogenis fontibus » de 1868, pp. 269-358.
45. *Seconde inactuelle*, OPC II, I, p. 125.
46. *Ibid.*, p. 134, également dans OPC II, I 29 [73], p. 404-405.

47. Cf. L'antinomie de la critique et de l'herméneutique aperçue par F. Schlegel, *Philosophie de la philologie*, I, 236, *op. cit.*, p. 211 sq.
48. OPC II, 2, 3 [62], p. 272-273.
49. F. Nietzsche, *Vorlesungsaufzeichnungen* (S.S. 1870-S.S. 1871), bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella (KGA II, 3) Berlin, WdG, 1993, pp. 339-437. Des extraits ont été traduits par M. Haar in F. Nietzsche, *Introduction aux leçons sur l'Édipe-Roi de Sophocle, Introduction aux études de philologie classique*, Fougères, Encre marine, 1994, pp. 91-131. Voir également in H.-J. Mette (éd.), *BAWIV*, « Philologische Niederschriften und Notizen » (Herbst 1867-Fruhjahr 1868), pp. 1-8.
50. *Ibid.*, p. 341.
51. p. 344.
52. p. 350, note 8. Cette interprétation du rôle de la Renaissance, qui doit assurément beaucoup à Jakob Burckhardt, se retrouve dans *Humain trop humain* I, § 237.
53. Que Nietzsche désigne comme « der erste namhafte Philologe », p. 348, n. 7.
54. C'est donc l'inventeur d'une critique textuelle rigoureuse. Nietzsche loue ses *Miscellanea* (p. 352-353) : « Il a établi le premier le principe exact que c'est l'âge et non la multitude des manuscrits qui décide, mais que, de ces anciens manuscrits, il ne faut rien négliger. Il est le véritable fondateur de la critique diplomatique, bien qu'il ait d'abord défendu la méthode de l'interprétation morale (allégorique) ».
55. Nietzsche se réfère ici à la Lettre à Paolo Cortesi, p. 351.
56. L'expression se trouve dans la leçon inaugurale « Homère et la philologie classique », et caractérise précisément l'unilatéralité à laquelle semble condamnée la philologie moderne. Voir également la lettre à Rohde du 15 février 1870 « A présent science, art et philosophie croissent en moi simultanément, au point que, de toute manière, j'engendrerai quelque jour un Centaure », in *Correspondance II*, *op. cit.*, p. 92. Sur ce thème, voir T. Borsche, F. Geratana, A. Venturelli (éds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin, WdG, 1994 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 27).
57. A la différence de Bernays, qui ne pouvait se reconnaître qu'en Scaliger, Nietzsche salue de préférence la figure du poète-philologue de la Renaissance. Il opte pour Florence contre Leyde, répétant en somme le geste de Friedrich Schlegel dans sa *Philosophie de la philologie* (qu'il ne pouvait connaître, puisque Joseph Körner n'en procura une première édition qu'en 1928), qui méprisait l'école hollandaise de philologie « formelle ». Wolf, en revanche, savait ce qu'il lui devait. L'austérité calviniste d'un côté, la dimension poétique prêtée au catholicisme de l'autre ; rappelons que la *Naissance de la tragédie* ne superpose pas seulement l'opéra wagnérien à la tragédie grecque, mais aussi la messe catholique.
58. Voir Jean Lacoste. *Gaethe, Science et philosophie*, Paris, PUF, 1997.
59. *Richard Wagner à Bayreuth*, OPC II, 2, p. 162. Dans son cours sur la rhétorique grecque (1872/73), Nietzsche défend la fausse platitude d'Isocrate contre Démosthène, en particulier parce que Leopardi l'a traduit, cf. *Histoire de l'éloquence grecque*, tr. par A. Desbordes in *Les sources de Nietzsche*, tapuscrit, s.d. [1976/78 ?], pp. 193-235, ici p. 209. Sur les poètes-philologues de la Renaissance, cf. « Nous autres philologues », 5[10], OPC II, 2, p. 308.
60. p. 355.
61. p. 365. Sur Heyne et le rapport du savoir philologique à l'appréciation esthétique et à la poésie, voir H. Schlaffer, *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins in der philologischen Erkenntnis*, Francfort s/Main, 1990.
62. En conclusion à « Homère et la philologie classique », Nietzsche intervertit la proposition de Sénèque (*Lettre* 108) « quae philosophia fuit, facta philologia est » en « philosophia facta est quae philologia fuit ». Pour une analyse, voir H. Wismann, « Nietzsche et la philologie », art. cit. supra à la note 1.
63. § 7, p. 369-372.
64. p. 373. En énonçant une telle exigence, tellement disproportionnée à l'état du savoir philologique qu'il dénonce, Nietzsche sait qu'il parle *pour lui*.
65. *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, OPC II, 1, p. 46.
66. Telle qu'on la trouve énoncée par exemple dans l'*Encyclopédie* d'August Boeckh, professeur à Berlin, dont l'enseignement est représentatif de l'état de la discipline au milieu du XIX^e siècle ; pour Boeckh, la compréhension est « d'un côté absolue, de l'autre relative, car on doit comprendre chaque objet d'un côté, en soi, et de l'autre, en relation avec d'autres. La seconde compréhension a lieu au moyen d'un jugement qui établit une relation entre un élément individuel et le tout, ou avec un autre élément individuel, ou en référence à un terme idéal. La compréhension absolue est l'objet de l'herméneutique, la compréhension relative est l'objet de la critique » (*Enzyklopädie*, 55, cf. A. Horstmann, « L'herméneutique comme théorie générale et comme organon des sciences philologiques chez A. Boeckh », in A. Laks/A. Neschke (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, *op. cit.*, pp. 327 — 348). Les théories de la philologie au début du siècle comprennent toujours, à côté de l'herméneutique, une critique proprement dite, ainsi chez F. Ast ou F. Schleiermacher, sur ces auteurs, voir le volume *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Villeneuve d'Ascq, 1996.
67. p. 375 ; tr. M. Haar, p. 108. Cf. la lettre à Gerstoff du 6.IV.1867.
68. Sur le rapport de Creuzer à Nietzsche, voir F. Vercellone, « La filologia e l'infinito : da Creuzer a Nietzsche », in F. V., *Identità dell'antico. L'idea del classico nella cultura tedesca del primo ottocento*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 66-87.
69. Sur K. O. Müller, voir W. M. Calder III/R. Schlesier (éds.), *Zwischen Rationalismus und Romantik. K. O. Müller und die antike Kultur*, Hildesheim, Weidmann, 1998.
70. Sur F. G. Welcker, voir *Friedrich Gottlieb Welcker — Werk und Wirkung*, hg. von W. Calder III, A. Köhnken, W. Kullmann, G. Pflug, *Hermes*, Heft 49, Stuttgart, 1986, en particulier l'étude de Albert Henrichs, « Welckers Götterlehre », pp. 178-229.
71. Charles Andler avait déjà signalé un certain nombre de pistes, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Boccard, t. I (1920), t. II (1921), t. III (1931). Les travaux de M. L. Baeumer (sur le dionysiaque, en particulier « Das moderne

Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche », *Nietzsche-Studien* 6, 1977) et de Ernst Behler (sur le rapport au premier romantisme), en particulier « Die Theorie des Dionysischen bei den Brüdern Schlegel und bei F. Nietzsche » (1983), « Nietzsche und die romantische Metapher von Kunst als Spiel » (1987), « Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne » (1989), dans *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie Bd II*, Paderborn, Schöningh, 1993, apportent de précieux renseignements. Voir également Curt Paul Janz, *Nietzsche*, t. I-III, tr. Paris, Gallimard, 1983.

72. Barbara von Reibnitz, *Ein Kommentar zu F. Nietzsches Geburt der Tragödie (Kap 1-12)*, Stuttgart, Metzler, 1992. Ce travail apporte un certain nombre de références, directement ou indirectement utilisées par Nietzsche, mais s'abstient de commenter l'usage spécifique qui en est fait. Si la *Naissance de la tragédie* est bien un centon, cela n'exclut aucunement son originalité. La recontextualisation du discours nietzschéen ne devient véritablement fructueuse qu'à condition d'être interprétée depuis la stratégie qu'il met en œuvre dans ce texte.

73. Nietzsche s'inscrit à cet égard parfaitement dans son siècle, en accentuant même fortement la *damnatio* d'Euripide prononcée par A. W. Schlegel, cf. E. Behler, « August Wilhelm Schlegel und die *damnatio* des Euripides im 19. Jh. » (1986), in *Studien zur Romantik II*, op. cit., pp. 71-99, et J. Bollack, « Les deux Electres », in *La Grèce de personne*, Paris, Seuil, 1997, pp. 313-337. C'est en fait Wilamowitz, comme on le pressent dès la polémique sur la tragédie, qui contribuera à une réévaluation « moderne » d'Euripide, en particulier avec le commentaire monumental d'*Herakles*, Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles op. cit.*

74. Le couple Apollonien/Dionysiaque se rencontre chez F. Schlegel, K. O. Müller (1787-1840), Schelling ou Bachofen. L'explication de l'origine de la tragédie à partir du « martyr » de Dionysos, présente par exemple dans les *Prolegomena zur wissenschaftlichen Mythologie* (1824) de K. O. Müller, reposent sur une utilisation des sources antiques qui relève plus du bricolage que de la critique. Karl Ottfried Müller avait mis en place l'opposition des dieux chthoniens et olympiens qu'il a reprise pour son interprétation de la tragédie, dans un sens religieux. Cette hypothèse du rôle de Dionysos, élaborée à partir d'un seul passage d'Hérodote (*Histoires* V, 67), deviendra chez Nietzsche une tradition bien établie, créditée de l'autorité de la philologie. Usener, en 1904 (*Heilige Handlung*), en fera la démonstration ; cf. R. Schlesier, *Kulte, Mythen, Gelehrte Anthropologie der Antike seit 1800*, Francfort, Fischer, 1994.

75. Chez les premiers romantiques, la « Nouvelle mythologie » ne suppose pas un retour à l'intuition primitive du mythe, mais la composition d'un mythe nouveau capable de rassembler les éléments dispersés de la culture moderne et de lui fournir un centre, cf. M. Cometa, *Iduna. Mitologia della ragione. Il progetto di una « neue Mythologie » nella poetologia preromantica (F. Schlegel e F. W. J. Schelling)*, Palerme, Novecento, 1984. Sur la place du mythe chez les romantiques d'Iéna, et sur leur projet d'une « Nouvelle mythologie », voir M. Frank *Der Kommende Gott*, Francfort, 1982, tr. fr. Arles, Actes Sud, 1990 sq., ainsi que le second volume, qui suit les développements de ce thème à partir de Nietzsche, *Gott im Exil*, Francfort, 1988.

76. Dans son introduction à la philologie § 19, Nietzsche renvoie à une généalogie qu'il reprend et transforme : Heyne, Creuzer, K. O. Müller et Welcker, p. 410.

77. Mode de lecture en fait dominant dans l'Antiquité et au Moyen âge et qui a connu un fort regain à l'époque baroque en Allemagne.

78. Cf. *Quaestio de causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764), in *Opuscula Academica*, Göttingen, 1785, pp. 190-196 [Enquête sur les causes des fables ou la physique des anciens mythes].

79. On rencontre en effet chez Hume, plus tard chez Hamann ou Herder (avec lequel Heyne travaillera dans les années 1770) — pour ne pas parler de Vico —, de telles intuitions de l'originalité du mode d'expression mythique. Sur la naissance de la mythologie, on pourra consulter M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, qui pousse la thèse à l'excès, en avançant que la mythologie est proprement une invention des Modernes, et que les Anciens l'ont tout bonnement ignorée (cf. p. 238 et sq.). Sur cette question, l'étude la plus équilibrée est Chr. Jamme, *Gott an hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Francfort, Suhrkamp, 1991 [Certains chapitres sont repris ou résumés dans C. Jamme, *Introduction à la philosophie du mythe, 2. Époque moderne et contemporaine*, Paris, Vrin, 1995].

80. M. G. Herrmann, *Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod, als Grundlage zu einer richtigen Fabellehre des Altertums*, Berlin & Stettin, F. Nicolai, 1787 [Manuel de mythologie tiré d'Homère et d'Hésiode devant servir de fondement à une mythologie exacte de l'Antiquité]. La préface de Heyne est non paginée.

81. OPC I, 1 8[47], p. 339.

82. « (...) nous sommes à ce point entamés par l'esprit historico-critique qui domine notre civilisation, que c'est à peine si à grands renforts d'érudition et de méditations abstraites, nous parvenons à croire plus ou moins à l'existence passée du mythe. Faute de mythe, pourtant, toute civilisation perd la saine vigueur créatrice qui est sa force naturelle, seul un horizon circonscrit par le mythe peut assurer la clôture et l'unité d'une civilisation en mouvement », *ibid.*, p. 133.

83. Une grande partie de notre modernité est héritière, sans toujours le déclarer ou même le savoir, de la réhabilitation du mythe de *La naissance de la tragédie*. A titre d'exemple, Antonin Artaud écrivait en 1932 à Jean Paulhan « Créer des Mythes, voilà le véritable objet du théâtre, traduire la vie sous son aspect universel, immense, et extraire de cette vie des images où nous aimerions nous retrouver » (9.IX.1932, *Lettres sur le langage*, in *Le théâtre de la cruauté*, in *Œuvres complètes* IV, Paris, Gallimard, 1964, p. 180-181). Hugo Ball, l'initiateur du dadaïsme, avait entrepris une thèse sur Nietzsche à Bâle en 1909/1910, cf. H. Ball, « Nietzsche in Basel. Eine Streitschrift », in *Der Künstler und die Zeitkrankheit*, Francfort, Suhrkamp, 1988, pp. 61-101. D'une actualité nietzschéenne toute particulière en cet automne 1999 est le livre de Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Francfort, 1986, tr. *Le penseur sur scène*, Paris, C. Bourgois, 1990. Pour cet auteur, la « philologie de l'existence » de Nietzsche déploie une « dramaturgie des forces » qui s'attaque au « credo sacro-saint de la modernité », à savoir la subjectivité, laquelle n'apparaît plus que « comme épiphénomène d'un jeu de grandeurs cosmiques sans sujet », p. 38. Un tel nietzschéisme à la mode tient lieu de pensée ici ou là.

84. Si Rohde ne franchit pas les limites de la discipline, les œuvres de Karl Reinhardt ou de W. F. Otto sont marquées par sa lecture ; sur W. F. Otto, voir H. Cancik, « Dionysos 1933. W. F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik », in R. Faber/R. Schlesier (éds.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg, 1986, et sur la tradition « nietzschéenne » au ^{xx} siècle, R. Schlesier, *Mythen, Kulte, Gelehrte*, op. cit., pp. 215 sq. Un autre aspect du dionysisme nietzschéen, qui n'est pas sans rapports, est analysé par M. Frank, « Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst) », in *Gott im Exil*, op. cit., 1988, pp. 9-104.
85. *Encyclopédie*, § 8, p. 373.
86. On ne sera pas surpris à voir rangés aussi les Juifs parmi ces Alexandrins, que Nietzsche et Rohde, à ce moment, semblent tenir dans la même estime. Voir la lettre de Rohde, 5 juin 1872 (*Correspondance*, t. 2, p. 298), la lettre du 23 septembre 1872 à Gustav Krug où il écrit de Wilamowitz « Quel égotant apprenti, d'une judaïque outrecoiffance » (*Correspondance*, t. 2, p. 319), la lettre du 7 décembre 1872, où Nietzsche évoque Bernays comme « ce juif instruit et impertinent » (et chez Rohde, c'est « le juif Bernays », lettre du 12 janvier 1873 à Nietzsche, in *Querelle*, op. cit., p. 239) et les analyses de J. Bollack, « Un homme d'un autre monde », in J. Glucker/A. Laks (éds.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq, PUS, 1996, pp. 135-226, sp. pp. 176 sq. [dorénavant in Jean Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Villeneuve d'Ascq, PUS, 1998, préface de R. Schlesier, p. 80]. La lettre de F. Ritschl à Nietzsche du 14 février 1872 est d'une ironie qui n'est pas sans grandeur. « Vous ne pouvez demander à l'Alexandrin et au savant qu'il condamne la *connaissance* et voie dans l'art *seul* la force salvatrice et libératrice qui transforme le monde » (in *Querelle*, p. 35). Sur cet aspect, voir H. Cancik/H. Cancik-Lindemaier, « Philhellénisme et antisémitisme en Allemagne. Le cas Nietzsche », in D. Bourel/J. Le Rider (éds.), *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, Cerf 1991, pp. 21-46.
87. *Antéchrist*, § 47, tr. Blondel, p. 105.
88. Tr. cit., p. 113. Nietzsche retrouverait ici l'idéal de J. Bernays, pratiquant la philologie comme une ascèse critique, par là-même libératrice.
89. *Humain trop humain* I, § 8.
90. *Aurore*, § 84, « La philologie du christianisme », OPC IV, p. 70.
91. *Ibid.*, p. 70.
92. *Ibid.*, § 86, « Les interprètes chrétiens du corps », et *La généalogie de la morale*, passim.
93. « La métaphysique explique en quelque sorte *pneumatiquement* le Livre de la nature, comme l'Église et ses docteurs faisaient autrefois de la Bible », *Humain, trop humain* I, § 8, tr. p. 36.
94. « De l'origine des religions », *Le gai savoir*, § 353.
95. A savoir le primat de la *sola scriptura* dans l'interprétation et la revendication du sens littéral, c'est-à-dire pour l'herméneutique protestante, du sens tel qu'il a été entendu par l'auteur. Quand Nietzsche voit dans l'explication philologique le « pur et simple désir de comprendre ce que dit l'auteur » (HTH I, § 270), il reprend à son compte un geste protestant, alors même qu'il impute à la Réforme la faillite de la Renaissance (HTH I, § 237).
96. *Humain, trop humain* I, § 270.
97. *Humain, trop humain* I, § 8, tr. p. 36.
98. *Le crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », § 1.
99. *Gai savoir* § 353, § 374 ; *Par-delà bien et mal*, § 22, § 38, § 47, § 230.
100. La « zyklische Langsamkeit » qui apparaît dès la conférence *Homère et la philologie classique* (*Frühschriften* V, BAW 5, p. 289), désigne proprement l'arrêt sur la lettre du texte, l'acribie confinant à la myopie qui est une des vertus du bon lecteur.
101. Je me contente de renvoyer ici à G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, WdG, 1998, qui cherche à développer une « philosophie de l'interprétation » à partir de Nietzsche, laquelle excède par là-même les possibilités de son modèle.
102. Josef Simon, « Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik », in G. Abel/J. Salaquarda (éds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin/NY, 1989, pp. 109-133, p. 119.
103. BAW 3, « Zum Leben Jesus », pp. 100-103. Dans ces pages, Nietzsche, qui avait lu la *Vie de Jésus* de Strauss un an auparavant, en 1864 (mais avait ressorti le livre pour l'emporter en vacances au moment où il écrit ces notes, en mars-avril 1865, comme l'indique la liste p. 99), évoque une série de problèmes classiques de la « critique historique », les présuppositions de l'interprétation, la question de la nouveauté et de l'événement de l'apparition du Christ, l'harmonisation des synoptiques, la différence des christologies de Jean et de Paul, l'interprétation de la résurrection, le corps glorieux. En septembre 1865, il écrit à H. Mushacke qu'il prend des « pilules straussiennes » (lettre 480, *Correspondance* t. I, p. 391).
104. Nietzsche sépare soigneusement Jésus du christianisme. Sans en faire, comme Renan, un génie ou un héros de roman (bien que la découverte de *L'idiot* de Dostoïevski lui permette de mieux le comprendre), il insiste sur sa « liberté d'esprit » (*Antéchrist*, § 32). La question de la formation des traditions est commune à Nietzsche et à Overbeck, dont la critique des origines du christianisme se souviendra de lui, cf. H. Cancik, « Der "psychologische Typus des Erlösers" und die Möglichkeit seiner Darstellung bei F. Overbeck und F. Nietzsche », in *Philolog und Kultfigur*, op. cit., pp. 105-130. Outre Renan, dont il voit les faiblesses, il retient beaucoup de J. Wellhausen, alors le maître de la critique historique des origines du christianisme.
105. E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Calman-Lévy, 1962, ch. xxviii « Loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, ce qui caractérise son œuvre, c'est la rupture avec l'esprit juif », p. 367.
106. P. Valadier le rapproche pour cette raison de l'enfant nietzschéen, résultat de la troisième métamorphose, cf. *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, DDB, 1975, p. 79 sq. Voir également les suggestions de E. Blondel, dans son introduction à l'*Antéchrist*, Paris, 1996, p. 36.
107. In *Fatum et histoire* (1862), tr. M. Marcuzzi, in *Écrits autobiographiques*, op. cit., p. 190.

Comment peut-on être « naïf » ?

(Une lecture de
La Naissance de la tragédie)

Michèle Cohen-Halimi

à Monique Dixsaut

« La naïveté est un être-enfant (*Kindlichkeit*) là où on ne l'attend plus et pour cette raison même, elle ne peut pas être attribuée à l'enfance effective (*die wirkliche Kindheit*) au sens le plus strict du mot. »

Schiller

« Ce que l'on appelle « naïveté », pour qui pourrait-elle donc être naïve si ce n'est pour le sentimental ? »

A.W. Schlegel

Le retour aux Grecs

L'histoire est inachevée et révolue : la Grèce ne reviendra plus mais son dépassement est en cours. Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche dénoue deux erreurs intrinsèquement liées, qui sont de ne pas reconnaître que le passé est irrévocable mais jamais accompli, et de croire que tout est possible. C'est à nous, modernes, qu'il revient de déchiffrer le dépassement du passé tragique pour l'ouvrir à son possible le plus intime. Faire l'histoire de la tragédie revient à faire l'histoire d'une naissance et d'une mort, donc d'une vie disparue, en essayant d'empêcher la disparition d'absorber la vie. Tâche difficile puisque ce temps, cette appréhension tragique du monde ont historiquement disparu et ne sont donnés dans l'histoire qu'à partir d'une « cassure »¹ qui les a relégués aux confins du passé. Le jugement qui les saisit appartient à un monde qui les a rejetés dans la distance du révolu. Refusant la régression archaïque, Nietzsche tente un retour aux Grecs tragiques qu'on pourrait dire sans précédent. Ce vers quoi il se tourne n'est pas l'originel perdu ; il refuse aussi bien la nostalgie « sentimentale » que son objet : la nature primitive. Ce n'est pas en faisant le pas en arrière par-dessus les conditions historiques du présent que nous devons (re)devenir grecs mais en nous rapportant aux Grecs à partir de notre propre éloignement.

A défaut d'une accessible primitivité dont les modernes « sentimentaux » entretiennent l'espérance, stigmatisée par Nietzsche sous le nom de « rousseauisme », *La Naissance de la tragédie* porte l'analyse vers la décision qui a séparé puis lié les temps séparés. Mais s'agit-il d'une décision ?

Il est question bien plutôt d'un affrontement, d'un « rapport antagoniste » (antipodisches Verhältnis)². Après avoir découvert le conflit originel des pulsions apollinienne et dionysiaque, indissociables et perpétuellement opposées dans la génération et la destruction des formes et du sens, Nietzsche montre comment cette duplicité (Duplicität)³ première a cédé la place à un type radicalement nouveau d'opposition, celle logique du sens et du non-sens : « Tel est le nouvel antagonisme : socratisme contre dionysisme⁴ ». Dans l'épaisseur de l'histoire ce second antagonisme (logique) s'est surimposé au premier (pulsionnel) pour le transformer : « si la tragédie (...) a péri, c'est dans le socratisme esthétique qu'il faut aller chercher le principe meurtrier⁵ ». La figure de Socrate, qui apparaît exactement au milieu du livre (chapitre 12), symbolise⁶ la « cassure » à partir de laquelle l'histoire moderne se définit en récusant ce qui l'a constituée, l'âge tragique. C'est seulement dans l'acte de la séparation des âges et à partir de lui qu'on peut se rapporter au monde tragique comme non encore séparé du monde moderne. Mais comment saisir une conception tragique du monde à partir du dessous de la discursivité moderne quand celle-ci s'est précisément constituée de la repousser vers ce dessous pour la recouvrir et achever de la rejeter du côté de la barbarie qu'elle prétend maîtriser, surmonter et dépasser ?

« Eu égard à sa façon critique de produire, il dut lui [Euripide] venir plus d'une fois le sentiment que sa tâche était en somme de faire revivre, pour le drame, les premiers mots de l'écrit d'Anaxagore : " Au commencement, tout était pêle-mêle ; alors vint la raison qui créa l'ordre ". Et s'il est vrai qu'Anaxagore, avec son " Nous ", parut, d'entre les philosophes, le premier qui fût resté sobre dans le tapage de l'ivresse générale, Euripide a bien pu concevoir de manière analogue son rapport aux autres poètes de la tragédie. Aussi longtemps que le " Nous ", unique ordonnateur et maître du Tout, était encore exclu de la création artistique, tout demeurait pêle-mêle, dans ce magma chaotique qui est celui des origines. Ainsi dut en juger Euripide, ainsi le premier poète " sobre " condamna-t-il les poètes " ivres " ⁷. »

Pour faire venir à la surface de la discursivité moderne une sagesse tragique qui devait nécessairement demeurer en deçà puisque notre modernité ne prend sens que d'être au-delà, il fallait donc en revenir à la césure des temps et à la séparation des pulsions apollinienne et dionysiaque ; il fallait inventer une méthode d'enquête susceptible d'effacer en la démystifiant l'antinomie des âges, il fallait produire une philologie capable d'abolir la distance par laquelle l'homme moderne, socratique, s'est assuré de l'autochtonie⁸ de sa raison. Cette méthode est celle de la *translatio* qui signifie tout à la fois traduire et déplacer, c'est-à-dire mettre en perspective. En effet, selon la formule de l'*Essai d'autocritique* (1886), Nietzsche résume ainsi le propos de son livre : « examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie...⁹ » Cette double réduction opère une reconduction de la science vers la vérité jusqu'alors oubliée de la fonction poético-pratique propre au perspectivisme de la vie. La science en laquelle notre rationalité moderne trouve son *organon* et ses objets, n'est rien d'autre qu'un art, l'art de connaître. L'homme moderne, l'homme de la connaissance figuré par Socrate, est donc un artiste qui s'ignore tant il veut ignorer que la raison produite ce qu'elle croit seulement trouver dans les choses et n'y trouve que ce qu'elle y a déjà elle-même introduit. Dans *La Naissance de la tragédie*, la méthode du perspectivisme bouleverse et complique la chronologie de notre histoire. La

figure de Socrate en laquelle nous avons coutume de reconnaître la naissance de la philosophie vient brutalement coïncider sous la plume de Nietzsche avec la révélation d'un meurtre, celui de la tragédie. L'aurore de la rationalité moderne est retournée sur sa face d'ombre, le revers crépusculaire du déclin de l'âge tragique. Mais de la naissance (de la philosophie) à la mort (de la tragédie), l'enchaînement des temps n'est pas simplement inversé, c'est son principe même qui est décentré. La naissance de la philosophie précédée par cette autre naissance qu'elle a recouverte, celle de la tragédie, est comme frappée de contingence et relativisée. Le *ex nihilo* socratique de notre modernité trahit une volonté nihiliste d'appropriation de la totalité du temps, que Nietzsche définit comme processus de sécularisation¹⁰. Ainsi se défait l'évidence de sécularité du monde. Un autre rapport de l'homme à soi-même et aux autres choses ne pourrait-il pas avoir existé sans qu'on en puisse rendre compte par les catégories du vivre-dans-le-siècle?

L'époque tragique n'a pas décliné en s'accomplissant ni en transmettant le mûrissement de son temps à une modernité qui lui aurait fait suite en la développant. La modernité n'a pas simplement succédé à l'âge tragique comme son supplément historique. Nietzsche suspend la linéarité de l'histoire et dénonce l'illusion d'un échange continu des temps.

On s'imagine que l'histoire nous restitue non pas des moments distincts mais le passage de l'un à l'autre sous une forme ininterrompue. L'évidence moderne du sens intime, à partir de laquelle nous appréhendons notre devenir et la succession de nos états sur le mode du changement continué, se projette sur l'histoire à la faveur d'une subreption et lui assigne pour tâche de rejoindre l'être même du changement. Nietzsche détruit cette évidence en la poussant vers sa propre limite. Il suffit d'éloigner l'histoire de nous dans la durée ou de nous éloigner d'elle par la pensée, il suffit en quelque sorte de dérégler le mouvement relatif par lequel notre interprétation moderne rapporte toujours son objectif à son propre foyer, il suffit que l'histoire cesse d'être intériorisable¹¹ pour que soudain les illusions tombent, que « la montagne enchantée de l'Olympe¹² » se découvre autre, en un mot, que l'isomorphie et la continuité des temps perdent leur évidence :

« c'est sa lucidité [Socrate] tout apollinienne qui lui fit discerner que, tel un roi barbare devant la noble image d'un dieu qu'il ne comprend pas, il risquait, par son incompréhension d'offenser cette divinité qui lui parlait. Cette parole que Socrate avait entendue en rêve est le seul indice d'un scrupule, d'une hésitation sur les limites de la logique : peut-être — ainsi dut-il s'interroger — ce que je ne comprends pas n'en est-il pas pour autant l'incompréhensible lui-même? Peut-être existe-t-il une région de la sagesse d'où le logicien est banni¹³? ».

Faire que les Grecs nous redeviennent étrangers avant même que nous tâchions de devenir grecs peut définir l'intention de Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie* mais il faut alors saisir quelle radicale interrogation se dissimule sous ce projet et se donne à saisir précisément à travers la figure de Socrate, qui apparaît comme le chiffre de cette « cassure » des temps¹⁴.

Touchons donc ce point où l'histoire moderne s'immobilise dans le tragique qui la fonde et qu'elle récusé; observons Socrate assis sur les gradins du théâtre attique : retraçons trait après trait la constitution de son étrangeté.

L'étrangeté de Socrate

1) Socrate n'est pas immédiatement nommé. Sa présence anonyme précède son identification différée par Nietzsche tout au long du chapitre onze.

Il est d'abord le « second spectateur » d'un Euripide qui, dédoublé en poète et penseur est déjà à lui-même son premier spectateur. Etrange duplication des instances consciencielles qui s'additionnent moins qu'elles ne se génèrent en se multipliant. Socrate n'est-il pas « l'autre spectateur » d'un poète qui, autre pour lui-même ne fait qu'offrir aux spectateurs de ses pièces la contemplation de leurs propres doubles sur la scène du théâtre : « ce que le spectateur voyait et entendait sur la scène euripidienne, c'était son propre double¹⁵ » ?

Rien d'anodin dans cette analyse nietzschéenne. Tout est ici rassemblé pour donner à comprendre comment dans l'unité indivise du spectacle tragique et dans la présence à soi du vivre propre aux Grecs tragiques, une scission s'insinue qui désintègre la relation duelle de l'apollinien et du dionysiaque. Cette scission s'initie par un éloignement entre agir/pâtir et contempler, en même temps qu'elle définit le mouvement de reprise caractéristique de la représentation, constitutive de la conscience de soi réflexive. L'analyse de cet éloignement emprunte au théâtre sa topique : le devenir représentation de la présentation tragique, c'est-à-dire le devenir réflexif de la conscience, est comme porté au jour à travers la métaphore classique de l'espace théâtral.

Tout commence à partir d'une certaine extériorité par rapport à la tragédie, extériorité marginale et anonyme d'un spectateur, Socrate, d'abord réduit par Nietzsche au rôle critique et négatif de dire la vérité d'un âge dont il vient mais qui se passe de lui. Autant dire que la conscience réflexive traditionnellement souveraine dans la métaphysique, fût-ce sous la forme proprement socratique du déni¹⁶, est d'emblée destituée par Nietzsche de sa prétention à être première, originnaire et centrale.

Tout s'enchaîne ensuite dès qu'on admet l'espacement entre l'acteur et le spectateur, car une déhiscence s'introduit entre l'immédiateté de l'instinct et le savoir de cette immédiateté par l'intellect conscient¹⁷. Il faut, en effet, distinguer la naïveté des spectateurs tragiques qui ne savent rien et la naïveté ironique ou cynique¹⁸ de Socrate qui rabat entièrement le savoir sur la vérité : « Socrate ne pensait pas un instant, écrit Nietzsche, que la tragédie pût “ dire la vérité ”¹⁹ ». On comprend ainsi comment l'instance “ spectatorielle ” du *Zuschauer* socratique accuse l'impropriété du spectacle et, ce faisant, rompt l'expérience de cette présence à soi absolue, c'est-à-dire déliée de l'individualité, que définit l'extase tragique²⁰. La différence s'insinue dès lors dans le mouvement par lequel l'instinct s'apparaît et se présente à lui-même. La re-présentation est donc l'effet et la cause de cette expropriation de la vie instinctive du soi²¹ hors de la pensée consciente d'elle-même²². En effet, au sens quasiment optique du reflet, la réflexion redouble le soi dont elle se sépare en s'en distanciant ; elle est sortie hors de soi du soi et ressaisie du soi par lui-même sur le plan non pas immédiat de l'instinct (ou de la pulsion, les termes étant équivalents pour Nietzsche) mais médiat de la représentation intellectuelle²³.

Dans le chapitre onze de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche livre ainsi la topographie d'une altérité de soi à soi constituée mais il s'évertue surtout à interner cette césure dans une présence à soi réfléchie :

« L'individuation n'est pas l'œuvre de la connaissance consciente (...) C'est ce que n'ont pas reconnu les idéalistes kantien-schopenhaueriens. Notre intellect ne nous conduit jamais plus loin que jusqu'à la connaissance consciente (...) l'individuation n'est pas la naissance de l'esprit conscient²⁴ ».

2) Si l'extériorité de la conscience spectatrice est définie comme une matrice ébranlant tout un système de différenciations et d'oppositions, une division en précipitant immédiatement une autre (Euripide poète / Euripide penseur, Euri-

pide / Socrate, Socrate (conscience) / démon (inconscient)...), il n'en demeure pas moins que la duplication initiale, c'est-à-dire décisive, n'est ni anthropologique ni ontologique. La figure du spectateur socratique qui regarde la tragédie reste une figure de la pensée et une figuration de la conscience réflexive, qui ne doit en aucun cas être considérée au-delà de ce qu'elle met littéralement en scène. Il faut donc se garder de la substantialiser ou même d'en faire, fût-ce par analogie, quelque chose ou quelqu'un : « le socratisme tourne en quelque sorte derrière Socrate, écrit Nietzsche, et il faut le regarder à travers Socrate comme à travers une ombre²⁵ ». Le spectateur est en un certain sens aussi inconsistant que l'X kantien de l'aperception transcendante auquel Nietzsche l'apparente pour produire la genèse du psychologisme transcendantal.

Le je qui regarde est différent du je qui agit et pâtit mais la distance qui les sépare l'un de l'autre est aussi relative que celle qui sépare Euripide de lui-même. Et Nietzsche n'a de cesse, en effet, de rappeler « l'étroit rapport (*die enge Beziehung*) qui unit Socrate à la tendance d'Euripide²⁶ ». Le dédoublement d'Euripide en poète et penseur est comme le signe d'un déploiement interne de la scission. Socrate est l'index d'un dehors advenu de la conscience, qui ne saurait être confondu avec une extériorité simple. Il s'agit bel et bien de comprendre comment une nouvelle dualité pour ainsi dire « antagonique » vient jouer au sein de la relation « agonique » des pulsions tragiques (Apollon/Dionysos) pour la diviser et la scinder : « il [Socrate] découvrit une nouvelle vanité d' " Agon " (...) C'est en s'adressant à l'instinct agonal des Grecs qu'il les fascina²⁷. » En même temps qu'il dessine cette topographie de l'altérité, Nietzsche la frappe du sceau d'Euripide pour mieux signifier que le *dehors* où Socrate prend son recul et son point de vue n'a de sens qu'à partir de ce dont il se détourne, de ce hors de quoi il parle et juge, et qu'on ne saurait nommer le dedans que par provision. Comprendre l'extériorité de Socrate et, par suite, la distance réflexive qui sépare le soi (instinctif, pulsionnel, vivant) de la conscience réflexive de soi exige qu'on porte son attention vers cela même — faut-il dire l'intériorité, le dedans, l'immédiateté? — dont Socrate se sépare et se veut séparé. En même temps qu'il entreprend une analyse du devenir réflexif de la conscience, Nietzsche démystifie en quelque sorte la solitude souveraine de celle-ci et dénonce le « rationalisme naïf²⁸ » qui, à travers Socrate, la figure comme une certitude qui, jusque dans l'ironie et la dénégation, reste impossible à déloger de son centre invisible.

S'il faut donc saisir comment Nietzsche s'attache à reconduire l'expérience du *dehors* de la conscience réflexive à la dimension d'une « intériorité » qu'il faudra encore déterminer, c'est qu'on a la fâcheuse habitude de croire que la conscience représentative se caractérise par un simple redoublement qui lui permettrait de se désigner elle-même sans reste. Or, « l'inconscient est plus vaste que le non-savoir de Socrate²⁹ » écrit Nietzsche comme pour mieux montrer combien la métaphore optique de la réflexion nous leurre quand elle masque le jeu de forces instinctives ou pulsionnelles qu'implique un tel retour sur soi de la conscience :

« C'est ce faux-semblant de " sérénité grecque " qui suscita une telle indignation chez les natures profondes et farouches des quatre premiers siècles du christianisme (...) comme s'il n'y avait jamais eu de VI^e siècle, ni de naissance de la tragédie, ni les Mystères, ni Héraclite (...) une tout autre conception du monde³⁰ ».

Que dit, en effet, Socrate lorsqu'il apparaît pour la première fois assis dans le théâtre, sans être encore nommé? Ses propos sont ressaisis par Nietzsche en une articulation qu'il ne faut pas manquer : Socrate est « celui qui ne comprenait ni ne respectait la tragédie » (*der die Tragödie nicht begriff und deshalb nicht ach-*

tete³¹). La traduction de Philippe Lacoue-Labarthe³² juxtapose les verbes comprendre (*begreifen*) et respecter (*achten*) que l'allemand enchaîne par une relation encore énigmatique de causalité : Socrate ne comprenait pas *et, pour cette raison*, ne respectait pas la tragédie. La non-compréhension explique et justifie le non-respect. Nietzsche jette ici une lumière sur l'origine expressive de la signification socratique. Le chemin de l'analyse va jusqu'au moment décisif où l'expression s'objective et se subjective elle-même dans les structures d'une évaluation conceptuelle : « Sa loi suprême [du socratisme esthétique] s'énonce à peu près ainsi : " Tout pour être beau doit être rationnel ", formule qu'il faut comprendre en parallèle avec l'adage socratique : " Seul celui qui sait est vertueux »³³. »

A Socrate il faut bien autre chose qu'un abandon extatique du soi car il ne peut faire d'expérience que celle de ses propres limites individuées et de sa propre mesure conceptuelle. Aussi ne figure-t-il pas l'horizon clair d'une élucidation des origines de la réflexion mais est-il bien plutôt comme l'occasion pour Nietzsche de mettre en scène la constitution conflictuelle de cette clarté. D'une manière plus précise, Nietzsche thématise en jeu de forces instinctives (ou pulsionnelles) les convictions et les jugements de valeur qui définissent toute la scientificité du socratisme, c'est-à-dire de notre philosophie de la conscience réflexive³⁴. Cette manière de situer la connaissance philosophique par rapport à la connaissance tragique et de considérer à partir d'un conflit pulsionnel, la reprise réflexive que la première a opéré sur la seconde, présente sans doute la pointe la plus aigüe de l'analyse nietzschéenne.

A la lumière de cette mise en perspective, la démarche socratique apparaît vite comme une conduite de défense contre tout abandon du soi à l'extase tragique ou comme un refus de reconnaître que la vie consciente est transie par celle inconsciente des pulsions : « Nous nous défendons contre l'instinct³⁵ », écrit Nietzsche en voulant sans doute caractériser le socratisme des modernes que nous sommes.

3) Socrate-spectateur est la flexion première de la conscience représentative ; aussi apparaît-il au cœur du livre comme l'œuvre de l'œuvre, la rencontre de la naissance et du meurtre, mieux du *sui* — cide (*der Selbst* — mord) de la tragédie³⁶.

A l'intérieur du geste meurtrier de Socrate se noue un rapport de soi à soi que les tragiques n'avaient pas pu connaître : « Chez les Grecs, écrit Nietzsche, le sentiment était naïf³⁷ » alors que nous modernes « sommes tout à fait incapables d'accéder à la naïveté, même à l'aide de l'apollinien³⁸. »

L'enquête nietzschéenne ne s'insère pas, on l'a dit, dans le mouvement d'un progrès de la réflexivité qui viendrait peu à peu à sa propre lumière, mais elle saisit l'envers d'une connaissance qui, réclamant pour elle l'exclusivité de la rationalité et du sens, trahit pour ainsi dire « la vérité malgré elle » de sa rationalité. Ce qui mérite attention est donc tout autant le dogmatisme et la mine hautaine de Socrate, par lesquels notre rationalisme moderne gagne son surplomb³⁹, que le désordre, le conflit, l'insuffisance qui sont les siens quand il s'élève et que révèle la mort de Socrate, semblable à celle d'Euripide par l'aveu d'échec qu'elle manifeste⁴⁰.

Plus encore, Nietzsche faisant fi de l'anachronisme double la figure de Socrate par celle de Faust. « Hélas ! Hélas ! Tu l'as détruit ce monde si beau, d'un poing brutal ; il tombe, il s'effondre !⁴¹. » Ce vers séparé de sa référence rappelle à la mémoire du lecteur le *Faust* de Goethe. Quand Socrate donne la scission des pulsions apollinienne et dionysiaque comme déjà acquise, Faust exhibe en quelque sorte le versant pathologique d'une scission toujours en œuvre et doulou-

reusement en procès. Le désespoir mélancolique de Faust présente ainsi la face psychologique et pathétique de la vérité socratique. Par cette exhibition en sous-main de la torture de l'homme moderne, Nietzsche dessine en lignes d'ombre les marges d'insuffisance de la suffisance socratique. *La Naissance de la tragédie* montre alors comment l'histoire de la philosophie écrite à partir du socratisme doit se lire dynamiquement comme une contre-écriture qui trace négativement (au sens kantien des grandeurs négatives) la trajectoire de son déploiement. En un mot, Socrate ne relève pas de sa propre histoire. « Socrate n'a pas poussé comme un champignon » écrivait déjà Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*⁴². Mais la dénonciation de cet auto-engendrement illusoire du socratisme porte cependant l'analyse nietzschéenne bien au-delà de celle de Hegel. Nietzsche montre, en effet, contre Hegel, que notre philosophie moderne ne peut s'interroger et naître à elle-même qu'à partir de ses propres *limites négatives*. Pour la première fois peut-être dans l'histoire de la philosophie, la positivité de la conscience réflexive (socratique) se voit dénoncée comme le négatif de la positivité des instincts. Ce n'est plus (selon le schéma hégélien) la négativité de la nature qui est référée à la positivité de la conscience. La positivité de l'instinctif ou du pulsionnel, présentée sur un mode hypothétique dans les dix premiers chapitres de *La Naissance de la tragédie*, trouve dans les chapitres centraux sa contre-épreuve et sa confirmation expérimentée; elle peut ainsi reprendre ses droits. Ce renversement par lequel les pulsions, comme négation de la conscience réflexive, deviennent le sol même de la positivité de l'homme vivant, ce renversement Nietzsche en établit la thèse à partir de l'infirmité de sa contradiction, à savoir la négation des pulsions par la conscience réflexive.

4) Dans les chapitres 12 à 15 *La Naissance de la tragédie* nous place donc à l'intérieur de l'activité de jugement qui constitue l'étrangeté de Socrate.

Socrate juge autrement.

Quand personne n'est capable d'expliquer à Euripide « pourquoi les grands maîtres avaient toujours raison contre ses scrupules (*Bedenken*) et ses objections (*Einwendungen*)⁴³ ». Socrate est celui qui vient prouver à ces célébrités qu'elles n'ont « pas même un discernement (*Einsicht*) juste et sûr quant à leur propre profession et qu'(elles) l'exercent seulement d'instinct⁴⁴ ». Et Nietzsche ajoute ceci : « “ Seulement d'instinct ” : nous touchons là au cœur et au centre mêmes de la tendance socratique. Nanti de cette formule, le socratisme condamne aussi bien l'art existant que la morale existante ».

Pour dépasser la simple évidence de : Socrate juge autrement, il faut analyser le sens de l'adverbe « autrement » qui indique à la fois un conflit et son résultat à travers l'imposition au monde grec d'une « valorisation nouvelle et sans précédent du savoir et du discernement⁴⁵ ». C'est donc armé de ce nouveau « canon » (*Kanon*) du jugement esthétique-moral qu'Euripide peut entreprendre « d'évaluer (*maass*) et de rectifier (*rectificirte*) un à un tous les éléments de la tragédie (...) Ainsi, poursuit Nietzsche, ce que nous avons si fréquemment l'habitude, par différence avec la tragédie sophocléenne, d'imputer à Euripide au titre d'un manque poétique (*dichterischer Mangel*) ou de la régression (*Rückschritt*) résulte, dans la plupart des cas, du caractère envahissant de ce procédé critique (*jenen eindringenden kritischen Prozesses*), de son rationalisme indiscret⁴⁶ ».

On ne saurait dire plus clairement que les jugements d'Euripide sont autant d'indices d'un rapport de forces pulsionnelles où le *manque* poétique traduit un *excès* critique, où la *régression* exprime une *poussée* contraire, en un mot, où la conscience, loin d'être conçue comme une *tabula rasa*, se révèle être bien plutôt le lieu même où les forces opposées s'affrontent, le théâtre où s'intériorisent les

Bacchantes d'Euripide, la scène interne d'un conflit qu'il faut donc appréhender à partir des jugements qui l'énoncent et le révèlent.

Si donc, une fois encore, Socrate juge autrement, c'est que cet « autrement » qui modalise son jugement conclut un rapport de forces qu'on ne saurait se contenter de définir sans plus d'approfondissement comme « passage de l'ontique à l'ontologique⁴⁷ ».

Comment cet « autrement » socratique s'est-il imposé au point de l'emporter sur l'« autrement » des Grecs tragiques que nous rappellera *Aurore* : « Ils vénéraient autrement, ils méprisaient autrement⁴⁸. »

Socrate et la négation

Quels sont les jugements énoncés par Socrate ou son « porte-parole », Euripide? Avant de les relever, il faut encore distinguer les postures des deux complices qui les énoncent.

Alors qu'Euripide s'astreint (*sich anstrengt*) à « suivre et reconnaître (*wiedererkennen*) trait par trait, ligne à ligne, les chefs-d'œuvre de ses devanciers⁴⁹ », Socrate lui, est le meurtrier qui déserte le lieu du crime : « l'ennemi de la tragédie (...) s'abstenait (*sich abhalten*) d'en fréquenter les représentations, ne prenait place au rang des spectateurs que lorsque l'on donnait une nouvelle pièce d'Euripide⁵⁰ ».

On remarque ainsi que des deux spectateurs, l'un s'impose l'effort d'un travail de recognition minutieuse, mais vaine, d'un art qui demeure incompréhensible pour lui, tandis que l'autre, Socrate, ne peut même plus se rendre attentif (*achten*⁵¹) à ce qui se dérobe à toute subsomption conceptuelle et que, par conséquent, il ne comprend pas (*begreifen-Begriff*).

Nietzsche montre implicitement ce qui s'énoncera plus explicitement dans ses œuvres philosophiques ultérieures, à savoir qu'il n'y a pas de sensation ni d'impression sans évaluation préalable. Toute perception, fût-elle la plus originale, suppose une première activité intellectuelle car jamais aucune sensation n'est donnée. « Une sensation ne saurait être ressentie par un être organique sans avoir été acceptée, sans qu'il s'en laisse affecter, sans que cette sensation n'ait été jugée recevable au regard des conditions de conservation et de croissance de cet être au sein du devenir, au regard de ses valeurs. Et cela vaut également pour toute archi-impression ou toute sensation de soi par soi, dans la mesure où une telle sensation ne saurait se recevoir d'elle-même sans être à même de s'identifier elle-même en différenciant ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger. Or le propre et l'étranger ne sont jamais déterminés une fois pour toutes, absolument, mais varient avec les valeurs du vivant auxquels ils sont relatifs. Selon qu'un corps veut se conserver d'abord ou d'abord s'accroître, le propre et l'étranger n'auront ni le même sens, ni la même valeur et se distribueront différemment⁵². »

Or c'est bien une telle distribution différenciée du propre et de l'étranger qui se révèle à l'examen des postures prises par Euripide et Socrate dans le théâtre tragique : le poète/penseur ne voit rien à ce qu'il ne reconnaît pas intellectuellement et en éprouve un déplaisir que ses jugements de perception explicitent. Quant au penseur du poète, il ne peut déjà plus percevoir que ce qui est littéralement conforme à ses valeurs propres, à savoir la tragédie euripidienne. Euripide se tient pour ainsi dire dans l'embrasure de deux tables de valeurs, et Nietzsche compare la vaine contention de son esprit à l'effort de ceux qui étudient « des tableaux que le temps a obscurcis ». Le temps est en somme à la visibilité des tableaux ce que la valorisation et l'intellect sont aux structures de la réceptivité.

L'expérience esthétique et les jugements euripidiens portent ainsi au jour la division même du propre et de l'étranger au tragique en nous permettant de prendre connaissance de la force qui sous-tend cette division : il s'agit d' « une force de résistance et de détermination — une force qui refuse, choisit, série dans ses schèmes. Il y a quelque chose d'actif dans le fait que nous acceptons en général une excitation et que nous l'acceptons en tant que telle excitation⁵³ ».

Socrate, en revanche, est celui pour lequel le partage du propre et de l'étranger qu'expérimente Euripide, est déjà accompli. Aussi se tient-il loin — « s'absent-il » — de ce qui ne s'identifie plus aux conditions de sa propre conservation, c'est-à-dire à sa valorisation du savoir⁵⁴. Il ne peut percevoir que ce qui se soumet aux formes de son évaluation, et lorsqu'il perçoit, c'est son propre phénomène qui lui est renvoyé. Comme en un cercle parfait, Socrate-spectateur découvre donc sa propre phénoménalité dans le phénomène auquel il s'ouvre : « Tout, pour être beau, doit être rationnel⁵⁵. » Connaître est désormais reconnaître. Mais reconnaître est toujours déjà aussi s'y reconnaître ou s'y retrouver. Toute connaissance devient ainsi une connaissance de soi dans les choses. L'homme théorique incarné par Socrate dans *La Naissance de la tragédie* trouve son équivalent dans *Aurore* (§ 327) sous la figure du Don Juan de la connaissance. Les catégories sous lesquelles l'homme moderne, socratique, inscrit l'histoire des tragiques ne sont donc pas a priori innées, en ce sens que précédant toute expérience historique, elles seraient proprement an-historiques mais en ce sens que, pour lui, elles sont toujours déjà-là comme les conditions mêmes de toute expérience, sans qu'il ne puisse plus les reconduire à une origine empirique ou à une chronologie⁵⁶. A travers cette double figure « spectatoriale » d'Euripide et de Socrate, Nietzsche ne nous dit pas seulement que notre transcendantalisme moderne a été historiquement constitué mais, plus radicalement encore, il nous montre comment il a été constitué.

Les modalités de sa constitution peuvent être dégagées à partir des jugements énoncés par Euripide et Socrate. Quels sont-ils ?

Plutôt que de les relever tous de manière exhaustive, on peut les définir à partir de leur caractéristique commune : ils sont tous négatifs.

Les deux complices ont-ils à se prononcer sur la tragédie attique ? Et c'est « quelque chose de non-commensurable » (*etwas Incommensurables*), de « non-fini » (*unendlich*), de « non-certain » (*ungewiss*), de « non-élucidable » (*unaufhellbar*) que perçoit Euripide et que Socrate condamne comme « manque de discernement » (*Mangel der Einsicht*)⁵⁷.

Que penser de cette succession de propositions négatives ?

Ce qui définit une proposition négative, c'est l'adjonction à la copule d'une particule négative. Cette adjonction a pour conséquence de séparer sujet et prédicat au sein de la proposition. Cette séparation ne signifie pas seulement qu'il n'y a pas identité entre le sujet et le prédicat mais elle indique aussi que le prédicat est exclu de tout ce qui est affirmé du sujet.

Dans la table des jugements de la *Critique de la raison pure*, Kant montre comment une logique transcendantale permet, à la différence d'une logique générale, de distinguer les jugements affirmatifs des jugements infinis, c'est-à-dire de distinguer la proposition : « l'âme n'est pas mortelle » de la proposition : « l'âme est non mortelle ». En effet, écrit Kant, si je dis de l'âme qu'elle n'est pas mortelle, je prononce un jugement négatif qui permet d'écarter une erreur, tandis que

« par la proposition : l'âme est non mortelle, j'ai réellement affirmé d'après la forme du jugement en plaçant l'âme dans l'extension illimitée des êtres non mortels. Mais parce que ce qui est mortel contient une part de toute l'extension des êtres mortels,

et ce qui est non mortel l'autre, ma proposition n'a rien dit d'autre, sinon que l'âme fait partie de la foule infinie des choses qui restent quand j'enlève tout ce qui est mortel⁵⁸ ».

Or les jugements énoncés par Euripide ou Socrate ont tous la forme suivante : la tragédie est non-P (non-commensurable, non-finie, non-certaine, etc.). Ce sont donc des jugements infinis, formellement positifs, mais limitatifs quant au contenu de connaissance qu'ils délivrent. Il ne faut pas entendre qu'ils sont limitatifs de l'extension infinie où est posée la tragédie, mais que « la connaissance en général » (A73-B98) est limitée, ce qui revient à dire que la connaissance de la tragédie n'épuise pas sa pensée, laquelle est infinie. Et l'on saisit peut-être mieux ainsi pourquoi ces jugements limitatifs, dont Kant laisse entendre quel rôle essentiel ils jouent dans la *Critique*, marquent dans *La Naissance de la tragédie* le devenir *critique* de la production artistique⁵⁹ en même temps qu'ils expliquent pourquoi tout ce qui excède les limites de la *connaissance* socratique, loin de disparaître dans un pur néant vient, au contraire, comme border et hanter cette conscience connaissante. Euripide n'aperçoit-il pas dans la « précision » de chaque trait, de chaque ligne caractéristique du spectacle tragique un « fond d'une profondeur énigmatique et infinie⁶⁰ » ? N'éprouve-t-il pas combien « la figure la plus nette traîne toujours derrière elle comme une chevelure de comète qui paraît faire signe vers l'incertain, l'indiscernable⁶¹ » ? Enfin n'explique-t-il pas clairement que la connaissance socratique se gagne par retranchement, par soustraction, en un mot qu'elle gagne la compréhension de ses concepts par restriction de leur champ d'extension :

« Jusque dans le langage de la tragédie ancienne, nombre de choses lui paraissent choquantes, ou tout au moins énigmatiques : *trop* de pompe, en particulier, pour des relations aussi simples, et trop de tropes et de grandiloquence pour le caractère entier des personnages⁶². »

Soustraction et retranchement ne conduisent cependant pas Euripide au-delà d'un simple geste de limitation. L'excès du « trop » n'est pas aboli, il est repoussé au-delà des limites socratiques de l'acceptable.

Pas plus que Penthée ne peut extirper le dionysiaque du sol grec, Socrate ne peut anéantir la démesure inacceptable, il ne fait donc que la « corriger » et la « rectifier ». Rappelons une fois encore le fragment posthume 1[43] : « l'inconscient est plus vaste que le non-savoir de Socrate ».

Résumons les deux principaux traits de la négativité socratique :

1) Les jugements négatifs énoncés par Socrate sont des jugements infinis ou limitatifs, ceux-là même qui jouent le rôle le plus important dans le partage qu'opère le criticisme kantien entre connaître et penser.

2) Les insuffisances dénoncées par Socrate dans le spectacle tragique, ne sont pas à comprendre comme des absences pures et simples de déterminations réelles mais plutôt comme des absences résultant d'un conflit de déterminations positives opposées, conflit apparemment lié à la limitation socratique du jugement. Les défauts (« manque de discernement », manque de mesure, etc.) condamnés par Socrate peuvent ainsi être compris à partir non pas d'un *defectus* mais d'une *privatio*, selon la définition que Kant donne de ces deux concepts dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* :

« j'appellerai privation (*privatio*) la négation conséquence d'une opposition réelle ; toute négation ne découlant pas de cette sorte d'incompatibilité doit porter ici le

nom de *défaut* (*defectus, absentia*). La dernière ne réclame pas de principe positif, mais simplement le défaut de principe positif; quant à la première, elle possède un véritable principe de position et un principe égal qui lui est opposé⁶³ ».

Or Socrate, dont Nietzsche dit qu'il est « le non-mystique par excellence » (*der spezifische Nicht-Mystiker*) tant ce qui le caractérise est « un monstrueux *defectus* de sens mystique » qui fait de lui « une véritable monstruosité *per defectum*⁶⁴! », n'est-il pas précisément celui qui va expérimenter à ses dépens que ce pur défaut n'est qu'apparent, illusoire et doit bien plutôt être appréhendé comme une privation, un manque dont l'épreuve s'avère être douloureuse?

« Ce logicien despotique avait en effet, de temps à autre, le sentiment vis-à-vis de l'art d'une lacune (*Lücke*), d'un vide (*Leere*), d'une sorte de demi-remords (*halber Vorwurf*) aussi ou peut-être d'un devoir négligé (*versäumte Pflicht*)⁶⁵. »

On ne saurait avoir conscience de manquer de ce dont on est absolument dépourvu, sauf à considérer que le manque est le produit d'une privation. Aussi le monstre *per defectum* que semblait être Socrate se découvre finalement être un monstre *per privationem*. La conscience socratique se révèle ainsi devoir être comprise non pas comme une *tabula rasa* mais comme un théâtre où s'opposent des forces antagoniques.

Ces deux caractéristiques de la négativité socratique paraissent chacune éclairante mais demeurent encore très obscures quand on les associe. En effet, d'un point de vue strictement kantien, on ne saurait confondre la négation, qui définit une qualité du jugement *logique*, et la grandeur négative dont Kant disait déjà dès l'*Essai* de 1763 qu'elle est, métaphysiquement parlant, toujours positive puisque le signe négatif qui lui est accolé renvoie seulement au rapport de conflit *réel* où elle se trouve avec la grandeur qui lui est opposée.

Au-delà d'une formulation strictement kantienne de la difficulté soulevée par l'articulation nietzschéenne de deux dimensions hétérogènes dans la caractérisation de la négativité socratique — logique d'une part et réelle d'autre part — il s'agit de comprendre comment la figure de Socrate propose une définition inouïe de la négation, en laquelle s'associent le logique et le pulsionnel.

Puisque, selon Nietzsche, « Socrate est le premier philosophe négatif et agressif⁶⁶ », il faut désormais montrer que *La Naissance de la tragédie* propose une thèse inédite sur la négation socratique, thèse qui légitime l'articulation du « négatif » et de l'« agressif », ou encore, du « logique » et du « despotique », en un mot, qui lie ensemble qualité du jugement et force :

« on pourrait caractériser Socrate comme (...) celui chez qui, par superfétation, la nature logique (*die logische Natur*) se développe de manière aussi excessive que chez le mystique la sagesse instinctive (...) Dans ce déferlement débridé se fait jour une énergie naturelle (*eine Naturgewalt*) qu'on ne rencontre guère, pour notre surprise horrifiée, que dans les forces instinctives les plus puissantes (*bei den allergrössten instinctiven Kräften*)⁶⁷. »

Comment donc penser la synthèse socratique de l'instinctif et du logique? Quel sens donner à « cette pulsion logique qui se manifeste ainsi en Socrate⁶⁸ »?

La compréhension de cette synthèse requiert un approfondissement de la psychologie socratique :

« L'une des clefs de l'âme de Socrate nous est fournie par cet étrange phénomène que l'on désigne comme le "démon de Socrate". Dans certaines circonstances où sa raison prodigieuse vacillait, Socrate, en effet, retrouvait un appui ferme grâce à

la voix divine qui lui parlait alors. Cette voix, quand elle survient, dissuade toujours. La sagesse instinctive, chez cette nature tout à fait anormale, ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre, en l'empêchant, à la connaissance consciente. Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct chez Socrate se fait critique, et la conscience créatrice⁶⁹. »

Le démon livre la clef du devenir critique de l'instinct, il est comme le point de tangence où se séparent les deux pulsions apollinienne et dionysiaque. Modèle topique et énergétique, le démon désigne une nouvelle forme d'enthousiasme par laquelle la voix du dieu intérieur (*en-theos*), loin de favoriser les pulsions, en réprime au contraire la poussée (*Trieb*) et enjoint de *ne pas* faire quand la volonté s'engage à agir. La conscience et l'inconscient de Socrate ne sont donc pas deux mondes juxtaposés — le démon récuse la possibilité d'une telle juxtaposition — mais deux modalités conflictuelles et opposées de la signification : la dissuasion exerce sur l'inconscient une force de répression, et celle-ci semble devenir à elle seule toute la surface portante de la créativité consciente de Socrate.

Toutefois, la productivité pulsionnelle de l'inconscient précède-t-elle vraiment la dissuasion démoniaque, quand celle-ci en la repoussant la fait accéder à un nouveau champ d'articulation discursive et, ce faisant, la rend acceptable pour la conscience socratique ? Ne faut-il pas plutôt penser que, dans *La Naissance de la tragédie*, il n'y a pas plus de primitivité tragique au seuil de la rationalité critique qu'il n'y a d'inconscient au seuil de la conscience ? La primitivité ne se définit-elle pas, comme par contre-coup, à partir d'un état constitué qui prétend s'affranchir de sa constitution ?

La Naissance de la tragédie paraît ainsi indiquer que l'autonomie de la conscience socratique n'est qu'une modalité de sa dépendance, un moment inversé du rapport dynamique de la conscience à l'inconscient, mais précise aussi que cette inversion est, pour Nietzsche, le simple signe d'une mise en perspective du socratisme. Autant dire que la pensée de Socrate n'est pas scientifique de plein droit et que ses formes ne s'articulent pas d'elles-mêmes sur l'horizon d'une rigueur qui se déterminerait de son propre mouvement. Le démon donne, en effet, à la négativité socratique une dimension que le pur formalisme logique manque nécessairement, celle de l'arrachement de Socrate à cela même qu'il juge. La négation démoniaque est une négation qui transcende le discours socratique. Aussi ne doit-elle pas être seulement comprise comme la position de l'exclusion *au sein* même du discours (jugement limitatif) mais comme position d'une exclusion *à partir de* laquelle le discours de Socrate peut s'énoncer. Par conséquent, la négation socratique ne saurait se définir comme une simple qualité du jugement puisque, éclairée par la négation démoniaque, elle constitue la possibilité, le lieu mêmes de tout jugement et de toute valorisation. Que nous apprend la négation *démoniaque* de la négation *socratique* sinon que Socrate, pour juger et évaluer la tragédie, s'est arraché à ce qu'il juge et ne cesse en jugeant de maintenir loin de sa conscience ce qu'il constitue ainsi en objet de son jugement ? En effet, Socrate est bien le seul capable de répondre aux interrogations d'Euripide et le seul capable d'élaborer enfin un canon du jugement euripidien⁷⁰.

On comprend finalement comment Nietzsche associe les deux dimensions de la négativité socratique que la *Critique de la raison pure* dissociait sous les noms de jugement limitatif et de grandeur négative. Rappelons les étapes de cette association paradoxale :

1) La négation socratique définit certes une qualité du jugement mais signale surtout, comme la « clef » de sa compréhension, une autre négation (démoniaque) qui est l'origine par laquelle s'excluent l'un de l'autre l'énoncé et son objet.

2) Le démon figure de la sorte une dimension verticale de la négation qu'on n'aperçoit pas dans l'horizontalité du jugement mais qui en est le support muet. La dissuasion du démon désigne la scission, la césure premières (*Ur-teilung*) qui, séparant l'énoncé de son objet, soutient le jugement (*Urteil*) lui-même. Nietzsche n'a écrit-il pas : « Je pense que la césure est à l'origine de toutes les liaisons syntaxiques⁷¹ ? »

3) La négation socratique ne marque donc pas un objet mais un rapport, elle n'est pas lexicale mais syntaxique. En effet, elle est constituante de tout rapport en ce sens que tout rapport suppose la distinction des termes qu'il compose. La négation qui s'indique formellement dans les jugements et les valorisations socratiques manifeste ainsi la distanciation maintenant l'ordre du discours à l'abri de ce dont il parle tout en lui conférant son pouvoir référentiel. Autrement dit, la négation verticale du démon pourrait se définir comme l'indice transcendantal de toute référence et, par suite, comme la condition même de la valorisation dont sont porteurs les jugements de Socrate⁷².

Si dans *La Naissance de la tragédie*, la question est bien de chercher à réactiver la « naïveté » pensée par Schiller et de savoir comment le mouvement de réaction contre l'optimisme socratique, mouvement qui le présuppose à tous égards parce qu'il ne peut venir que de lui et après lui, pourra jamais être autre chose qu'optimiste, alors il apparaît clairement que l'interrogation nietzschéenne nous porte jusqu'au point radical de la genèse même du jugement de valeur et, dans sa radicalité, nous rend soudain énigmatique l'évidence de la forme fondamentalement affirmative de tout jugement : « communément depuis Aristote et chez Kant lui aussi, c'est le simple énoncé affirmatif (et vrai) *qui est posé* comme forme fondamentale et normative de tout jugement⁷³. »

1. *La Naissance de la tragédie*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, œuvres philosophiques complètes (O.P.C.), Tome I, Gallimard, 1977, chap. 18 p. 124 (noté désormais NT 18, p. 124. Les fragments posthumes de *La Naissance de la tragédie* seront notés F.P.).

2. NT 14, p. 104.

3. NT 1, p. 41 (traduction modifiée).

4. NT 12, p. 93.

5. NT 11, p. 97.

6. Voir *Écrits posthumes* trad. J.L. Backès, O.P.C., Tome I.2, Gallimard, p. 42 : « Tout en lui [Socrate] est symbolique ».

7. NT 12, p. 96.

8. Formule inspirée par une expression de Michel Foucault dans *Dits et écrits*, Tome I, Gallimard, 1994, p. 157 : « l'objectivité autochtone ».

9. NT Essai d'autocritique § 2, p. 27. Voir la présentation de ce texte par Marc de Launay dans Nietzsche *Essai d'autocritique et autres préfaces*, Seuil, 1999.

10. NT 23, p. 149.

11. Voir Hegel *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, La philosophie grecque, trad. P. Garniron, Tome II, Vrin, 1971, p. 273 : « Socrate est le tournant principal de l'esprit dans son intériorité ; ce tournant s'est manifesté en lui dans le mode de la pensée » et p. 274 : « D'une façon générale, Socrate n'a rien fait d'autre que réduire la vérité de ce qui est objectif à la conscience, au penser du sujet ».

12. NT 3, p. 50. Cf. F.P. 5[115].

13. NT 14, p. 104.

14. NT 15, p. 105 : « Presque chaque époque et chaque degré de civilisation ont cherché dans un mouvement d'humeur à s'affranchir des Grecs, parce que, comparé à eux, tout ce qui avait pu se faire d'apparemment original et de sincèrement admiré semblait tout à coup perdre couleur et vie et faisait soudain figure de mauvaise copie — ou

de caricature — c'est ce qui explique que revienne, périodiquement, cette sourde et profonde rancœur à l'endroit de ce petit peuple prétentieux qui a eu l'audace de taxer à tout jamais de "barbare" ce qui n'était pas né de son sol (...) On n'eut jamais le bonheur, hélas, de trouver la ciguë qui nous aurait proprement débarrassés d'une pareille engeance : tout le poison sécrété par l'envie, la calomnie et la rancœur fut impuissant à anéantir cette superbe et cette suffisance. C'est pourquoi les Grecs nous intimident et nous font peur. A moins qu'il ne se trouve un homme pour respecter la vérité par-dessus tout et oser confesser que ce sont bien les Grecs qui tiennent dans leurs mains les rênes de notre civilisation comme de toute civilisation (...) Pour montrer que Socrate lui non plus n'est pas indigne d'être compté au nombre des auriges, il suffit de reconnaître en lui le type d'une forme d'existence auparavant inconnue ».

15. NT 11, p. 87.

16. NT 13, p. 98 : « il [Socrate] finit par découvrir qu'il était seul à s'avouer qu'il ne savait rien, alors que partout (...) il rencontrait des gens qui s'imaginaient savoir ».

17. Voir F.P. 5[99] et 5[123].

18. NT 14, p. 101.

19. NT 14, p. 101.

20. Voir F.P. 2[25].

21. Par « soi » nous désignons, faute de mieux, une ipséité corporelle transie par les pulsions (ou les instincts) qui annonce dès *La Naissance de la tragédie* toute la méditation nietzschéenne sur la corporeité que thématiseront et développeront des œuvres plus tardives. Notre article ne vise ici qu'à éclairer l'altération du « soi » tragique — qui se découvre à lui-même dans l'expérience de l'extase (*Selbstentäusserung*) — par le devenir réflexif de la conscience. « Quand l'individualité est-elle apparue chez les Grecs ? » questionne Nietzsche (F.P. 16[8]). Et c'est bien ce rapport du *soi extasié* au *soi* intuitivement puis conceptuellement incarné ou individué, qui constitue le cœur du propos nietzschéen dans *La Naissance de la tragédie*. Cf. F.P. 3[1], F.P. 2[25] et surtout F.P. 7[149].

22. F.P. 7[26] : « la pensée n'est pas adéquate à la pulsion ».

23. Nietzsche rend subrepticement équivalents le « *deux ex machina* » euripidien, le principe cartésien de la vérité divine (chap. 12, p. 96) et l'identité logique du sujet transcendantal (« le tribunal critique » apparaît p. 93). Voir ici les remarquables analyses de D. Franck *Nietzsche et l'ombre de Dieu* PUF, 1998 pp. 393-394. Cf. aussi F.P. 5[25] : « Comment l'instinct se révèle-t-il dans la forme de l'esprit conscient ? En fantasmes. Même la connaissance de leur essence n'anéantit pas leur efficacité. Mais cette connaissance apporte la torture ».

24. F.P. 5[79].

25. NT 13, pp. 99-100. Voir aussi NT 15, p. 104 et F.P. 8[19].

26. NT 13, p. 97.

27. Voir *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate § 8.

28. F.P. 1[106].

29. F.P. 1[43].

30. NT 11 p. 89.

31. NT 11, p. 91.

32. On pourrait surtout reprocher au traducteur de n'avoir pas fait entendre la répétition de cette même phrase (chap. 11 p. 91 et chap. 12 p. 97) en la traduisant différemment et en ne restituant qu'une seule fois l'articulation du « *deshalb* » (et pour cette raison).

33. NT 12, p. 94 et p. 96.

34. Cette approche nietzschéenne jette une lumière inédite sur l'argumentation kantienne qui sous-tend la définition de l'unité transcendantale de la conscience de soi. Voir en particulier *Critique de la raison pure* B134 (A.K. III, 110. Pléiade T1, pp. 854-855) : « C'est uniquement parce que je puis saisir en une conscience le divers de ces représentations que je les nomme toutes *mes* représentations ; car autrement j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient ». La menace de la bigarrure (motif platonicien du *poikilon*), le risque d'une démultiplication de l'identité consciente semblent ainsi soutenir le principe de l'unité originairement synthétique de l'aperception. La démonstration s'établit par infirmation de la thèse contradictoire qui n'est pas tant rejetée pour son absurdité intrinsèque que pour la remise en cause qu'elle permet de l'identité logique du sujet transcendantal.

35. F.P. 5[36].

36. Voir F.P. 3[5] : « Le suicide (...) l'unique moyen de se libérer de cette configuration momentanée de la volonté ».

37. F.P. 9[110].

38. F.P. 9[10]. Sur le rapport de Nietzsche aux catégories schillériennes du « naïf » et du « sentimental » nous nous permettons de renvoyer à notre présentation de *La Naissance de la tragédie*, intitulée « Nietzsche, prophète rétrospectif » (à paraître dans le premier volume des *œuvres* de Nietzsche, Gallimard, Collection *La Pléiade*).

39. NT 13, p. 98 : « et lui, l'homme seul [Socrate], il s'avança, la mine hautaine et dédaigneuse, en précurseur d'une culture, d'un art et d'une morale tout autres... ».

40. NT 12, p. 92 : « Son ultime tragédie [Euripide] conteste la possibilité d'accomplir jusqu'au bout sa propre tendance ».

41. NT 13, p. 99 : vers 1607-1611 du *Faust*.

42. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Tome II, *op. cit.*, p. 273.

43. NT 11, p. 91.

44. NT 13, p. 98.

45. NT 13, p. 98 (« *jene neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht* »).

46. NT 12, p. 94.

47. Voir J. Beaufret *Dialogue avec Heidegger*, Tome 2, Minuit 1973, p. 185 : « La philosophie grecque est ce passage des bonnes choses (avec une hiérarchie allant de la plus mauvaise à la meilleure) à la connaissance de ce *par où* est bon ce qui est bon ».

48. *Aurore* § 170.

49. NT 11, p. 90.
50. NT 13, p. 98.
51. Le verbe « *achten* » traduit par « respecter » signifie aussi « être attentif à ».
52. Voir D. Franck *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, op. cit., p. 311.
53. *Fragments posthumes* 1885. 38[10].
54. NT 14, p. 101 : « Socrate ne pensait pas un instant que la tragédie pût “ dire la vérité ” ; sans compter qu’elle s’adressait aux gens “ sans trop d’esprit ”, et non, c’est évident, aux philosophes : double raison pour *s’en tenir éloigné* (*fern bleiben*) (...) il exigeait de ses disciples qu’ils s’abstiennent et s’isolent (*Enthaltbarkeit und strenge Absonderung*) avec rigueur de sollicitations si contraires à la philosophie ».
55. NT 12, p. 94 et p. 96.
56. Le silence hostile et prudent que Nietzsche dit observer à l’égard du christianisme dans *La Naissance de la tragédie* (voir Essai d’autocritique § 2) doit sans doute être compris à partir de cette mise en perspective historique du transcendantalisme moderne et de la séparation qui en résulte entre « universel » et « transcendantal ». Voir *Crépuscule des Idoles*, La « raison » dans la philosophie § 6, 4^e thèse : « Kant (...) n’est en fin de compte qu’un chrétien *dissimulé* » (souligné par nous). Cf. Fichte *Initiation à la vie bienheureuse* : « Il reste *éternellement vrai* qu’avec toute notre époque et toutes nos recherches philosophiques, nous sommes *établis sur le sol du christianisme, et que nous en sommes issus* ; que ce christianisme est intervenu sous les formes les plus multiples dans toute notre formation, et que *nous ne serions rien de tout ce que nous sommes si ce puissant principe ne nous avait précédés dans le temps* » (souligné par nous. Texte cité par D. Franck in *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, op. cit., p. 134).
57. NT 13, p. 98 : « le socratisme condamne aussi bien l’art existant que la morale existante : car, où qu’il porte son regard inquisiteur (*seine prüfenden Blicke*), il voit le manque de discernement et la puissance de l’illusion, et il conclut de ce manque au caractère profondément absurde et condamnable de tout ce qui est. C’est à partir de ce seul point que Socrate crut devoir corriger l’existence ».
58. CRP A72-B97 AKIII, 88 Pléiade T1, p. 828.
59. Voir NT 11, p. 90, NT 13, p. 99 et F.P. 2[16].
60. NT 11, p. 91.
61. NT, *ibid.*
62. NT, *ibid.*
63. Kant *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763) trad. R. Kempf, Vrin, 1980, p. 28. Voir aussi B. Longuenesse *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, 1993, p. 347 sq.
64. NT 13, p. 99.
65. NT 14, p. 104.
66. F.P. 16[17] : « *Der erste negative Philosoph und aggressiv. Bruch mit dem Griechischen. Zum Schluss Plato* ». Voir aussi NT 13, p. 99 : « Quel est cet homme qui, à lui seul, ose nier (*verneinen*) l’essence même de la Grèce... » Cf. aussi *Écrits posthumes*, Socrate et la tragédie, p. 40.
67. NT 13, p. 99.
68. *ibid.*
69. NT 13, p. 99.
70. NT 11, p. 91.
71. F.P. 3[83].
72. Voir Jean-François Lyotard *Discours, figure*, Klincksieck, 1985, pp. 117-129.
73. Heidegger *Qu’est-ce qu’une chose?* trad. J. Reboul et J. Taminiaux, coll. TEL, Gallimard, 1971, p. 163.

Nietzsche et Socrate

par Michel Haar

Depuis les premières ébauches de *La Naissance de la Tragédie*, qui datent de 1869, jusqu'au *Crépuscule des Idoles*, en 1888, la position de Nietzsche à l'égard de Socrate reste absolument identique, inchangée. Entre-temps, il est passé par nombre de mutations radicales, ainsi de l'adoration de Wagner à sa destruction en règle ; entre-temps, il a édifié la philosophie de la volonté de puissance et de l'éternel retour. Mais là-dessus il n'a pas évolué. Bien qu'il ait ajouté nombre d'éléments et bien des précisions à son analyse de la décadence et du type du décadent, son analyse de Socrate reste d'une totale fidélité à sa toute première inspiration. « La *décadence*, écrit-il dans un fragment de 1884, remonte à Socrate. » Et l'on peut dire que celui-ci est l'adversaire le plus continu qu'il se soit trouvé, un adversaire historico-mondial, en tant qu'il a cristallisé ou catalysé une conjonction de forces avant lui latente dont il a réussi à opérer la synergie fatale. Socrate est « l'axe et le pivot de ce qu'on nomme l'histoire universelle¹ ». Avec lui, en lui, se réalise d'abord l'alliance, l'identification absolue de la science avec la morale : seul ce qui est rationnel est bon. Vertu égale savoir. En un second temps, il a coupé le lien entre l'individu et la totalité grecque et assuré la prépondérance d'une individualité qui, à son exemple, se caractérise par le primat de la « pulsion logique » sur tout autre instinct. Enfin, Socrate achève de porter un coup fatal au dionysisme et, du fait, à l'art tragique des Grecs : il est l'archétype de l'optimisme théorique qui affirme qu'il est possible non seulement

de connaître l'être jusque dans son tréfonds, « mais encore de le *corriger*² ». Préfigurant le rationalisme absolu, Socrate est celui qui « à lui seul ose nier l'essence même de la Grèce », celle qui a paru dans la poésie, dans l'art, dans la religion, dans l'institution politique. Nietzsche voit en lui non seulement l'adversaire de Dionysos, mais l'antithèse et la négation d'Homère, de Pindare, d'Eschyle, de Phidias et de Périclès.

*
**

Tout d'abord Socrate n'accorde de valeur qu'au savoir, à la seule volonté de vérité. De la part des hommes qu'il interroge il exige la justification logique de ce qu'ils font, de leur activité courante. L'activité instinctive est dépréciée. Une pratique quelle qu'elle soit ne peut tirer sa raison d'être d'une spontanéité. « Seulement d'instinct » : telle est l'objection socratique par excellence. Nietzsche montrera que cette méfiance vis-à-vis de l'instinct est liée à une dégénérescence, chez Socrate lui-même, de l'instinct qui cesse d'être fiable. Socrate est celui qui avoue, voire qui professe, qu'il ne sait rien. Et pourtant la science est pour lui l'unique source de tout bien. Le bien consiste à rendre l'être intelligible, à le rendre transparent, à séparer le plus possible de façon platonicienne l'être vrai de l'apparence ou de l'illusion. L'art repose sur l'illusion, et par conséquent sur le mal, sur le mensonge. Si Socrate ne va voir que le seul théâtre d'Euripide, c'est parce que le héros d'Euripide est celui qui justifie ses actes ou les critique par un étalage d'arguments et de contre-arguments. La dialectique socratique comporte une dimension optimiste. Connaître c'est vouloir le bien, c'est dissiper l'erreur. Nul n'est méchant volontairement. On ne pêche que par ignorance. Ces principes ont une action dissolvante sur le tragique. Ils tendent à faire croire que le héros tragique, l'homme malheureux, en proie à un destin contraire, manque d'avoir été éclairé sur la signification de ses actions et de sa situation. Ils tendent à établir que la lumière rationnelle portée sur l'existence lui apporterait aussitôt le bonheur. Le tragique serait dissipé, à partir de son éclaircissement rationnel, comme une apparence, une illusion, une erreur. Socrate inaugure le type de l'« optimisme théorique », celui qui prête à la connaissance le pouvoir de dévoiler jusqu'au tréfonds la nature des choses, d'en redresser, d'en réparer les imperfections. L'optimisme théorique croit que tout bien découle du savoir, que toute ignorance est néfaste, qu'il est meilleur à tous égards de connaître que d'ignorer.

Toute l'œuvre de Nietzsche tendra à montrer que le primat de la connaissance à tout prix repose sur un choix existentiel, sur une « conviction », qui ne dépend pas elle-même d'une vérité établie, acquise, démontrée. En d'autres termes la volonté de vérité n'est pas elle-même une vérité. Toute option délibérée, absolue, en faveur de la science repose sur un parti pris métaphysique. Il n'est nullement démontrable que la vérité soit nécessaire, soit préférable à tous égards. Au § 344 du *Gai savoir*, « *Dans quel sens nous aussi sommes encore pieux* », Nietzsche montrera, comme déjà dans la *Naissance de la Tragédie*, que l'absolue confiance dans la vérité et dans la science repose sur une foi métaphysique, ou un vieux reste de religiosité et non pas sur un calcul ou un constat d'utilité. « La croyance à la science [...] est née bien plutôt *en dépit du fait* que l'inutilité et le danger de la "volonté de vérité", de la "vérité à tout prix" sont constamment démontrés. » Sans un certain aveuglement, ou dissimulation à l'égard de lui-même, de sa situation dans le monde, le vivant ne pourrait pas vivre. Il y a une salutaire et nécessaire ignorance. Et tout porte à croire que la « volonté de vérité » contienne « un principe destructeur hostile à la vie » [...] « et secrètement une

volonté de mort ». Proscrire le mensonge, l'ignorance et l'illusion, préférer à tous égards la volonté de ne pas tromper et de ne pas se tromper, c'est répondre à un impératif qui n'a rien de scientifique, mais qui est exclusivement *moral*. La science puise sa force dans la croyance en « *un autre monde* que celui de la vie, de la nature, de l'histoire ». Ce monde meilleur — appuyé sur la négation de son contraire, ce monde-ci — le monde moralo-métaphysique est le même que le monde de la science, du point de vue de cette négation. Or cette négation n'est pas une simple inversion de la vie. C'est un ressentiment, c'est une haine de la vie, une volonté de mort.

**

Socrate voulait mourir. Il s'est arrangé, montre Nietzsche, pour obtenir cette condamnation à mort. Il n'a pas demandé l'exil, l'ostracisme, mais la ciguë. Et cela il l'a obtenu en outrageant le tribunal, en lui proposant en particulier une amende d'un montant dérisoire. C'est dans son cours de Bâle sur *Les philosophes préplatoniciens*, cours répété plusieurs fois entre 1872 et 1876, que Nietzsche donne l'analyse la plus détaillée tant du procès que des motifs secrets de la mort de Socrate. Celui-ci pense avoir trouvé là une occasion de donner à sa mort une valeur exemplaire, celle d'une leçon. Il avait suffisamment *parlé* de la mort comme un bien, comme accès à l'immortalité. Il s'agissait maintenant de *montrer* qu'il avait parfaitement surmonté la peur vulgaire de la mort et l'attachement ordinaire à la vie. « Il croyait, écrit Nietzsche dans ce cours, qu'était venu pour lui le moment de mourir. S'il avait vécu plus longtemps, la vieillesse lui aurait rendu impossible son mode de vie habituel : il avait en outre la certitude d'infliger, par une telle mort, une impressionnante leçon. C'est ainsi qu'il faut comprendre sa grandiose plaidoirie : il s'adresse à la *postérité*. » Nietzsche montre comment Socrate s'est attiré volontairement le verdict, alors qu'au départ il avait été condamné à une très étroite majorité : sur 557 juges, à peine 6 ou 7 de plus que la moitié. Ce sont ses demandes, d'être nourri au Prytanée et de ne payer qu'une mine d'amende, qui apparaissent comme une vraie provocation et irritent le tribunal. Socrate refuse la punition proposée. « Il suggère d'être nourri au Prytanée. Comme amende il propose *une* mine. Platon et ses amis proposèrent 30 mines et se portèrent cautions. Si Socrate avait offert ces 30 mines, sans plus d'insultes, il aurait été acquitté. Mais le tribunal se sentait profondément offensé. Socrate savait ce qu'il faisait : il voulait la mort. Il avait l'occasion la plus grandiose de prouver son empire sur la crainte et la faiblesse humaine, et la dignité de sa mission divine. » Il atteint, dit Nietzsche, l'éclat d'un soleil couchant. « Les instincts sont surmontés, la clarté de l'esprit dirige l'existence et choisit la mort [...]. Socrate, celui qui a conjuré la peur de la mort, est le dernier type de sage que nous connaissions : le sage comme vainqueur des instincts grâce à la *sophia*³. »

La victoire sur l'instinct n'est pas cependant en dernier ressort une victoire d'un *libre esprit*, ou une victoire de la *sagesse*. L'abandon de l'instinct vital résulte d'une disposition malade, d'une pathologie toute particulière que Nietzsche décrit non sans étonnement dès le chapitre 13 de la *Naissance de la Tragédie*. Socrate souffre d'un grave désordre des instincts, et c'est de ce désordre que proviennent sa mélancolie et sa tendance profondément suicidaire. Ce désordre tient à une inversion de la fonction normale de l'instinct par rapport à celle de la conscience intellectuelle. Alors que l'instinct est chez tout homme sain une force affirmative, une force productrice, tandis que l'intelligence est une force critique, une force dissuasive, « chez Socrate l'instinct se fait critique et la conscience créa-

trice⁴ ». Tel est le sens, selon Nietzsche, de « cet étrange phénomène que l'on désigne comme *le démon de Socrate* ». Ce démon, explique le texte, est une puissance spontanée, d'inhibition, un instinct qui agit à contre-sens de l'action, qui intervient pour arrêter, pour suspendre, pour déconseiller d'agir. « Dans certaines circonstances, où sa raison prodigieuse vacillait, Socrate retrouvait un appui ferme grâce à la voix divine qui lui parlait alors. Cette voix, quand elle intervient, *dissuade* toujours. La sagesse instinctive, chez cette nature tout à fait anormale, ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre, en l'empêchant, à la connaissance consciente⁵. » Être spontanément retenu d'agir, être poussé à agir au contraire par la seule rationalité de la pulsion logique, telle est la monstrueuse anomalie du type de Socrate. Nietzsche reconnaît qu'il fait preuve certes d'« irrévérance » en identifiant ainsi le Grand Sage avec le type du *décadent*. Mais cette analyse permet de rendre compte de l'origine de la négation socratique de la valeur de la vie : une vie dont les instincts mêmes comportent l'instigation à s'abstenir, une vie à laquelle l'homme ne peut plus se confier, une telle vie ne peut plus être affirmée, doit au contraire être niée. La mélancolie de Socrate est pathologiquement déterminée.

Monstrueux, Socrate l'est non seulement par le déséquilibre en lui des facultés, jusqu'à l'inversion de leur signification première, mais aussi par ce que Nietzsche appelle le « manque de musique » ou l'absence monstrueuse de « sens mystique ». Il est par excès ou superfétation de l'élément logique « le non-mystique par excellence⁶ ». Le socratisme esthétique, dit Nietzsche, a pour principe que « tout pour être beau doit être rationnel⁷ ». Euripide est pour lui le seul auteur acceptable parce qu'il laisse de côté toute exacerbation dionysiaque ou développe froidement la logique fût-elle conflictuelle des situations dramatiques. Nietzsche donne comme exemple du rationalisme euripidien la pièce *Les Bacchantes*, qui représente l'affrontement de Penthée et de Dionysos. Deux démesures s'affrontent. D'un côté Penthée, roi de Thèbes, veut s'opposer à l'introduction qu'il juge malfaisante et immorale du culte de Dionysos et à la célébration des bacchanales. De l'autre, Dionysos frappe de folie les femmes et en particulier la mère de Penthée, Agavé, qui sous l'effet de l'hallucination va tuer son propre fils. Dans la pièce, la volonté inconditionnelle, démesurée, du dieu de se faire célébrer et reconnaître, le pouvoir mystérieux du sacré, n'ont plus rien que d'arbitraire. Euripide, en philosophe humaniste, montre que la démesure du dieu est insondable, toute puissante comme le destin, mais aussi irrationnelle que celui-ci. La tragédie finissante ne sert plus qu'à disculper l'homme, identifié au rationnel, face au divin, réduit à la possession, à la manie, à l'irrationnel. Le dionysiaque ne se trouve plus assimilé à la totalité vivante des forces naturelles, mais au pouvoir extranaturel d'une divinité assimilée à une démesure absolue, incompréhensible. Dionysos est « écarté de la scène tragique⁸ » comme simplement inassimilable. Le Dionysos d'Euripide est un principe de division, de folie. Il est tout le contraire du Dionysos double de la tragédie primitive, aux yeux de Nietzsche, qui en même temps que la cruauté du démembrement représente « le pressentiment joyeux de l'unité restaurée⁹ ». L'idée même d'une *sagesse* dionysiaque fondée sur la dualité fraternelle ou la complicité de Dionysos et d'Apollon, n'a plus de sens pour Euripide. Pour la sécheresse rationnelle qui le caractérise, le divin et l'humain sont opposés et irréconciliables comme l'irrationnel et le rationnel.

Pourtant Socrate a le soupçon que son apollinisme intégral, son insensibilité à l'art, renferme une sorte de « péché » à l'égard de la divinité. Il raconte à ses amis en prison qu'il est visité en rêve par une apparition qui lui donne à chaque fois la même recommandation : « Socrate, fais de la musique ». Mais la façon

prosaïque et très éloignée de tout esprit dionysiaque dont il met en œuvre cette réparation de son manquement à l'esprit de la musique montre sa fermeture à toute compréhension non rationnelle aussi bien de l'art que de la divinité : « A la fin pourtant, en prison, pour soulager tout à fait sa conscience, il se résout à pratiquer cette musique qu'il méprise tant. Et dans cet esprit, il compose un hymne en l'honneur d'Apollon et met quelques fables d'Ésope en vers¹⁰. » La « musique » dans le langage de cet avertissement démonique signifiait l'art des Muses, l'art tout court. Écrire des vers didactiques sur les sujets édifiants, moralisants, de quelques fables, c'est faire manifestement preuve d'une incompréhension radicale à l'égard de l'art. Ce n'est pas tant la parole entendue en rêve par Socrate que la réponse qu'il lui donne qui fait douter que son soupçon l'ait conduit à une véritable mise en cause de son apollinisme. Comment Nietzsche peut-il y lire « une hésitation sur les limites de la logique » ? Il n'y a rien que de rationnel dans la transcription en vers de la « moralité » de certaines fables !

Cependant, à suivre Nietzsche, il apparaît clairement que la figure antithétique à celle de Socrate, le « Socrate musicien », c'est-à-dire capable de production artistique, qu'il évoque dans *La Naissance de la Tragédie*, ne saurait surgir que comme le prolongement de ce remords ou de cette hésitation. Il s'agit plutôt dès cette époque du renversement des valeurs qui surgit de l'échec même de la science se heurtant elle-même aux limites de son pouvoir. Il faut que « l'optimisme qui se cache dans l'essence de la logique¹¹ » ait été « brisé », ait traversé la déchirure radicale du *nihilisme* (le mot n'est pas encore prononcé) pour que puisse se produire cette métamorphose, où apparaît « une nouvelle forme de la connaissance, la *connaissance tragique*, qui réclame pour être supportable, le remède et la protection de l'art¹² ». Mais pourquoi cet au-delà du nihilisme doit-il à son tour être placé sous le signe ou sous la figure emblématique de Socrate ? ! Qu'il s'agisse d'un retournement *de Socrate*, métamorphosé en « Socrate musicien », veut dire de toute évidence que c'est un même esprit, une même « conscience de soi » aurait dit Hegel, qui ayant échoué sur la voie de la connaissance optimiste, change d'orientation interne et fait la paix avec l'inspiration mythique ou artistique. Qu'il y ait un seul et même Socrate qui se développe continûment depuis le commencement grec, qui triomphe de son propre excès d'optimisme logique et scientifique, c'est là ce qui se rapprocherait d'un hégélianisme s'il n'y avait la vision prophétique, et cette annonce qui concerne l'avenir de la connaissance humaine comme telle : « nous verrons cette soif insatiable de connaissance optimiste, telle qu'elle s'est exemplairement incarnée en Socrate, se retourner en résignation tragique et en besoin d'art...¹³ ». Le dernier Nietzsche se révélera plus « pessimiste » en un sens. L'humanité se scindera en la postérité indéracinable, interchangeable, de Socrate d'un côté, le type du « Dernier Homme », et de l'autre côté les multiples figures possibles du Surhumain, figures diverses, mais qui auront toutes rompu avec Socrate. Pour le Surhomme, le retournement du modèle socratique ne sera plus nécessaire dans la mesure où pour celui-ci le savant, l'artiste, le dialecticien, l'amoureux, le poète ne seront plus des types antinomiques, mais retrouveront une unité à partir d'un corps nouveau, ou à partir d'une nouvelle expérience de la puissance.

*
**

Il semble néanmoins que dès les premières ébauches de *La Naissance de la Tragédie*, Nietzsche ait aperçu dans Socrate, ou dans le type socratique ou dans le socratisme, la préfiguration de la décadence moderne, celle d'un esprit plébéen,

éminemment vulgaire et niveleur qui a tout vu et à qui on n'en remontre pas, qui croit qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et que tout est dépassé. Le socratisme perdure dans le bavardage de la presse, et les clichés des médias, dirions-nous aujourd'hui. « Le socratisme de notre temps, écrit Nietzsche en 1869, est la croyance que les choses sont achevées : l'art est achevé, l'esthétique est achevée. La dialectique, c'est la presse ; l'éthique, l'émondage optimiste de la vision chrétienne du monde¹⁴. » Il n'y a plus au XX^e siècle de socratisme pur qui soit la défense d'un rationalisme anti-tragique, mais un mélange de glorification de la science, du journalisme raisonneur et du christianisme populacier. Ce qu'il reste de socratisme, c'est une démocratisation perverse qui nivelle tout ce qui pourrait prétendre à quelque différence. Rien ne peut ni ne doit plus échapper à un questionnement égalitaire et qui soumet toute chose à des normes communes. Le socratisme c'est l'égalitarisme, tel qu'il triomphe avec force dans la démocratie, la morale, le christianisme, et le rationalisme scientifique. Aujourd'hui le socratisme n'est plus seulement dialectique et lutte contre la tragédie : il a pénétré « dans la doctrine de l'État, dans l'éthique, dans l'art¹⁵ ». Il proclame essentiellement : tout est accessible à tous, parce que toute vérité appartient à tous, et il est parfaitement possible et légitime de tout scruter jusqu'à son fondement. Il est socratique de penser que les propositions vraies sont transparentes à tous et que chacun porte en lui-même les vérités essentielles. Il est également socratique de croire que rien ne doit demeurer caché, qu'il y a identité entre la pensée et l'essence des choses.

Socrate est le prototype de « l'homme théorique¹⁶ », à toute époque, celui qui, animé par « la soif insatiable de connaissance optimiste¹⁷ », éprouve sa plus grande satisfaction à chaque fois que se dévoile une vérité, à entreprendre de faire tomber de nouveaux voiles¹⁸. Le caractère inachevable, indéfini du progrès de la science ne place pas l'homme théorique devant une énigme ou devant les limites de la connaissance comme devant une faiblesse proprement décevante. Au contraire, l'homme théorique croit sans cesse, contre l'évidence, que sa quête est sur le point de s'achever. Cette quête marquée par l'illusion de la dissipation prochaine de toute illusion, détourne l'homme socratique du terrain de l'art et de celui du mythe. Dans une culture proche des sources vitales de l'inspiration, l'art ne devrait pas être éloigné du mythe. Le socratisme contemporain serait à chercher dans une suspicion portée sur le mythe qui se trouvera de plus en plus écarté des motifs essentiels de la création artistique. On peut se demander s'il n'y a pas sous l'anthropocentrisme et le rationalisme de l'esthétique de Nietzsche une *proximité* inattendue avec Socrate. La recherche de la seule *jouissance* esthétique à travers l'œuvre d'art n'est-elle pas en effet une des conséquences d'une soumission générale de la culture à des exigences rationnelles ? « En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. Que s'est-il passé au juste ? C'est avant tout un goût *aristocratique* qui est vaincu ; avec la dialectique c'est la plèbe qui prend le dessus¹⁹. » Les Présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle, étaient des individualités fortes, douées, capables d'affirmer avec orgueil leur solitude. Socrate apparaît comme l'individu qui illustre les vertus du troupeau. Le sens qu'il donne à la dialectique, c'est de faire triompher le bon sens qui se trouve en chacun et qui est l'apanage de tous. Il détache la dialectique de son sens noble d'ascèse réservée aux seuls esprits puissants. Il en fait une arme du vulgaire, l'arme des faibles contre les forts. Les faibles, essentiellement privés d'instinct, ont besoin de se représenter la vérité comme valable pour tous, accessible à tous, d'emblée partagée par tous. Le droit égal d'accès à la vérité est anti-aristocratique, grégaire. « Le socratisme n'appartient pas à Platon : il était trop noble pour cela²⁰. » Nietzsche voit en

Socrate une corruption du goût à laquelle Platon échappe. Pour lui, la dialectique n'est pas la discussion qui se pratique dans les rues, mais une science ésotérique, réservée à une élite.

Sans Socrate, il n'y aurait pas eu de base pour un « platonisme à l'usage du peuple ». Le platonisme serait resté aristocratique.

1. *Naissance de la Tragédie*, *Œuvres philosophiques complètes*, tome I, Gallimard, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 107.
3. *Les philosophes préplatoniciens*, éd. de l'Éclat, 1994, p. 249.
4. *N.T.*, ch. XIII, p. 99.
5. *Ibid.*
6. *N.T.*, ch. XIII, p. 99.
7. *Ibid.*, ch. XII, p. 96.
8. *Ibid.*, ch. XI, p. 92.
9. *Ibid.*, ch. X, p. 84.
10. *Ibid.*, ch. XIV, p. 104.
11. *Ibid.*, ch. XV.
12. *Ibid.*, ch. XV, p. 108.
13. *Ibid.*, p. 109.
14. *N.T.*, Fragment 1 [8], Automne 1869.
15. *N.T.*, Fragment 3 [86].
16. *Fragments posthumes, début 1874-printemps 1876*, Fragment 6 [3], *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, 2 p. 335.
17. *N.T.*, ch. XV.
18. *Ibid.*
19. *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 5.
20. *P.B.M.*, § 190.

Les législateurs de l'avenir

L'affinité des projets politiques
de Platon et de Nietzsche

Yannis Constantinidès

Non pas le bien, mais l'*homme supérieur*!
Platon vaut mieux que sa philosophie!
Nos instincts sont meilleurs que leur
expression conceptuelle. Notre corps est plus
sage que notre esprit! Si Platon ressemble
à ce buste de Naples, nous avons là
la meilleure réfutation de *tout* christianisme!¹

Mésestimant la recherche constante de l'effet qui caractérise la philosophie de Nietzsche, on ne retient d'ordinaire, s'agissant de son rapport à Platon, que son opposition déclarée, soigneusement *mise en scène*, au platonisme, opposition en apparence irréductible et définitive².

Il est vrai que Nietzsche, essentiellement dans son œuvre publiée, décrit volontiers Platon comme un « fanatique de la morale », dépourvu de tout sens historique. La Préface de *Par-delà bien et mal* est à cet égard exemplaire : Platon y est présenté, de manière tout à fait frappante, comme le chef de file des philosophes dogmatiques, dans la mesure où il fut le premier à affirmer le caractère substantiel de la vérité et à l'identifier au « Bien ». Nietzsche interprète ainsi « l'invention platonicienne de l'esprit pur et du Bien en soi » comme une véritable *catastrophe* dans l'histoire de l'Europe et semble dès lors faire du « combat contre Platon » la tâche même de sa philosophie.

Mais de là à conclure que Platon est l'adversaire de rigueur de Nietzsche, il y a un abîme, que beaucoup de lecteurs pressés ont allègrement franchi, tombant dans le piège, tendu par Nietzsche dans cette Préface, de la mise en scène de l'affrontement historique, à l'échelle de l'Europe, entre principal calomniateur de la vie et principal affirmateur. C'était pourtant faire peu de cas de l'immense admiration de Nietzsche pour celui qu'il considère comme « la plus belle plante (*Gewächse*) de l'antiquité » et céder au charme de l'opposition bien tranchée,

caractéristique de la psychologie rudimentaire. En effet, si Nietzsche se montre plus d'une fois très critique envers le *platonisme*, il n'en tient pas pour autant rigueur à l'*homme* Platon, qui « vaut mieux que sa philosophie ».

Platon fut certes à l'origine de cette erreur deux fois millénaire qu'est le « platonisme », mais à son corps défendant pour ainsi dire, puisqu'il aurait été « corrompu » par Socrate et sa morale plébéienne — morale qui lui était en réalité foncièrement étrangère³. Pour retrouver le *vrai* Platon, il faut donc « tenter de caractériser Platon *sans* Socrate »⁴, ôter cette gangue socratique qui recouvre sa philosophie et la déforme, comme les algues de la *République* la statue du dieu marin Glaucos. Derrière un socratisme de façade se dissimulerait ainsi le véritable platonisme, le platonisme *politique*.

Délaissant en effet, non sans une certaine désinvolture, l'idéalisme platonicien et cette morale propre à Socrate, Nietzsche met d'emblée résolument l'accent sur la dimension politique de la philosophie platonicienne, trop longtemps négligée — par la faute des néo- « platoniciens » notamment — et seule véritablement conforme à la nature aristocratique de Platon. Le « théoricien des Idées » s'éclipse dès lors pour laisser place à l'« activiste politique »⁵.

Aux yeux de Nietzsche, Platon est ainsi « principalement » un réformateur politique, un « législateur de l'avenir »⁶ ; et s'il témoigne, dès ses œuvres de jeunesse, de son admiration pour l'État idéal de ce dernier, c'est que le véritable philosophe est pour lui un législateur, un créateur de valeurs qui s'assigne la tâche essentielle d'*élever* l'homme. Lorsqu'il se réclame de Platon dans ses textes politiques, Nietzsche se réfère donc au projet platonicien de réforme de la cité : c'est le sang de Platon *législateur*, à n'en pas douter, qui circule dans ses veines⁷.

Comment concilier toutefois sa condamnation du platonisme comme fanatisme moral et l'admiration extrême qu'il montre pour le projet politique platonicien, malgré sa non-réalisation ? En réalité, la dénonciation nietzschéenne du « platonisme » vise la récupération de Platon par le christianisme, la « vulgarisation » de sa philosophie par des lecteurs peu scrupuleux comme Saint Augustin. Platon n'aurait pas eu ainsi les disciples que sa doctrine politique requerrait : ceux qui se réclamèrent de lui manquaient de noblesse, n'étaient pas à la hauteur de ses exigences. Cette falsification initiale du platonisme authentique expliquerait la tenace « malchance » qui a empêché l'édification de l'État platonicien :

« Platon a estimé nécessaire l'édification d'un État entièrement nouveau pour ne pas faire dépendre la naissance du philosophe de la déraison des pères. (...) Or, Platon, dans l'histoire, a eu une malchance étonnante : chaque fois que l'on a vu naître une construction pour l'essentiel conforme à ses propositions, ce n'était toujours, à y regarder de plus près, que l'enfant d'un cobold que l'on substituait au sien, un hideux avorton ; comme l'a pu être par exemple l'État théocratique médiéval, comparé à la domination dont il rêvait des “ fils des dieux ” »⁸.

Faut-il pour autant en déduire que son projet politique était irréalisable, qu'il était « utopique » ? Dans un beau texte d'*Aurore*, intitulé « Le mauvais principe », Nietzsche s'insurge contre cette interprétation traditionnelle et, plus généralement, contre la propension superficielle à nier la possibilité de ce qui n'a pu jusqu'ici être réalisé :

« Platon a somptueusement décrit la façon dont le penseur philosophique, au sein de toute société constituée, passe forcément pour le modèle (*Ausbund*) de toutes les perversités : car en tant que critique de toutes les mœurs, il est le contraire de l'homme moral, et s'il ne parvient pas à devenir lui-même le législateur de nouvelles mœurs, il demeure dans la mémoire des hommes comme “ le mauvais principe ”. Nous pouvons en déduire combien la ville d'Athènes, assez libre d'esprit et

avide de nouveauté, a dû maltraiter durant sa vie la réputation de Platon : quoi d'étonnant si ce dernier — qui, comme il le disait lui-même, avait dans le sang l'« instinct politique », — a fait trois tentatives en Sicile où semblait alors précisément se préparer un État méditerranéen panhellénique ? Dans cet État, et grâce à lui, Platon pensait faire pour tous les Grecs ce que fit plus tard Mahomet pour ses Arabes : fixer les coutumes importantes ou mineures et surtout le mode de vie journalier de chacun. Ses idées étaient aussi sûrement *réalisables* que le furent celles de Mahomet : des idées beaucoup plus incroyables encore, celles du christianisme, se sont bien montrées réalisables ! Quelques hasards en moins et quelques hasards en plus — et le monde aurait connu la platonisation du Sud européen ; et à supposer que cet état de choses persistât encore aujourd'hui, nous vénérerions vraisemblablement en Platon le « bon principe ». Mais le succès lui fit défaut : il conserva ainsi une réputation de rêveur et d'utopiste, — les épithètes plus dures ont péri avec l'ancienne Athènes⁹. »

Cette « platonisation du Sud européen », si elle avait eu lieu, aurait, dans l'esprit de Nietzsche, permis d'empêcher la victoire du christianisme et changé le destin de l'Europe, comme l'islamisation a modifié celui de l'Asie. Mais pour l'auteur de la *Généalogie de la morale*, ce qui fut possible reste possible ; voilà pourquoi, se sentant à son tour responsable de l'évolution totale de l'humanité et étant désireux d'opposer un « contre-idéal » au « platonisme » chrétien, il se pose comme l'héritier du vrai platonisme.

Si l'on y regarde de près en effet, la « grande politique » que Nietzsche appelle de ses vœux est clairement d'inspiration platonicienne. Elle comporte, comme le projet politique exposé par Platon notamment dans la *République* et les *Lois*, une dimension législative et éducative et elle trahit la même volonté de déterminer pour des millénaires le cours de la civilisation. Nietzsche en est arrivé à revendiquer cet héritage, dans le § 57 de *L'Antéchrist* par exemple, au terme d'une lecture approfondie et constamment renouvelée de l'œuvre platonicienne.

Très tôt et durablement confronté à la « question platonicienne », qu'il reconnaît être d'une « formidable complexité¹⁰ », il se refuse à réduire l'homme Platon à sa philosophie, le trouvant bien plus roué qu'elle ne le donne à penser. De fait, si Nietzsche n'a jamais changé d'avis sur le caractère déterminant, qu'il a d'emblée perçu, du projet platonicien de réforme politique, il a en revanche beaucoup hésité, comme le montre sa correspondance, sur la signification précise à donner à la personnalité de ce mystérieux « idéaliste », « qui connaissait les entrées interdites de tous les sanctuaires¹¹. »

On le voit ainsi progressivement affiner sa compréhension de Platon (nuancer par exemple la thèse un peu massive de sa « corruption » par Socrate) et mettre à contribution toutes les ressources de sa psychologie des profondeurs pour retrouver le vrai Platon, aux antipodes de l'image caricaturale¹² de fanatique moral qu'il se plaît par ailleurs à en donner à des fins essentiellement polémiques.

Nietzsche lecteur de Platon

L'intérêt de Nietzsche pour Platon est précoce — il date de son séjour à l'école de Pforta — et ne se dément pas jusqu'à la fin de sa vie consciente. Platon fait ainsi l'objet d'une controverse et d'un échange de lettres, entre 1867 et 1869, avec Paul Deussen, le futur indianiste et auteur d'une dissertation inaugurale sur l'auteur de l'*Euthydème*. Nietzsche ne cesse dans ses lettres d'exhorter son ami à la prudence, lui rappelant les difficultés que comporte toute étude de l'évolution de la pensée platonicienne.

On voit donc Nietzsche d'emblée conscient des pièges que recèle toute lecture de l'œuvre platonicienne qui sous-estime le problème psychologique que

constitue Platon lui-même. Si ce dernier l'intrigue tant, c'est qu'il est le « début de quelque chose de tout à fait nouveau¹³. » Dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, il part ainsi de la considération de l'homme Platon, qu'il présente comme le « premier grand hybride » : « jusque dans sa personnalité se mêlent les traits caractéristiques de la distance et de la sérénité royale d'Héraclite, de la compassion mélancolique du législateur Pythagore, et de la dialectique de Socrate, le connaisseur d'âmes¹⁴. »

C'est pour dénouer ce complexe écheveau qu'il tente, lors d'un de ses nombreux cours sur Platon à Bâle, de comprendre « la philosophie de Platon comme expression de l'homme Platon¹⁵ », appliquant ainsi précocement l'idée exposée dans *Par-delà bien et mal*, selon laquelle toute philosophie est la confession involontaire de son auteur. Dans ces cours, il prend *a priori* le parti de privilégier les œuvres politiques de Platon (son « Introduction aux dialogues particuliers », faisant fi de l'ordre chronologique supposé des œuvres, commence ainsi de manière significative par la *République* et les *Lois*) aux dépens d'œuvres plus spéculatives comme le *Parménide* ou le *Sophiste*, qui ne l'intéressent guère et dont il ne dit rien. A ses yeux en effet, la théorie des Idées n'a pas de valeur en elle-même, mais est subordonnée à l'activité de législation :

« Il faut considérer la *mission de législateur* de Platon comme le point central du vouloir platonicien. Il se place dans la lignée de Solon, Lycurgue, etc. Tout ce qu'il fait, il le fait dans ce but : la vie lui serait autrement détestable. Sa façon de vivre montre qu'il voulait être un modèle à suivre : il lui fallait vivre de sorte à être de plus en plus conforme à son idéal¹⁶. »

C'est au regard de cette inspiration fondamentale que Platon apparaît à Nietzsche comme plus proche de Pythagore que de Socrate. Platon serait ainsi *essentiellement* un réformateur politique et religieux et la morale socratique un trait *secondaire* de sa philosophie. Nietzsche maintiendra tout au long de son œuvre cette caractérisation première de l'homme Platon, l'associant tantôt à Pythagore tantôt à Mahomet, tant elle lui semble aller de soi.

S'il prend place de la sorte dans une lignée hellénique de philosophes-législateurs, Platon est toutefois un cas atypique, une *exception* en Grèce. Nietzsche, qui rebaptise « Préplatoniciens » les « Présocratiques », en convient le premier : Platon représente un véritable tournant dans l'histoire de la Grèce ; sous l'influence de la morale socratique, il remet radicalement en cause les instincts grecs les plus profonds (comme la volonté de domination et la valorisation de l'injustice), s'opposant par là à la culture de son siècle dans son ensemble. Cette attaque d'une violence inouïe contre les fondements mêmes de la civilisation hellénique fait de Platon un *inactuel*, « sémite¹⁷ » plutôt que véritablement grec.

Par cette formule provocante, Nietzsche cherche à mettre en évidence le caractère superficiel de l'appréciation traditionnelle portée sur Platon, souvent décrit comme le représentant par excellence d'une Grèce dont la grandeur résiderait dans l'invention de la philosophie et de la raison. Pour lui, la philosophie issue de l'enseignement de Socrate, en jetant l'anathème sur les instincts authentiquement grecs, a bien plutôt signifié la fin de l'hellénisme. Elle est « juive » ou « sémite » d'inspiration dans son refus de la vie instinctive et dans sa morale — dans cette affirmation notamment que la justice est préférable à l'injustice, même si elle est moins avantageuse que celle-ci.

Mais où Platon est-il allé chercher cette inspiration, si les traits socratiques sont chez lui accessoires ? En quel sens est-il « Juif » ? Nietzsche fonde cette assertion pour le moins surprenante sur la tradition antique, qui rapporte que Platon se serait rendu en Égypte, où il aurait rencontré des prêtres du haut clergé. Sou-

cieux de faire la généalogie de la philosophie morale de Platon, de son « égyptisme¹⁸ », il envisage même, dans certains textes, la curieuse possibilité que ce dernier ait pris directement connaissance, en Égypte, de la morale des Juifs qui s'y trouvaient alors¹⁹. Cette *hypothèse* n'a de sens que dans la mesure où l'on peut relever une certaine affinité entre les idées morales de Platon et celles du judaïsme. Or, pour Nietzsche, un trait fondamental est commun aux anciens Hébreux et à Platon et justifie un tel rapprochement typologique : l'affirmation de la nécessité de se libérer de la tyrannie des sens.

Ce rapprochement, évidemment nourri d'arrière-pensées polémiques, est cependant loin d'épuiser la complexité de la question platonicienne. En effet, même s'il se méfie de la sensualité et place le corps sous la dépendance de l'âme, on peut difficilement faire de Platon un ascète ou un contempteur du corps, à moins de le confondre avec un tard-venu comme Plotin. Le *Banquet* ou le *Phèdre* réfutent en tout cas assez cette vue étroite.

La figure de Platon est donc profondément équivoque : il est plus « grec » que ne le laisse penser sa morale... Remarque qui vaut surtout pour sa politique, qui est, selon Nietzsche, éminemment représentative de la « volonté hellénique » :

« L'État idéal de Platon est d'une sagesse particulière parce que c'est précisément dans ce qui nous frappe tant que se révèle le plus l'impétueuse violence naturelle de la volonté hellénique. C'est en réalité le modèle d'un véritable État de penseurs, avec une situation parfaitement juste de la femme et du travail. Mais l'erreur ne tient qu'au concept socratique d'État de penseurs : la pensée philosophique ne peut pas construire, elle ne peut que détruire²⁰. »

Ainsi, cette « grande nature morale²¹ » qu'était Platon possédait également un « fort instinct politique²². » Il y a de ce fait une profonde contradiction entre le Platon législateur et le Platon moraliste, contradiction constitutive de sa nature de Sphinx. En tout cas, en tant qu'homme politique, Platon ne diffère en rien des autres Grecs : non seulement l'instinct *agonal*, trait distinctif des Hellènes d'après Nietzsche, ne lui est pas inconnu, mais il est chez lui démesuré.

Dans *La Joute chez Homère*, Nietzsche affirme en ce sens que c'est « l'outrance du désir » et un sens très aigu de la rivalité qui ont poussé Platon à s'en prendre à Homère. L'ensemble de son œuvre proviendrait même de cet instinct agonal hypertrophié, qu'il aurait tenté en vain de dissimuler :

« Ce qui, chez Platon, par exemple, est dans ses dialogues d'une importance esthétique remarquable, résulte bien davantage d'une compétition avec l'art des rhéteurs, celui des sophistes, des dramaturges de son époque et ce, dans le but de pouvoir dire enfin : "Voyez, je peux aussi faire ce dont mes rivaux les plus grands sont capables; oui, je puis faire mieux qu'ils ne font. Aucun Protagoras n'a imaginé de mythes plus beaux que les miens, aucun dramaturge n'a composé une somme aussi animée, aussi captivante que le *Banquet*, aucun rhéteur n'a rédigé des discours comme ceux que j'ai mis dans le *Gorgias*... Or, je renie tout cela en bloc et je condamne tout art d'imitation! C'est la joute seule qui a fait de moi un poète, un sophiste, un rhéteur!"²³. »

Cet instinct agonal des Grecs, identifié dans le *Crépuscule des idoles* à la volonté de puissance, s'exprimait non seulement dans les luttes gymniques et dans les joutes oratoires mais surtout, bien évidemment, dans le combat politique. Ce sens aigu de la compétition fait même du Grec « l'homme politique en soi²⁴ ». Selon Nietzsche, tous les nobles Grecs aspiraient à devenir des tyrans, la volonté de domination exclusive étant même proportionnelle à la noblesse du

candidat à la tyrannie. Or, on sait qu'à ses yeux Platon était le plus noble de tous. Il n'est dès lors pas indifférent que la trop méconnue réflexion nietzschéenne sur l'État grec se termine par un vibrant éloge de l'État idéal de la *République*, qui représenterait la forme la plus aboutie, la plus parfaite de l'instinct politique grec :

« La *cité idéale de Platon* apparaît d'après ces considérations comme quelque chose d'évidemment plus grand que ne le croient même les plus fervents de ses admirateurs, sans parler de l'attitude de supériorité de nos érudits "historisants" lorsqu'ils refusent un si beau fruit de l'Antiquité. Une intuition poétique et un pinceau vigoureux révèlent la fin véritable de l'État, l'existence olympienne, la création toujours renouvelée et la formation du génie face à quoi tout autre être n'est qu'instrument auxiliaire et condition de possibilité²⁵. »

Ce projet de cité à venir permet même à Platon de se faire pardonner son anti-hellénisme : « Platon *avait le droit* d'être aveugle à toute la réalité hellénique, après ce regard unique que son œil avait jeté sur l'idéal hellénique²⁶. »

Si Nietzsche met l'accent, à rebours de son temps, sur l'importance fondamentale de la dimension politique de la philosophie platonicienne et s'il montre tant d'estime pour le projet platonicien d'une cité où tout est mis en place pour permettre au philosophe d'atteindre à un développement optimal, c'est qu'il part comme Platon d'une réflexion sur les rapports que doivent entretenir l'État et la culture. L'étude de l'État grec est même, selon toute vraisemblance, à l'origine de cette réflexion sur l'éducation, que Nietzsche considère, à l'instar de l'auteur de la *République*, comme éminemment *politique*.

La Préface intitulée *L'État chez les Grecs* annonce ainsi les axes majeurs de la pensée politique de Nietzsche. L'influence de Platon par ce biais sur sa « grande politique » est indéniable. Celle-ci, par opposition à la « *petite* politique » nationaliste, se propose d'agir *en profondeur*, c'est-à-dire d'abord sur l'éducation et la culture, pour pouvoir déterminer le cours de la civilisation. Mais avant d'examiner en détail cette filiation, il faut tenter d'apporter une solution à l'énigme platonicienne : qui était véritablement Platon, cet hybride de morale « juive » et d'instinct politique grec ? C'est pour démonter cette subtile dialectique que Nietzsche s'efforce de mettre au jour son idiosyncrasie.

L'idiosyncrasie particulière de Platon

Si Nietzsche insiste tant, dans son œuvre, sur l'« idéomanie de Platon, son délire presque religieux des formes²⁷ » et le dépeint volontiers comme un dogmatique, c'est avant tout à des fins polémiques : il s'agit de montrer qu'on l'admire le plus souvent pour de *mauvaises* raisons, pour des « vertus » qu'il ne possédait guère en réalité. Il passe ainsi pour un sage, un pur rationaliste, parfois même pour un humaniste ! Or, rien n'est plus faux psychologiquement, selon Nietzsche, que cette description angélique : « Surtout, que personne n'aille croire que si Platon vivait aujourd'hui et avait des opinions platoniciennes, il serait *philosophe* — ce serait un fou religieux²⁸ ». »

Nietzsche prend de la sorte malicieusement le contre-pied de tous les lieux communs, de toutes les appréciations traditionnelles sur Platon, en tranchant par exemple l'éternelle opposition avec les sophistes *en faveur* de ces derniers, en le comparant à son désavantage à Homère, aux Préplatoniciens, à Thucydide ou à Périclès. Même le style des dialogues, pourtant communément tenu pour supérieur, n'échappe pas à cette remise en cause radicale du Platon officiel²⁹ !

Cette stratégie de dramatisation, tout à fait courante chez Nietzsche, a pour but de montrer que la philosophie de Platon est un *masque* qui dissimule l'homme Platon. Plutôt que de s'en tenir aux apparences, il faut donc tenter de voir *qui* se cachait derrière les belles déclarations en faveur de la justice, de la tempérance et de la sagesse, « ce que Platon *était* véritablement³⁰ », « au fond ».

Mais en dissociant ainsi Platon du platonisme et en affirmant que l'homme Platon « vaut mieux » que sa philosophie, Nietzsche n'oppose-t-il pas arbitrairement « son » Platon à *notre* Platon, celui que nous avons hérité des néoplatoniciens et d'Augustin? En réalité, cette élucidation de la psychologie de Platon, malgré sa radicalité, peut se prévaloir d'un important fondement philologique, puisqu'elle s'appuie sur toute une tradition antique (Diogène Laërce, Épicure, Timon de Phlionte, Théopompe de Chios, etc.), bien moins élogieuse à l'égard de Platon que ne le sont les historiens de la philosophie. Nietzsche accorde en particulier une grande importance aux *petits faits* le concernant, petits faits où apparaîtrait sans fard sa véritable nature.

Nous l'avons vu insister sur le sens, particulièrement aigu, de la rivalité de Platon. Or, les auteurs antiques se plaisent précisément à souligner sa *philoneikia*, tenant par exemple pour une preuve d'envie son silence éloquent sur Démocrite. Diogène Laërce (III, 34-37) dresse ainsi toute une liste des inimitiés de Platon, inspirées selon lui par une forte jalousie, jalousie qui explique que Platon ait tout fait pour s'assurer l'exclusivité de la promotion de l'enseignement de Socrate, au détriment de Xénophon et des autres socratiques.

Le premier trait caractéristique de l'idiosyncrasie de Platon, telle que la reconstruit Nietzsche à partir de ces témoignages, est donc une *volonté de domination* démesurée, même au regard de la norme grecque. Que Platon ait tenté par tous les moyens de *dissimuler* cette aspiration à la tyrannie, en la dénonçant chez les autres notamment, ne doit pas à cet égard induire en erreur :

« Dans toute oligarchie se dissimule (...) un constant appétit de *tyrannie*; toute oligarchie est sans cesse ébranlée par les efforts que chacun des individus qui sont en elle doit faire pour rester maître de cet appétit. (Il en allait ainsi par exemple chez les Grecs; Platon l'atteste en maints endroits, Platon qui connaissait ses pareils — et qui se connaissait lui-même...)»³¹. »

D'après Nietzsche, ce n'est pas, comme on le croit naïvement, la volonté désintéressée de venir en aide à l'État menacé par l'incompétence des hommes au pouvoir qui l'aurait poussé à s'en prendre aussi violemment à la cité athénienne de Périclès, c'est-à-dire à conspirer contre sa partie, mais bien plutôt cet appétit de domination exclusive :

« Refus de reconnaître la valeur d'un *autre type*.
(il suffit de considérer Platon : il nie *toute autre grandeur*! Homère, les arts plastiques, la prose, Périclès — et pour supporter Socrate, il le *transforme*!)»³². »

Nous sommes ici aux antipodes de la « sagesse » et de la « tempérance » si constamment louées par Platon. En réalité, s'il mettait tant l'accent sur l'importance de ces vertus, c'est qu'il en était totalement *dépourvu*... A tel point qu'il est permis de se demander si le personnage fictif, mais si incomparablement vivant, de Calliclès n'est pas, dans une certaine mesure, une représentation fidèle du jeune Platon et s'il n'exprime pas ouvertement les sourdes réticences du *vrai* Platon à la morale socratique de la limitation de soi et du renoncement à la volonté d'expansion.

Quoi qu'il en soit, il faut en tout cas en finir avec l'image d'Épinal du « divin » Platon et voir plutôt en lui un homme dévoré par des passions excessives³³ et tentant désespérément d'atteindre à la maîtrise de soi. C'est là le deuxième trait essentiel de son idiosyncrasie. Aux yeux de Nietzsche en effet, Platon *souffrait* d'une sensualité exacerbée ; la dialectique lui est ainsi apparue comme un moyen inespéré de discipliner ses sens :

« Platon était un homme d'une grande sensualité et d'une imagination exacerbées, le charme du concept est devenu si grand chez lui qu'il a involontairement vénéré et divinisé le concept comme une forme idéale. *Ivresse de la dialectique*, comme conscience d'exercer grâce à elle une domination sur soi — comme instrument de la volonté de puissance³⁴. »

Moyen contre-nature certes, mais la luxuriance de ses sens était telle que l'abstraction se révélait paradoxalement bénéfique dans son cas³⁵. Une grande sûreté d'instinct s'exprimait donc dans ce choix involontaire que Platon fit de la dialectique : il avait sourdement reconnu en elle un remède approprié au *danger* que représentait pour lui une sensualité tropicale. Il eut la force de s'administrer ce poison, qui allait à l'encontre de ses instincts les plus profonds, afin de parvenir à une certaine *mesure*, mesure par la suite louée et élevée au rang de précepte moral.

Platon aurait ainsi, grâce au pouvoir d'abstraction de la dialectique, *spiritualisé* ses instincts, en aurait modéré la force brute en leur imposant le détour par la réflexion consciente. L'idéalisme n'était donc pas chez lui une maladie, comme chez les autres philosophes, mais le déguisement d'une sensualité débordante :

« *In summa* : tout idéalisme philosophique fut jusqu'à présent quelque chose comme une maladie lorsqu'il ne fut pas, comme dans le cas de Platon, la précaution d'une santé opulente et dangereuse, la peur de sens *surpuissants*, la sagesse d'un sage socratique³⁶. »

L'opposition aux sens n'était pour lui au départ qu'une sorte de ruse, de garde-fou ; c'est néanmoins par la grâce de cette opposition que sa philosophie *séduisit*³⁷ des contempteurs du corps, qui souffraient aussi de la réalité, mais par faible vitalité et non par excès de sensualité comme Platon. Il faut de ce fait se garder de confondre Platon avec de pâles épigones comme Plotin ou Saint Augustin, pour qui le désir de fuir la réalité est la fin et non le moyen de la maîtrise. Platon, pour sa part, n'a en tout cas rien d'un ascète :

« Platon va plus loin. Il dit, avec une candeur dont seul un Grec est capable (et jamais un « chrétien ») qu'il n'y aurait pas de philosophie platonicienne s'il n'y avait à Athènes de si beaux adolescents : leur vue seule peut plonger l'âme du philosophe dans un vertige érotique qui ne lui laisse de répit qu'elle n'ait semé sur un terrain d'une telle beauté la graine de toutes les grandes choses. Étrange saint, lui aussi ! On n'en croit pas ses oreilles, à supposer que l'on en croie Platon. (...) Rien n'est moins grec que des ratiocinations arachnéennes d'anachorète, l'*amor intellectualis dei* à la manière de Spinoza. La philosophie selon Platon se définirait plutôt comme une joute érotique, développant et intériorisant l'ancienne gymnastique agonale et les *conditions* qu'elle présuppose... Qu'est-il en fin de compte sorti de cette érotique philosophique de Platon ? Une nouvelle forme artistique de l'*agon* grec, la dialectique³⁸. »

On ne trouve pas en effet chez Platon de trace du mépris des sens et du corps propre à la nature logique de Socrate. Son buste, conservé au *museo Borbonico* à

Naples, suffit selon Nietzsche à prouver que le « théoricien des Idées » n'était rien moins qu'une âme désincarnée.

Il est dès lors nécessaire de nuancer l'accusation de « corruption » portée contre Socrate. Platon était en réalité une victime consentante : il a su tirer le meilleur profit de cette collusion avec son contraire, le plébéien Socrate³⁹, comprenant instinctivement l'utilité pour lui d'un dressage par la logique rationnelle. Socrate fut en ce sens victime de sa propre victime ! Platon retint certes son enseignement, mais en le *platonisant* au préalable :

« Platon n'a rien négligé pour interpréter l'enseignement de son maître, pour y introduire un peu de délicatesse et de noblesse, pour s'y introduire lui-même avant tout, lui le plus audacieux de tous les interprètes, qui s'empare du personnage entier de Socrate comme d'un thème populaire ou d'une chanson des rues, pour le varier jusqu'à l'infini, jusqu'à l'impossible, je veux dire en lui prêtant ses propres masques et toute la richesse de sa nature⁴⁰. »

Platon aurait de la sorte feint d'adhérer à une morale à laquelle il ne pouvait réellement croire⁴¹, dans le but de satisfaire sa volonté de puissance. Le troisième trait distinctif de son idiosyncrasie est de ce fait la *duplicité*. D'après Nietzsche, Platon se serait « volontairement bandé les yeux⁴² » lorsqu'il reprit à son compte la morale socratique. Il faut donc, là encore, distinguer entre l'image qu'il cherchait à donner de lui et ce qu'il était réellement, au fond :

« Au fond, en artiste qu'il était, Platon a *préféré le paraître* à l'être : et donc le mensonge, l'invention à la vérité, l'irréel à l'existant, — mais il était si persuadé de la valeur de l'apparence qu'il lui attachait tous les attributs “ être ”, “ causalité ” et “ bonté ”, vérité, bref, tout ce à quoi l'on attache de la valeur⁴³. »

Platon était, selon toute vraisemblance, un *comédien* de la vertu : son adhésion à la morale socratique comportait une grande part d'affectation, d'esbroufe. Des ennemis de Platon — un principe important de la psychologie nietzschéenne stipule que les ennemis d'un penseur sont toujours plus lucides sur son compte que ses propres disciples — comme Épicure ou Timon⁴⁴, l'ami de Pyrrhon et auteur de *Satires* contre les philosophes dogmatiques, ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Ils n'étaient pas dupes de cette comédie platonicienne de la vertu ; ils savaient qu'elle servait à dissimuler — assez maladroitement au demeurant — l'aspiration à la tyrannie :

« Jusqu'où peut aller la méchanceté des philosophes... Je ne sais rien de plus venimeux que le sarcasme d'Épicure à l'adresse de Platon et des platoniciens : il les nommait “ dionysokolakes ”. Littéralement, et à première vue, le mot veut dire “ adulateurs de Denys ”, donc zélateurs de tyrans, courtisans serviles, mais il signifie aussi “ ce sont tous des comédiens, il n'y a rien de vrai en eux ” (car “ dionysokolax ” était un sobriquet populaire que l'on appliquait aux comédiens). Et c'est en fait dans ce deuxième sens qu'Épicure décochait sa flèche à Platon, car il se vexait des façons pompeuses de Platon et de ses disciples, ainsi que de leur art de la mise en scène, toutes choses auxquelles Épicure ne s'entendait guère⁴⁵. »

Le paraître, le mensonge seraient ainsi constitutifs de l'homme Platon, réformateur politique avant tout. La vertu n'est pour lui qu'un moyen de parvenir à la souveraineté ; elle est subordonnée à son projet politique : l'établissement d'un État qui n'est pas, dans son esprit, seulement « idéal », « en paroles », comme il le

prétend par ruse dans la *République*, mais possible, réalisable, puisqu'il aurait déjà existé par le passé, si on en croit le *Timée*.

Nietzsche, qui s'inspire de Platon législateur dans sa propre construction politique et qui le rejoint sur tous les points importants relatifs à l'organisation de l'État, comme on va le voir, lui reproche toutefois d'avoir recouru au saint mensonge et à l'égypticisme, moyens du pouvoir caractéristiques des castes sacerdotales. Aussi ne souscrit-il à la politique de Platon qu'à condition de la débarrasser d'un déguisement moral qui a fini par en occulter la crudité.

Les projets politiques de Platon et de Nietzsche

Nietzsche considère en effet Platon comme le seul véritable précurseur de sa « grande politique » et lui sait gré d'avoir été le premier à tenter une « réforme du monde⁴⁶ ». En assignant à la politique la tâche de décider pour des millénaires du cours de la civilisation, il lui a donné une signification profonde, aux antipodes de la politique à courte vue des nations.

Dans la très importante esquisse d'un « *Tractatus politicus* » qui n'a jamais vu le jour, Nietzsche le présente ainsi comme le principal représentant de la « politique de la vertu », cette politique machiavélienne qui n'ose pas dire son nom :

« Ce traité (...) traite de la politique de la vertu : il suppose un idéal de cette politique, il la décrit telle qu'il faudrait qu'elle fût, si quelque chose pouvait être parfait sur cette terre. Or aucun philosophe ne révoquera en doute ce qui constitue le type de la perfection en politique : à savoir le machiavélisme. Mais le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté* est surhumain, divin, transcendant, il n'est jamais atteint par l'homme, tout juste effleuré... Dans cette espèce plus étroite de la politique de la vertu, il semble que pas plus qu'ailleurs l'idéal n'ait jamais été atteint. Platon lui aussi n'a fait que l'effleurer⁴⁷. »

Comme le montre la référence à Platon, seul philosophe-législateur à être mentionné dans ce texte, Nietzsche inscrit sa propre politique dans la filiation du projet platonicien de cité idéale. Mais il ne s'agit pas d'une simple reprise : pour mener à bien ce projet avorté, Nietzsche estime nécessaire de renoncer à cette posture vertueuse, qui l'affadit considérablement. Il est intéressant de ce fait de s'attarder d'abord sur l'affinité de leurs projets politiques pour souligner ensuite les limites, indiquées par Nietzsche lui-même, de ce rapprochement.

Pour Platon comme pour Nietzsche, le législateur de l'avenir est à la fois un médecin et un éducateur : sa tâche principale est d'élever la plante ou l'animal homme⁴⁸. Nos deux médecins-philosophes partent de fait d'un diagnostic pessimiste : leur époque leur paraît décadente au regard d'époques plus anciennes. Ils ressentent du dégoût pour leurs contemporains et pour leur État, qu'ils estiment représenter une menace pour la vraie culture. S'ils se déclarent d'une même voix « apolitiques », c'est en référence à la politique de leur temps, dont ils dénoncent la pusillanimité. En réalité, leur pensée est politique dans un sens plus profond, en tant qu'elle comporte une dimension éducative et législative et qu'elle entend remédier à l'état de santé, jugé préoccupant, de l'humanité dans son ensemble.

A leurs yeux, toute grande civilisation a pour conditions de possibilité la hiérarchie et la sélection. Ils ne croient guère en effet à l'égalité naturelle des hommes. Pour Platon, les hommes sont faits d'alliages différents, la nature de leur alliage traduisant leur valeur naturelle. Nietzsche, quant à lui, mettait en

garde, dès la Préface sur *L'État chez les Grecs*, contre les conséquences ruineuses de la doctrine moderne des droits égaux pour tous, qui non seulement n'instaure pas réellement l'égalité, mais compromet toute hiérarchie à venir, en mettant fin à « l'innocence de l'esclave⁴⁹ ».

C'est l'inégalité naturelle qui rend ainsi nécessaire une « construction pyramidale » de l'État et de la société, qui repose sur une large base de médiocres. Platon et Nietzsche pensent que les médiocres, les êtres inférieurs en valeur, ont pour fonction de servir le tout, en tant que rouages. Ces artisans et travailleurs manuels, pour reprendre les termes de la tripartition fonctionnelle de la *République*, doivent se charger des tâches les plus ingrates afin de permettre aux naturels philosophes de bénéficier du loisir nécessaire à une longue formation spirituelle.

Il est « juste » selon Platon que cette caste inférieure soit tout entière dévouée au bien-être de la classe supérieure. Nietzsche, qui reprend à son compte cette définition platonicienne de la « justice » dans le *Crépuscule des idoles*, ajoute que cette sujétion permet aux médiocres de justifier leur existence. Le « radicalisme aristocratique⁵⁰ » de Platon et de Nietzsche s'accompagne ainsi d'un grand mépris pour les hommes médiocres, qui ne seraient capables que de vertus ou de vices médiocres. C'est ce qui ressort notamment du célèbre passage de la *République* sur la « corruption » du naturel philosophe :

« pouvons-nous affirmer, de la même façon, que les âmes les plus naturellement douées elles aussi, quand elles rencontrent une mauvaise pédagogie, deviennent exceptionnellement mauvaises ? Ou bien crois-tu que les grandes iniquités et la méchanceté sans mélange proviennent d'un naturel médiocre, et non d'un naturel pétulant que sa nourriture mène à sa perte ? Et crois-tu qu'un naturel sans force puisse jamais être la cause de grandes choses, en bien ou en mal⁵¹ ? »

Nietzsche observe semblablement que le philosophe est une « plante rare⁵² » et qu'on doit lui permettre de grandir dans les meilleures conditions, ce qui suppose selon lui le rétablissement de l'esclavage. L'étude de l'État grec l'a en effet conduit à cette dure conclusion que « l'esclavage appartient à l'essence d'une civilisation⁵³ », que la fin recherchée — la sélection et l'élevage (*Zucht und Züchtung*) des philosophes à venir — justifie les moyens, même extrêmes, mis en œuvre. Mais il ne fait là que reprendre une exigence de Platon, qui s'appuie bien sûr, pour sa part, sur la réalité de l'esclavage à son époque.

La dureté de cette exigence politique ne peut que frapper le lecteur d'aujourd'hui, accoutumé au rejet *a priori* de toute forme d'esclavage. Pour Nietzsche toutefois, tout créateur de valeurs se doit d'être dur, la mollesse ou la pitié étant des entraves à l'activité de législation. Cela ne signifie pas pour autant que le législateur est libre de satisfaire autoritairement ses caprices ou de céder à la cruauté.

En réalité, la dureté ici requise est celle du médecin, *contraint* dans les cas extrêmes de couper un membre malade pour sauver la vie de son patient. De même, le législateur-médecin peut être amené, par souci de la santé du corps social, à prendre des mesures radicales : si l'Athénien des *Lois* se déclare ainsi prêt à recourir à l'eugénisme⁵⁴, c'est uniquement dans le but d'*assainir* la société. Pour montrer la nécessité d'une telle « purification sociale », Platon, recourant toujours à la métaphore animale, donne l'exemple du troupeau, « que la nature et un élevage de mauvaise qualité ont corrompus », mal auquel on remédie par « une épuration fondée sur la sélection » avant qu'il ne touche les bêtes encore saines. L'Athénien reconnaît certes que ce type de remède est très difficilement applicable, mais il précise néanmoins à toutes fins utiles que :

« La méthode la meilleure est la plus douloureuse, comme toutes les médications de ce genre, puisqu'elle recourt à la sentence pénale pour châtier le coupable, à quoi s'ajoute comme pénalité dernière la mise à mort ou le bannissement. Car ceux qui ont commis des fautes plus graves, ceux qui sont incurables et qui représentent le plus grand mal pour la cité, il est d'usage de s'en débarrasser⁵⁵. »

Nietzsche croit, lui aussi, aux bienfaits de l'eugénisme et à la nécessité médicale d'une sélection artificielle calquée sur le modèle de la sélection naturelle, c'est-à-dire impitoyable pour tout ce qui est foncièrement malade et déclinant. Il s'agit de trancher dans le vif dans l'intérêt supérieur de la société : « On doit amputer les membres malades : première morale de la société⁵⁶. » Cultivant le paradoxe, Nietzsche présente toujours cette thérapie radicale comme plus *philanthropique* que la médecine qui s'efforce de prolonger à tout prix la vie des malades, sans considération pour la valeur de la vie ainsi conservée. L'acharnement thérapeutique est en effet contraire à la *morale* qui devrait être celle du médecin :

« *Morale à l'usage des médecins.* Le malade est un parasite de la société. Une fois atteint un certain état, il est inconvenant de vivre plus longtemps. Continuer à végéter dans une lâche dépendance des médecins et de leurs pratiques, une fois que le sens de la vie, le *droit* à la vie est perdu, cela devrait susciter, de la part de la société, le mépris le plus profond. A leur tour, les médecins devraient être les intermédiaires naturels de ce mépris — pas d'ordonnances, mais, chaque jour, une nouvelle dose de *dégoût* pour leur patient... Créer une nouvelle responsabilité, celle du médecin, pour tous les cas où l'intérêt supérieur de la vie, de la vie *montante*, exige que l'on réprime et refoule impitoyablement la vie en train de *dégénérer*, par exemple en ce qui concerne le droit de procréer, le droit de naître, le droit de vivre⁵⁷... »

La ressemblance de ce texte avec le projet de réglementation de la médecine proposé par Platon dans la *République*, qui accorde au médecin un droit élargi d'euthanasie au nom d'une conception exigeante de la santé, est tout à fait frappante :

« — *Socrate* : Donc tu institueras aussi par la loi un art médical, tel que nous l'avons décrit, à côté de l'art de juger ainsi défini, dans la cité ? Arts qui soigneront ceux de tes citoyens qui sont bien doués de corps et d'âme ; parmi ceux qui ne le sont pas, ils laisseront mourir tous ceux dont c'est le corps qui est malade ; et feront eux-mêmes mourir ceux dont c'est l'âme qui a une mauvaise nature et qui sont inguérissables ?

— *Glaucon* : C'est sans doute ce qui est apparu comme le meilleur, à la fois pour ceux qui souffrent eux-mêmes et pour la cité⁵⁸. »

La purification de la société a donc pour fin de permettre de s'appuyer sur une base certes médiocre, mais du moins *saine*. L'activité législatrice ne s'arrête toutefois pas là : pour empêcher que la corruption ne se répande à nouveau dans le corps social, il faut strictement contrôler les mariages et la procréation. Nietzsche insiste ainsi, à la suite de Platon, sur la nécessité de mettre en œuvre une sélection sexuelle, c'est-à-dire de conclure les mariages en fonction de la descendance escomptée, afin d'empêcher des éléments arbitraires comme la passion ou l'amour de décider des unions⁵⁹.

On connaît en effet le véritable *ordre des castes* qui est exposé dans la *République*, avec interdiction, par exemple, pour les gardiens de s'unir avec des femmes de l'échelon inférieur. Il faut ajouter à cette restriction la pratique autoritaire du mariage entre les meilleurs des gardiens dans le but d'obtenir la meilleure progéniture possible. Platon justifie cette pratique inadmissible pour la

société — à tel point qu'il faut la masquer, par toutes sortes de ruses, aux gardiens eux-mêmes! — encore une fois par une analogie avec l'ordre animal (oiseaux, chiens, chevaux de race), où les meilleurs s'unissent *naturellement* aux meilleurs :

« — *Socrate* : C'est qu'il faut (...) que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures le plus souvent possible, et les plus médiocres aux femmes les plus médiocres au contraire le moins souvent possible ; nourrir les rejetons des uns et pas ceux des autres, si l'on veut que le cheptel soit de la meilleure qualité possible ; et il faut que la mise en œuvre de tout cela passe inaperçue, sauf des dirigeants eux-mêmes, si l'on veut qu'en contrepartie la troupe des gardiens reste le plus possible exempte de dissension interne⁶⁰. »

Non content d'*arranger* ainsi des mariages « sacrés » entre les meilleurs des gardiens, le législateur platonicien prétend avoir aussi un droit de regard sur la procréation. Soucieux par exemple de la possible transmission d'une disposition morbide, il peut intervenir comme Asclépios — « Un Asclépios politique », pour reprendre le profond commentaire de Glaucon — pour empêcher la procréation⁶¹. Une telle mesure de prévention est essentielle d'après Nietzsche pour la sauvegarde de la société, car il est très dangereux dans ces matières de *laisser faire* :

« Dans tous les cas où un enfant serait un crime : chez les malades chroniques et les neurasthéniques au troisième degré, où, par ailleurs, opposer un veto à l'instinct sexuel équivaldrait à un vœu pieux (— cet instinct a même souvent chez les mal partagés une répugnante excitabilité), il faut exiger *que la procréation soit empêchée*. La société connaît peu d'exigences à ce point urgentes et fondamentales. Ici, il ne suffit pas du mépris, de la déclaration d'indignité sociale, pour tenir en lisière une vile débilité de caractère (...). Mettre un enfant au monde, alors qu'on n'a déjà pas le droit d'y être, c'est pire que prendre une vie. Le syphilitique qui fait un enfant est la cause de toute une chaîne de vies manquées, il crée un argument contre la vie, il est un pessimiste en *actes* : en vérité, la valeur de la vie est, par lui, réduite et rendue incertaine⁶². — »

Devant statuer sur l'ensemble des actes importants de la vie quotidienne, le législateur de l'avenir, tel que le conçoivent Platon et Nietzsche, ne pouvait pas ne pas être aussi un éducateur. En tant que médecin, nous l'avons vu traquer partout la maladie, y remédier, la prévenir, bref, accomplir une tâche surtout négative. En tant qu'éducateur, son œuvre est essentiellement positive : il s'agit d'assurer des conditions optimales de vie à des naturels philosophes dûment sélectionnés au préalable.

Étant donné que ces êtres d'exception sont aussi les plus aisément corripibles, une telle *paideia* est le contraire d'une éducation négative ; elle suppose de la part de l'éducateur une sollicitude inquiète dès la prime enfance, voire avant même la naissance⁶³ ! Les soins à apporter au corps constituent évidemment le point de départ de cette éducation :

« *L'Athénien* : (...) élever comme il convient, c'est, de toute nécessité, être manifestement capable de procurer aux corps et aux âmes le plus de beauté et d'excellence possibles (...).

Or, pour que des corps soient les plus beaux possibles, il faut (...) qu'ils poussent le plus convenablement possible dès la prime enfance⁶⁴. »

Nietzsche, qui s'inspire explicitement de Platon sur ce point essentiel⁶⁵, considère également que toute véritable éducation commence par la physiologie :

« Pour le sort du peuple et de l'humanité, il est d'une importance décisive que la culture commence au *bon endroit* (et *pas* par l'*âme*, comme le voulait la funeste superstition des prêtres et demi-prêtres) : le bon endroit, c'est le corps, l'apparence physique, le régime, la physiologie — et *le reste* suit de lui-même⁶⁶... »

On pourrait objecter que la *paideia* platonicienne se propose précisément le bien-être de l'« âme » autant, sinon plus, que celui du corps. Si l'éducation commence en effet par la gymnastique, elle se parachève par la « musique », c'est-à-dire par tout ce qui est relatif à la formation spirituelle. Mais cela ne signifie pas que Platon considère le développement de l'âme comme plus important que celui du corps : l'idéal de l'éducation est de parvenir à un équilibre parfait entre gymnastique et musique, c'est-à-dire entre dureté et douceur. La *paideia* que Platon préconise ne se réduit donc ni à la gymnastique ni même à la musique, mais ne vaut que par leur mélange :

« Ceux qui ont recours à un art gymnastique non mélangé en deviennent plus brutaux qu'il ne faudrait, tandis que ceux qui ont recours à l'art des Muses deviennent à l'inverse plus délicats qu'il ne leur convient⁶⁷. »

Nietzsche considère lui aussi ce mélange de dureté et de douceur — qui est un des thèmes centraux du *Zarathoustra* — comme essentiel. Contrairement à une idée reçue particulièrement tenace, s'appuyant notamment sur la prétendue glorification de la « brute blonde » dans la *Généalogie de la morale*, il n'oppose jamais, de manière simpliste, la force brute des « forts » à la faiblesse des « faibles ». Il s'en prend simplement, comme Platon avant lui, à la spiritualisation excessive, qui entraîne l'oubli du corps et des sens :

« Spiritualisation assignée comme *but* : ainsi l'opposition tranchée entre bien et mal, vertu et vice est une discipline tendant à rendre l'homme *maître* de lui-même, une préparation à la spiritualité — Mais s'il n'y a pas en même temps sensualisation, l'esprit devient très mince⁶⁸. »

Nietzsche rejette ainsi, à l'image de Platon, toute forme de domination brutale reposant sur la seule force, au profit d'un pouvoir *spirituel*, pour lequel la force n'est qu'un instrument. Dans la *République*, le philosophe-roi, rétif à toute forme *directe* d'exercice du pouvoir, se tient en effet en retrait, se contentant d'une direction spirituelle et déléguant aux « gardiens » ou guerriers la responsabilité de la domination proprement dite. Nietzsche souscrit pleinement à ce mode raffiné de domination et va jusqu'à reprendre, dans le § 57 de *L'Antéchrist*, le terme platonicien de « gardiens », pour indiquer son accord avec la répartition des fonctions prévue par Platon pour sa *Politeia*. Cette domination spirituelle de ceux qui savent attendre, résister aux sollicitations, est aux yeux de Nietzsche infiniment supérieure à la volonté grossière de domination, celle du tyran par exemple. Les véritables « maîtres de la terre » ne sont pas les hommes *au* pouvoir, mais les créateurs de valeurs, les législateurs.

Plutôt que de rapprocher anachroniquement, comme on l'a trop souvent fait, les constructions politiques de Platon et de Nietzsche d'avatars contemporains comme l'État totalitaire ou l'État nazi, il serait donc plus judicieux et plus indiqué d'en montrer la ressemblance frappante avec le système indien des castes, véritable précurseur en matière de subordination du pouvoir exécutif à une direction spirituelle, celle des prêtres en l'occurrence. A cela près toutefois que l'ordre des castes que Platon et Nietzsche envisagent d'instaurer n'est pas d'inspiration ascétique — autrement dit, il ne s'agit pas d'une direction *purement* spirituelle — et qu'il est censé être dirigé, non par des prêtres, mais par des philosophes.

Comme on peut le constater, les projets politiques de Platon et de Nietzsche sont très proches, jusque dans le détail. Il faut cependant indiquer, au terme de cette comparaison, les limites, mises en avant par Nietzsche lui-même, de ce rapprochement. En effet, bien qu'il fasse sienne la conception platonicienne d'un régime politique dominé par une hiérarchie spirituelle, Nietzsche lui reproche constamment une double faiblesse, qu'il faut sans doute imputer à son masque moral : le recours au « noble mensonge », trait caractéristique des réformateurs religieux et son « égypticisme », son goût de la fixité, qui explique l'absence chez Platon de tout sens historique⁶⁹. Or, le mensonge éducatif a précisément pour but d'imposer cette illusion de permanence :

« Platon jugeait indispensable, pour éduquer la première génération des citoyens de sa nouvelle société (dans l'État parfait), de recourir à un vaste *mensonge nécessaire* : les enfants devaient être amenés à croire qu'ils avaient tous déjà vécu et rêvé quelque temps sous terre, où ils avaient été pétris et formés par l'auteur de la nature. Impossible de s'insurger contre ce passé ! Impossible de s'opposer à l'œuvre des dieux ! Ainsi le voulait une loi inviolable de la nature : celui qui naît philosophe a de l'or dans son corps, celui qui naît gardien seulement de l'argent, celui qui naît travailleur du fer et de l'airain. De même, explique Platon, qu'il n'est pas possible de mélanger ces métaux, de même il ne doit pas être permis de transgresser et de bouleverser l'ordre des castes (*Kastenordnung*) ; la croyance en la *aeterna veritas* de cet ordre est le fondement de la nouvelle éducation et donc du nouvel État⁷⁰. »

Si Nietzsche rejette la croyance de Platon à des vérités éternelles, à des formes immuables, c'est parce que cette croyance, qui mène à la divinisation de l'État, est d'après lui à l'origine du socialisme et du despotisme⁷¹. Que le fanatisme moral n'ait été chez Platon qu'un masque, qu'une ruse de sa volonté de puissance et non une détermination essentielle, comme chez les socialistes, importe peu au regard de ses effets désastreux. Entachée par l'adhésion contre-nature de Platon à la morale socratique, sa « politique de l'avenir » s'est révélée, en définitive, plus *réactive* que *positive* :

« (...) il a *détaché* les instincts de la *polis*, de l'émulation, de la valeur militaire, de l'art et de la beauté, des mystères, de la foi en la tradition et les aïeux...
— il a été le séducteur des *nobles**, lui-même séduit par le *roturier** Socrate...
— il a nié toutes les conditions qui seules permettent l'éclosion des « nobles grecs » de bonne race, appliqué la dialectique à l'usage quotidien, conspiré avec les tyrans, mené une politique de l'avenir (*trieb Zukunfts-Politik*) et donné l'exemple du plus parfait *détachement de l'instinct de tout ce qui est ancien*.
Il est profond et passionné dans tout ce qui est *anti-hellène*⁷²... »

C'est au dogmatisme de Platon qu'il faut ainsi imputer le fait que sa politique ait eu des effets *opposés* à ceux qu'il escomptait, le masque moral qu'il avait cru bon de revêtir ayant permis au christianisme de le récupérer... Si Nietzsche rompt avec cette comédie de la vertu, renonçant au noble mensonge et au travestissement moral de la volonté de puissance, c'est donc essentiellement pour des raisons d'efficacité politique. La « grande politique » nietzschéenne s'oppose en effet à tout raidissement moral et ne dissimule guère sa crudité⁷³.

Cependant, si Nietzsche répugne à revêtir le masque du prophète, ruse habituelle des réformateurs politiques et religieux, il n'exclut pas pour autant l'utilisation cynique de la religion comme *moyen* d'assurer la cohésion de la construction pyramidale de la société :

« Le philosophe tel que nous le comprenons, nous esprits libres, l'homme de la plus vaste responsabilité, qui se sent responsable de l'évolution totale de l'humanité,

ce philosophe se servira des religions pour son œuvre de sélection et d'éducation, comme il se servira des conditions politiques et économiques existantes. (...) Pour les forts, les individus indépendants, préparés et prédestinés au commandement, pour les hommes en qui s'incarnent la raison et l'art d'une race dominante, la religion est un moyen de plus pour vaincre les résistances et être en mesure de dominer; c'est un lien qui unit les maîtres et les sujets, qui dévoile et livre à ceux-là les consciences de ceux-ci, leur intimité cachée qui aimerait se soustraire à l'obéissance (...). Aux hommes du commun, enfin, à la grande masse, à ceux qui ne vivent et ne *doivent* vivre que pour servir et se rendre utiles à l'intérêt général, la religion dispense l'inappréciable bienfait de les rendre contents de leur sort et de leur situation; elle leur apporte de diverses manières la paix du cœur; elle ennoblit leur obéissance; elle leur permet de se réjouir un peu plus, de souffrir un peu plus avec leurs semblables; elle transfigure, embellit et justifie dans une certaine mesure toute leur vie quotidienne, toute l'abjection et la misère à demi animale de leur âme⁷⁴. »

Cette exigence semble entrer en contradiction avec la volonté, maintes fois exprimée, de s'affranchir de toute religion. Il ne faut toutefois pas s'y tromper : seuls ceux que Nietzsche appelle les « esprits libres » sont assez forts pour vivre sans religion; les autres — tous ceux qui font partie du « troupeau » — ne peuvent s'en passer. Dès lors, son but déclaré est d'élargir le fossé qui sépare les esprits libres du troupeau à travers l'instauration d'une nouvelle religion. Cette religion sélective, véritable « marteau dans la main des *hommes les plus puissants*⁷⁵ » n'est autre que la « doctrine de l'éternel retour », que Nietzsche présente volontiers comme la forme outrancière du nihilisme et qu'il associe souvent à la « nouvelle hiérarchie » (*Neue Rangordnung*) qu'il se propose de mettre en place.

Le « philosophe à venir » de Nietzsche n'éprouve donc pas, à la différence de Platon, le besoin de se bander volontairement les yeux. Il ne se laisse pas séduire, comme plus d'un réformateur religieux, par sa propre doctrine, au point de devenir un dogmatique ou un fanatique. Par-delà Platon, qui n'a pas su résister au charme des vérités éternelles et de la stabilité, Nietzsche retrouve ainsi fondamentalement le *réalisme* politique de Machiavel.

Ce n'est pas là toutefois le dernier état de la lecture nietzschéenne de Platon. En 1888, ayant pris connaissance des *Lois de Manou*, le code de religion brahmanique, Nietzsche songe aussitôt à le rapprocher du projet politique platonicien, faisant assez curieusement de ce code la *source* première des idées politiques de Platon. Pour reprendre la métaphore nietzschéenne, ce serait finalement le sang de Manou qui circulerait dans les veines de Platon.

« Platon le Brahmaniste »

Une nouvelle lecture du § 57 de L'Antéchrist

La lecture du code de Manou aide Nietzsche à préciser et à affiner une compréhension de la philosophie platonicienne qui hésitait encore entre ascétisme apparent et volonté de domination sous-jacente, tout en l'éclairant sur la nature réelle du brahmanisme, qui lui apparaît désormais comme radicalement distinct du bouddhisme. Dans ses textes antérieurs au printemps 1888, Nietzsche associait en effet Platon, presque indifféremment, à Bouddha ou aux Brahmanes, croyant le rapprocher dans les deux cas d'une pensée politique s'appuyant sur une morale ascétique et une volonté d'éterniser niant toute histoire et tout devenir. C'est cette croyance à l'unité d'inspiration du védisme qui explique que Platon soit présenté, dans la Préface de *Par-delà bien et mal*, comme le versant européen d'une philosophie dogmatique dont le versant oriental serait la « doctrine du Vedânta ».

Avant de lire, sur le tard, les *Lois de Manou*, Nietzsche ne voyait dans les brahmanes que les représentants par excellence de la « moralité des mœurs⁷⁶ », des prêtres ascétiques se détournant du monde et ne satisfaisant leur sentiment de puissance que sur le seul terrain de l'esprit. La découverte de ce code dans une traduction française⁷⁷ l'oblige à renoncer à cette perspective traditionnelle, qui fait des prêtres brahmanes des nihilistes. En réalité, le caractère affirmateur d'« une œuvre si incomparablement intelligente et souveraine » ne fait aucun doute et tranche avec l'ascétisme de la Bible judéo-chrétienne :

« il y a une véritable philosophie derrière cette œuvre, et pas seulement une naïveté « judéenne » faite de rabbinisme et de superstition (...). Sans oublier l'essentiel, ce qui la différencie radicalement de toute Bible : les classes *nobles*, les philosophes et les guerriers, y gardent la haute main sur les masses. Partout, que des valeurs aristocratiques, un sentiment de perfection, un grand *oui* à la vie, le triomphant sentiment d'être bien dans son être et dans la vie — le *soleil* baigne tout ce livre. — Toutes les choses sur lesquelles le christianisme déverse son insondable grossièreté, par exemple la procréation, la femme, le mariage, sont ici traitées avec sérieux, respect, amour et confiance⁷⁸. »

Il faut évidemment faire la part de l'exagération polémique dans ce texte, qui se sert des *Lois de Manou* comme d'une arme de guerre contre le christianisme. Il n'en reste pas moins que Nietzsche nourrit une véritable admiration pour ce code sacerdotal, qu'il considère comme la plus ancienne tentative de hiérarchisation de l'humanité, de « construction pyramidale » de la société. Platon ne fut donc pas le premier à tenter une réforme du monde : les nobles brahmanes, qui sont d'ailleurs à l'origine de *tout* ordre des castes « aryens », l'ont précédé dans cette intention :

« Ces dernières semaines m'ont procuré un *enseignement* capital : j'ai trouvé le Livre de la loi de *Manou*, dans une traduction française faite en Inde sous le strict contrôle des plus éminents prêtres et savants de là-bas. Ce produit (*Erzeugniß*) absolument *aryen*, un code sacerdotal de la morale fondé sur les Védas, le système des castes et une très antique tradition — *non* pessimiste, bien que toujours très sacerdotal — complète de la façon la plus remarquable mes idées sur la religion. J'ai l'impression, je l'avoue, que tout ce que nous possédons d'autre en matière de grande législation morale, paraît n'en être que l'imitation et la caricature : en premier lieu l'égypticisme ; mais Platon lui-même me semble, sur tous les points essentiels, avoir simplement reçu l'*excellent enseignement* d'un Brahmane⁷⁹. »

On peut légitimement s'étonner de voir le prétendu « sémitisme d'instinct » Platon s'inspirer d'un modèle spécifiquement « aryen ». Ne devrait-il pas plutôt, logiquement, reproduire des modèles sémitiques d'organisation de l'État ? En réalité, nous sommes ici une fois de plus renvoyés à la complexité de l'homme Platon : sa morale est certes d'inspiration « sémitique », mais la répartition des fonctions qu'il préconise pour sa cité idéale est en revanche typiquement « aryenne ». Si Nietzsche choisit, en connaissance de cause, de l'associer exclusivement à Manou, c'est parce qu'il estime que cette influence « aryenne » a été dans son cas la plus déterminante :

« Platon est tout à fait dans l'esprit de Manou : on l'a initié en Égypte. La morale des castes, le Dieu des Hommes Bons, l'« âme unique et immortelle » — Platon le Brahmaniste (*Plato der Brahmanist*)⁸⁰. »

La tripartition platonicienne de la cité semble en effet s'inspirer fortement de la hiérarchie traditionnelle des *varna*⁸¹ : bien que comportant une caste de moins

que celle-ci, elle met l'accent comme elle sur la nécessité d'une direction spirituelle de l'État — à cette différence près, déjà relevée, qu'elle confie ce pouvoir spirituel aux philosophes et non aux prêtres — et prévoit aussi une caste intermédiaire de guerriers, qui s'occupe du gouvernement, ainsi qu'une large base de médiocres, dont la raison d'être est de servir les castes supérieures.

Ce n'est pas un hasard si le nom de Platon surgit spontanément sous la plume de Nietzsche, comme terme de comparaison, lorsqu'il découvre les *Lois de Manou* : c'est en effet avec des yeux platoniciens qu'il lit cet ouvrage, s'attardant surtout sur les passages relatifs au mariage (livre III), à l'autorité et aux prérogatives des rois (livre VII), au mélange des castes (livre X) et aux dispositions prévues pour maintenir l'ordre des castes (livre XI), c'est-à-dire sur l'ensemble des dispositions qui l'avaient intéressé dans le projet politique platonicien.

Remontant ainsi de Platon à Manou, Nietzsche retrouve Platon notamment dans l'idée d'une séparation stricte des castes, que l'auteur du Code de Manou présente déjà comme conforme à la justice et à l'ordre naturel. On est de ce fait en droit de penser que c'est la compréhension de Platon comme législateur dissimulant sa politique sous un déguisement moral qui a disposé Nietzsche à interpréter les *Lois de Manou* comme une réflexion politique au fond cynique :

« On se trompe en supposant ici (dans le Code de Manou) une évolution inconsciente et naïve, une manière de s'abuser soi-même... Ce ne sont pas les fanatiques qui sont les inventeurs de tels systèmes élaborés d'oppression...

Ici c'est la réflexion la plus froide qui a été à l'œuvre, cette même sorte de réflexion qu'avait un Platon lorsqu'il imagina sa " République " »

" Quand on veut la fin, il faut vouloir les moyens " — tous les législateurs ont toujours été, en leur for intérieur, conscients de cette sagesse de politicien⁸². »

Le « saint mensonge », qui est commun à tous les législateurs, fait évidemment partie de ces moyens politiques immoraux. Il ne faut pas pour autant en déduire que toutes les législations se valent : si les moyens mis en œuvre sont partout les mêmes, les fins poursuivies sont, elles, foncièrement différentes. Nietzsche distingue ainsi radicalement, en fonction de leurs fins, la « morale de l'élevage », qui est celle de Manou et de Platon notamment, de la « morale du dressage » du christianisme⁸³ : la première vise à rendre possible l'existence d'hommes exceptionnels grâce à l'instauration d'une stricte hiérarchie imitant la nature, alors que la seconde, qui émane des couches les plus basses de la société, cherche au contraire à les rendre malades, à les affaiblir.

Cela nous amène au § 57 de *L'Antéchrist* où Nietzsche, partant de la considération du code de Manou, en vient à détailler l'organisation des castes conforme selon lui à l'ordre naturel :

« Dans toute société saine, se détachent, tout en se conditionnant réciproquement, trois types physiologiques soumis à des gravitations physiologiques différentes, dont chacun a son hygiène propre, sa sphère de travail, son propre mode de perfection et de maîtrise. (...) La caste supérieure — que j'appellerai le " *petit nombre* " — , en tant qu'elle est parfaite, possède les privilèges accordés au petit nombre : entre autres, celui de figurer le bonheur, la beauté, la bonté sur terre. (...) Ils (les hommes supérieurs par l'esprit) règnent, non parce qu'ils veulent, mais parce qu'ils *sont* : ils ne sont pas libres d'être les seconds. Les *seconds* : ce sont les gardiens de la loi, les serviteurs de l'ordre et de la sécurité, ce sont les nobles guerriers, c'est avant tout le roi, image la plus haute du guerrier, du juge et du mainteneur de la loi. Les seconds sont le " pouvoir exécutif " des seigneurs de l'esprit, ceux qui les approchent de plus près, ceux qui font à leur place tout ce qu'il y a de *grossier* dans le métier de régner — ils sont leur suite, leur bras droit, leurs meilleurs disciples. (...)

L'artisanat, le négoce, l'agriculture, la *science*, la plus grande partie de l'art, bref, tout ce que recouvre la notion d'activité professionnelle, ne peut se concilier qu'avec une médiocre moyenne de capacités et d'aspirations : cela serait déplacé parmi les exceptions, l'instinct qui y convient s'opposerait aussi bien à l'aristocratie qu'à l'anarchisme. »

Même si ce texte s'inscrit dans un développement sur Manou et non sur Platon, force est de constater qu'il s'inspire plus de la tripartition fonctionnelle de la *République* que de la division indienne de la société (en *quatre*⁸⁴ castes!), les termes de « gardiens » et d'« artisans » renvoyant d'ailleurs explicitement à cette tripartition. Ce glissement est certes rendu possible par la similarité typologique des deux réflexions politiques, mais il s'explique surtout par le fait que Nietzsche interprète le Code de Manou en s'aidant de son élucidation psychologique du cas Platon. Platon lui sert ainsi, en tant que « Brahmaniste », de modèle d'intelligibilité pour comprendre les Brahmanes.

En faisant du philosophe un législateur, un créateur de valeurs, Nietzsche donne au vieux projet de Platonopolis une portée que ne soupçonnaient guère les néo-platoniciens. Il se pose de la sorte en héritier du vrai Platon, héritier critique, s'inspirant largement du projet politique de ce premier véritable philosophe-législateur de l'avenir, tout en dénonçant la morale qui l'accompagne.

En ce sens, même s'il n'« inverse » en réalité que le « platonisme », le rapport de Nietzsche à la philosophie platonicienne demeure foncièrement *ambigu*. Comme de juste, c'est à son ami indianiste Paul Deussen qu'il en a livré la clef :

« — peut-être ce vieux Platon est-il en vérité mon plus grand *adversaire*? Mais comme je suis fier d'avoir un tel adversaire! —⁸⁵. »

1. *FP*, 1884, X, 26 [355]. Les textes de Nietzsche, mis à part le *Gai savoir* (trad. Patrick Wotling, Garnier-Flammarion, 1997), sont cités d'après la version française de l'édition de référence, établie par Giorgio Colli et Maz-zino Montinari :

— *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1968-1997 (pour les *Fragments posthumes* (*FP*), indication de l'année, puis, en chiffres romains, du numéro du tome dans cette édition, du numéro du fragment dans le tome cité et, enfin, de la page quand le fragment cité en excède une).

La correspondance de Nietzsche est citée d'après les éditions suivantes :

— *Sämtliche Briefe* in 8 Bände, *Kritische Studienausgabe*, München DTV, Walter de Gruyter, 1986 (pour les lettres non traduites en français).

— *Correspondance*, en 2 tomes (de juin 1850 à décembre 1874), Gallimard, 1986.

— *Lettres à Peter Gast*, trad. Louise Servicen, rééd. Christian Bourgeois, 1981.

2. Cf. *FP* de la *Naissance de la tragédie*, 1870-71, 7 [156] : « Ma philosophie : *platonisme inversé* : plus on est loin de l'état véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but. »

3. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 190.

4. *FP* des *Considérations inactuelles III et IV*, 1875, 6 [18].

5. Cf. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, éd. de l'éclat, 1991, p. 7 (cette citation est tirée d'un cours de Nietzsche sur Platon à Bâle, datant de l'hiver 1871-72).

6. Cf. *FP*, 1884, X, 26 [407] (fragment intitulé « *Le législateur de l'avenir* »).

7. Nietzsche affirme que le sang de Platon circule dans ses veines dans un fragment posthume du *Gai Savoir* (1881, 12 [52]).

8. III^e *Considération inactuelle*, § 8, p. 83.

9. *Aurore*, § 496 (trad. modifiée).

10. Dans une lettre à Paul Deussen de fin avril-début mai 1868.

11. *FP d'Humain, trop humain II*, 1879, 44 [11]. Dans le § 28 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche évoque en ce sens la « mystérieuse nature de Sphinx » de Platon.

12. Cf. *FP*, 1887, XIII, 10 [112] : « Platon par ex. devient chez moi une caricature ».

13. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 2, in *Œuvres posthumes (1870-1873)*, p. 217.

14. *Ibid.*

15. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, *op. cit.*, titre du chapitre 2.

16. *Ibid.*, p. 22.

17. Cf. *FP*, 1887, XIII, 11 [294].
18. Cf. *Crépuscule des idoles*, « La “raison” dans la philosophie », § 1.
19. Cf. *FP*, 1888, XIV, 14 [85] : « Platon, qui avait peut-être été à l'école des Juifs ». Nietzsche utilise ce thème de manière polémique dans le *Crépuscule des idoles* (« Ce que je dois aux Anciens », § 2).
20. *FP* de la *Naissance de la tragédie*, 1870-71, 7 [17].
21. *FP* d'*Aurore*, 1880, 7 [266].
22. Cf. *Ibid.*, 4 [286].
23. *La Joute chez Homère*, Cinq Préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits, in *Écrits posthumes (1870-1873)*, p. 198.
24. Cf. *L'État chez les Grecs*, Cinq Préfaces, in *Écrits posthumes (1870-1873)*, p. 182.
25. *L'État chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 186.
26. IV^e *Considération inactuelle*, § 7, p. 132 (à propos de la République platonicienne ; je souligne).
27. *Gai savoir*, § 357.
28. *FP* d'*Aurore*, 1880, 6 [247].
29. Cf. *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », § 2.
30. *FP* d'*Aurore*, 1880, 6 [247].
31. *Généalogie de la morale*, III, 18.
32. *FP*, 1883, IX, 8 [15], p. 348.
33. Cf. *Aurore*, § 448.
34. *FP*, 1886, XII, 2 [104].
35. Cf. *Ibid.*, 6 [7].
36. *Gai savoir*, § 372.
37. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 14 : « la magie de la pensée platonicienne, qui fut une pensée aristocratique, résida précisément dans son opposition aux évidences sensorielles ».
38. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un “inactuel” », § 23.
39. Cf. *FP*, 1884, X, 25 [297].
40. *Par-delà bien et mal*, § 190.
41. Cf. *FP*, 1885, XI, 34 [179] et 34 [195].
42. Cf. *Ibid.*, 38 [13].
43. *FP*, 1886, XII, 7 [2], p. 252.
44. Cf. *FP*, 1888, XIV, 14 [116].
45. *Par-delà bien et mal*, § 7. Voir aussi *FP*, 1888, XIV, 14 [129].
46. Cf. *FP*, de la *Naissance de la tragédie*, 1872, 14 [29].
47. *FP*, 1887-88, XIII, 11 [54], pp. 225-226 (*en français dans le texte ; la citation provient d'une lettre du 5 sept. 1772 de l'abbé Galiani, dit « Macchiavellino »).
48. La métaphorique végétale et animale, appliquée à l'élevage de l'homme, est commune à nos deux auteurs. Elle est développée par Platon dans le passage de la *République* sur le « naturel philosophe » (VI, 491 d-e), par exemple. Nietzsche, pour sa part, l'utilise fréquemment pour souligner la *naturalité* de l'homme (voir, par exemple, *FP*, 1885, XI, 34 [74], à propos de Platon précisément).
49. Cf. *L'État chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 177.
50. Cette expression, proposée par Georg Brandes pour caractériser la philosophie de Nietzsche, peut sans nul doute s'appliquer aussi à Platon.
51. *République*, VI, 491 e (trad. P. Pachet).
52. *FP*, 1884, X, 26 [452].
53. *L'État chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 179. Cf. *Gai savoir*, § 377.
54. Cf. *Lois*, V, 735 b-736 c.
55. *Ibid.*, 735 d-e (trad. A. Castel-Bouchouchi).
56. *FP*, 1888, XIV, 15 [13].
57. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un “inactuel” », § 36.
58. *République*, III, 409 e-410 a (trad. P. Pachet).
59. Cf. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un “inactuel” », § 39.
60. *République*, V, 459 d-e (trad. P. Pachet).
61. Cf. *Ibid.*, III, 407 d-e.
62. *FP*, 1888, XIV, 15 [3]. Voir aussi *ibid.*, 23 [1].
63. Pour l'Athénien des *Lois*, qui n'ignore pas que cette étrange mesure risque de passer pour ridicule, l'exercice physique doit être prescrit aux femmes enceintes, le fœtus ayant besoin de mouvement pour se développer harmonieusement (cf. *Lois*, VII, 789 a-790 d).
64. *Ibid.*, 788 c-d (trad. A. Castel-Bouchouchi). Platon part, ici aussi, d'une analogie avec la croissance végétale et animale.
65. Cf. *FP*, 1884, X, 26 [353] : « d'abord élever le corps : on trouvera bien la pensée qui correspond. Platon. »
66. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un “inactuel” », § 47. Voir aussi *FP*, 1888, XIV, 25 [1].
67. *République*, III, 410 d (trad. P. Pachet).
68. *FP*, 1884, X, 26 [398].
69. Cf. *FP*, 1884, X, 26 [393] : « Le sens historique : Platon et toute la philosophie n'en ont aucune idée. »
70. II^e *Considération inactuelle*, § 10, p. 164.
71. Cf. *Humain, trop humain I*, § 473 et *Humain, trop humain II*, *Le Voyageur et son ombre*, § 285.
72. *FP*, 1888, XIV, 14 [94], p. 68 (*en français dans le texte, trad. modifiée).
73. Cf. *Ibid.*, 25 [1]. On peut, à certains égards, voir dans le programme politique qu'expose ce texte une version crue et verte du projet platonicien.

74. *Par-delà bien et mal*, § 61.
75. *FP*, 1884, X, 27 [80].
76. Cf. *Aurore*, §§ 9 et 96.
77. Louis Jacolliot, *Les législateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Perses et de traditions finnoises*, Paris, Lacroix, 1876.
78. *L'Antéchrist*, § 56.
79. Lettre à Peter Gast du 31 mai 1888 (*en français dans le texte, trad. modifiée).
80. *FP*, 1888, XIV, 14 [191]. Dans *Homo hierarchicus*, Louis Dumont compare lui aussi la République de Platon à l'ordre indien des castes, la présentant comme une version philosophique de cette "gradation religieuse" (Gallimard, 1966, chap. III, p. 92).
81. Cette construction pyramidale comporte, comme on sait, quatre castes : les prêtres brahmanes tout en haut ; un échelon au-dessous, la classe de guerriers (Kshatriyas) ; plus bas encore, les Vaishyas, artisans ou marchands, la base étant constituée par les Shudras (ou *soudras*), serviteurs ou hommes de rien (voir L. Dumont, *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, p. 93 *sq.*).
82. *FP*, 1888, XIV, 15 [45], pp. 201-202 (c'est moi qui souligne « cette même sorte de réflexion »).
83. Cf. *Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », §§ 2 et 3.
84. Nietzsche ne distingue en effet ici que *trois* types physiologiques essentiels et non quatre, regroupant les deux castes inférieures des Hindous dans la catégorie platonicienne des « artisans ». Ce n'est pas là une méprise mais un geste délibéré, Nietzsche connaissant parfaitement le détail de la hiérarchie des *varna* (voir *Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », § 3).
85. Carte postale du 16 novembre 1887.

Nietzsche et la musique

Physique et musique de Nietzsche

Arnaud Villani

« L'idéal est de construire la plus compliquée de toutes les machines possibles à partir de la plus bête de toutes les méthodes possibles¹. » En entremêlant les fils de la physique et de la musique, je voudrais approcher cette méthode. Démontrer l'importance de la physique semble superflu, mais la musique requiert une interprétation à la mesure de sa récurrence. Car des formules comme celles-ci : « Homme a-t-il encore jamais eu une telle soif de musique? », « La vie sans musique n'est qu'une erreur, une besogne éreintante, un exil », « La musique est de beaucoup ce qu'il y a de mieux, j'aurais voulu être musicien² » disent combien elle charpente l'œuvre.

Le polymorphisme de la musique se rapporte à un *protomorphisme* de la philosophie. Si la musique change, la philosophie fait de même. La musique rejaillit comme désir d'un *Verunglückter Musiker*. Le refoulé revient dans la forme symphonique du *Zarathoustra*, la forme-sonate d'autres œuvres, le *ton* fondamental, depuis le *démoniaque* des 14 ans, l'*Ur-Ein* des 25 ans jusqu'à la musique-joie et l'alcyonien d'une maîtrise *mélodique*. Mais comment musique et philosophie tiennent-elles en un seul destin ?

Je vais suivre ces entrelacements symboliques où je verrai, bien plus qu'un *artifice*³, les nœuds gordiens d'un *Anti-Alexandre*. Je tenterai enfin de lire les affleurements symboliques comme autant de *points de suspension*.

Le Janus de la physique

« Dans la musique, nous sommes encore des hommes pleins de vie ». Pales-trina est une preuve que nous sommes vivants. Or c'est la vie qui *est* une raison. Raison du corps nu, l'âme de la musique étant gymnastique et les instants de création s'associant à un surcroît. S'il suffit qu'un art ait contre lui la physiologie pour être récusé, alors la musique est au plus près du vital. Nietzsche ne varie pas sur ces points. La musique est d'abord l'objet de la volonté principale. Plus tard, elle sera un fragment de destinée. Elle est comme sœur de la création : « Bach était présent au moment où Dieu créa le monde ». Physique et musique ont donc partie liée. Mais qu'est-ce qu'une *physique*⁴ ?

Eine fragwürdige Frage. Si la philosophie consiste à « abréger en signes le devenir héraclitéen⁵ », cette abréviation, où l'on peut voir le travail *physique* du redoublement, doit être éclaircie. Il faut rendre manifeste une trahison de *physis* par *natura*.

Si, dans les expressions : le *Grund-Text Homo Natura*, ou une « *Natura naturans* comme Raphaël⁶ », Nietzsche restitue sous *natura* le sens grec, c'est que *physis* est doublement trahi dans la tradition d'une nature *naturaliste*, et dans le maintien d'une équivalence *physis=natura=naissance*. Oublier le futur de *naturus* occulte le caractère second de toute naissance qu'un recul de l'origine⁷ affecte. Nietzsche : « J'ai appris à distinguer la cause de l'agir de la cause de telle ou telle façon d'agir. La première sorte de cause est un *quantum* de forces accumulées qui attendent d'être dépensées⁸. »

Tout bien réfléchi, *la naissance n'est jamais qu'un seuil de croissance*. Seul l'oubli de la gestation fait admirer l'œuvre dans son *surgissement*. L'oubli de la généalogie annule la généalogie. Or *physis*, c'est d'abord *génésis*, chemin vers la naissance. Dans les trois radicaux : *°phu-*, *°pha-*, *°phel-* : croissance, manifestation, gonflement, un privilège marqué du premier occulte les deux autres. Ce déplacement d'accent confond la cause et l'effet, et résorbe croissance et gonflement dans le *faitalisme* brut d'une naissance. Certes, comme le note avec raison Nietzsche, « sans l'un-après-l'autre, ni l'un-à-côté-de-l'autre, il n'y aurait pour nous ni devenir ni pluralité⁹ ». Mais ce n'est pas dire que tout revienne à une naissance comme origine. *Physis* n'est pas l'installation en forme, mais chemin vers la forme. *Physis*, c'est la lancée (*bolé*) comme *métabolé*, *diabolé*, *symbolé*, qui gouvernent notre analyse.

Et s'attacher dans la *physis* à l'apparence de ce qui a poussé droit (la « pro-bité » nietzschéenne manifestée par un tronc puissant), est déjà s'égarer. Car les formes d'entrée dans la présence ne sont plus que des stases du procès de croissance, une chute de *physis*. Au contraire, l'homme dionysien (qui) sait encore revêtir toutes les enveloppes<...> et se transforme sans cesse¹⁰ est au plus près de cette indécision où quelque chose veut paraître, et que les Grecs voyaient dans les divinités marines.

Entré en philosophie par la philologie, Nietzsche réputerait méthodologique la distinction entre *°phel-*, gonfler (*physis 1*) et *°pha-*, naître (*physis 2*). Un Janus de la force et de la forme serait la force qui se mue en forme sans se perdre, pour en ressourcer d'autres. Si le Janus Apollon-Dionysos semble à certains disparaître au profit de Dionysos, c'est pur effet d'optique. En réalité Dionysos endosse Apollon et se l'incorpore. Cela signifie aussi qu'Apollon demeure en Dionysos. Par un va-et-vient en l'honneur de ce dernier, entretenant physique et musique dans un thyrse, il me reste à fonder ces préalables de méthode.

La croissance excédée

En art, les forces s'informent et se trahissent dans les stases, mais par une quasi-causalité d'immanence, inquiètes, ne cessent de se dépasser et de revenir. La gageure nietzschéenne consiste à penser une causalité non infinie, indépendante de l'onto-théologie tout en équivalant à une causalité immanente¹¹.

A strictement penser la force comme croissance, le principe de vie s'éclaire. « La force envisage toute chose sous la perspective de la croissance » ; « croissance, voilà ce qu'est la vie elle-même¹² ». Le point d'où les choses croissent, ce sera l'excès. On le trouve dans le *deïnon*, dans la polymorphie indienne, dans le *tohubohu*, du radical même de Tiamat¹³.

Excès, monstre du « non-encore-là », plus puissant que le « déjà-là », ce qui n'a pas de visage et ne laisse pas voir sa face, Nietzsche y sent un nœud de forces qui dépose des formes. « Merveilleux phénomène qui porte le nom de Dionysos : il n'est explicable que par un excédent¹⁴. » Nietzsche, concluant une de ses dernières lettres par « Votre Nietzsche, désormais monstre », s'était vu tel qu'il décrit l'homme :

« Qui regarde au-dedans de soi comme à l'intérieur d'un immense univers, et porte en soi des voies lactées, sait aussi combien irrégulières sont toutes les voies lactées : elles conduisent jusqu'au fond du chaos et du labyrinthe de l'existence¹⁵. »

Fonction Dionysos, visible encore dans la grande marée du dionysisme submergeant les subdivisions où le vouloir apollinien veut enfermer l'hellénisme¹⁶. Nietzsche avait saisi l'importance de ce démoniaque dès son ancien écrit : « Sur la nature de la musique ». Non le sentiment, mais le *pressentiment* est critère :

« Ce que l'artiste peut constater de façon absolue, ce sont les effets produits sur lui par quelque chose d'indéterminé, de démoniaque. Que les auditeurs ressentent ce démoniaque, c'est là l'exigence suprême ».

Et Nietzsche conclut en assimilant ce pressentiment obscur au mouvement du cosmos. « La mélodie, c'est l'esquisse de l'universel dans le singulier¹⁷. »

Cette *Abshattung* du non-manifesté est terreur et ivresse. L'esprit de la musique monte dans les blancs du texte apollinien et annonce les Mères de l'Etre. La musique peut être considérée comme une deuxième épreuve (*Abguss*) de l'Univers¹⁸. Bref, nous pouvons croire Nietzsche lorsqu'il vend la mèche à Rohde (20 déc. 1871) : « Un pressentiment, c'est ça la musique, rien d'autre n'a droit à ce nom ».

Le pressentiment, comme l'angoisse, s'adresse à ce qui n'a pas de visage. Et la musique manque de visage. (Schopenhauer sert encore ici de piton à la pensée ascendante de Nietzsche¹⁹). Situons-nous donc en ce point ivre où se dévoilent la poussée de la pensée incréée, la promesse de la pensée future, une « recrudescence du chaos²⁰ ». Qu'est-ce en précision que la *croissance* ?

On connaît le texte sur l'*Ur-Faktum* : « La vie est essentiellement appropriation, agression, assujettissement... » Cette volonté définit une puissance en volume, une occupation de l'espace « comme le génie déborde et se gaspille ». Cette occupation de l'espace anticipe notre moderne fractal²¹. Elle tend à faire *bourgeonner* la ligne, elle rapproche un volume d'une *éponge* : « Nous ne grandissons pas en un point, mais partout, non dans un sens mais dans tous à la fois, <...> notre force pousse en même temps dans le tronc, les branches, les racines²². » Chez le philosophe, derrière une caverne, une autre caverne, « un bas-fond sous chaque fond²³ ».

« Pathos de la distance », externe comme mise à distance, interne comme désir d'augmenter les distances. Alors devient intelligible le perspectivisme. La perspective est la ligne de fuite d'un gain fractal. « Toute augmentation de

vigueur et de puissance ouvre des perspectives nouvelles et fait croire à un horizon neuf²⁴. » Comme l'artiste, « juif errant », Nietzsche est « désormais *fugitivus errans* ».

Qu'est-ce qui s'oppose à ces lancées? L'antitypie. Mais quelles sont les limites d'un parfum? d'une idée? « Les bornes des éléments purs de la musique n'ont pas encore été reconnues²⁵. » Le sans-limite de ces occupations spatiales ne contredit pourtant pas leur caractère concret. A quoi bon chercher un fond des choses, un *maximum in minimo*²⁶ si le modèle d'une volonté de puissance libre se trouve à portée? Mais que faire des sentiments qui empoisonnent, des musiques scélérates? Kofman a une remarque juste :

« La notion de jeu <...> permet à Nietzsche de faire l'économie d'une pulsion de mort telle que Freud en pose l'hypothèse²⁷. »

S'il y a problème de la *physis* chez Nietzsche, c'est dans sa nécessité de rester positive et de fuir tout équilibre médiocre. Alors l'ascension? « Il me semble que je suis un alpiniste-né ». « Notre vie doit être une ascension de plateau en plateau²⁸. » Mais monter toujours, c'est se perdre. Zarathoustra, au plus haut sommet, comprend que c'est le même que de plonger au gouffre. Au moins s'agrippe-t-il dans la profondeur pour éviter de tomber vers le haut.

Chercher du côté du « devenir-espace » de l'énergie? « Energie et espace ne sont que deux expressions <...> pour une même chose²⁹. » C'est l'artiste qui laisse être l'espace, l'artisan qui trouve le juste temps, en bons « circumnavigateurs » de l'homme.

Privilégions les éléments qui savent s'espacer : foudre (que les savants devraient « bouffer »³⁰), papillon, lumière, danse. La danse est une nouvelle analogie de ce qui n'a pas de figure, mais elle l'incarne en une figure terrestre. Mais qu'est-ce qu'un libre jeu du corps qui échappe au négatif? En effet, si, dans le corps, toute force se fait forme sans plus, alors la croissance n'excédera jamais la simple conservation. Supposer le surcroît nécessaire, c'est demander un *redoublement* de la force. La danse est redoublement de la marche, son gaspillage artiste.

Ce redoublement qui espace sans détruire d'autres espaces, distingue à mon sens l'artiste comme *créateur*. Qu'entendre par bonne oreille, musique sainte? Je propose la réponse : *Il ne s'agit pas de créer quelque chose, mais de créer de quoi créer*. L'artiste ou le chercheur qui inventent un nouveau produit sont des bouche-trou, appropriés par un espace qui leur impose de combler une lacune. Seul le découvreur, parce qu'il met au jour de nouveaux champs sans pratiquer pour autant l'hégémonie, est créateur.

Il faut corriger la vue selon laquelle la volonté de puissance serait seulement occupation de l'espace. Il est des espaces faussement libres, que seuls des « ouvriers de la philosophie » ou des *omnivores*, occupés à régurgiter la dernière mode, peuvent occuper. Ils ne voient pas que ces espaces sont exploités et qu'ils n'en produisent que l'exemple. Certes il faut des ouvriers pour disposer les taxinomies. Mais créer signifie redoubler la *physis*, la multiplier en puissance, la disséminer. La *physis physeôs ou création de création* est le seul concept précis de *physis*.

Le libre advient lorsqu'on élève au carré : question de la question, généalogie de l'origine, volonté de puissance. Au domaine musical, le redoublement ne fait pas défaut. Une musique innocente est « musique sur la musique³¹ ». Musicien est celui qui, « derrière les oreilles, possède d'autres oreilles³² ». Les oreilles longues ont aussi leur sens : oreille en réserve, en cascade, contrepoint de la petitesse des oreilles de contre-infirmes à rebours³³.

Car quel martyr, pour celui qui possède une troisième oreille, que de lire les livres allemands! Le réel n'est pas approprié à ces redoublements. Et il s'agit de

ne pas boursouffler les domaines en croyant les redoubler. La *physis* a sens architectonique. Wagner a manqué le tournant musical : il a filé vers les nuées de Coucouville. En potentialisant le détail, il s'est épuisé dans un miniaturisme. Tout est extrême chez lui, polychromie de l'idéal, jeu de cache-cache entre les symboles, style hérité de Hegel et qui signifie l'infini. Se trompant sur ce qu'il fallait multiplier, « il a augmenté à l'infini la puissance d'expression ». « Ce grand propriétaire dans l'art des sons a fait naître de la ponctuation, mais il n'était pas un véritable musicien³⁴. »

On voit apparaître un concept nouveau de la morale, une sorte de déontologie de l'intuition, qui discrimine les avancées probes et les impasses. Une conception erronée de l'art gâte tout : « <Wagner> voulut pour la musique <...> une espèce voisine de la nage et du balancement dans les airs ». Alors que Sterne pratique avec bonheur la *mélodie infinie*, chez Wagner elle fait penser à une décadence. Il entrelace les inventions d'effets, les paradoxes, la fumerie d'opium, la musique bleue, le « fer de bois » et l'arrière-fond ténébreux³⁵.

Hic Rhodus : « Si un artiste doit s'engouffrer dans des cavernes brumeuses, nous ne suivons pas³⁶. » Quel est donc le vrai reproche de Nietzsche à Wagner ? D'avoir manqué le *sens du redoublement* en s'engageant unilatéralement dans la métaphysique : « il ne parla plus seulement en musique, ce ventriloque de Dieu, il parla en métaphysique³⁷ ». « Tous grands explorateurs du royaume du sublime, virtuoses jusqu'au bout des ongles, ennemis nés de la logique et de la ligne droite, avides de ce qui est étrange, exotique, monstrueux³⁸. »

La *physis physéôs* de Wagner, une des plus drues de son siècle, n'a pu produire que fumée musicale³⁹. Et certes cet emportement critique n'est que l'inverse d'un ravissement pour « l'évocation de cinquante univers de ravissements étranges que personne d'autre que lui ne peut attirer à tire-d'aile » (*Ecce Homo*.)

On voit que la plus inquiétante des métaphysiques d'artiste n'est séparée de la perfection que d'un *renversement*. La perfection, elle aussi, est un chemin de corde, fatal aux faibles⁴⁰. Écartons donc l'erreur d'un redoublement unilatéral. Évitions les deux écueils de l'angélisme et de la violence⁴¹. Veillons à ne pas nous engager dans un terrain illusoire.

Acheminement vers le symbole

Le *symbolon* sera pour moi la *machine simple* que nous cherchons. Si Dionysos est la croissance-force et Apollon la naissance-forme, force sans forme n'est qu'abstraction, forme sans force un squelette. La croissance produit la naissance, mais s'appuie sur sa résistance pour sur-croître. Résistance qui leste la force mais peut l'étouffer. Conflit sans répit de force et forme, telle est la volonté de puissance. Sa métaphore : « Il y a un ensemble, quelque chose qui simultanément croît dans la terre et au dehors monte vers le ciel bleu⁴². » Du fond physiologique de sa vie de souffrance, et dans l'énergie puisée dans ses crises, Nietzsche ne craint pas de favoriser partout le *polemos*. « Faire de ses faiblesses le fond d'où sortent ses vertus : ce que les grands musiciens ont su faire à un degré extraordinaire ». Le *polemos* sera modèle symbolique dessiné avec du sang⁴³. Les formules de cette symbolique abondent : « Le pour et le contre sont nécessaires » ; « Une fois un. Un seul a toujours tort. Mais avec deux commence la vérité » ; « Le meilleur musicien serait celui qui ne connaîtrait que la tristesse de la plus profonde félicité » ; « Mystère des doubles voluptés est le monde dionysien de la création et de la destruction⁴⁴ ».

Notre propos n'est cependant pas d'accorder importance aux *exemples* de ce symbolique. Qu'il nous suffise d'en analyser trois paradigmes centraux.

a) La symbolicité est la clé d'une pensée physique. Démontrer que le symbole n'est pas utilisé chez Nietzsche comme métaphore, mais réfléchi de l'intérieur, confirmerait le primat de la *physis*. Nietzsche a été loin dans cette voie, comme le montre Pautrat⁴⁵. Évoquant un mélocentrisme de la *présence à soi* du chant, il lui substitue « la libre et dérégulée circulation de la différence interne ». Un Dionysos *oblique* contraint à donner toute son importance à la notion d'*impureté*. En effet, « si la tragédie est possible en tant qu'unification des contraires, c'est d'abord parce que ces contraires s'affectent déjà l'un l'autre dans leur intérieur » (p. 86).

Plus précisément, si Apollon est rythmique et dynamique et Dionysos harmonie, la barre qui les sépare est déjà en chacun. D'où une harmonie différée, la *dissonance*. Impureté de ce qui porte dans l'harmonie un pressentiment du rythmique-dynamique. Tel serait l'atome musical. La force non venue à la forme est impure comme *pré-formée*. La *copulation* entre force et forme a *toujours déjà* eu lieu. La musique est « un pont jeté entre le soi et le non-soi⁴⁶ ». *Diabolé* des opposés, où se révèle leur familiarité incompatible.

C'est pourquoi le plaisir de la musique est ambigu : « Je ne sais pas faire la différence entre les larmes et la musique. Je connais le bonheur de ne pouvoir imaginer le Midi autrement qu'avec un frisson de terreur⁴⁷. » Et sur la dissonance, on voit la différence avec Hegel. Chez ce dernier, elle reproduit l'apaisement chrétien des luttes⁴⁸, tandis que Nietzsche la voit comme le *pli impur apollino-dionysien*. Et parce que le pli est toujours différence de différence, on peut poser que la *Naissance* ... n'était déjà plus un texte métaphysique, mais une physique qui se cherchait sous le masque de la musique. Impureté ou bon envers de la métaphysique introuvable sous l'aspect de la dissonance⁴⁹.

b) Mutuelle voration des couples. Chaque part du symbole dévore/est dévorée. L'incorporation vient renforcer la force, non pour conserver, mais pour dégager l'excédent. On ne *se nourrit* vraiment que de l'inépuisable. On ne *nourrit* que de son propre excès. L'économie de la force ne vise pas un « pour solde de tout compte⁵⁰ », mais l'équilibre d'un trop. Le « trop » de l'actif ne s'annule pas dans le « pas assez » du réactif, mais lutte contre le trop réactif qui lui abandonne sa force en s'inversant. Nietzsche a trop lu, trop vécu.

La musique est ici expérience idéale : avec elle, il faut n'en avoir jamais fini. Mais cette volonté de puissance n'est rien sans appui, qui à son tour met en *réserve*. D'où une typologie des nourritures musicales. Les inépuisables : s'en nourrir signifie engranger pour créer : Palestrina, Berlioz. Pour d'autres, c'est un va-et-vient du butinage à l'écœurement : Schumann, Mendelssohn. Bach, Beethoven tiennent toujours table ouverte. Telle musique roborante ne livre pas le secret de son goût de miel : Bizet, Offenbach. Et pour finir, la musique-philtre, celle dont, tout en sachant le danger, on ne peut s'abstenir, quitte à piller toute la « pharmacie » musicale. Les autres constituent comme des doubles de rêve. Peter Gast n'est pas créé de toutes pièces (Schaeffner), mais plutôt le double où se réalisent les espoirs. D'où l'aveu : « Le maître vénitien est ma seule consolation, ma fierté. Car il est presque né de moi⁵¹. »

La physique est donc diagnostic des nourritures et des poisons, incorporation en vue de l'hospitalité⁵². Car « l'homme qui sent en lui un excédent de forces cherchera à s'alléger de cet excédent par l'œuvre d'art ». Le *contrapuntique* décrit cette relation énergétique de nutrition et de création, de don et de contre-don. « La musique des individus, le contrapuntique : j'ai croisé Wagner, nous courûmes avec une grande ferveur l'un vers l'autre, il y eut une illumination, suivie avec une égale soudaineté d'un éloignement constamment accru⁵³. » Mais la distance de la trahison est la meilleure expression d'une approche.

c) Il serait aisé d'effectuer une lecture symbolique de Zarathoustra, notamment à partir de *De la béatitude volontaire*. Les solutions unilatérales disparaissent, les paradoxes les remplacent, le soleil désire la nuit. Focalisons un instant sur le couple de *musique et danse*. C'est la légèreté qui dans la danse se veut musique, c'est la lourdeur qui dans la musique veut s'alléger. Par ce double mouvement, elles rejoignent une ligne métastable, l'esprit de la *musique-danse*. La faille symbolique met *danse et musique* dans l'impossibilité de fusionner (cou de taureau et regard d'ange), mais cette impossibilité est transgressée par la valse des fluctuations autour de l'équilibre réglé sur l'intensité maximale de l'opposition. Serrons de plus près le modèle.

Un premier symbole oppose le pays des nuages, la grande oreille d'un au-delà inconsistant, et la musique comme sensibilité qui veut s'incarner. Un second symbole oppose la terre sous sa forme légère, les pieds qui veulent voler, à la lourdeur absolue. Ces niveaux s'interpénètrent, mais les deux extrêmes s'évanouissent dans l'abstraction. *C'est la fatigue physique qui cherche la métaphysique*. Ils s'annulent donc tous deux et tout devient léger, grande santé, Midi.

Imaginons un modèle où chaque symbole se renverserait dans l'autre. Un tel modèle serait une symphonie incarnée dans le style. Toutefois, le plus souvent, la vie ne parvient pas à les réaliser parce qu'elle en simplifie la polémique. Donner de l'ampleur à la vie même, c'est faire une composition musicale. C'est en tout cas l'œuvre la plus réussie du compositeur Nietzsche.

Cohérence de ces renversements : la marche a sa légèreté, l'envol gracieux ; la musique sa lourdeur, la basse fondamentale (Schopenhauer utilisait l'image de la marche et de la danse pour la basse et l'aigu). C'est en quoi musique et danse peuvent échanger symboliquement leurs places et s'entr'exprimer. Ruminant philologique de Nietzsche, puisque tout cela était en réserve dans les tragédies : dilemmes d'Eschyle, symboles et couples de symboles de Sophocle, forme strophique du chœur. Savoir regarder *entre* musique et danse, *entre* pensée et corps, *entre* Grecs et Allemands dévoile ce par quoi l'homme peut *bouger*. « Ce n'est qu'en dansant que je sais dévoiler les symboles des choses les plus sublimes. »

Trois paradigmes symboliques nous ont donc permis de comprendre la place cruciale du symbole dans la pensée de Nietzsche. Mais pourquoi le symbole serait-il donc une clé ? Nietzsche pense l'affrontement non vers la pacification, mais vers l'accélération. Si le labyrinthe est l'image de ce « encore une fois », si l'âme, pareille au bouchon, rejaillit, « dansant sur les mers brunes », si l'excès consiste à se reprendre pour se multiplier, c'est parce que la forme condense la force en un effet-ressort. « Les mêmes raisons qui produisent le rapetissement des hommes poussent les plus forts jusqu'à la grandeur » ; « Il faut être riche en oppositions, ce n'est qu'à ce prix là que l'on est fécond » ; « Avec quoi se compromet-on ? <...> Lorsqu'on ne prête pas à double sens, je veux dire à quintuple sens⁵⁴. »

La force doit pouvoir jouer avec elle-même (*sich selbst aufhebend*). Cela signifie que la puissance maîtrise le degré de puissance chaque fois atteint⁵⁵. Occupation du terrain et acquisition de force, problèmes de guerre. « Deux processus liés, écrit Nietzsche, celui de la *dissolution* et celui de la *concentration*, à comprendre comme effets de la volonté de puissance. Jusqu'en ses plus élémentaires fragments, elle doit se concentrer. Mais elle est contrainte, pour se concentrer quelque part, de se diluer à d'autres endroits⁵⁶. »

Mais ce va-et-vient n'a rien d'une dichotomie, retombée du processus. D'où les remarques essentielles pour un concept de la physique :

« La volonté de puissance <...> recherche ce qui lui résiste. L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter <...> jusqu'à ce

qu'enfin le surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur <...> Si cette incorporation ne réussit pas, la formation se décompose, et la dualité apparaît comme conséquence de la volonté de puissance : pour ne pas lâcher ce qui a été conquis, la volonté de puissance se partage en deux volontés séparées (parfois sans totalement abandonner son lien de l'une à l'autre)⁵⁷. »

Se dévoile alors la fragilité d'une hypothèse symbolique. Bien qu'elle éclaire Nietzsche, la symbolique d'Héraclite ou même de Hölderlin doit être dépassée, et laisser place au « quintuple sens ». L'oblique, le détour sinueux doivent être interprétés. « Il est absurde de vouloir faire dévier son être vers un but quelconque⁵⁸. »

Les points de suspension

L'univers physique est un chaos de forces finies entrant dans des combinaisons infinies. On voudrait croire en une force créatrice absolue⁵⁹. En réalité, « l'aspect d'ensemble est celui d'un prodigieux atelier d'essais où un certain nombre de choses réussissent et où un nombre indicible de choses échouent, où manquent tout ordre, toute logique⁶⁰ ».

Chaos, monstre reprennent sens. Le monde est un « monstre de forces », une « mer de forces en tempête ». Toute action entraînant d'autres actions, « il existe une immortalité réelle, celle du mouvement<...>comme un insecte dans l'ambre, pris et éternisé dans la totalité complexe de l'étant ». Cet héraclitéisme potentialisé anticipe sur la thermodynamique des systèmes ouverts : soit *un système où l'homéorrbésis et le turnover* (annulus aeternitatis!) impliquent une néguentropie capable de se nourrir d'entropie. L'entropie comme force réactive est alors ce qui permet la force et son excès⁶¹.

Ainsi comprenons-nous mieux la formule : « Le point de vue de la valeur est le point de vue de conservation et d'intensification eu égard à des formations complexes d'une relative durée de vie dans le devenir⁶². » Le fini s'infinetise. Le monde est notre nouvel infini⁶³, comme imbrication des volontés de puissance, labyrinthe⁶⁴.

J'utiliserais cependant une autre métaphore. La *suspension* me paraît caractériser ce que Nietzsche a en vue parce qu'elle est lacunaire, parce qu'elle est moment d'hésitation de la force à son « point tangent ». C'est aussi le suspens de la force, où la différence est déjà là, voilée. Elle peut sembler stagnation, elle est plutôt rumination. Elle dit le *cycéon* héraclitéen, boisson qu'il faut secouer pour la maintenir. Enfin, *suspension* a l'avantage de marquer le flottement du papillon. Si les tirets et les points de suspension ont ici tant de force, c'est qu'ils suivent des articulations d'un *bon boucher*⁶⁵. Le bon auditeur de musique « devine et remplit les rares sensations réellement perçues ». C'était l'art de Wagner, « isolant certains points de sa trajectoire, <de les> interpréter avec la plus extrême précision, afin de laisser à l'auditeur le soin de deviner la courbe entière ». Nietzsche avoue : « pour moi, rien ne commence qu'à partir du point de suspension⁶⁶ ».

Mais se présente une nouvelle possibilité d'incompréhension. Si le monde est suspension, mer furieuse, pourquoi Nietzsche aurait-il reproché à Wagner sa mélodie infinie ? Ne nous invite-t-il pas à « descendre dans la mer, perdant peu à peu l'assurance de la marche sur le fond incliné, pour <nous> abandonner enfin à la merci de l'élément agité⁶⁷ » ? Nager, planer, se balancer dans les airs, n'est-ce pas la suspension même⁶⁸ ? Un débat de l'harmonie et la mélodie nous permettra de retoucher notre modélisation.

L'invagination de la force

Le rapport du nihilisme comme symbole ascendant et décadent et de l'antonomie de la finalité (absence de fins, transvaluation) produit une figure complexe, sorte de *symbole de symbole*, qu'on peut nommer *hyperbole*. Ces figures ne manquent pas d'Héraclite à Heidegger (*Geviert*). L'hyperbole est toutefois avant tout hölderlinienne : rapport des Grecs et des Hespériens. Nietzsche connaissait ce *retournement natal*⁶⁹ et c'est pourquoi il reproche à Wagner de cultiver l'*aorgique* au lieu de perpétuer la maîtrise *organique* que Bach avait su gagner sur le penchant allemand. Plus loin donc, et c'est là l'hyperbole, le mouvement des Grecs ne prend sens *historial* que par le mouvement des Hespériens, de la mesure à la démesure, et *retour*. Il faut dès lors n'envisager le *retour* que *redoublé*. Harmonie et mélodie le redisent, musicalement.

Pendant toute la période de sorcellerie wagnérienne, c'est l'*harmonie* qui séduit Nietzsche. Ainsi les fragments posthumes de 70-73 distinguent le rythmique (intermittences de la volonté) et le dynamique (plaisir et déplaisir) de l'harmonie, être réel du son. D'où ce mélocentrisme d'un Nietzsche jeune⁷⁰. Dégrié, il renversera les termes selon un ordre qui restera stable⁷¹.

Il regrette dès lors la disparition des belles voix et l'ancien goût pour la mélodie (« les virtuoses du piano sont arrivés et ont introduit l'harmonie »), déplore l'instrumentation putassière, recherche les mélismes les plus simples⁷², n'oublie pas le *Messie* de Haendel et son *Hallelujah*, ni ses propres expériences de choriste.

Ses compositions témoignent de la même évolution⁷³. Après des recherches harmoniques débridées (*violer Euterpe*), plusieurs compositions reviennent à un sentiment musical authentique : ainsi de *Schmerz ist der Grundton der Natur*, on passe à la *Grande Sonate*, aux *Lieder*, à *L'écho d'une nuit de la Saint-Sylvestre*, œuvres sensibles et mélodiques, même si l'inachevé menace. Renversement du point de vue que marquent des formules sévères : « l'harmonie nous fait tort », entraînant le « dépérissement de la mélodie » qui est, Nietzsche en est d'accord avec Hegel pour d'autres raisons, « la libre résonance de l'âme dans le domaine de la musique⁷⁴ ».

Le pire de la tendance harmonique est qu'elle renforce le penchant allemand. Prendre le contre-pied, c'est *méditerranéiser*⁷⁵. D'où la question cruciale : « à quoi bon la mélodie ? » La réponse tient dans l'éloge en forme de confiance : « la *mélodie*, art suprême, art des arts le plus sublime, <..> le plus doux de tous et le plus mûr⁷⁶ ». Elle va nous permettre de comprendre le pas tournant de Nietzsche, où le *retour* devient illuminant.

Soit une mélodie. L'harmonie, sous-entendue, lui donne assise. C'est la mélodie qui fait trait, en elle se *dessine* la force. Certes l'harmonie est aussi force, mais l'invention se situe dans la *phrase*. A une mélodie que l'harmonie constitue, et qui, comme force, est aussi forme, doit se superposer un surcroît de mélodie, l'inspiration. Ce surcroît tire le couple force/forme vers l'avant, en résistant à ce point aux exigences de l'harmonie qu'il l'emporte avec lui. Il revient prendre à revers l'harmonie pour en solliciter une nouvelle mélodie. Modèle simple, le plus bête, mais le plus fécond. Ce que cherchera désormais Nietzsche est cette sub-somption de la force qui se reprend, et revenant, non pas *contre* elle-même, mais *sur* elle-même, s'invagine pour se déployer.

« Un ouragan s'empare de tout ce qui est périmé <...> et l'emporte comme un vautour dans les airs... Tout semble à présent remonté d'un gouffre à la lumière d'or, tant tout est dru et vert, luxuriant et vivant, gonflé...⁷⁷ »

Cette circularité indéfinie de la force qui revient éclater dans sa forme qu'elle exalte, n'est-ce pas l'esprit du *retour éternel* ? L'histoire de la pensée de Nietzsche

est aussi une *Umdrehung* de ses idées précoces : « Et ici, je reviens au point d'où je suis jadis parti — je reviens au terrain où croissent mon vouloir, mon pouvoir — moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos — le maître du retour éternel⁷⁸. »

Ainsi le « oui » affirmateur emportera « le grossier, le bas, le méconnu ». Basse fondamentale et inquiétante sans laquelle la mélodie ne saurait être. Les musiciens ont ce pouvoir d'intégration. L'improvisation comme « phénix Musique », c'est savoir insuffler une âme au hasard. Voilà pourquoi Nietzsche aime le pouvoir « astringent » des simplificateurs d'univers. Contraindre son chaos à devenir forme, c'est retraverser selon des figures infinies tout le déposé des formes. Dionysos ressuscite en ses membres dispersés et la tête d'Orphée continue de chanter après le déchaînement des Ménades⁷⁹.

Le calme des choses

Ce retour de la force dans la forme doit comporter une simplicité sans mélange. La discrimination sensorielle condamne tout vicariat des sens. Il n'est pas question d'avoir des oreilles pour voir ou de confondre les domaines de la musique et du drame. Exiger qu'on ait aussi des oreilles là où se trouvent les yeux, n'a rien d'innocent. « Au piano, l'essentiel est de laisser chanter le chant, et l'accompagnement accompagner. Une musique qui ne sépare point de la sorte la musique de l'accompagnement, je ne la supporte plus⁸⁰. »

Animer les choses n'est pas non plus les déplacer. Le voyage n'a rien de la nervosité. Il faut avant tout apprendre à *attendre* une figure, user de *patience* avec elle. Le créateur doit se retenir, pour donner l'impulsion au moment voulu. « La force d'une nature se montre dans l'attente et l'atermoiement de la réaction ». Si une sérénité pudique autorise la plus grande vitesse, le philosophe est gage de foudre comme « coexistence d'une intellectualité hardie et exubérante, qui court prestement, et d'une rigueur, d'une nécessité dialectiques qui ne trébuchent jamais ». C'est par faiblesse que nous sommes trop peu paresseux, que nous ne sommes plus que dans le temps, et non *le* temps. Notre vie n'est plus la ligne tendue où le tempo se décide. Mais « qu'il y ait de la force dans la douceur et le calme, <les Allemands> ont du mal à le croire⁸¹ ».

La force qui revient calmement s'attarder dans la forme, produit un conflit entre sa ligne dure et son feston. La forme que la force a abandonnée est calme du froid mortel de la statue. En quoi ce calme diffère-t-il des natures mortes de Cézanne, des *Poèmes à Elis* de Trakl ? De l'épaisseur infime d'une vibration. « Les musiciens de second ordre commencent toujours à s'agiter à l'approche de la fin, et ignorent cette régularité majestueuse et sereine avec laquelle la chaîne de montagnes de Portofino dessine sa chute dans la mer⁸². » En cette ligne flexueuse se résument les principes que nous ne savons plus justifier, modèle, maîtrise, perfection, l'aptitude au nécessaire, la danse de la logique. « Les principes les plus rigoureux et la musique gaie vont de pair⁸³. » Le chaos s'organise dans la connaissance des conditions qu'une belle voix impose à la mélodie⁸⁴.

Grand style, voilà le nom de cette maîtrise. Il manque en musique ce « sens du peu et du longtemps » qui veut marcher et danser. Le grand style attend un musicien audacieux, méditerranéen, qui sache mettre au pas le romantisme et le transfigurer en l'inversant. « Le grand style naît quand le beau remporte la victoire sur le monstrueux⁸⁵. »

Mais n'est-ce pas Apollon qui remporte la victoire sur Python, et terrasse les monstres ? C'est que les composantes deviennent indiscernables. Dionysos parle la langue d'Apollon, mais Apollon le langage de Dionysos⁸⁶. Il n'y a pas de vic-

toire de Dionysos, mais un *retour*. C'est ce *surcroît* de force, qui est aussi *délai* de force et *retour* de flamme, qui signe la différence décisive entre Nietzsche et Hegel. On pourrait en effet être tenté de trouver dans les textes nietzschéens comme une réminiscence de pages hégéliennes :

« La musique doit satisfaire à l'exigence de l'esprit qui veut que les sentiments et leur expression soient contenus dans des limites pour ne pas dégénérer en un tumulte orgiaque et garder la liberté d'un heureux épanchement... Telle est la musique vraiment idéale : Palestrina, Pergolèse, Gluck, Haydn, Mozart⁸⁷. »

Mais l'*Umdrehung* n'est pas l'*Aufhebung*. La relève devient *relance*. S'il est trop pénible à Nietzsche de vivre sinon dans le *grand style*⁸⁸, c'est qu'il a besoin de furtives rencontres. Ce n'est donc pas négation de la négation, mais affirmation *impure* de chaque antagoniste, qui affirme en lui ce qui lui demeure complice.

La vibration de la force qui revient dans la forme pour en réveiller le contraire aimé/trahi est nommée *frémissement alcyonien*. Le manifeste en forme d'aphorisme : « L'absence que nous autres Alcyoniens regrettons chez Wagner — la *Gaya Scienza*, les pieds légers <...> les frissons de lumière de Midi, la mer unie, la perfection⁸⁹ » renvoie à la métamorphose d'*Alcyoné* chez Ovide : la souffrance insoutenable devant la mer qui a détruit son amour la transforme en son inverse, l'oiseau qui fait son nid sur la mer calmée. La mer est monstrueuse, mais s'embarquer pour « le grand mal de mer » est gage de la voir s'apaiser en splendeur. Elle frémit alors du plus haut de sa force, condescendant à la beauté, mêlant ivresse et effroi. La mer, c'est soie et or, rêverie de bonté, mais aussi l'infini de la mer en furie. Se maîtriser, c'est « le bonheur d'un œil au regard de quoi la mer de l'existence s'est apaisée, et qui n'arrive pas à se repaître assez du spectacle de cet épiderme océanien bigarré⁹⁰ ».

Cette *musique* de l'existence (de l'ancien étymon : °*month-ya* : excitation joyeuse)⁹¹ que Nietzsche, pour rien au monde, ne voudrait perdre (« *anthropos amousos*,... que Zeus et toutes les Muses m'en gardent ! ») soutient la comparaison avec la vie même : « la musique éclipse la civilisation comme la lumière du soleil celle de la lampe⁹² ». C'est donc selon une nécessité absolue, et par essence même, que la musique est *soleil, Méditerranée*, ciel qui a maîtrisé son devenir orageux et vibre sous l'effort de cette maîtrise. La musique méditerranéenne n'est pas une image, mais une essence.

Qu'est-ce alors de nouveau que la danse ? C'est *le corps frémissant d'une énergie rentrée*. Mendelssohn l'alcyonien danse, la mer unie danse, le ciel radieux avec ses constellations et ses frissons danse. Le cas Bizet ? Un frémissement, une sensibilité plus méridionale, une danse mauresque pleine d'odeurs émanant du jaune après-midi de la mer⁹³.

Par tous ces thèmes, et par la rouerie de la musique qui en fait une douce petite femme, Nietzsche redécouvre (ce qui le désigne comme le plus malin)⁹⁴ la *Métis* avec son occasion, son coup d'œil, ses éclairs, retournements et torsions, l'accueil qu'elle sait réserver aux *singularités*, son génie *labyrinthique*.

Nietzsche s'abandonne alors au plaisir indicible de ce qu'il y a de plus léger et de plus savant : le bariolé de l'âge à venir. A-t-il, par sa pratique philologique, découvert le secret de la *galéné* (le sourire de la mer calmée) ou celui de l'*aiôlos* et du *poikilos*, (scintillement d'un bouclier, bigarrure d'une irisation, grouillement d'un essaim, éclat intermittent des étoiles) ? Quoi qu'il en soit, ce bariolé est positif lorsqu'il traduit l'effort d'une maîtrise, négatif lorsqu'il annonce une confusion.

Ainsi le doux éclat de l'or dit plus que les éclatements criards. « La vie dorée par des harmonies dorées, tendres, voilà ce que je retiens de la musique ». Il suffit

à Nietzsche de s'exprimer par clins d'œil, allusions, dans des mots. Style de Nietzsche, corps monstrueux d'écailles aphoristiques, multicolore et scintillant comme le ventre d'un serpent. Nietzsche se laisse emporter par « ce qu'il y a de plus bref, de plus périssable, le séduisant scintillement d'or sur le serpent *vita*⁹⁵ ».

Nietzsche désignait son type de sublime dans le furtif vagabondage d'un papillon. On se rappelle l'enseignement de Zarathoustra : « Pour moi qui suis porté vers la vie, les papillons et les bulles de savon <...> je ne pourrais croire qu'en un dieu qui pourrait danser ». La musique indiciblement sainte de Pales-trina, les nuances d'une aurore⁹⁶ sont les *points de suspension* par lesquels Nietzsche a esquissé pudiquement son tracé. A nous de savoir restituer entre ces points le seul trait qui s'impose.

Pour une esthétique de la vie

Nietzsche écrivait à Peter Gast : « la vérité est qu'actuellement me manque, *in puncto musicae*, une esthétique <...>. Nous avons un besoin urgent d'une profession de foi musicale » ; « Je donnerais beaucoup pour pouvoir m'entretenir avec vous de quelque *Aesthetica*⁹⁷ ». Voilà un dernier caractère commun à la *Métis* des Grecs et à Nietzsche : la nécessité de trouver son chemin en l'absence de repères. Schaeffner reconnaît la lucidité des jugements musicaux de Nietzsche, et défend le philosophe contre ses critiques. Allant de Wagner à Brahms, revenant à Berlioz, s'initiant à l'opéra italien, cherchant en direction de la musique française ou russe, « il se rapproche peu à peu d'un point⁹⁸ ». Si, par sa façon de poser le problème du récitatif, il annonce *Pelléas et Boris Godounov*, si ses idées sur la musique sont celles d'un précurseur, c'est que la philosophie n'est que l'autre figure de sa musique. Le style *éperonné* de Nietzsche est tout frémissant d'avenir. Si l'on peut y entendre l'écho de la lutte entre Goethe et Luther et bien d'autres combats divins, c'est que l'avenir dépend de ce type de luttes et non d'une pacification caricaturale. La musique est prodrome : « Beaucoup d'indicible n'a encore trouvé aucune parole ni aucune pensée⁹⁹. »

1. *Frag. posth.* 1884, 25 (316), Colli et Montinari, Gallimard.

2. *Lettres choisies*, n° 106 (Gallimard 1948), A Malwida v. Meysenbug, février 1884 ; *Lettres à Peter Gast* n° 149, Bourgois, 1981. *Idem* n° 241. Sur l'« artifice » : Introduction aux *Lettres à Peter Gast*.

3. *Frag. posth. Aut.* 1869-Print. 1872, 13 (2).

4. *Considérations intempestives* IV, 5 (Aubier, p. 217) ; *Frag. posth. Aut.* 87-Mars 88, 9 (70) ; *Frag. posth. Mars 88-Janv.* 89, 15 (111) ; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972, II, 1. *Frag. posth. Aut.* 69-Print. 72, 12 (1) ; *Considérations intempestives* IV (Aubier p. 227) ; *Le voyageur et son ombre*, § 149 ; *Frag. posth. Aut.* 87 — Mars 88, 9 (53).

5. Kremer-Marietti, *L'homme et ses labyrinthes*, U.G.E., 1972, p. 66.

6. *Par-delà bien et mal*, § 230 ; *Considérations intempestives*, 2, § 3 *sub fine*.

7. J. Derrida, *L'archéologie du frivole*, chap. 1.

8. *Le Gai savoir*, § 360.

9. *Frag. Posth. de l'époque du Gai Savoir*, 1 (150).

10. *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », § 10, Gonthier, 1976, p. 83.

11. *Gai savoir*, § 109 : il n'y a pas de « tout infini » nietzschéen.

12. *La Volonté de puissance*, n° 125.

13. *Antigone*, v. 332 sq. ; *Bhagavad Gîtâ*, Seuil, 1976, p. 106 ; Vernant, *Mythes et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1974, II, p. 95 sq.

14. *Le Crépuscule des Idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », 4. *Opinions et sentences mêlées*, § 173 et 174.

15. *Le Gai savoir*, § 322 ; *Lettres choisies*, *op. cit.*, n° 146, à G. Brandes, 20 nov. 1888 ; G. Morel : *Nietzsche*, Aubier, 1971, III p. 103 sq.

16. *La Naissance de la tragédie*, trad. Bianquis, § 9 fin.

17. Cité par C. Murin, *Nietzsche problème*, P. U. Montréal, Vrin, 1979, p. 234.

18. *La Naissance de la tragédie*, § 6, *op. cit.*, p. 37 ; § 5, p. 32, § 16, p. 81, 82. B. Pautrat, *Versions du soleil*, Seuil, 1971.

19. *La Naissance de la tragédie*, § 16, p. 83 à 85.

20. *Le crépuscule des Idoles*, « Le cas Wagner » 6, Gonthier, 1976, p. 157.
21. *Flâneries inactuelles*, 44 et B. Mandelbrot, *Les objets fractals*, Flammarion, 1974.
22. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 4 (199).
23. *Le Gai savoir*, § 371 ; A. Juranville, *Physique de Nietzsche*, Denoël-Gonthier, 1973.
24. *Par-delà bien et mal*, § 289 et 292.
25. *La volonté de puissance*, Livre II tome I, § 167 et 291.
26. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 4 (92). G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Plon, 1961, Introd. XV. *Le crépuscule des Idoles*, Gonthier, 1976, p. 128.
27. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972, p. 107.
28. *Lettres choisies*, op. cit., n° 50, à Mme Baumgartner, 2 août 75 ; *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 4 (260).
29. Kremer-Marietti, *Le nihilisme européen*, U.G.E., 1976, p. 90 et 91.
30. *Dithyrambes de Dionysos*, Colli-Montinari, Gallimard, 1974, p. 199.
31. *Le voyageur et son ombre*, § 152.
32. Avant-propos du *Crépuscule des Idoles*. et « Flâneries inactuelles », § 19.
33. *Par-delà bien et mal*, « Peuples et patrie », § 246. *Le Gai savoir*, § 291 ; Aristophane, *Les oiseaux*, Schopenhauer, Lettre du 21 août 1952. *Le crépuscule des Idoles*, « Le cas Wagner », op. cit., § 9, p. 167, § 10, p. 170/1, § 8, p. 163/4.
34. *Opinions et sentences mêlées*, § 113. Voir aussi *Frag. posth.* 76-78, 22 (3).
35. *Opinions et sentences mêlées*, § 134 ; *Le Gai savoir*, § 86 ; *Frag. posth. de l'époque du Gai savoir*, 11 (23) et (222) ; *Idem*, 12 (204), 11 (327) ; *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 5 (42), et *Aurore*, § 239.
36. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 4 (279).
37. *Généalogie de la morale*, III, 5 fin.
38. *Par-delà bien et mal*, § 256.
39. *Frag. posth. Aut.* 69 — *Print.* 72, 9 (128) ; *Frag. posth.* 85-87, 7 (7) ; *Ecce homo*, sur *L'origine de la tragédie*, 4 *Opinions et sentences mêlées*, Avant-propos 3 ; *Frag. posth.* 85-87, 7 (65-5) ; *Frag. posth. Aut.* 84 — *Aut.* 85, 37 (15) et 41 (6), et voir *Frag. Posth.* Mars 88-Janv. 89 ; *Frag. posth.* 78-79 de *l'époque d'Humain, trop humain*, 30 (111). Voir aussi 30 (120) et (129).
40. Lettres à Peter Gast, op.cit., n° 126.
41. Lettres à Peter Gast, n° 240. *Considérations intempestives* IV, « Richard Wagner à Bayreuth » 6, op. cit., p. 225 ; *Frag. posth.* 69-72, 9 (111), (137), (149).
42. Lettres à Peter Gast n° 210.
43. *Aurore*, § 218.
44. *Opinions et sentences mêlées*, § 191, *Le Gai savoir* III, § 183 et 260 ; Kremer-Marietti, *L'homme et ses labyrinthes*, op. cit., p. 32.
45. B. Pautrat, op. cit., p. 59 à 76.
46. *Considérations intempestives* IV, § 6 fin, op. cit., p. 229.
47. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si malin », 7 fin, op. cit., p. 57.
48. Hegel, *Esthétique*, Flammarion, 1979, tome III, p. 362 et 367.
49. B. Pautrat, op. cit., p. 119 et J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978. Lettre à Förster, 16 avril 85.
50. J. F. Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit 1974, « Le négoce ».
51. Lettres à Peter Gast n° 123 à 128. Sur Peter Gast, lettre n° 129 ; *Lettres choisies*, op. cit., n° 87, à Krug, fév. 82 ; *Idem*, lettre 131, 20 déc. 87 ; *Idem*, lettre 52, à Fuchs, mi-août 75.
52. Lettre 63, à Rohde, juin 78 et Lettre 128, à Burckhardt, du 14 nov. 87.
53. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore* 79-81, 6 (4).
54. *Dithyrambes de Dionysos*, op. cit., p. 75 ; *Le nihilisme européen*, trad. Kremer-Marietti, aph. 109 de 1985, op. cit., p. 271 ; *Idem*, aph. 112, p. 273 ; *Le crépuscule des Idoles*, Gonthier, 1976, p. 41/2. *Idem* p. 134 ; *Le Gai savoir*, I^{er} livre, § 12 fin, § 24 fin ; *Idem*, « Flâneries inactuelles », 518, p. 89.
55. Heidegger, *Nietzsche*, tome II, op.cit., p. 214/5.
56. *Frag. posth. Aut.* 84 — *Aut.* 85 (41).
57. *Frag. posth.* 1887, 9 (151) et le *Nietzsche* de Heidegger (op. cit., II, p. 217).
58. B. Pautrat, op. cit., p. 155 et *Dithyrambes de Dionysos* (op. cit., p. 157) : oblicité de Dionysos (p. 153 sq.) ; *Le crépuscule des Idoles*, op. cit., p. 57.
59. *Le nihilisme européen*, op. cit., § 90, p. 249.
60. *Ibid.*
61. *La volonté de puissance*, op. cit., I p. 216, *Frag.* de 1885. *Le livre du philosophe*, § 120, Aubier, 1969, p. 119 ; *Humain, trop humain* I, § 208, Gonthier, 1982 p. 182 ; *Le nihilisme européen*, op. cit., p. 108. Sur les systèmes ouverts, Prigogine : *Introduction à la thermodynamique des processus irréversibles*, Dunod, 1968. Sur l'homeorrhèse : M. Serres, *La naissance de la physique ... Sur l'entropie*, Costa de Beauregard, *Le second principe de la science du temps*, Seuil, 1963 ; Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Masson, 1959 ; Von Neumann, *Theory of self-reproducing automata*, University of Illinois Press, 1966.
62. Heidegger, *Nietzsche*, tome II, op. cit., p. 216 ; *Volonté de puissance*, n° 715, esquisse de 1887 — 1889.
63. *Le Gai savoir*, § 374.
64. D'autant que *labyrinthe* est le nom d'une danse. Un autre sens de labyrinthe se rattache à la *métis* : la nasse du pêcheur.
65. Tchouang Tseu sur *le bon boucher* (« Principes d'hygiène ») et Platon, *Phèdre*, 265 e.
66. *Frag. posth. de l'époque du Gai savoir*. 11 (18) ; « Richard Wagner à Bayreuth », op. cit., p. 273 (IV, § 9) ; *Lettres choisies*, op. cit., n° 112.
67. *Frag. posth.* 1887, 9 (119).
68. *Opinions et sentences mêlées*, § 134.

69. *Vaterländisches Umkehr*. Murin *op. cit.*, p. 205 sq.
70. *Écrits posthumes 70-73*, 4. Pautrat, *op. cit.*, p. 71 et 49 à 79.
71. Voir « Le drame musical grec », *Frag. posth. 70-73*, p. 25 et *Frag. posth. Aut. 69 — Print. 72*, 1 (41).
72. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 8 (65); *Frag. posth. 85-87*, 2 (66); *Le voyageur et son ombre*, § 168.
73. Frederick Love, *Young Nietzsche and the wagnerian experience*, University of Carolina press, 1963, p. 23 à 27.
74. *Frag. posth. de l'époque d'Humain, trop humain*, II, 78-79, 27 (6); *Frag. posth. 87-88*, 10 (116); Hegel, *Esthétique III*, Flammarion, 1979, p. 364.
75. *Lettres à Peter Gast* n° 42 et introduction.
76. *Humain, trop humain II*, § 626; *Lettres choisies*, n° 87, à Krug, fév. 82.
77. *La Naissance de la tragédie*, § 20 *sub fine*.
78. *Le crépuscule des Idoles*, sur *La Naissance...*
79. *Opinions et sentences mêlées*, § 186 fin; *Le Gai savoir*, 4, § 303; *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » : Zarathoustra 1, *op. cit.*, p. 113; « Richard Wagner à Bayreuth », 4, *op. cit.*, p. 197 et 209; *Frag. posth. Mars 88 — Janv. 89*, 14 (61); Virgile, *Géorgiques*, IV, v. 522 à 527.
80. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 1 (124); *Frag. posth. de l'époque d'Humain, trop humain I*, 76-78, 19 (20); *Le voyageur et son ombre* § 163; *Frag. posth. de l'époque du Gai savoir*, 14 (22).
81. *Le Gai savoir*, 4, § 334; *Considérations intempestives*, III, *op. cit.*, p. 109. *Le nihilisme européen*, *op. cit.*, p. 206; *Aurore*, § 171; *Aurore*, § 172 fin; « Principe de patience » : C. Ballif, *Voyage de mon oreille*, U.G.E 1979; *Par-delà bien et mal*, § 292; *Idem*, § 213.
82. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 7 (195).
83. *Le Gai savoir*, 4, § 281; *Frag. posth. Mars 88 — Janv. 89*, 16 (29) et 16 (38); *Idem*, 14 (62).
84. *Lettres à Peter Gast*, n° 238, à Overbeck.
85. *Idem*, n° 241; *Lettres choisies*, n° 130, à Fuchs, 14 déc. 87; *Frag. posth. Print.-Aut. 84*, 25 (321) et (332), (498), 26 (21); *Frag. posth. 85-87*, 7 (7); *Opinions et sentences mêlées*, Avant-Propos, 3; *Le voyageur et son ombre*, § 96.
86. *La Naissance de la tragédie*, § 21.
87. Hegel, *Esthétique*, III, « La musique »; *Frag. posth. Mai 88 — Janv. 89*, 15 (6-4) et 2^e *Considération intempestive*.
88. *Lettres choisies*, n° 89, à Rohde, 15 juillet 82.
89. *Le crépuscule des Idoles*, « Le cas Wagner », *op. cit.*, p. 171/2.
90. G. Morel, *Nietzsche op. cit.*, tome III, p. 82/3. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des vieilles et des nouvelles tables »; *Le Gai savoir*, « A l'horizon de l'infini », § 124.
91. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg/Paris, 1923, p. 647.
92. *Par-delà bien et mal*, 8, § 255. 183; *Frag. posth. Aut. 69 — Print. 72*, 9 (34).
93. *Lettres à Peter Gast*, Introd. : *stille Meer, glatte Meer*; *Frag. posth. Mars 88 — Janv. 89*, 15 (6-6); *Frag. post. Aut. 87 — Mars 88*, 11 (49).
94. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si malin » 7, *op. cit.*, p. 56.
95. *Frag. posth. 1888* : « la valeur de ce qu'il y a de plus bref ».
96. *Frag. posth. de l'époque d'Aurore*, 7 (15); *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Lire et écrire »; *Le voyageur et son ombre*, § 160; *Frag. posth. de l'époque du Gai savoir*, 12 (105).
97. *Lettres à Peter Gast*, n° 197 et 212.
98. *Idem*, Introduction, p. 36. à 38.
99. Derrida, *Eperons*; Nietzsche, *Lettres choisies*, n° 107, à Rohde, du 22 fév. 84; *Frag. posth. de l'époque du Gai savoir*, 12 (105) et (198).

Nietzsche contra Wagner : été 1878

Mazzino Montinari

1. Il y a, dans les études consacrées à Nietzsche, un insupportable malentendu qui tend à minimiser le tournant représenté par *Humain, trop humain* dans l'œuvre de Nietzsche, dans le développement de sa philosophie. On tend à isoler la phase dite de l'esprit libre de celle qui commencerait trois ou quatre ans plus tard avec l'apparition en 1881-1882 de la pensée de l'éternel retour, puis avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, parce qu'on y voit une sorte de retour de Nietzsche à des positions métaphysiques, établissant par exemple une sorte d'analogie entre volonté de puissance nietzschéenne et volonté de vivre schopenhauerienne. Au contraire, il suffirait de lire attentivement ce que Nietzsche a écrit avec une extrême clarté pour aboutir aux conclusions suivantes :

1) dans *La Naissance de la tragédie* (1870-1871) est posé le problème philosophique général auquel Nietzsche répondra dans toutes ses œuvres suivantes et jusqu'à la fin de sa vie consciente. Ce problème est formulé comme suit, simplifié à l'extrême et avec les paroles de Nietzsche lui-même : que signifie la science du point de vue de l'artiste ? l'art du point de vue de la vie ? et enfin, que signifie la morale du point de vue, encore une fois, de la vie ? L'orientation de *La Naissance de la tragédie*, dira Nietzsche rétrospectivement douze ans plus tard en 1886, est anti-morale et, en tant qu'elle nie une signification morale à l'existence, profondé-

ment et radicalement anti-métaphysique, le monde ne peut être justifié qu'en tant que phénomène esthétique.

2) Toutefois cette orientation ne s'affirma pas dans sa pureté, mais demeura empêtrée dans une vision schopenhauerienne du monde et se mit au service de la fabrication wagnérienne de nouveaux mythes : Nietzsche appellera cela le jésuitisme de sa jeunesse, ce jésuitisme qui constitue à ses yeux une « phase ». Et ce mot ne signifie pas la première phase d'une série mais la phase wagnérienne, schopenhaurienne, qu'il a ensuite laissée derrière lui (il n'y a pas d'autres phases).

3) La passion de la connaissance, qui implique la destruction de tous les mythes, de tous les idéaux, des sources de savoir privilégiées (du génie, du saint, de l'artiste), des intuitions métaphysiques et mystiques, caractérise toute la philosophie de Nietzsche, de 1876 à 1888, depuis le détachement d'avec Wagner et Schopenhauer jusqu'à la fin de sa vie consciente, dans une radicalisation extrême, sans consolations métaphysiques. Pas même Dionysos n'apporte une consolation de ce genre, précisément parce qu'il est la forme codée de la pensée de l'éternel retour, et que ce dernier n'est rien d'autre que le sceau de l'immanence, dans le monde après la mort de Dieu.

Pour comprendre donc le sens du détachement de Nietzsche envers Wagner, il faut souligner non pas la rupture personnelle d'un rapport humain (qui a néanmoins bien eu lieu, peut-être contre la volonté des deux protagonistes), mais plutôt la crise d'une illusion et la décision, comme Nietzsche le dit lui-même, de suivre la connaissance à tout prix : même contre les séductions et les enchantements du plus grand artiste et imposteur du siècle dernier : Richard Wagner.

2. J'ai déjà eu l'occasion d'aborder ailleurs, certes pas d'un point de vue de musicien ni de musicologue, le sujet des rapports entre Nietzsche et Wagner (« Nietzsche e Wagner cent'anni fa », in M. Montinari, *Su Nietzsche*, Roma, 1981, pp. 14-29). Il s'agit d'un sujet très vaste, d'abord à cause de la masse des matériaux publiés par Nietzsche ou confiés aux écrits posthumes. Il serait possible, et peut-être souhaitable, de tenter une fois ou l'autre de rassembler à côté des écrits « majeurs » — *Richard Wagner à Bayreuth*, *Le Cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner* — tous les autres passages des œuvres et des fragments posthumes (très nombreux) qui, entre 1868 et 1888, concernent Wagner. Sans parler des lettres et sans oublier les sources wagnériennes, parmi lesquelles la première est celle, inépuisable et grandiose, du *Journal de Cosima*. J'ai l'intention ici de me limiter à une nouvelle approximation, à une seconde tentative de circonscrire le problème Nietzsche-Wagner, et cette fois je voudrais le faire en examinant une série de textes nés dans une période très restreinte mais extrêmement significative : je me réfère à l'été 1878, après que Nietzsche, dans son livre pour esprits libres, *Humain, trop humain*, eut prononcé son non irrévocable à l'idéologie wagnérienne et schopenhaurienne, et quand Wagner lui-même attaqua publiquement, quoique sans le nommer, l'ami auquel à peine six ans auparavant, en juin 1872, il avait adressé des mots publics pleins d'espoir et de solidarité, en le défendant par une lettre ouverte contre les attaques de Wilamowitz à *La Naissance de la tragédie*. L'attaque de Wagner porte le titre de *Public et popularité* et parut au cours de l'été 1878 dans les *Bayreuther Blätter*, malheureux organe officiel du mouvement wagnérien, qui dans son projet original, qui remonte à 1870, aurait dû être le lieu d'expression littéraire de Nietzsche lui-même. Que faisait et qu'écrivait Nietzsche dans la période qui suit immédiatement mai 1878, c'est-à-dire après la publication de *Humain, trop humain* ?

Disons tout de suite que les méditations de Nietzsche ont alors à la fois un aspect habituel et insolite. Le premier, que j'ai qualifié d'habituel, est constitué

par des notes critiques qui concernent essentiellement Wagner, sa musique, son esthétique, son idéologie (terme que j'emploie dans le sens original donné par Marx : « fausse conscience »). Le second, insolite et plus rare dans l'ensemble des annotations nietzschéennes, est l'orientation du regard de Nietzsche vers l'introspection, vers l'autobiographie. Et là aussi, la figure de Wagner a une importance de premier ordre.

Peut-être faut-il encore ajouter une réflexion préliminaire : *Humain, trop humain* (que Wagner dans *Public et popularité* appellera « *Menschliches und Unmenschliches* », « Humain et inhumain ») aurait dû constituer selon l'intention de Nietzsche une sorte de voie d'issue obligée pour tous ses amis wagnériens, Rohde, Overbeck, Malwida von Meysenbug, etc., mais aussi et surtout pour Richard et Cosima Wagner. Une proposition anti-obscurantiste et anti-métaphysique de libération de l'esprit. Malgré les attaques plus ou moins voilées à l'encontre de l'idéologie bayreuthienne qui sont déjà perceptibles dans cette œuvre (et repérables dans sa rédaction), on a l'impression que Nietzsche voulait proposer, au moins dans un premier temps, une sorte d'hygiène intellectuelle et prendre pour tous le rôle de guide philosophique. Cette nouvelle orientation aurait dû, à son avis, être à la hauteur de l'époque du sens historique qui permet de recréer le passé et ses mythes, mais qui — justement en tant que sens historique — détruit la possibilité du mythe moderne, même celle du mythe germanico-wagnérien auquel Nietzsche avait cru à l'époque de *La Naissance de la tragédie*. En dépit des interrogations et des problèmes communs, en dépit de l'école schopenhauerienne qui porte ou peut porter à ce que Nietzsche appelle la liberté d'esprit (le Schopenhauer authentique devient désormais pour Nietzsche un voltairien) — cette proposition d'un nouveau commencement ne fut accueillie ni par Wagner ni par les amis les plus proches de Nietzsche comme Erwin Rohde. Ceux-ci s'en tinrent tous à la constatation superficielle — et offensante pour Nietzsche — d'une influence maléfique de son ami Paul Rée, philosophe positiviste qui pour les wagnériens avait en plus le grand tort d'être juif.

3. L'été 1878 est donc un moment de pause et de repli sur soi. Nietzsche entend continuer à enseigner à l'université de Bâle. Ce projet fera naufrage comme nous le savons au printemps 1879, quand il devra quitter l'enseignement universitaire et commencera dix ans de pérégrinations entre l'Italie, la France, la Suisse et l'Allemagne. Pour l'instant, il se trouve en vacances à Interlaken et, dans le calme des vallées alpines, tourne son esprit vers un plan ambitieux, celui d'un écrit sur Wagner, qui doit être un bilan du passé et une perspective pour l'avenir. Ce texte doit prendre le sens d'une « communication à mes amis », écrit Nietzsche en imitant un titre assez familier aux lecteurs de Wagner.

Les traces, le plan de cette œuvre se trouvent dans les fragments posthumes de cet été [FP 30[166] 1878]. Nietzsche y résume les motivations de sa pensée et de son écriture depuis la guerre franco-prussienne et la Commune, c'est-à-dire depuis 1870-1871. En bref, elles sont les suivantes : la civilisation (*Kultur*) est en danger, comme l'ont révélé la guerre franco-allemande et la Commune de Paris : nationalisme et militarisme d'abord, puis insurrection des masses contre la civilisation (Nietzsche y évoque de nouveau sa douleur à l'annonce de l'incendie présumé du Louvre par les communards). D'autre part, la civilisation elle-même est affaiblie par les philistins de la culture et de la maladie historique. L'individu peut se défendre contre cette maladie en recourant à la métaphysique de Schopenhauer, qui est supra-historique, héroïque, presque religieuse, et à l'art de Wagner, qui va contre le goût de l'époque. Donc les quatre *Inactuelles* — la première contre le philistin de la culture D. F. Strauss, la seconde, sur l'utilité et les

inconvenients de l'histoire, la troisième et la quatrième respectivement sur Schopenhauer et Wagner — sont interprétées par Nietzsche comme autant de tentatives pour défendre la civilisation et la culture, avec l'aide de la métaphysique, du génie. De là naissent pourtant de nouveaux dangers, parce que la métaphysique conduit à mépriser la réalité et finit par être une ennemie, encore plus dangereuse, de la civilisation ; tandis qu'une culture fondée sur la musique (et sur la surévaluation du génie) refuse la science et la critique. Nietzsche constate qu'il a mal compris, dans sa période wagnérienne, l'art et l'Antiquité, ayant en outre la « mauvaise conscience du métaphysicien ». La déception de Bayreuth le libère, le rend à soi-même : « Je m'en rendis compte avec un profond chagrin, et même souvent avec un brusque effroi. Je finis pourtant par comprendre qu'en prenant parti contre moi-même et mes prédilections, je pouvais percevoir l'encouragement et la consolation de la vérité — alors m'envahit un bonheur beaucoup plus grand que celui auquel je venais de tourner le dos » [FP 30[190] 1878].

Le livre sur Wagner ne sera jamais publié. Seules quelques pensées trouveront un développement dans *Opinions et sentences mêlées* en 1879. Mais dans les notes de l'été 1878, nous trouvons déjà les possibles préfaces où Nietzsche s'adresse à ses anciens lecteurs. Dans l'une d'elles, il écrit : « Il y a des lecteurs qui préfèrent le très mauvais style déclamatoire et l'incertitude fumeuse de mes écrits passés à ce qui est actuellement mon aspiration : la plus grande détermination de la définition et la plus grande souplesse dans chaque mouvement, une modération extrême dans l'emploi de tous les artifices pathétiques et ironiques. Puisque je leur ai donné le déplaisir de changer de goût sur ces matières, puissent ces lecteurs qui ne veulent pas se gâter le goût trouver dans les travaux que je présente ici une récompense » [FP 30[72] 1878].

Et ne manque même pas l'éventuelle conclusion : « A la fin, la tâche la plus haute : rendre grâce publiquement à Wagner et à Schopenhauer et, pour ainsi dire, leur faire prendre parti contre eux-mêmes » [FP 30[85] 1878].

4. Les critiques de l'art, de la musique de Wagner sont déterminées et circonstanciées : elles se réfèrent d'un côté à Wagner en tant que musicien, de l'autre à l'art wagnérien en tant que phénomène historique. Voici les principales raisons énoncées par Nietzsche [voir les fragments posthumes du groupe 30 de l'été 1878]. Les effets de la rhétorique wagnérienne sont si violents que notre intellect, immédiatement après, *se venge* comme cela arrive avec les prestidigitateurs, et les moyens utilisés par Wagner sont plus sévèrement critiqués, car le fait que Wagner n'ait pas jugé bon de devoir employer des moyens plus subtils pour nous tromper nous offense. Le fait est que Wagner n'a pas confiance en la musique : il recourt à des sensations similaires pour lui conférer le caractère de la grandeur. Il accorde sa musique sur quelque chose de différent, il administre à ses auditeurs des boissons grisantes pour ensuite leur faire croire que la musique les a grisés. L'art de Wagner a un effet narcotique ou stupéfiant. Le contraste avec l'art grec ne pourrait être plus fort : les Grecs cherchèrent la mesure en domptant la volonté ; l'art moderne veut déchaîner la volonté ; la force des Grecs était de savoir vaincre les instincts. Chez Wagner, mais aussi chez Schopenhauer, il y a une sorte de retour à la nature, qui répond aux besoins de l'époque : celui-ci se présente comme une lutte contre le mensonge et donc contre la convention et la morale : en somme l'égoïsme le plus déchaîné contre la civilisation. Et les personnages de Wagner ! Ce sont des bêtes sauvages avec des accès de délicatesse et de profondeur ; elles n'ont rien de commun avec nous, à l'inverse par exemple du Philoctète de Sophocle. Wotan, à cause d'une violente crise de dégoût envers le monde, veut le détruire. Brunhilde veut le faire périr parce qu'elle

aime. Siegfried aime, il recourt à tous les moyens de la tromperie. Bref : de même que Schopenhauer exalte précisément la volonté (qui est toute-puissante, à laquelle tout est soumis), de même Wagner transfigure la passion comme la mère de toute grandeur et même de la sagesse. Nietzsche au contraire trouve tout cela « révoltant ». Il essaye alors de montrer que la généalogie de Wagner n'est pas allemande : il lui manque la grâce allemande de Beethoven, Mozart, Weber, le *focoso allegro con brio* de Beethoven et de Weber. Il n'est pas un probe fonctionnaire comme Bach. A l'égard de ses rivaux, il est dépourvu du calme de Goethe. De qui alors Wagner a-t-il appris ? Il appartient à la tradition du grand opéra qui a des origines italiennes et françaises. Spontini créa la *Vestale* sans connaître une note de vraie musique allemande. *Tannhäuser* et *Lohengrin* : pour ces œuvres, Beethoven n'a pas existé, Weber si pourtant. Bellini, Spontini, Auber enseignèrent à Wagner l'effet dramatique et de Berlioz, il apprit le langage orchestral, de Weber le coloris romantique. Notons que tout cela anticipe sur le verdict énoncé dix ans plus tard dans *Le Cas Wagner* : Wagner appartient à Paris, à la décadence française.

A la musique comme aux écrits de Wagner manque la dialectique. Il ne sait pas raconter avec la musique, mais agresser, émouvoir, tourmenter, tenir en suspens, épouvanter : les défauts de son exécution, Wagner les a adoptés comme principes. La *Stimmung*, c'est-à-dire l'état d'âme, remplace la composition. Et encore : après un thème, Wagner ne sait pas comment continuer. De là la longue préparation, la tension. Il combine tous les moyens adaptés pour obtenir le plus grand effet. Les musiciens du passé au contraire se consacraient paisiblement à développer les genres particuliers de leur art. Wagner fait penser à la lave qui en se solidifiant entrave sa propre course et dont les blocs par elle formés se transforment à l'improviste en ses propres obstacles. Chez Wagner, il n'y a pas d'*allegro con fuoco* ; son âme ne *chante* pas, elle *parle*, mais comme parle l'extrême passion. En lui sont naturels le ton, le rythme, la mimique du discours ; la musique en revanche n'est jamais pleinement naturelle, elle reste une sorte de langue apprise avec un modeste bagage de vocables et une syntaxe différente. Et pour finir : pauvreté de mélodie et dans la mélodie chez Wagner. La mélodie est une totalité de multiples et belles proportions. Elle reflète une âme ordonnée. Wagner se force à l'atteindre : quand finalement il *obtient* une mélodie, il l'étouffe presque dans son étreinte.

Néanmoins, Nietzsche ne serait pas Nietzsche s'il ne se proposait d'indiquer aussi les points où l'art de Wagner atteint son sommet et prodigue une félicité pure. Certes les brefs passages de *bonne* musique sont pour Nietzsche presque toujours en contradiction avec le drame. Mais qui niera la beauté automnale de la scène des filles du Rhin dans le troisième acte du *Crépuscule des dieux* ? Il s'agit d'un accès de beauté : des lumières qui se réfractent, une effusion de couleurs comme au soleil d'automne, un scintillement de la nature ; du rouge vif, du pourpre, du jaune mélancolique et du vert se mêlent l'un avec l'autre.

Bref : l'amour sans réserve pour l'art de Wagner est aussi peu justifié que l'aversion sans réserve. Il est difficile d'attaquer Wagner dans les détails et de ne pas avoir raison, dit Nietzsche ; son type d'art, sa vie, son caractère, ses opinions, ses sympathies et antipathies : partout on trouve des points faibles. Mais comme totalité, il est inattaquable.

5. Pour Nietzsche, Bayreuth a été l'expérience du déclin de l'art ultime. L'enlaidissement de l'âme humaine survient avec la même nécessité qui fait succéder le style baroque au style classique. La musique de Wagner est de style baroque. Mais l'art baroque, remarque Nietzsche ailleurs, porte avec lui en le dif-fusant l'art à son sommet, et tel est son mérite.

Nous devons nous arrêter un instant sur ce thème qui revient d'ailleurs dans l'aphorisme 144 d'*Opinions et sentences mêlées* et sera repris dans *Nietzsche contre Wagner*, un des derniers écrits de Nietzsche composé à la veille de la catastrophe turinoise, à la mi-décembre 1888.

Dans cet aphorisme, Nietzsche s'arrête sur les raisons historiques du style baroque, interprété comme une constante de l'art (et on perçoit à ce propos des suggestions de Burckhardt et aussi de Stendhal) : « Depuis les temps de la Grèce, il y a déjà eu plusieurs fois un style baroque, dans la poésie, dans l'éloquence, dans la prose, dans la sculpture et dans l'architecture. [...] Le style baroque prend naissance chaque fois que défleurt le grand art, quand les exigences de l'art de l'expression classique sont devenues trop grandes; c'est un phénomène naturel que l'on contempera sans doute avec mélancolie (avant-coureur qu'il est de la nuit), mais en même temps avec admiration pour ce talent original de remplacement dans l'expression et la narration. [...] [par conséquent] il est présomptueux de le juger avec dédain sans autre forme de procès, si heureux que puisse néanmoins s'estimer tout homme dont il n'émousse pas la sensibilité au style pur et grand ».

Nietzsche ne nomme pas Wagner dans le texte définitif, mais dans ses brouillons il écrit avec la plus grande clarté : « Nous pouvons très bien étudier aujourd'hui le phénomène de l'art baroque, pourvu que nous soyons assez maître de nous-mêmes : car le dernier des arts, la musique, est arrivé actuellement à ce stade, sous l'influence de Wagner, et ce avec un extraordinaire faste d'apparences propre à troubler l'âme et les sens ». « En faveur du style baroque », « le style riche succède au grand style ».

Ces annotations appartiennent à la tentative d'interprétation et de justification historique de l'art wagnérien. Mais un autre aphorisme, le numéro 171 du même livre, nous donne la mesure exacte du sens historique dont Nietzsche dorénavant et jusqu'à la fin de sa vie consciente se servira pour étudier l'art en général et l'art de Wagner en particulier. Il s'intitule *La musique comme fruit tardif de chaque civilisation*. Dans la schématique mais suggestive formulation de la rédaction originiaire du manuscrit, nous lisons : « Dans la musique s'éteint la mélodie d'une civilisation, d'une somme de sentiments à l'intensité déterminée; la musique n'est pas un langage universel humain comme on voudrait le faire croire, mais plutôt elle correspond exactement aux états intérieurs qu'une civilisation comporte [à la somme de sentiments qui se sont développés sous des rapports politiques et sociaux déterminés, dans un terrain déterminé — lit-on dans une autre variante]; Palestrina par exemple serait inaccessible à un Grec. Wagner porte à son expression musicale ce « catholicisme du sentiment » néo-romantique qui est réveillé avec un sens national renforcé après les guerres de libération; il relie entre eux les pôles extrêmes de ces mouvements intérieurs, c'est-à-dire le plaisir du mythe de la patrie dans ses manifestations originaires et l'esprit catholique de la rédemption, de la piété, de l'extase; il est réaction contre l'esprit des Lumières et l'idée supranationale de révolution; une ligne intermédiaire entre Schlegel, Brentano, Grimm, Schopenhauer. De là le rapport avec Liszt ».

6. Qui traite des rapports Nietzsche-Wagner et confronte les réponses de leur fausse conscience, c'est-à-dire leurs réponses idéologiques aux plus diverses interrogations de leur époque, leurs positions à l'égard des courants politiques et sociaux de l'ère bismarckienne, leurs jugements sur le socialisme, le mouvement antisémite, le capitalisme, la démocratie, la politique de Bismarck, la culture du second Reich, parvient presque toujours au surprenant résultat que l'antagonisme présupposé au début de sa recherche se dissipe devant ses yeux.

Les jugements négatifs sur l'Allemagne prussienne après 1870, en général les philippiques contre le nouveau *Reich* allemand, contre l'obscurantisme et même contre l'antisémitisme en tant que mouvement (par exemple à l'occasion de la pétition de 1880) sont pour ainsi dire des variations atmosphériques à l'intérieur d'un climat général pour les intellectuels de cette période, et sont souvent communs à Wagner et à Nietzsche.

Il faudra alors non seulement abandonner tout biographisme psychologisant, mais aussi analyser patiemment dans toute leur variété, dans toute leur complexité et bien entendu dans leur divergence la plus profonde les réponses de Wagner et de Nietzsche aux problèmes de leur temps. En poussant plus loin l'observation, on trouvera toutefois que la racine de leur antagonisme est dans la pensée anti-mythique, anti-métaphysique, anti-chrétienne de Nietzsche. En somme, dans la lutte contre la tendance restauratrice et néoromantique des projets de régénération que le grand artiste, magicien et imposteur Richard Wagner proposait dans la dernière phase de sa vie.

En 1888, un critique intelligent, Georg Brandes définit la philosophie de Nietzsche comme un « radicalisme aristocratique » ; on peut être d'accord avec cette définition, qui plut aussi à Nietzsche, à condition qu'on n'oublie pas l'autre radicalisme de Nietzsche, « le radicalisme rationnel ». Ce radicalisme qui chez Nietzsche devient un affect, une passion, doit être lu à notre avis dans tous ses philosophèmes postérieurs à la crise de 1876-1878 : de la volonté de puissance à l'éternel retour de l'identique, de la critique de la compassion et de la morale à l'idée du surhomme. Quand Nietzsche tomba entre les mains des pseudo-philosophes, poètes et autres littérateurs, il devint un esthète irresponsable ou un irrationaliste vain et dilettante. Autant de gagné dans notre confrontation avec Nietzsche que d'aller le chercher dans sa propre demeure : la demeure de la raison, là où le rationalisme atteint à ses dernières et lucides apories, face auxquelles il n'est pas permis de fermer les yeux pour en nier l'existence sous prétexte qu'elles seraient inhumaines, barbares, irrationnelles, ni de retourner à ce bon vieux qui nous attend patiemment derrière les apories de la raison et qui se nomme Monsieur le Bon Dieu.

Traduit de l'italien par Nathalie Ferrand et Paolo d'Iorio

L'année 1872 de Nietzsche

*La naissance de la tragédie et
Manfred Meditation.*

Éric Dufour

La Naissance de la tragédie est un écrit sur la musique, comme l'indique clairement le sous-titre (*La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*). Nous y trouvons la thèse selon laquelle la musique possède une supériorité sur tous les autres arts, dans la mesure où elle est l'unique art dionysiaque. La musique est en effet une reproduction symbolique de la volonté ou unité qui est à l'origine du monde des phénomènes.

Cette essence de la musique, qui correspond à son aspect dionysiaque, a été découverte par les Grecs, dans la tragédie, puis s'est perdue jusqu'à Richard Wagner et plus précisément jusqu'à l'opéra *Tristan et Isolde*. Nietzsche ne cite aucun autre exemple — qu'il s'agisse d'une œuvre de Wagner ou d'un autre musicien — dans lequel apparaîtrait à nouveau cette essence. Toute musique n'est donc pas dionysiaque, puisque la musique a précisément perdu son essence entre les deux pôles qui marquent sa naissance et sa renaissance.

Nous voulons mettre en évidence la conception nietzschéenne de la musique. Cette conception est le centre de *La Naissance de la tragédie* et elle s'appuie sur une métaphysique qu'elle permet en retour de mieux comprendre. Il est impossible de saisir cette conception de la musique si l'on s'en tient à des considérations vagues et allusives sur la musique qui restent en somme extérieures à l'objet; il faut prendre en compte l'aspect proprement technique par lequel la musique exprime la volonté, donc la structure musicale de *Tristan et Isolde*.

Quelles sont les conditions proprement musicales qui font de la musique un art dionysiaque ?

Au moment où Nietzsche publie *La Naissance de la tragédie*, au début de l'année 1872, il compose *Manfred Meditation*, une pièce pour piano à quatre mains qui se trouve être l'une de ses dernières créations musicales¹.

Nous voulons également mettre en rapport la conception de la musique proposée par Nietzsche philosophe avec ce que Nietzsche musicien fait au même moment. Nietzsche est-il un musicien wagnérien au moment où il fait, comme philosophe, l'apologie de la musique wagnérienne ? Curt Paul Janz, spécialiste des questions d'ordre musical chez Nietzsche, ainsi qu'en témoignent tout autant ses articles que sa biographie du philosophe-compositeur et l'établissement du *musikalische Nachlaß*, soutient que Nietzsche a toujours été plus proche, en ce qui concerne son écriture musicale, de compositeurs tels Beethoven, Schumann, Chopin ou Liszt que de Wagner². Nous croyons pourtant qu'une telle affirmation est une erreur. Nous voulons montrer que *Manfred Meditation* contient des procédés musicaux qui sont proprement wagnériens. En faisant apparaître les similitudes entre *Manfred* et *Tristan*, nous ne nous contentons pas de montrer que Nietzsche est en 1872 un musicien wagnérien : nous déterminons ainsi les moyens musicaux qui permettent à la musique d'exprimer la volonté originaire et d'être le seul art dionysiaque.

I

Le problème de *La Naissance de la tragédie* est un problème artistique, ainsi que le dit Nietzsche dès le début³. Cependant la compréhension véritable du problème esthétique passe par une ontologie, comme il l'écrit également aussitôt. Le problème esthétique est en effet lié à la dualité de l'apollinien et du dionysiaque. Or ces deux impulsions (*Trieb*) ou mondes artistiques (*Kunstwelt*) sont « des forces artistiques qui jaillissent de la nature elle-même » et par lesquelles « la nature satisfait ses pulsions artistiques (*Kunsttrieb*)⁴ ». Ainsi apollinien et dionysiaque sont-ils des forces constitutives de la nature. Nietzsche écrit : « [...] je me sens poussé à former la supposition métaphysique selon laquelle l'être véritable, l'un originaire, en tant qu'il est ce qui souffre éternellement et la contradiction pleine, a besoin en même temps, pour sa perpétuelle délivrance, de la vision extatique et de l'apparence délectable, — étant entendu que cette apparence dans laquelle nous sommes pris tout entiers et dont nous sommes constitués, nous sommes contraints de l'éprouver comme le véritable non-être, c'est-à-dire comme un incessant devenir dans le temps, l'espace et la causalité, ou, en d'autres termes, comme réalité empirique⁵. » Notre monde phénoménal, spatial et temporel, dans lequel chaque chose est individualisée, n'est que la « représentation⁶ », l'« apparence⁷ » engendrée par l'un originaire. Cet un originaire est encore appelé par Nietzsche « douleur⁸ », dans la mesure où il ne peut pas ne pas s'objectiver dans ce monde phénoménal. Cette objectivation constitue son « but » et sa « délivrance⁹ ». Cette « victoire de l'illusion apollinienne¹⁰ » est toutefois liée à une « contradiction¹¹ » originaire, au « mal irrémédiable dans l'essence des choses, [à] la contradiction qui est au cœur du monde¹² ». Aussi devrions-nous « considérer l'état d'individuation comme la source et la cause de toute souffrance, comme quelque chose de condamnable en soi¹³ ». L'élément apollinien nécessairement engendré par l'élément dionysiaque finit par retourner dans ce dernier, et « l'art est ce qui représente l'espoir d'une future destruction des frontières de l'individuation et le pressentiment joyeux de l'unité restaurée¹⁴. »

Un tel rappel était nécessaire. Outre qu'il nous permet de mettre en évidence le fait que Nietzsche se rattache, en 1872, à Schopenhauer — étant donné qu'il distingue le monde des phénomènes de la volonté¹⁵ et qu'il fait du premier la manifestation de la seconde, opposant le monde apparent (*Schein*) à la volonté qui est l'être véritable (*das Wahrhaft-Seiende*), il rend surtout compréhensible la conception de la musique qu'établit ce texte.

Nietzsche distingue en conséquence deux espèces d'art qu'il oppose : l'art apollinien et l'art dionysiaque¹⁶. L'art apollinien représente¹⁷ ce qui est individualisé¹⁸ il s'agit certes de l'art plastique (la peinture)¹⁹, mais aussi d'une large part de la poésie²⁰. Le propre de l'art apollinien est de passer par la médiation de l'image et du mot, lesquels symbolisent toujours quelque chose qui possède une identité²¹, en sorte que nous pouvons déterminer cette chose et la distinguer de ce qu'elle n'est pas. L'apollinien est lié à l'individuation, à la mesure²², à la clarté et à la distinction. Les arts apolliniens sont des symboles de symboles, puisqu'ils représentent le monde apollinien qui n'est qu'une apparence engendrée par la volonté.

Ce n'est pas le cas de la musique : cette dernière « diffère par son caractère comme par son origine de tous les autres arts, parce qu'elle n'est pas, comme eux, une reproduction (*Abbild*) du phénomène, mais une reproduction immédiate de la volonté²³. » La musique est pour Nietzsche un langage signifiant qui possède, à ce titre, un sens extra-musical²⁴. Autrement dit : le musicien ne se contente pas de manier des hauteurs et des durées, mais il exprime, par le moyen des sons, quelque chose. La musique n'est pas la volonté, mais elle se manifeste comme volonté. « Le langage ne peut en aucun cas épuiser ce symbolisme du monde que nous trouvons dans la musique, parce que cette dernière se rapporte symboliquement à la contradiction et à la douleur qui sont au cœur de l'être originaire²⁵ »

La musique « symbolise », elle est une « reproduction²⁶ » (*Abbild*) du monde. La musique exprime symboliquement l'essence de la nature²⁷. Comment Nietzsche peut-il parler d'immédiateté, alors que la musique passe par ce moyen qu'est le son ? C'est que le son, à la différence du discours conceptuel, n'est pas soumis aux lois de la logique (principe d'identité, de non contradiction). Partant, il peut symboliser ce qui est au-delà de la logique, à savoir ce que Nietzsche appelle le vouloir, la volonté originaire, la douleur primitive ou encore la contradiction. Il peut exprimer ce qui est au-delà de toute détermination et de toute identité. Le dionysiaque correspond donc à la dissolution de l'individualité et à l'avènement de la démesure²⁸.

La Naissance de la tragédie affirme en outre que l'essence de la musique, découverte par les Grecs, s'est perdue au cours de l'histoire. C'est avec l'œuvre de Richard Wagner et *Tristan* que la musique a retrouvé son essence. Il faut savoir écouter *Tristan* en authentique musicien, faire abstraction du texte et de l'image, pour saisir « comme une immense phrase symphonique²⁹ » dans laquelle s'exprime la volonté universelle. *Tristan* est un opéra dans lequel l'élément musical est lié à un texte (le livret) et à une scénographie. Cette dernière met en scène des personnages déterminés et individualisés. Voilà pourquoi elle correspond, comme le texte qui lui est lié, à la dimension apollinienne de l'opéra. C'est l'élément dionysiaque, par conséquent la musique, qui réenveloppe les personnages individualisés au sein du vouloir originaire et fait éclater cette apparence. La musique est donc ce qui, dans *Tristan*, fait sauter les contours clairs et distincts, les déterminations fixes et les identités stables.

Comment *Tristan* de Wagner, l'unique exemple donné par Nietzsche, peut-il exprimer ce que le philosophe appelle l'unité ou la contradiction originaire ? C'est-à-dire : comment Wagner établit-il une continuité et une unité proprement musicales qui font éclater toute identification et détermination ?

Le premier élément de réponse se trouve dans la structure de l'opéra wagnérien. La spécificité du *Tristan* et plus largement de la musique wagnérienne consiste en effet à établir, contre la discontinuité impliquée par la division en récitatifs, airs et ensembles, une continuité musicale qui rompt avec les formes institutionnalisées et artificielles de l'opéra classique³⁰.

Ce n'est pas tout. Wagner construit une continuité véritable au niveau harmonique et mélodique. Dès le prélude, l'écriture musicale est subordonnée à la mélodie : l'accord de *Tristan* est en effet pensé mélodiquement (et non harmoniquement). Son indétermination tonale est due à son aspect horizontal : aussi hésite-t-il temporellement entre le mi mineur et le la mineur et participe-t-il des deux à la fois, sans qu'on puisse accorder un privilège à l'une des deux tonalités³¹. Cet accord n'est pas pensé harmoniquement, en fonction des lois du cadre tonal et des passages (modulations) qu'il autorise et défend, mais en fonction d'un déploiement temporel imprévisible de la ligne mélodique qui intègre des notes de passage inattendues déstabilisant la tonalité. Cette idée vaut pour *Tristan* dans sa totalité.

De plus, l'écriture musicale de cet opéra est chromatique. Aussi la mélodie contient-elle systématiquement de longues appoggiatures au demi-ton qui introduisent des dissonances. Le chromatisme, qui était auparavant « un élément occasionnel dans un contexte diatonique », devient ici « le fond essentiel³² » et constitue le moyen par lequel Wagner porte « atteinte à la tonalité³³ ».

Ces procédés sont précisément ceux qui permettent de dissoudre l'individualisation et la détermination, donc l'identité. Il y a dans *Tristan* une instabilité tonale qui apparaît dès l'accord initial, lequel ne trouve sa résolution qu'avec l'accord parfait en si majeur qui conclut la mort d'Isolde. Partant, nous ne pouvons jamais identifier ni déterminer la tonalité dans laquelle nous nous trouvons. L'indétermination tonale est provoquée par les notes de passages et appoggiatures qui contreviennent à la tonalité, mais aussi par le devenir incessant qui fait que cette tonalité se transforme, donc par la dimension temporelle et mélodique dans laquelle est prise la musique. Wagner ne cesse de moduler et d'esquisser une tonalité pour passer dans une autre sans que ce mouvement infini trouve une fin³⁴.

Nous ne pouvons donc pas fixer des moments précis à propos desquels nous pourrions dire qu'il s'y produit une modulation, c'est-à-dire que nous cessons d'être dans une tonalité pour entrer dans une autre : les modulations systématiques, les notes de passage et les appoggiatures ont pour conséquence le fait que le matériel musical est en perpétuel devenir. Wagner rejette toute stabilité ainsi que toute fixité et nous précipite dans l'indétermination et l'incertitude. Aussi y-a-t-il dans *Tristan* une véritable continuité et une véritable unité, puisque les contours s'effacent dans un flux mélodique ininterrompu (« une immense phrase symphonique ») qu'on ne peut séparer et découper en moments clairement et distinctement déterminés.

Dans le schéma classique, la mélodie est subordonnée à l'harmonie, puisque le déploiement temporel de la ligne mélodique est pensé en fonction de la tonalité initiale qui autorise et interdit certains développements, limitant ainsi les possibles. C'est au Moyen Âge que naissent la polyphonie et la tonalité³⁵. Aussi est-ce avec le Moyen Âge que la musique se trouve subordonnée à l'harmonie. Nous comprenons que Nietzsche puisse écrire : « [...] la musique chrétienne, dans laquelle l'harmonie, qui est le symbole véritable de la pluralité, a dominé si longtemps que la mélodie en était étouffée et a dû être redécouverte à nouveau³⁶. » La mélodie serait-elle alors pour Nietzsche l'élément essentiel de la musique, celui qui permet d'exprimer l'un originaire?

Nietzsche écrit pourtant que l'harmonie correspond à l'essence du monde³⁷. Cette thèse est schopenhauérienne³⁸. De la même façon qu'un do n'est jamais un do pur, une unité insécable, et qu'il ne saurait être sans contenir en lui la totalité des notes qu'il va engendrer (les harmoniques), la volonté ne peut être sans un éclatement analogue dans la multiplicité qu'elle engendre, donc sans cette contradiction qui constitue son essence. L'harmonie est une image immédiate de la volonté : « Dans l'harmonie, la volonté se trouve dans la pluralité, elle-même fondue en une unité³⁹. » Cette analogie est d'autant plus frappante que « le caractère de chaque son est *un peu* divergent dans les harmoniques supérieures : ainsi le caractère de chaque être individuel est-il *un peu* divergent par rapport à l'être total⁴⁰. » Nietzsche fait ici allusion au fait que, lorsque je produis un son, l'harmonique qui surgit en septième position (la septième) présente une perturbation singulière. En partant du sol par exemple, la septième est la sous-tonique, c'est-à-dire le fa ; or ce dernier apparaît comme étant dissonant, au sens où il est trop bas et diffère de la série. Aussi comprenons-nous en quel sens l'harmonie est une image de la volonté — ainsi que le sens esthétique de la septième. De la même façon qu'un son engendre une multiplicité de sons dans lesquels il éclate et qu'il ne peut unifier (puisque la septième est dissonante), la volonté engendre le monde phénoménal et perd son unité dans la multiplicité des individus qu'elle produit, chaque individu apparaissant de la même façon comme une « dissonance⁴¹ » par rapport à la volonté originarie. Les êtres du monde phénoménal retournent toutefois se fondre dans la volonté (voir les dernières paroles d'Isolde, citées par Nietzsche), de la même manière que l'accord de *Tristan* trouve sa résolution dans l'accord parfait en si majeur qui conclut l'opéra⁴².

C'est encore en ce sens que Nietzsche écrit : « Rythmique et harmonie sont les parties principales, la mélodie n'est qu'une abréviation de l'harmonie⁴³. » Ce privilège de l'harmonie est encore corroboré par le fait que l'harmonie apparaît à Nietzsche comme la caractéristique essentielle de la musique hellénique, dans laquelle apparaît pour la première fois l'essence de la musique. C'est en revanche chez les modernes que surgit le primat de la mélodie qui va de pair avec la séparation des arts⁴⁴.

Cette thèse ne s'accorde cependant pas avec ce que nous trouvons dans *La Naissance de la tragédie*. Nietzsche y écrit en effet que « la mélodie est [...] l'élément premier et universel⁴⁵. » L'harmonie, « symbole de la pluralité », doit donc être soumise à la mélodie. Ces deux dimensions de la musique, bien qu'elles soient impliquées l'une par l'autre, combattent l'une contre l'autre, en sorte que l'une des deux doit se subordonner l'autre⁴⁶. Nous savons que, pour Nietzsche, l'essence de la musique ne s'est pleinement réalisée que deux fois au cours de l'histoire : la première fois avec les Grecs, la seconde fois avec le *Tristan* de Richard Wagner. Or la musique grecque est caractérisée, dans *La Naissance de la tragédie*, comme une musique où la mélodie se soumet une harmonie quasi-inexistante⁴⁷. Ce jugement concorde avec celui des historiens de la musique : la musique grecque est essentiellement mélodique, parce qu'elle est modale et non tonale⁴⁸.

Nous trouvons donc chez Nietzsche une hésitation sur la question de savoir lequel des deux éléments, mélodie ou harmonie, est l'élément principal qui doit se subordonner l'autre. Cette ambiguïté se trouve d'ailleurs également dans les œuvres en prose de Wagner⁴⁹. La thèse affirmant le primat de la mélodie est néanmoins corroborée par les analyses précédentes. Au lieu de soumettre le développement de la mélodie à des exigences harmoniques immuables qui sont fixées dès le début, c'est au contraire l'harmonie qui se trouve soumise au développement temporel et imprévisible de la mélodie. Si le diatonisme est lié au calme, au

repos, donc au statisme, le chromatisme de *Tristan* est lié à la tension, à l'attente et l'angoisse⁵⁰, et par conséquent au développement temporel de la mélodie.

L'analyse que Nietzsche donne du *Tristan* confirme cette thèse. Nietzsche souligne « l'indépendance des lignes mélodiques qui se meuvent » et leur lien avec les « modulations de l'harmonie qui accompagnent délicatement⁵¹ » le drame. Si les lignes mélodiques sont indépendantes, c'est parce qu'elles ne sont pas soumises à une harmonie qui serait fixée au préalable, en sorte que cette harmonie est bien plutôt leur conséquence. L'« accord de Tristan » dont nous avons déjà parlé illustre cette idée. Nous y trouvons en effet deux lignes mélodiques indépendantes : d'une part le thème de Tristan qui est en la mineur (sol #, la, la #, si), d'autre part le thème d'Isolde qui est en mi mineur (la, fa, mi, ré #, ré)⁵². Aussi l'accord et donc l'harmonie sont-ils subordonnés au développement horizontal de deux lignes mélodiques indépendantes qui créent l'indétermination et le caractère étrange de cet accord. Nous avons affirmé plus haut que l'harmonie exprime l'essence du monde au sens où elle est une image du mouvement par lequel l'unité engendre une pluralité qui retourne se fondre en elle. La résolution de l'accord de *Tristan* est toutefois temporelle : si l'harmonie est multiplicité, la résorption de la multiplicité dans l'unité ne peut advenir qu'au sein d'un développement mélodique ayant pour fonction d'établir l'unité (« un domaine où la dissonance aussi bien que le spectacle terrifiant de l'univers se résolvent en accords délicieux »).

Nietzsche affirme le primat de l'harmonie dans des textes de 1869 (et plus particulièrement dans la conférence intitulée « La conception dionysiaque du monde »). Dans l'un d'eux, il affirme également le primat du rythme ; mais *La Naissance de la tragédie* qualifie explicitement le rythme d'élément apollinien qui ne fait pas partie de l'essence de la musique⁵³. Dans un autre de ces textes, Nietzsche ajoute que l'harmonie est la caractéristique de la musique grecque, thèse qui va encore à l'encontre de ce qu'il écrit dans *La Naissance de la tragédie*.

Pour toutes ces raisons, nous soutenons que la mélodie est pour Nietzsche, en 1872, l'élément essentiel de la musique⁵⁴.

L'indétermination du *Tristan* n'est pas seulement harmonique, mais également rythmique. Rythmer, c'est compter, c'est décomposer en s'appuyant sur des unités⁵⁵. Le rythme organise de façon mathématique la musique en découpant la durée : non seulement chaque note possède une durée qui est calculée à partir de la division de l'unité de mesure qu'est la ronde, mais ces notes s'organisent en mesures qui ont des durées égales, qui se divisent en temps et sont soumises à la carrure. Nietzsche et Wagner critiquent la pauvreté du rythme qui subordonne la musique à des « formes rigides⁵⁶ ». L'originalité du rythme ne consiste que dans les possibilités qu'a le musicien de combiner ces cellules préexistantes. Nietzsche et Wagner en appellent à la tragédie grecque pour s'affranchir de ces lois. C'est qu'il n'existe rien de comparable dans la musique grecque : nous savons que le rythme grec est subordonné au rythme du langage, de la phrase, et que le temps le plus court correspond à la syllabe chantée la plus brève⁵⁷. La musique des Grecs n'est pas soumise à ces intervalles égaux et carrés qui caractérisent notre rythme et en font sa pauvreté⁵⁸. S'il y a dans la musique grecque une égalité de mesure, il n'y a pas de barre de mesure ni de temps fort⁵⁹.

Dans l'œuvre musicale de Wagner, la volonté de lutter contre les lois qui régissent le rythme se manifeste par les modifications systématiques des rythmes et des tempi, ainsi que le remarque Nietzsche⁶⁰. De plus, le compositeur utilise dans *Tristan* des mesures binaires et ternaires alternées ou même simultanément ;

il change systématiquement de mesure, en sorte que le rythme ne devient pas seulement imprévisible, mais surtout imperceptible, parce qu'il est désormais subordonné aux modulations de la ligne mélodique⁶¹. Tel est le rythme dionysiaque auquel Nietzsche fait allusion dans *La Naissance de la tragédie* : ce rythme se débarrasse de la fixité mathématique, de la prévisibilité en se subordonnant au drame, c'est-à-dire aux modulations de la mélodie. La mesure et les temps forts disparaissent ; les contours nettement délimités des figures rythmiques se dissolvent, dans la mesure où ces dernières sont happées par un mouvement continu qui les frappe d'indétermination.

II

Si Nietzsche philosophe est wagnérien, est-ce également le cas de l'auteur de *Manfred Meditation* ? L'étude de celle-ci nous permettra non seulement de montrer qu'il en va bien ainsi, mais aussi d'approfondir et de mieux comprendre les procédés musicaux qui permettent à la musique d'être un art dionysiaque.

La question de savoir si nous pouvons prendre *Manfred* au sérieux reste aporétique si nous considérons les textes de Nietzsche lui-même. L'anecdote est connue. Nietzsche envoie la partition de *Manfred* à Hans von Bülow le 20 juillet 1872. Ce dernier lui répond le 24 juillet de la même année et lui demande si c'est en toute conscience qu'il a ainsi méprisé les règles élémentaires de la composition. H. von Bülow ajoute que *Manfred* n'a pas d'autre valeur esthétique que celle d'un crime dans l'ordre moral. Si Nietzsche, amateur éclairé face au musicien de métier qu'est von Bülow, nie alors honteusement toute valeur à cette composition dans une nouvelle lettre qu'il lui écrit le 29 octobre 1872, et affirme qu'elle relève d'une « si barbare frénésie, mélange de provocation et d'ironie⁶² », nous ne pouvons cependant nous appuyer sur ce fait pour écarter cette pièce et la juger insignifiante. C'est seulement après le jugement négatif porté par von Bülow, en outre seulement pendant un certain temps, que Nietzsche déprécie lui-même *Manfred*⁶³. De plus, la question de la valeur musicale de la pièce de Nietzsche n'est pas exactement la nôtre. Ce qui nous importe est la chose suivante : la composition de cette pièce doit bien correspondre à un besoin ou à une nécessité chez Nietzsche — sinon pourquoi l'aurait-il écrite ? Elle doit révéler ce dont le musicien est capable. Davantage, et pour employer le vocabulaire du philosophe Nietzsche : c'est par ce que fait un homme que nous pouvons connaître ce qu'il peut. Laissons donc de côté les arrière-pensées et les intentions sur lesquelles il est toujours possible de conjecturer.

Nietzsche n'intitule pas sa pièce « sonate pour piano à quatre mains », mais *Manfred Meditation*. Non seulement cette pièce est ainsi libérée de l'assujettissement à une forme musicale, mais son titre, tel un « programme », nous prévient qu'elle est également libérée de la soumission à une structure unilatéralement musicale, étant donné qu'elle est organisée autour de ce thème unificateur : une méditation sur *Manfred* de Byron. Cette double caractéristique est propre au XIX^e siècle musical qui se débarrasse du joug des lois auxquelles la musique a été subordonnée jusque-là.

Les textes de Nietzsche nous laissent penser qu'il a voulu composer dans le style de la musique de l'avenir, c'est-à-dire dans le style wagnérien. Ainsi Nietzsche écrit-il le 29 avril 1872 à E. W. Fritzsche, à qui il envoie cette pièce en prétendant qu'elle a été composée par un de ses amis anglais, que *Manfred Meditation* est la preuve des puissants échos qu'a déjà éveillés Wagner en Angleterre⁶⁴.

Quelles sont les caractéristiques de cette pièce de Nietzsche ?

L'instauration du climat avec laquelle commence *Manfred* contient quasiment une citation du *Tristan*. Le célèbre *Sehnsucht-Motiv* de *Tristan* est en effet composé de quatre notes qui forment une progression chromatique : sol #, la, la #, si. Or le début de *Manfred* contient également quatre notes qui forment une progression chromatique et qui donnent une même impression de *Sehnsucht* : la b, la bécarré, si b, si bécarré. Il s'agit donc de motifs qui sont enharmoniques !

Manfred privilégie l'indétermination tonale et porte atteinte à la tonalité par les mêmes moyens que *Tristan*. Dès les premières mesures, Nietzsche utilise cet « effet » consistant à insérer des notes de passages qui déstructurent la stabilité tonale. D'après l'armature, nous pourrions être en sol majeur ou en mi mineur. La profusion de sol dans la première mesure pourrait nous faire pencher pour le sol majeur. Il y a bien cependant une indétermination tonale, puisque le sol peut être compris comme la médiane de mi mineur. S'il semble que nous sommes en mi mineur, c'est parce que cette tonalité s'installe explicitement dès la mesure 3, grâce au ré # qui est la note sensible de cette tonalité.

Cette caractéristique apparaît dans l'ensemble de cette œuvre musicale : nous ne pouvons jamais déterminer immédiatement et aisément la tonalité dans laquelle nous sommes, parce qu'elle est constamment brouillée par des notes de passage. Les accords constitutifs de la tonalité de la mélodie sont toujours difficilement repérables.

La déstabilisation de la tonalité est également produite par l'utilisation fréquente de glissements chromatiques, autant dans la mélodie que dans l'harmonie. La mesure 39 est représentative de cette tendance : elle installe à nouveau le climat du commencement par des glissements chromatiques qui créent une nouvelle fois un sentiment d'attente par l'indétermination tonale qu'ils introduisent. Nous pouvons également observer les mesures 290-291, où l'utilisation du chromatisme n'est pas sans évoquer le duo d'amour du second acte de *Tristan*. Comme dans l'accord de *Tristan*, la mélodie se déplace sur des intervalles chromatiques et la tonalité reste indéterminée⁶⁵. Le premier accord est un accord de septième mineure du deuxième degré de sol (mesure 190), le second est un accord renversé de quinte diminuée du septième degré de si mineur ou majeur. Cela posé, le ré # gêne la tonalité dans la première mesure, ce qui est également le cas du fa bécarré dans la seconde mesure. Si nous considérons le ré # comme une note réelle et non accidentelle, nous pourrions être en mi mineur (ou dans sept autres tons). Dans la seconde mesure, le fa bécarré ne peut être considéré comme une note réelle, en sorte que nous sommes nécessairement en si. Ce fa introduit cependant une dissonance étrange et annonce la tonalité de si b majeur qui s'installe dans les mesures 292-293.

Les modulations systématiques de *Manfred* ont également pour but d'accroître l'indétermination tonale. Il n'y a pas dans cette œuvre de tonalité principale, c'est-à-dire d'organisation tonale autour d'une tonalité centrale : la pièce, qui s'ouvre en mi mineur, se conclut en do mineur. *Manfred* passe d'une tonalité à une autre sans que ce processus trouve, sinon un terme, du moins un repos momentané.

C'est le cas par exemple à partir de la mesure 31, où Nietzsche passe en ré majeur, après un long passage en mi mineur qu'il étire par des notes de passage (mesures 27 à 30), sans nous donner la résolution que nous fait attendre la pédale de dominante (mesures 22 à 26) que nous retrouvons à la mesure 30. Cette tonalité n'est toutefois qu'une tonalité de passage, puisque Nietzsche nous entraîne vers quelque chose d'énigmatique : le sol #, le la #, le do bécarré et le fa bécarré de la mesure 32 impliquent que nous sommes sortis du ré majeur. Nietz-

sche nous précipite dans l'indétermination : il semble s'agir d'un accord de septième de dominante de la majeur ou mineur, puisque nous avons mi, sol#, si, ré (seule cette hypothèse donne une intelligibilité à la mesure). Cette mesure nous donne l'impression étrange d'être suspendu : nous sommes en suspens sur la dominante, mais sans pouvoir savoir s'il s'agit de la mineur ou de la majeur (Nietzsche introduit en outre des notes étrangères). Cette indétermination s'épaissit avec la mesure 33 qui semble nous amener sur le mi mineur : le sol# devient bécarre dans la mesure 34 et nous trouvons cette note de basse qui est le mi. Il est certain que, dans la mesure 34, le premier temps est basé sur l'accord à l'état renversé de septième diminuée — le septième degré de si mineur ; cependant le si mineur n'est plus certain dès la seconde mesure, puisque l'accord sol, ré#, mi, sol nous laisse penser que nous sommes en mi mineur.

Non seulement Nietzsche ne cesse de troubler les tonalités, mais il utilise même la bi-tonalité de la mesure 180 à la mesure 183 : la partie écrite en clé de fa soutient par des accords de fa la mélodie de la partie écrite en clé de sol qui est en do majeur.

Cette incertitude tonale qui organise *Manfred Meditation* nous permet de rattacher Nietzsche à Wagner plutôt qu'à Schumann. Nietzsche s'est vanté beaucoup plus tard d'avoir écrit une « contre-ouverture du *Manfred* de Schumann⁶⁶ ». Si nous examinons l'ouverture de Schumann, nous nous apercevons qu'elle part du mi bémol pour y revenir à la fin : il y a donc une tonalité principale par rapport à laquelle sont pensées les différentes modulations, lesquelles sont toujours claires et aisément déterminables. L'utilisation du chromatisme et des notes de passage déstabilisant la tonalité ainsi que les modulations systématiques et imprévisibles nous permettent de rattacher *Manfred Meditation* au *Tristan* de Wagner, dans lequel nous trouvons précisément les mêmes procédés⁶⁷.

Dans un schéma musical que nous pouvons appeler « classique », il y a un rapport absolu dominante-tonique qui crée un rapport de quinte en quinte (et la basse fait l'harmonie, n'intégrant que des notes constitutives de la tonalité). Ce rapport de quinte en quinte interdit certains enchaînements mélodiques, sauf lorsqu'une rupture surgit — mais un musicien « classique » se défend d'abuser de la rupture, ce que font au contraire systématiquement Nietzsche et Wagner. Cette rupture se manifeste dans *Manfred* par l'utilisation systématique de la cadence rompue.

Dans sa lettre à Rohde du 11 novembre 1869, Nietzsche cite un accord du *Manfred* de Schumann qui est un accord de septième diminuée. L'analyse de *Manfred Meditation* révèle que Nietzsche a une prédilection pour les accords de septième diminuée et plus largement pour les accords diminués. Ce point est très important. Avec un accord de septième diminuée, nous pouvons nous diriger vers huit tons — alors qu'avec un accord de dominante nous ne pouvons aller que dans deux tons. L'accord de septième diminuée n'est certes pas nouveau ; nous pouvons par exemple en trouver dans l'œuvre de Mozart. Cependant, Mozart s'en sert uniquement comme rupture et pour un usage dramatique. L'accord de septième diminuée lui sert à attirer l'attention et à créer une tension. Aussi n'en fait-il aucun usage systématique. Dans l'œuvre de Nietzsche et de Wagner, nous trouvons au contraire une utilisation systématique de la septième diminuée, dans la mesure où cette dernière sert à instaurer une imprévisibilité et une instabilité constante. Étant donné que la septième diminuée permet des modulations dans huit tons, elle est le signe que tout est toujours possible, et elle introduit une indétermination liée à un devenir où ce qui surgit reste toujours imprévisible. L'accord de septième diminuée est le type même de l'« accord

incertain », dans la mesure où il est « multitonal⁶⁸. » Il correspond à une nouvelle esthétique où la mélodie n'est plus assujettie à des interdits harmoniques. C'est donc bien au développement temporel et inattendu de la phrase mélodique qu'est soumise la dimension harmonique.

C'est là, nous semble-t-il, que se trouve la différence essentielle entre Wagner et Nietzsche d'un côté, et Schumann de l'autre. Les deux premiers nourrissent leur œuvre de modulations systématiques. Le dernier, au contraire, rompt certes, mais il reste un moment dans le paysage harmonique qu'il instaure. Ce n'est pas l'instabilité par elle-même qui l'intéresse, ainsi qu'en témoignent les grands moments de stabilité.

Nietzsche a également une prédilection pour les pédales de dominante. La pédale de dominante crée une tension qui appelle une résolution : mais Nietzsche ne nous donne jamais cette résolution ! On sait que Schumann termine l'une de ses *Kinderszenen* par un accord de dominante, assumant ainsi l'irrésolution constitutive d'une telle fin. Dans *Manfred*, Nietzsche esquive toujours la résolution, sans qu'on ait pour autant l'impression qu'il assume cette irrésolution.

Le passage qui commence à la mesure 288 en constitue un exemple frappant. Nietzsche passe d'une étape qui ne trouve pas de résolution à une autre pour revenir finalement au point de départ. Il traverse plusieurs états de tension, successivement si bémol majeur (par une pédale de dominante), sol bémol majeur (par une septième de dominante), ré mineur (par une septième mineure et une quinte diminuée du deuxième degré), si bémol majeur, ré majeur, sol mineur, ré mineur (par une septième diminuée), si mineur (par une septième de dominante), puis il aboutit à la pédale de dominante de si bémol majeur, nous laissant aussi insatisfait qu'au départ.

En ce qui concerne la carrure, Nietzsche n'est guère wagnérien. Si Wagner a fait un sort à la carrure, il faut souligner que *Manfred* utilise des figures que nous pouvons très facilement identifier et qui témoignent d'un véritable métier de compositeur (ainsi l'instauration du climat qui ouvre la pièce a-t-elle une carrure de 6 mesures ; ou bien les mesures 134-137 ont-elles l'ordonnance suivante : une mesure, une mesure, deux mesures). De plus, l'ordonnance des valeurs des notes au sein des mesures est très claire. Il y a en général dans *Manfred* une structure ternaire. Les passages relevant du quatre temps (mesure 236 par exemple) ou du deux temps (mesure 243) sont relativement rares. Nous trouvons dans la pièce de Nietzsche des ruptures de temps, mais qui ne sont pas données explicitement comme telles : ainsi est-ce le cas dans la mesure 11, où Nietzsche expose un thème dont le rythme est à quatre temps, mais au sein d'une structure à trois temps. Il y a au moins trois passages qui témoignent d'une tentative pour rompre, au sein d'une structure ternaire, l'unité de la mesure à trois temps, en détruisant le point d'appui sur le temps fort. Notons enfin une dernière originalité rythmique : Nietzsche utilise l'hémiole (voir par exemple les mesures 40-50), procédé rythmique qui consiste à transformer deux mesures à trois temps en une grande mesure à trois temps, ce qui permet de déplacer les temps forts. Ce procédé permet d'introduire une déstabilisation rythmique et nous permet à nouveau de rapprocher Nietzsche de Wagner, dans la mesure où ce dernier ne cesse d'insister sur la nécessité d'en finir avec la tyrannie de la barre de mesure.

Comment expliquer le jugement porté par Hans von Bülow sur *Manfred* ? Il y a bien dans cette pièce des modulations qui semblent étranges parce qu'elles transgressent les lois de l'harmonie classique. Davantage, Nietzsche abuse des sauts, des discontinuités musicales, autant au niveau des modulations que des variations dynamiques⁶⁹. Ces discontinuités musicales ne sont-elles pas néanmoins typiquement romantiques ?

Nous devons cependant remarquer certains « heurts » dont il est peu probable que Nietzsche les ait voulus consciemment, dans le but tout à fait romantique d'enfreindre les règles d'école. Ainsi est-ce le cas de l'enchaînement du dernier temps de la mesure 316 au premier temps de la mesure 317. Nous y trouvons en effet un accord de sixte et de quarte du premier degré de do mineur, qui est enchaîné avec l'accord, à l'état fondamental, du premier degré de do mineur. Il est difficile de ne pas voir dans un tel enchaînement harmonique une « erreur », mais il est aussi difficile de trouver d'autres exemples de tels enchaînements dans *Manfred* : aussi surprenantes que soient les discontinuités du discours musical nietzschéen, elles ne répugnent pas pour autant aux lois de l'harmonie. Nous trouvons certes des modulations qui sont peu utilisées au moment où Nietzsche compose. Ainsi Nietzsche passe-t-il par exemple d'une pédale de dominante de mi mineur en ré majeur (mesures 30-31) : le do # se résout par un accord de premier degré de ré majeur (accord de tonique). Si un tel passage est relativement rare dans les années 1870, il n'en est pas moins conforme aux règles de l'harmonie et fait par ailleurs un bel effet.

Manfred témoigne d'une connaissance indéniable des règles de la composition. Tous les enchaînements sont calculés et réfléchis, et non hasardeux, bien qu'ils restent imprévisibles. Aussi ne pouvons-nous y voir un simple déversement de bile et devons-nous prendre cette pièce au sérieux. Nous n'arrivons pas à expliquer le jugement de Bülow autrement qu'en soulignant qu'il n'y a pas, dans *Manfred*, une organisation formelle qui sous-tende et unifie les différents moments qui restent épars, de la même façon qu'il n'y a pas non plus de schéma tonal général qui unisse les différentes modulations⁷⁰. *Manfred* est une pièce pleine d'idées ponctuelles intéressantes, qui répugnent très rarement aux règles de l'harmonie, dont les moments sont relativement discontinus et imprévisibles, mais qui manque d'une unité véritable⁷¹. Peut-être est-ce en cela que Nietzsche n'est pas ce qu'on appelle un grand compositeur.

III

Il faut tout d'abord remarquer que Nietzsche, au moment où il écrit *La Naissance de la tragédie*, n'est pas seulement un philosophe wagnérien. C'est également un musicien wagnérien. Les caractéristiques musicales de *Manfred Meditation*, c'est-à-dire l'indétermination tonale qui passe par l'usage des notes de passage, du chromatisme et des modulations systématiques, sont en effet typiquement wagnériennes. *Manfred* est particulièrement proche de *Tristan* et contient même une citation de l'opéra de Wagner. Étant donné que *Tristan* est en outre l'unique exemple que donne Nietzsche lorsqu'il expose sa conception de la musique dans *La Naissance de la tragédie*, *Manfred* apparaît dès lors comme une illustration de cette conception.

Quelle est le sens esthétique et philosophique de ces caractéristiques musicales que nous retrouvons dans *Manfred* et *Tristan* ?

Nietzsche fait l'apologie d'une musique dans laquelle les figures mélodiques, harmoniques et rythmiques perdent leur contour et leur distinction dans un flux continu et unitaire qui les frappe d'indétermination. Seule cette indétermination permet à la musique d'être l'expression de la volonté, donc d'être un véritable art dionysiaque. Cette indétermination n'est certes pas absolue. Ce n'est pas d'une indétermination, mais d'une détermination qui devient sans cesse et se transforme dans un mouvement imprévisible qu'il faudrait parler. C'est en ce sens que la musique exprime ainsi le vouloir ou la contradiction originaire. Il ne s'agit donc

pas d'exprimer quelque chose d'indistinct et d'indifférencié, mais d'esquisser une détermination qui se change toujours en son contraire : il y a bien une unité, une identité ou encore une détermination ; mais celles-ci ne sont jamais fixes et achevées, elles ne sont jamais définitives et se dissolvent au sein du devenir temporel dans lequel elles sont prises. Dès lors, la chose est toujours elle-même et autre chose qu'elle-même, elle est ce qu'elle est en même temps que son contraire, sans qu'on puisse l'arracher à ce devenir qui constitue son être. C'est en ce sens que la musique est l'expression de l'unité du vouloir, puisqu'elle dissout les figures musicales individualisées, qu'elles soient mélodiques, rythmiques ou harmoniques, dans un flux unitaire qui les réenveloppe toutes. Aussi est-elle un symbole de la manière dont l'unité engendre une multiplicité qu'elle finit par reprendre en elle.

Le temps apparaît ici dans son pouvoir créateur. L'être fixe et figé, susceptible d'être identifié et déterminé, se dissout dans le devenir où il se modifie systématiquement et perd cette identité et détermination dans une figure nouvelle qui disparaît à son tour dans un mouvement sans fin. C'est donc le temps qui fait se dissoudre l'être dans l'indétermination et le chaos. Tout ce qui est n'est en fait qu'un apparaître dont les contours, aussitôt qu'ils sont esquissés, disparaissent dans des contours nouveaux qui surgissent et s'évanouissent.

Pour Wagner, c'est l'harmonie qui reste l'élément essentiel de la musique parce qu'elle est, telle la volonté schopenhauérienne, en dehors du temps et de l'espace. Aussi la mélodie n'est-elle que l'« expression la plus complète » ou la « forme réelle » de l'essence la musique, dans la mesure où elle se manifeste dans le temps. Lorsque Nietzsche soutient que la mélodie est « l'élément premier et universel », en sorte que c'est elle qui exprime le vouloir, il semble que c'est l'opposition entre la chose en soi et le phénomène qui semble, non pas se dissoudre, mais du moins perdre ses contours. C'est que la volonté n'est pas ailleurs que dans le flux mélodique temporel qui détruit les contours nets et précis de chaque figure rythmique ou de chaque paysage harmonique : la volonté (l'unité) n'est pas derrière les phénomènes, dans un quelconque arrière-monde, mais elle se trouve dans la liaison des phénomènes et elle apparaît dans leur résorption au sein d'un flux unitaire. L'unité (la volonté) n'est donc pas ailleurs que dans la continuité tissée par le musicien entre les différentes figures, elle n'est pas ailleurs que dans l'indétermination qui affecte chaque figure déterminée et la rattache aux autres.

Cependant, le problème de la relation qu'entretiennent la volonté et le monde des phénomènes reste entier. La musique, si elle est bien l'expression (*Ausdruck*) de cette objectivation de l'un originaire dans la multiplicité, n'en est pas pour autant la représentation (*Darstellung*). C'est pourquoi le lien qui unit Nietzsche et Schopenhauer n'en reste pas moins ambigu, puisque le problème de savoir si le vouloir est, pour Nietzsche, distinct du monde des phénomènes reste ouvert. Après tout, la musique ne fait qu'exprimer dans le langage musical qui est temporel la liaison de l'un originaire et du divers phénoménal ; puisqu'il ne s'agit toutefois pas d'une représentation et qu'il n'est pas nécessaire que l'exprimant ressemble à l'exprimé, il demeure incertain que la volonté soit temporelle et spatiale. Le rapport d'expression est simplement une analogie de structure, ainsi que nous l'avons souligné. C'est le rapport de l'un au multiple qui est le même dans les deux cas. La musique ne fait que symboliser une sphère qui est antérieure au phénomène et le dépasse, écrit Nietzsche⁷².

C'est précisément cette ambiguïté qui a permis plus tard à Nietzsche de rattacher *La Naissance de la tragédie* à ses œuvres ultérieures⁷³. Si nous lisons en effet ce premier texte à l'aune de ce qu'on appelle communément la philosophie de la vie de Nietzsche, il est certain que cette volonté pourrait déjà être la vie qui réenveloppe et reprend en elle dans un devenir éternel toutes les formes qu'elle

engendrer — en sorte que la volonté ne serait pas derrière les phénomènes, mais un flux qui les traverserait tous. Il nous semble toutefois qu'une telle lecture dénature le sens de ce premier texte. La dénonciation du caractère illusoire du monde sensible⁷⁴ et l'interprétation du *Tristan* (ainsi que l'apologie de la mort qui y est liée comme « dessaisissement de soi ») nous font pencher en faveur d'une lecture schopenhauérienne de *La Naissance de la tragédie*.

Enfin, ne doit-on accorder aucune importance à *Manfred* et au musicien Nietzsche? Le philosophe Nietzsche développe une conception de la musique qui fait de cette dernière l'expression de la volonté. La conception de la musique repose donc sur une métaphysique, c'est-à-dire sur la distinction entre la volonté et le monde des phénomènes. La volonté et le lien qu'elle entretient avec le monde des phénomènes ne peuvent cependant être formulés d'une façon adéquate par le discours, dans la mesure où le concept est apollinien. Seule la musique peut être une expression adéquate de la volonté : la musique, comme expression adéquate de la volonté, apparaît comme le moyen véritable pour connaître cette volonté. De la même façon que la tragédie naît de l'esprit de la musique par lequel elle doit se laisser guider, la philosophie dionysiaque — soit *La Naissance de la tragédie* — naît de l'esprit de la musique et doit y rester subordonnée. Non seulement le véritable philosophe est le musicien (Wagner), dont le langage peut symboliser l'essence du monde, mais le discours philosophique qui a reconnu cette vérité suprême doit refuser la sécheresse et l'aridité du discours conceptuel pour trouver, par et dans ce discours, le moyen de le dépasser et de suggérer ce qui reste de l'ordre de l'indicible. Il est bien possible que *Manfred* ait eu pour Nietzsche beaucoup plus d'importance que ce que nous pouvons croire d'après ce qu'il en a dit. Ne devons-nous pas en effet y voir une tentative pour exprimer par le moyen du son — donc par le moyen adéquat — les thèses que le texte philosophique peut seulement formuler inadéquatement en signant par là-même son propre arrêt de mort au profit du « langage universel » de la musique?

1. La partition de *Manfred* a été publiée dans F. Nietzsche, *Der musikalische Nachlaß*, herausgegeben im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von C. P. Janz, Bâle et Kassel, Bärenreiter, 1976. Après *Manfred*, Nietzsche composera encore *Monodie à deux* (pièce pour piano à quatre mains de 1872), *Hymnus auf die Freundschaft* (pièce pour piano à quatre mains de 1873-1874), *Gebet an das Leben* (lied de 1882). Il a composé *Manfred Meditation* à partir de *Nachklang einer Sylvesternacht* (pièce pour piano à quatre mains de 1871), elle-même inspirée d'une composition de 1861 pour violon et piano intitulée *Sylvesternacht*. On peut trouver un enregistrement de *Manfred Meditation* dans un disque essentiellement consacré aux lieder de Nietzsche (D. Fischer-Dieskau, A. Reinmann. E. Budde, Philips, 426 863-2).

2. C. P. Janz, *Nietzsche. Biographie*, tome II, traduction française de P. Rusch, Paris, Gallimard, 1984, p. 73. Janz écrit à propos des œuvres musicales de Nietzsche : « Il est remarquable que nous n'y trouvions pas la moindre trace d'influence wagnérienne (si l'on met à part *Nachklang einer Sylvesternacht*). Le charme démoniaque et la puissance émotionnelle de Wagner demeurèrent étrangers au musicien Nietzsche, qui, sur ce plan, ne fut jamais "wagnérien". » C. P. Janz porte exactement le même jugement dans « Die Kompositionen Friedrich Nietzsches », *Nietzsche Studien*, vol 1, 1972, p. 184. Dans les deux cas, Janz ne fournit aucun argument tiré d'analyses musicales de *Manfred*. Le seul texte dans lequel se trouvent des considérations musicales sur *Manfred* est, à notre connaissance, celui de M. Vogel, « Nietzsche's Wettkampf mit Wagner », *Beiträge zur Geschichte der Musikanschauung im 19. Jahrhundert*, Regensburg, 1965. Mais ce sont précisément ces considérations qui amènent Vogel à d'autres conclusions que Janz.

3. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, vol. 1 (KSAI), p. 25; *Œuvres philosophiques complètes*, tome I-1 (OPCI-1), traduction française de P. Lacoue-Labarthe (parfois modifiée), 41.

4. KSAI, p. 30; OPCI-1, p. 46.

5. KSAI, p. 38-39; OPCI-1, p. 53.

6. KSAI, p. 39; (*Vorstellung*), OPCI-1, p. 53.

7. KSAI, p. 39; (*Schein*); OPCI-1, p. 54.

8. KSAI, p. 39; OPCI-1, p. 54.

9. KSAI, p. 39; OPCI-1, p. 54.

10. KSAI, p. 37; OPCI-1, p. 52.

11. KSAI, p. 44; OPCI-1, p. 58.

12. KSAI, p. 69-70; OPCI-1, p. 81.

13. *KSAI*, p. 72; *OPCI-I*, p. 84.
14. *KSAI*, p. 73; *OPCI-I*, p. 84. L'idée d'une dissolution de l'individualité, d'un dessaisissement mystique de soi revient constamment dans *La Naissance de la tragédie* : voir p.ex. *KSAI*, p. 30-31 (*eine mystische Einheitsempfindung, eine Selbstentäußerung*), p. 34 (*die Selbstentäußerung*), p. 41 (*die Selbstvergessenheit*), etc.
15. *KSAI*, p. 139, où Nietzsche reprend la distinction entre phénomène et chose en soi et affirme qu'elle est essentielle (... *während sie über einen Gegensatz der Erscheinung und des Dinges an sich nichts gelernt haben oder... nichts lernen mochten*); *OPCI-I*, p. 141.
16. *KSAI*, p. 25; *OPCI-I*, p. 41.
17. *KSAI*, p. 33, 50, 62, 63; *OPCI-I*, p. 48, 64, 75, 76.
18. *KSAI*, p. 28, 40; *OPCI-I*, p. 44, 54.
19. *KSAI*, p. 25; *OPCI-I*, p. 41.
20. *KSAI*, p. 26; *OPCI-I*, p. 42. C'est aussi le cas de la musique, du moins lorsqu'elle perd son essence et devient imitation des phénomènes (musique descriptive).
21. L'image est toujours — pour Nietzsche — représentative, figurative; quant au concept, il a toujours une unité fixe et figée de sens ainsi qu'une référence précise. Voir *KSAI*, p. 51, 106; *OPCI-I*, p. 64-65, 113.
22. *KSAI*, p. 40; *OPCI-I*, p. 54.
23. *KSAI*, p. 104; *OPCI-I*, p. 110.
24. C'est pourquoi Nietzsche condamne l'esthétique musicale formaliste de E. Hanslick (fragments posthumes 1871, 9 [8]). Il importe de souligner que Nietzsche se ralliera ensuite — contre Wagner — à une telle esthétique formaliste. Nous avons développé ce point dans « L'esthétique musicale formaliste de *Humain, trop humain* », *Nietzsche Studien*, vol. 28, 1999, à paraître.
25. *KSAI*, p. 51; *OPCI-I*, p. 65.
26. *KSAI*, p. 44; *OPCI-I*, p. 58.
27. *KSAI*, p. 33; *OPCI-I*, p. 49. Il faut noter que Nietzsche écrit une seule fois que la musique représente (*darstellen*) ; il s'agit cependant d'une citation de Schopenhauer (*KSAI*, p. 104; *OPCI-I*, p. 110). Le philosophe emploie le terme de représentation lorsque, dans la tragédie ou le drame musical, la musique dionysiaque est liée à un contenu apollinien qui tempère sa trop grande force et violence, en sorte que tout se passe *comme si* elle était un art représentatif. Voir *KSAI*, p. 134 (*als ob die Musik nur ein höchstes Darstellungsmittel...*), *OPCI-I*, p. 137; *KSAI*, p. 137 (*als ob die Musik sogar wesentlich Darstellungskunst...*), *OPCI-I*, p. 140. Pour Nietzsche, la musique n'est donc pas une représentation, sauf lorsqu'elle perd son essence et qu'elle devient un art apollinien : *KSAI*, p. 33; *OPCI-I*, p. 48.
28. *KSAI*, p. 40-41; *OPCI-I*, p. 55.
29. *KSAI*, p. 135; *OPCI-I*, p. 138.
30. Ce problème préoccupe Nietzsche depuis longtemps, comme en témoigne sa lettre à G. Krug et W. Pinder du 14 janvier 1861 (*Kritische Studienausgabe Briefe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, vol. 1, p. 138). Il souligne, à propos de l'oratorio, la discontinuité des récitatifs qui rompent la continuité musicale sous prétexte de faire avancer l'action — c'est également la fonction des récitatifs dans l'opéra classique. L'opéra wagnérien lui apparaît donc résoudre ce problème. Cette critique va de paire avec celle des figures de la rhétorique musicale, des *Stimmungsbilder* : sur ce dernier point, voir surtout le fragment posthume de l'été 1875, 11 [15].
31. S. Gut, « Encore et toujours : L'accord de *Tristan* », *L'Avant-scène opéra*, n° 34-35, juillet-août 1981, p. 148-151.
32. J. Chailley, *Analyse musicale de Tristan et Isolde de Richard Wagner*, Paris, Leduc, 1972, p. 22, qui remarque que l'extension d'appoggiatures constitue la base même de *Tristan*.
33. *Ibid.*, p. 23.
34. A. Boucourechliev, *Le Langage musical*, Paris, Fayard, 1993, p. 41 : « Chez Wagner, changer de tonalité devient un geste tellement constant qu'il se vide de sa capacité à articuler. Moduler — mais venant de quel ton, allant vers quel autre? Venant, en réalité, d'une modulation, allant vers une autre — c'est-à-dire errant entre les tonalités et par là même les suspendant, les ignorant. »
35. M. Emmanuel, *Histoire de la langue musicale*, Paris, 1911, H. Laurens; réédition en deux tomes avec une Préface de J. Viret, 1981, tome I, p. 6 et s. Voir également le chapitre sur la musique au Moyen-Age.
36. « Le drame musical grec », *KSAI*, p. 526; *OPCI-2*, p. 25.
37. F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, hiver 1869-1870 — printemps 1870, 3 [19]; traduction française de M. Haar et J. L. Nancy, *OPCI-I*, p. 204.
38. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, traduction française de A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, nouvelle édition revue et corrigée par R. Roos, 1984, p. 330 et s. La conception de la musique de Schopenhauer est développée dans le livre troisième. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre dissertation, « Métaphysique de la musique dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* et dans *La Naissance de la tragédie* », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1997, p. 471-492.
39. Hiver 1869-1870 — printemps 1870, 3 [14]; traduction française de M. Haar et J. L. Nancy, *OPCI-I*, p. 202.
40. *Ibid.*
41. *KSAI*, p. 155 (*Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken — und was ist sonst der Mensch?*); *OPCI-I*, p. 155.
42. *KSAI*, p. 154 (*beide verklären eine Region, in deren Lustaccorden die Dissonanz ebenso wie das schreckliche Weltbild reizvoll verklängt*); *OPCI-I*, p. 155.
43. Hiver 1869-1870 — printemps 1870, 3 [54]; traduction française de M. Haar et J. L. Nancy, *OPCI-I*, p. 211. Nous trouvons la même affirmation dans « La conception dionysiaque du monde », *KSAI*, p. 557 *OPCI-2*, p. 52. Nietzsche affirme à trois reprises dans cette conférence que l'harmonie est l'essence de la musique (*KSAI*, p. 557, 565, 574; *OPCI-I*, p. 52, 59, 67).
44. Automne 1869, 1 [54]; traduction française de M. Haar et J. L. Nancy, *OPCI-I*, p. 173.
45. *KSAI*, p. 48; *OPCI-I*, p. 62.

46. Automne 1869, 1 [41]; traduction française de M. Haar et J. L. Nancy, *OPCI-I*, p. 168.
47. Nietzsche souligne également dans « Le drame musical grec » la simplicité et la pauvreté de l'harmonie grecque ; voir *OPCI-2*, p. 29.
48. M. Emmanuel, *Histoire de la langue musicale*, op. cit., tome I, p. 4-5.
49. Voir R. Wagner, *œuvres en prose*, douze tomes, traduction française de J. G. Prodhomme, réédition, Var, Éditions d'aujourd'hui, collection Les introuvables. Dans *Beethoven* (tome X), publié peu avant *La Naissance de la tragédie*, Wagner affirme que la mélodie est « la forme capitale de toute musique », mais que l'harmonie est « l'élément essentiel de la musique », parce qu'elle n'appartient ni au temps ni à l'espace (p. 50). Ces termes sont quasiment ceux qu'il employait déjà dans *Opéra et drame* : la mélodie est « la forme réelle de la musique », « l'expression la plus complète de l'essence de la musique » (tome IV, p. 181), et l'harmonie est « l'élément le plus essentiel de la musique » (tome V, p. 164).
50. J. Chailley, op. cit., p. 22.
51. *KSAI*, p. 137 ; *OPCI-I*, p. 140.
52. *KSAI*, p. 138 ; *OPCI-I*, p. 140-141. Nietzsche distingue la ligne mélodique qui s'identifie à la figure vivante et l'harmonie qui s'identifie aux relations qu'entretient cette figure avec les autres figures (*Jene Identität zwischen der Melodienlinie und der lebendigen Gestalt, zwischen der Harmonie und den Charakterrelationen jener Gestalt...*). Les propos qu'il tient sur *Tristan* impliquent donc une telle lecture qui subordonne l'élément vertical à l'élément horizontal.
53. *KSAI*, p. 33-34 ; *OPCI-I*, p. 48-49.
54. P. Lasserre, *Les Idées de Nietzsche sur la musique, la période wagnérienne*, Paris, Société du Mercure de France, 1907, affirme que ce qui distingue l'esthétique wagnérienne de l'esthétique classique, c'est le primat de l'harmonie sur la mélodie (p. 121). B. Pautrat, *Versions du soleil*, Paris, Seuil, 1983, affirme que le Nietzsche de *La Naissance de la tragédie* donne le privilège à l'harmonie (p. 91-92). Dans les deux cas, aucune considération musicale n'est fournie.
55. M. Emmanuel, op. cit., p. 7, 111.
56. *Fragments posthumes*, 1871, 9 [149]. En ce qui concerne R. Wagner, voir *Beethoven*, op. cit., p. 55.
57. Voir M. Emmanuel, op. cit., p. 111 et s. pour plus de précisions sur le rythme grec et la liberté qui y est liée.
58. *Ibid.*, p. 110.
59. *Ibid.*, p. 116.
60. 1871, 9 [149] ; voir aussi début 1874 à printemps 1874, 32 [42] ; été 1875, 11 [34].
61. Voir sur ce point le développement de R. Dumesnil, *Le Rythme musical*, 1979, réédition, Slatkine, p. 116.
62. *Kritische Studienausgabe Briefe*, vol. 4, p. 77.
63. Sur la variation des jugements que Nietzsche porte sur *Manfred* au cours de sa vie, voir la recension que D. S. Thatcher et B. N. S. Gooch consacrent à C. P. Janz, *Der musikalische Nachlaß*, op. cit., dans *Nietzsche Studien*, vol. 8, 1979, p. 431-432.
64. Sur l'identité de Nietzsche et de George Chatam, l'ami anglais, voir la lettre de Rohde à Nietzsche de mai 1872, citée dans *OPCI-I*, p. 512-513.
65. Comme dans l'accord de *Tristan*, il y a un accord de basse qui reste le même dans les deux mesures et la mélodie se déplace dans chaque mesure sur deux notes (et sur des intervalles chromatiques).
66. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », 4.
67. G. Liebert, *Nietzsche et la musique*, Paris, P.U.F., 1995, fait peu de remarques sur *Manfred Meditation*. Ces remarques vont toutefois dans notre sens et sont corroborées par nos analyses : la composition de Nietzsche est « saturée de chromatisme, d'appoggiatures et de modulations qui désagrègent Schumann et le subvertissent avec des souvenirs de *Tristan* » (p. 67).
68. J. Chailley, *Théorie d'harmonie au clavier*, Éditions Choudens, 1977, p. 125. Chailley souligne que cet accord, qui peut faire perdre l'orientation tonale, permet de moduler dans n'importe quel ton.
69. Les indications de nuance sont très nombreuses dans *Manfred Meditation* : d'où le caractère tourmenté de cette pièce qui contient des variations dynamiques soudaines et brutales. Cette caractéristique est typiquement romantique. Comme dans toutes les pièces du XIX^e, nous trouvons dans *Manfred* beaucoup d'indications de caractère : ainsi Nietzsche écrit-il qu'il faut interpréter tel passage pathétiquement (mesures 104 et suivantes), mystérieusement (mesures 288 et suivantes), ou bien comme une plainte (mesure 134).
70. Les remarques de G. Liebert vont dans le même sens : cet auteur souligne l'incapacité qu'a Nietzsche, dans toutes ses pièces pour piano, à construire une unité (*Nietzsche et la musique*, op. cit., p. 30, 62). C'est pourquoi il affirme la supériorité de Nietzsche dans cette forme courte qu'est le lied (*Ibid.*, p. 32).
71. C. P. Janz, « Die Kompositionen Friedrich Nietzsches », op. cit., remarque également ce point. Il l'attribue au fait que *Manfred Meditation* est un remaniement de *Nachklang einer Sylvesternacht*. Janz insiste sur ce manque d'unité dans *Der musikalische Nachlaß* et affirme que l'œuvre de Nietzsche donne par conséquent l'impression d'être une simple improvisation.
72. *KSAI*, p. 51 (... somit [die Musik] eine Sphäre symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist).
73. Voir l'« Essai d'autocritique » ou bien *Ecce homo*.
74. Nietzsche parle plusieurs fois de l'« illusion apollinienne » (*KSAI*, p. 37, 115, 139). Il lie donc le monde phénoménal à l'illusion, comme en témoigne encore ce texte : « immer findet der gierige Wille ein Mittel, durch eine über die Dinge gebreitete Illusion... » De plus, le texte que nous avons cité plus haut (note 5) nous incline à rattacher la métaphysique de Nietzsche à celle de Schopenhauer.

La critique
de la
métaphysique
et de l'histoire

La lecture heideggérienne de Nietzsche

Entretien avec Michel Haar

— A partir de quel moment Heidegger se consacre-t-il à Nietzsche ?

Heidegger a consacré, de façon exclusive, ses cours à Nietzsche, de 1935 à 1940, puis d'importants essais sur le nihilisme en 1941 et en 1943 (« le mot de Nietzsche “ Dieu est mort ” », dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*), ensuite encore la première partie du cours *Qu'appelle-t-on penser ?* (1951-1952) sur le « ressentiment » et la temporalité, enfin des textes posthumes dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938). De nombreux textes posthumes, notes et fragments, accompagnent la rédaction des cours et sont publiés dans l'édition complète (5 volumes, au lieu des deux qui constituent le *Nietzsche I et II*).

Les premiers développements prolongés de Heidegger concernent la relation à l'art et se trouvent dans le commentaire du chœur d'*Antigone* (1935). L'art est compris comme « risque », comme « lutte » et « domptage », comme un savoir (sens originel de la *technè*), éléments qui tous échappent à une décision subjective de l'artiste ou à une quelconque initiative du sujet. Nietzsche est critiqué pour sa dépendance à l'égard de Platon (dépendance par anti-platonisme). Il est crédité d'une supériorité quasi-absolue et divinatoire dans la compréhension des Grecs : « Nietzsche a compris le grand commencement de tout le *Dasein* grec d'une façon qui n'est dépassée que par Hölderlin¹. » De nombreux thèmes sont ouvertement nietzschéens, par exemple : « seuls les poètes et les penseurs maî-

trisent la parole² », ou encore « le vrai n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts³. » Toute l'activité artistique est interprétée comme *Gewalt-tätigkeit*, activité de puissance, et non de violence (comme traduit G. Kahn). Car la violence serait contraire à l'harmonie, au jeu réglé des forces, mis en œuvre par l'art. Il faut traduire par acte de puissance (par ex. p. 173), tout en comprenant que « l'arrachement par lutte » de l'être hors du voilement ou cèlement primordial, qui est obtenu par l'art, est un thème, pour ainsi dire, heideggerien-nietzschéen.

L'autre thème que ce premier cours développe en ce sens est celui du nihilisme, du déclin ou de la décadence, comme ligne directrice de l'histoire occidentale, dont la formule est l'écroulement de l'*aletheia*⁴. Le créateur seul connaît, comprend et traduit cette ruine historique. Il avance ainsi dans le rapport à une déchirure dévoilante⁵ et le risque inouï qu'il affronte est celui du « chaos », du non-étant, du laid minimum ou bien du non-historial, c'est-à-dire du monstrueux, du démesuré ou pire. Cette identification du non-historial et du chaos est issue d'une sorte de métaphysique nietzschéenne propre à cette époque du parcours heideggerien. La rencontre étrange entre Sophocle et Nietzsche, sous l'égide d'une nouvelle doctrine de l'art (différente de celle publiée dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*), suffit à montrer que Nietzsche a servi d'inspiration, et qu'il a été au début réapproprié, « répété », avec nombre de réserves, comme celle, majeure, sur laquelle s'achève le cours de 1935 : « c'est pour s'être empêtré dans la confusion du concept de valeur [...] que Nietzsche n'a pas atteint le centre de la philosophie⁶. » Autrement dit, la notion de valeur fait oublier l'être. La notion de Dieu, comme valeur suprême, dira plus tard Heidegger, est le véritable « meurtre de dieu⁷. »

L'importante succession de cours et de textes divers qui retient, monopolise presque l'activité philosophique de Heidegger pendant près de 20 ans, de 1935 à 1955 (date de l'essai « La Ligne », lettre à Ernst Jünger devenue « Contribution à la question de l'être⁸ ») ne surgit pas de rien. Au milieu se trouvent les années sombres et éminemment critiques du nazisme et de la guerre. Heidegger écrit, dans sa lettre de 1945 au rectorat de l'université de Fribourg, que ses cours et conférences sur Nietzsche, de 1936 à 1945, ont constitué une « résistance spirituelle » au nazisme et se sont efforcés de montrer qu'on n'a pas le droit d'associer Nietzsche avec le fascisme et encore moins avec l'antisémitisme qu'il a toujours combattu, et notamment du côté de sa sœur Élisabeth qu'il avait vu avec tristesse épouser un antisémite notoire : Förster. Le nazisme, avec lequel les Allemands ont à s'expliquer pour s'y être embourbés, est à rapporter non pas à une simple question politique, mais au destin de la métaphysique occidentale tout entière, dont Nietzsche est le point culminant.

Bien avant ce centre de la vie et de l'œuvre, marqué par l'épisode du rectorat accepté avec réticence et quitté dès février 1934, Heidegger a reconnu en son rapport à Nietzsche « l'affinité la plus intime (*die innerste Verwandtschaft*) » portée par « le oui à l'essentiel⁹. » Il souligne dans ce texte posthume que sa lecture de Nietzsche ne relève pas de l'histoire de la philosophie : « Le Nietzsche réel, en soi — non », écrit-il, en usant du tiret énergique du style nietzschéen. L'*Auseinandersetzung* avec Nietzsche exclut d'avance les styles de la critique, de l'étude historisante, de la polémique. Il s'agit, écrit Heidegger sur la même page, d'« accroître au degré suprême la nécessité de cet adversaire et de le placer justement à son propre sommet ». Accroître la grandeur de Nietzsche, telle est la stratégie avouée. Il s'agit de percevoir toute la grandeur crépusculaire de Nietzsche, sur qui le soleil platonicien, sur le point de s'éteindre, jette ses derniers éclats. Nietzsche est une fin et une transition vers une autre histoire qu'il a pressentie. Nietzsche a pressenti l'autre commencement. Il s'agit, pour Heidegger, de le

poser, de le « construire », dit-il, de l'établir, non pas hors de toute vérité historique, mais d'en poser préalablement la nécessité historique. Nietzsche est un passage (*Übergang*). Cela est *posé*, en quelque sorte, *a priori*, comme un principe épochal : « *Nietzsche stellen als Übergang* ». Toute la lecture que fait Heidegger de la future transition du dernier homme au surhomme, dans le *Nietzsche II* (par ex, p. 243) et dans *Qu'appelle-t-on penser?*, s'appuie sur cette notion de transition, qui se trouve, en fin de compte, ramenée à la prédiction, par Nietzsche, d'une surhumanité technocratique. Nous avons montré ailleurs¹⁰ en quoi cette interprétation, à partir de l'essence de la technique, fait bon marché de la figure du surhomme comme un nouveau « dieu d'Épicure » ne se préoccupant pas des « affaires » du monde.

L'interprétation, de façon générale, de tout ce que signifie l'art, pour Nietzsche, comme un mode précurseur de la pensée calculante, nous paraît excessivement réductrice, de même que l'est la lecture du corps chez Nietzsche à partir de l'*animalité* dans sa version la plus métaphysicienne, soit schopenhauerienne. L'*animal rationale* deviendrait avec le surhomme le *brutum bestiale* ! Cela paraît une violence herméneutique insupportable quand on pense aux textes où le surhomme est présenté comme poète, ou réunissant en un seul être, par là surhumain, les ressources du poète et celles du savant, celles de l'art et celles de l'objectivité.

Soulignons enfin que la relation privilégiée à Nietzsche ne date pas de 1935. Elle date de la découverte enthousiaste, faite durant les années d'étudiant entre 1910 et 1914, de la seconde édition de la *Volonté de puissance*, dans les volumes XV et XVI de l'édition Kröner (Leipzig, 1910-1911). Heidegger y a trouvé, sans doute, le point d'appui nécessaire, pour dépasser le thomisme qui avait été le sien, avant sa première conversion au protestantisme, liée à sa rencontre avec Elfriede, sa femme. Dès 1916, dans sa thèse d'habilitation sur Duns Scot, Heidegger cite le mot de Nietzsche pour caractériser la philosophie : un élan, une pulsion (*Trieb*) qui porte la pensée. En quelques mots, il dit ce qu'il admire chez Nietzsche : « La lucide sobriété, l'impavidité sèche et claire, sa façon de penser impitoyablement claire (*herb*), sa capacité d'exposer les choses avec relief (*plastische*). » Dans *Sein und Zeit*, autant Hegel est soumis à une minutieuse destruction, au § 82, autant Nietzsche, spontanément évoqué pour servir de guide, afin de penser la « mort propre », le *Dasein* résolu, authentique, n'est pas raidi par ses gains et sur ses acquis. Il ne retombe pas de façon déchéante sur son propre projet, en quelque sorte en retard sur lui même, « il se garde de devenir trop vieux pour ses victoires ». La même affinité avec Nietzsche se traduit dans le texte sur l'historicité du *Dasein*, au § 76 d'*Être et temps* : Heidegger rapproche les trois moments de l'histoire chez Nietzsche, dans la *Deuxième inactuelle*, « monumentale », « antiquaire » et « critique », et dit qu'il « a reconnu l'essentiel » et « l'a exprimé d'une façon pénétrante et sans équivoque ». Cet essentiel, c'est que le temps s'unifie à partir d'une unité à venir qui sans cesse déprésentifie, reprend le passé en quittant le présent en vue de la possibilisation de nouvelles possibilités d'existence. Il faut même supposer, écrit Heidegger, que Nietzsche « a compris davantage qu'il n'a indiqué » ; Nietzsche se trouve crédité d'une sorte de « voyance », extramétaphysique.

— Comment évolue la lecture heideggerienne de Nietzsche ? Pourquoi varie-t-elle ?

Entre 1935 et 1951-1952, la position de Heidegger à l'égard de Nietzsche a considérablement évolué. Elle passe par une phase initiale de réappropriation

phénoménologique, dans le cours sur la volonté de puissance comme art, où l'inversion du platonisme n'est pas retenu comme objection et où Heidegger crédite Nietzsche d'une interprétation nouvelle du sensible et du supra-sensible qui revient à « transformer du tout au tout le vieux schéma¹¹. » Le semblant (*Schein*), chez Nietzsche, est interprété comme un laisser paraître phénoménologique ; de même, dans le cours de 1937 sur l'éternel retour, celui-ci est compris à partir de l'instant, dont il est effectivement question dans le *Zarathoustra* (« De la vision et de l'énigme »). Mais l'instant n'est pas vu comme catégorie métaphysique. Il signifie, d'un côté, la rupture avec le nihilisme de l'histoire passée toute entière. « L'instant est la décision par laquelle l'histoire jusqu'alors est pensée en tant qu'histoire du nihilisme¹². Il signifie, d'autre-part, selon une perspective encore proche de *Sein und Zeit*, « l'instant d'être-soi¹³ ». Penser à partir de l'instant veut dire : se transposer dans la temporalité de sa propre action et de sa décision propre face à la tâche imposée, et sans perdre de vue ce que l'on a reçu.

Le cours de 1937 s'achève cependant sur la doctrine de l'éternel retour comme l'expression d'une vision sur la totalité de l'étant, comme « position métaphysique fondamentale » qui revient sans le penser expressément aux positions des premiers Grecs et réaffirme l'être (Parménide) et le devenir (Héraclite) en tant que pressant l'un et l'autre : « Empreindre le devenir du caractère de l'être, telle est la suprême volonté de puissance¹⁴. » Nietzsche, écrit Heidegger, pose la fin de la métaphysique, en réassurant, à sa manière, son commencement. « Il ferme ainsi le cercle que décrit dans son ensemble la marche de la question enquêtant sur l'étant comme tel¹⁵. »

Ainsi la lecture de Heidegger quitte-t-elle la reprise phénoménologique vers la réduction systématique des grands philosophèmes nietzschéens aux cinq traits essentiels de l'essence de toute métaphysique. L'exposé dogmatique de cette thèse se trouve fait au chapitre 6 du *Nietzsche II*. La question de l'être de l'étant, comme *Leitfrage*, question conductrice, (oublieuse de la *Grundfrage*, la question fondamentale) se déploie dans la doctrine de la volonté de puissance qui dégage l'essence de tout étant. L'*existentia* de ce même étant est pensée comme éternel retour du même. « Nihilisme » désigne la manière dont l'histoire de cette vérité de l'étant comme tel est pensée. Le « surhomme » serait le type d'humanité que requièrent volonté de puissance et éternel retour pour leur correspondre. « Justice » serait l'essence de la vérité de l'étant conçu comme volonté de puissance.

A la structure non-historiale de cette thèse (elle vaut pour toute métaphysique, à toute époque), correspond une thèse historique : Nietzsche n'échappe pas à ce que Heidegger a semblé dire dans le chapitre I du *Nietzsche I* — au renversement du platonisme — et ne parvient pas à « l'évacuation du platonisme par la pensée¹⁶. » Au début, il laissait cette question ouverte : jusqu'où va cette sortie (*Heraus drehung*), on ne pourra le dire qu'« après avoir repensé la plus intime volonté de penser de Nietzsche¹⁷. » Dans sa lecture médiane, vers 1940-1946, Heidegger persiste à enfermer Nietzsche dans les structures transhistoriales de la *metaphysica perennis*, aussi bien que dans le strict prolongement de l'idéalisme post-kantien et la continuation des métaphysiques schellingienne, hégélienne, et schopenhauérienne. Pour ces métaphysiques, vouloir, c'était poser l'être comme objet. Est-ce une lecture acceptable de la volonté de puissance qui dépasse l'unicité d'un *Grund*, d'un fondement ontique de l'étant, dans la mesure où la volonté éclate en une pluralité de volontés qui ne peuvent pas être d'essence objectivante ? La première interprétation heideggerienne, dans le cours de 1936, insistait sur la transcendance « extatique » de la volonté de puissance, comme un

vouloir aller au-delà de soi-même. La volonté, dit Heidegger, est un « vouloir aller au-delà de soi-même ». Elle est, dit-il, « la forme originelle de l'affect », ou « affect du commandement ». Elle est la passion de se commander à soi-même. Elle échappe par là à l'activité de la volonté objectivante, tout comme à la passivité de l'auto-affection. La volonté, dit Heidegger dans une « répétition » parfaitement justificative, est *Stimmung*, et, surtout, comme « ivresse » artistique, elle est auto-dépassement vers les formes, clairvoyance, ouverture extatique vers les traits de l'être. La volonté de puissance est comprise d'abord comme le fait d'être soulevé par-delà soi-même vers l'étant dans son être. Aussi l'ivresse fait-elle « éclater la subjectivité du sujet¹⁸. » Cette interprétation contraste avec celle donnée dans le chapitre 6 du *Nietzsche II* (1940), où la volonté de puissance, comme *essentia*, est définie comme volonté de volonté. « Puissance » veut dire, selon Heidegger, auto-affirmation, refermement sur elle-même de la volonté. Elle serait pure auto-position, sans regard sur quoi que ce soit d'extérieur, détachée de tout enracinement possible et sans autre but que sa propre conservation et son accroissement illimité. Elle doit « vouloir pour vouloir », dans le vide et l'absence de finalité. Comme le dit le célèbre final de la *Généalogie de la morale* : « Plutôt vouloir le rien que de ne pas vouloir ! ». Comment Heidegger peut-il passer ainsi par deux lectures aussi contradictoires ?

Il semble guidé par le fil conducteur de sa réflexion sur la technique. C'est elle qui le conduit à interpréter en fin de compte la volonté de puissance à partir d'une rationalité technologique qui s'y trouverait préfigurée. La volonté de puissance serait suprêmement rationnelle, car elle serait le principe du « calcul » des valeurs qui, en instituant les valeurs, institue une sorte de stockage, de réserve de forces indéfiniment utilisable et commutable, selon des règles calculées. La volonté de puissance et l'éternel retour préfigurent la base nihiliste et la productivité circulaire de la technique. L'une et l'autre préludent au nihilisme achevé de la productivité qui s'assure indéfiniment ses propres stocks et organise sans but les cercles techno-économiques de la consommation et techno-politiques du dirigisme.

Chez le dernier Heidegger, on assiste à une réhabilitation de Nietzsche, qui dépasse à la fois le retour initial à la phénoménologie de *Sein und Zeit* et les affres de l'avenir métaphysico-technologique auquel « l'adversaire le plus intime avait été réduit ». La position finale affirme que l'accomplissement nietzschéen contient une part de dépassement de la métaphysique, et ce, par la transmutation de son essence même : « Dans la pensée de Nietzsche, tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous métamorphosés (*verwandelt*), se rassemblent par destin. » Malgré tout, cet avenir extra-métaphysique n'est nullement explicité, ni même légèrement effleuré. C'est plutôt la « métaphysique achevée », autrement-dit la technique qui est développée. Heidegger a consacré davantage de travail et d'énergie à se persuader et à montrer que Nietzsche clôt l'histoire de l'être et très peu de place à l'autre hypothèse qui ferait de lui l'anticipateur d'un autre commencement et le préparateur d'une totale mutation de la pensée. Tout aussi absent de sa réflexion est le Dieu de Nietzsche. Rien ou presque sur Dionysos, comme laconisme vis-à-vis du tragique. Puisque pour Heidegger la pensée du retour éternel constitue une théologie négative d'où le dieu chrétien est absent (l'expression « théologie négative » est répétée deux fois dans le *Nietzsche I*), puisque pour lui, le concept nietzschéen de chaos interdit l'assimilation de la totalité à Dieu, ou tout panthéisme, ou également tout anthropomorphisme ou centrisme, pourquoi est-il aussi discret sur cette théologie de Nietzsche ? Ce ne sont pas les textes sur Dionysos qui manquent. Heidegger, qui se dit à la recherche d'un Dieu plus divin semble exclure l'approche dyonisiaque et ne

l'interprète pas. Il conclut une page du volume 39 (de la GA) sur le Dionysos de Hölderlin par cette remarque laconique : « Nous savons que la dernière interprétation occidentale de l'être par Nietzsche, interprétation qui du même coup nomme le futur, nomme aussi Dionysos ». Il y a sans doute là une pudeur, voire un effroi, car Heidegger, dans un passage elliptique du *Nietzsche I*, nomme le dieu du *circulus vitiosus deus* « le Dieu de l'effroyable anneau » qui n'est approchable que dans l'instant. Quoiqu'il en soit, Heidegger évite le débat avec la pensée, positive chez Nietzsche, du *theion*, que pourtant il ne peut réduire à n'être qu'une répétition de la métaphysique, car elle n'a de précédent que dans la mystique. Heidegger a souvent traité avec bonheur du sacré et des dieux, mais nulle part du « *mysterium tremendum* ». Il pense le sacré lui-même comme un nœud de contradictions, l'unité de l'effroi et de l'amour paisible, de la souffrance initiale et d'une paix donnée par la divinité même. Il y a, chez Heidegger, un apollinisme du « feu céleste » que la parole poétique tempère de fraîcheur, d'ombre et de sobriété¹⁹. Peut-on penser sur Nietzsche pendant vingt ans et ne rien oser dire sur Dionysos ? Ce n'est pas l'*Unheimlichkeit* de ce Dieu si peu occidental qui effraye Heidegger ou devrait l'effrayer. Quand il parle de Dionysos, il y a semble-t-il, une sorte de réticence et d'évitement. « Dionysos ne devient un nom vraiment pensé dans le sens de Nietzsche que si nous nous efforçons de penser l'interdépendance de la "volonté de puissance" et de "l'éternel retour du même" »²⁰. » Autrement dit, Dionysos est le rapport entre deux termes fondamentaux, c'est-à-dire ce centre abyssal entre l'être et le devenir, leur unité, un « point de fuite philosophique » qui tient ensemble le système métaphysique de Nietzsche. Cela évite soigneusement de le traiter comme une divinité, alors que le passage renvoie explicitement aux études magnifiques de Walter Otto et de Karl Reinhardt sur « le mythe et le culte de Dyonisos », dont il n'y a pas un mot dans l'œuvre immense de Heidegger. Il note, presque, par provocation, qu'il n'a encore rien dit au sujet de cette divinité²¹ qui a pourtant reçu de Nietzsche l'attribut « *philosophos* ». Mais il persistera dans ce silence, qui, encore une fois, dans un commentaire de plus de 1000 pages au total, reste énigmatique et indique pour le moins un embarras.

— Comment vous même vous êtes-vous confronté à cette interprétation ? Avez-vous modifié ce que vous avez appelé une fois votre adhésion de départ ?

J'ai, curieusement, abordé Nietzsche d'abord à travers la lecture heideggérienne qui m'a paru d'emblée extraordinairement philosophique, alors que Nietzsche lui-même me paraissait, il y a trente ans, trop pénétré du pathos de la *Lebensphilosophie* et trop dispersé. Le *Nietzsche I et II* que j'ai lu, avant que la traduction de Klossovski ne paraisse, me semblait d'une cohérence admirable. Je pense actuellement que la systématisme dégagée par Heidegger n'est pas une fiction. Que Heidegger ait « construit » la métaphysique de Nietzsche ne signifie pas qu'il ait introduit en lui des structures inexistantes. La profonde rigueur de la pensée de Nietzsche n'a pas été soulignée ni même remarquée par les meilleurs interprètes, parmi lesquels je compterais Jaspers. Le Nietzsche français me paraît souvent léger, même Deleuze qui est, de loin, le plus intelligent. A mon sens, aucune lecture de Nietzsche ne peut être solide, si elle ne pose pas le problème de sa relation à la métaphysique. Nietzsche ni n'échappe totalement ni n'entre totalement dans les schémas successifs de Heidegger, comme l'a très justement remarqué Derrida, il y a longtemps, dans *De la grammatologie*. La position du « dernier métaphysicien » lui permet-elle ou non d'épuiser et d'excéder la possibilité même de toute métaphysique ? Dans quelle mesure les concepts classiques

d'*essentia*, d'*existentia*, d'*humanitas*, de bestialité ou d'animalité peuvent-ils être appliqués, comme le fait Heidegger, à la volonté de puissance, à l'Éternel Retour, ou au surhomme, sans infliger aux concepts toujours pluridimensionnels de Nietzsche de graves distorsions? C'est surtout le surhomme, même s'il est complètement réapproprié dans *Qu'appelle-t-on penser?* qui fait l'objet d'une réduction invraisemblable quand il devient le « fonctionnaire de la technique », le potentat de la domination technologique planétaire et, simultanément, le nouveau penseur, le « berger de l'être ». Le surhomme, comme anticipation du technocrate ou de la nouvelle humanité capable de « calculer » la maîtrise de la terre, est si visiblement une violence herméneutique que l'on en reste rêveur. Le surhomme ne serait pas même un gestionnaire supérieur, mais, plus encore, l'incarnation de la « tête de Janus » de la technique, c'est-à-dire à la fois l'activateur ou l'esclave supérieur du *Gestell* et le penseur capable de préserver l'invisible futur de l'être, invisible pour l'époque fermée à l'*Ereignis*. C'est trop prêter à Nietzsche qui n'a pas pu penser cela, et le lui faire dire est étrange. Je renvoie, sur tout ce thème, au chapitre 7 de mon livre *La Fracture de l'histoire*, déjà cité, soit « l'impensé ambivalent du surhomme ».

— Avec quoi restez-vous d'accord?

Je me suis très longtemps confronté à l'interprétation heideggérienne dont la grandeur incontournable n'est hélas guère comprise, les parties posthumes et inédites des cours ne sont pas même traduites. On se demande si l'attitude de François Fédier à l'égard de tout le problème du retard immense qu'a pris la traduction de Heidegger en France, qui avait si bien commencé du temps de Jean Beaufret, ne relève pas d'une attitude tristement compréhensible de rétention pour dominer seul(s) ce petit domaine. Aux U.S.A et en Italie, l'édition complète de Heidegger a vingt volumes d'avance sur la France. Mais je sors du sujet! J'ai modifié mon adhésion de départ par des lectures répétées de Nietzsche — qui ont conduit à deux livres, et non par une critique du commentaire de Heidegger, très puissant et incontournable dans ses enjeux successifs.

— Peut-on parler, à propos de l'interprétation heideggérienne d'un durcissement de l'enfermement de Nietzsche à l'intérieur de la métaphysique?

J'ai, je crois, déjà répondu à cette question. Il faut dire, encore une fois, que Heidegger ne termine pas sur l'enfermement de Nietzsche dans la métaphysique, plutôt sur le fait qu'il ouvre la voie à une pensée future, mais sans dire comment!

— Seriez-vous d'accord pour dire que Heidegger transforme en position thétique ce qui relève chez Nietzsche de l'interprétation?

Cette question de la transformation de toutes les positions de Nietzsche en thèses métaphysiques touche à la faiblesse inhérente à la force de cette lecture. Effectivement, Heidegger feint d'oublier la notion même d'interprétation, qu'il avait lui-même mise en avant d'abord en parlant de l'« herméneutique de la vie facticielle », sa grande formule du début des années 1920. La réduction de la volonté de puissance à l'*essentia* néglige et passe sous silence la critique nietzschéenne du concept d'essence, de substance, de sujet doué d'identité. Il n'y a pas, pour Nietzsche, d'essence, au sens d'un *eidos* platonico-aristotélicien. La volonté de puissance échappe à toute éidétique comme à tout substantialisme. « La question "qu'est-ce que c'est?" est l'imposition d'un sens d'un certain

point de vue. L'« essence » est chose perspectiviste. »²² Il n'y a pas *une* volonté de puissance, au contraire, celle-ci devrait toujours être dite au pluriel : les volontés de puissance, comme pluralité non totalisable, non substantiellement unifiée de forces engagées dans des rapports complexes et muables de lutte, d'obéissance et de commandement, de surordination et de subordination. Dans le jeu hiérarchisant des forces, tout centre de pouvoir et toute focalisation de sens sont l'expression momentanée d'un équilibre mobile de forces. Aussi, les positions classiquement métaphysiques de *Grund* et de *subjectum* sont-elles fortement relativisées, et pour le moins déconstruites. La volonté de puissance n'ouvre sur aucun substrat, mais sur un abîme, pas sur le *Grund*, mais sur l'*Abgrund*. La pièce maîtresse de l'argumentation heideggerienne est le calcul des valeurs (le mot calcul est répété sept fois en quatre pages du *Nietzsche II*)²³, dans la mesure surtout où les valeurs préfigurent le fonds technologique, le *Bestand*, le stock, dans la mesure, d'autre part, où l'évaluation est interprétée comme un ultrarationalisme de la volonté de puissance. Pour Heidegger, l'évaluation ne fait que poursuivre le travail de la raison depuis Descartes : mesurer, ramener les choses à la même échelle numérique, rendre compte de ces opérations au sujet conçu à la fois comme la scène où tout doit comparaître et le juge souverain. L'invention des valeurs ne remet pas en cause, bien au contraire, rétablit la vieille scène de la raison et de la représentation. Heidegger appelle les valeurs des « reproductions représentantes ». Elles sont calculées pour être adéquates (au sens de l'*adaequatio*) à la volonté. « Vous n'aurez jamais, écrit Nietzsche, que les valeurs qui conviennent à votre degré de force ». Telle est la « justice ». Le rationalisme de Nietzsche, qui se situe dans la recherche des valeurs les plus adéquates, serait la préfiguration de l'oubli complet de l'être dans le déchaînement frénétique de la volonté de volonté. Celle-ci s'enferme dans la perfection du calcul pour cacher le vide sinistre de l'absence de tout autre but que la puissance, elle-même quantifiée, pour la puissance.

Heidegger perd tout à fait de vue l'idée nietzschéenne de l'interprétation. Nietzsche, certes, se débat dans et contre la tradition leibnizienne de la raison comme *rationem reddere*, compte rendu à une instance légiférante ultime. Mais il ne cesse de montrer que la volonté de puissance est un processus indéfini d'interprétation qui ne peut aboutir à une représentation définitivement adéquate, soit à ce qu'il appelle « un repos du septième jour ». Quand Nietzsche écrit : « Nous ne pouvons pas refuser au monde la possibilité de se prêter à une infinité d'interprétations », il rompt avec la logique du principe de raison. Toute rationalité, qu'elle soit leibnizienne, hégélienne ou technologique, doit aboutir non pas à une infinité de calculs possibles, mais aux seuls calculs qui soient le plus vrais, c'est-à-dire le plus abstraits. Elle doit exclure le faux. L'interprétation, au contraire, n'exige pas l'application du principe de contradiction, ni même celle du principe de réalité. Une interprétation fictive — celle de la damnation éternelle, dit Nietzsche, ou celle de l'éternel retour — peut avoir une force immense. L'expression « calcul des valeurs » est forgée par Heidegger et ne se trouve pas *expressis verbis* chez Nietzsche. Il est de même exclu que la volonté de puissance pose des valeurs devant elle pour les comparer objectivement. Les valeurs répondent à des situations, à des contraintes, dans lesquelles les forces interprétantes sont elles-mêmes prises et enveloppées. L'interprétation n'est pas une théorie. Elle exclut le recul et le détachement d'une libre représentation, comme le montre excellemment Michel Henry²⁴. L'interprétation n'est pas calculée ni calculable, parce qu'elle n'a rien d'une représentation détachée ni d'un spectacle. Elle a le caractère spontané, instable, provisoire de la tentative, de l'essai. Les

« valeurs » sont essentiellement provisoires, transitoires. On ne peut s'en emparer comme on fait des objets de la science ou de la technique. Les modèles de l'interprétation sont la lecture des symptômes cliniques, la philologie, le déchiffrement des textes. Caractérisant l'interprétation infinie, ils ne peuvent s'appliquer tels quels à la rationalité non ambiguë de la technique. Heidegger commet ici l'erreur de la *metabasis eis allo genos*, oubliant ce qu'il sait par ailleurs de l'herméneutique et ce qu'il a écrit dans son cours sur « l'herméneutique de la facticité » de l'été 1923 (GA, 63), qui se réfère à Schleiermacher et Dilthey, pour dégager l'auto-interprétation (*Selbstausslegung*) du *Dasein* dans sa préoccupation (*Besorgtsein*) et son caractère *kairologique*. L'interprétation de soi renvoie toujours à un moment dans lequel le *Dasein* à la fois est pris et peut saisir ses possibilités les plus propres. L'herméneutique de la facticité (comprise comme le tout du *Dasein* dans son historicité particulière) rend possible la destruction de l'ontologie traditionnelle, celle des Grecs et du christianisme (idée nietzschéenne), de Descartes également sur une base phénoménologique²⁵, à savoir la temporalisation de la temporalité propre.

— Qu'est-ce qui, dans la pensée de Nietzsche, résiste à son insertion à l'intérieur du moule heideggerien ?

C'est précisément la notion d'interprétation que Heidegger lui-même a trahie dans *Sein und Zeit*, au profit d'une très belle construction, à mon sens trop systématique.

— Manque-t-on quelque chose à ramener la problématique nietzschéenne à la question fondamentale de la métaphysique : qu'est-ce que l'étant comme tel ?

Ranger Nietzsche comme le moment final de l'histoire de l'être traduit chez Heidegger une sorte de rage de brûler ce qu'il a adoré, d'avoir raison de Nietzsche. Il a confié à des amis que cette entreprise a été la plus grande épreuve de son existence de philosophe. En effet, l'effort prodigieux que représentent ces cours et ce travail de réduction, et qui sont à la mesure de son admiration, étaient propres à abattre quiconque, même de l'envergure d'un Heidegger. Il avait été d'autant plus abattu que la publication des 2 volumes du *Nietzsche I* et *II*, chez Neske, en 1961, (il l'avait également confié) n'avaient rencontré absolument aucun echo en Allemagne. Rien d'étonnant à cela, sans doute, car il fallait pour accueillir cette lecture adhérer à la thèse de l'histoire de l'être, ou du moins se familiariser avec elle. Le dogmatisme de cette thèse, son caractère apocalyptique avaient gêné même et surtout les admirateurs fidèles de *Être et temps*. La thèse ne portait pas seulement sur la Volonté de Puissance comme être de l'étant, comme *essentia*, mais aussi sur l'*existentia*, l'Éternel Retour. Or cette interprétation est clairement une violence faite à la pensée de Nietzsche, car tous ses textes sur l'Éternel Retour le présentent comme l'hypothèse la plus haute à laquelle puisse atteindre la volonté de puissance²⁶, comme une fiction et jamais comme un contenu factuel. Nietzsche n'a jamais dit que la volonté de puissance se donnerait avec l'éternel retour un contenu *in concreto*. Seuls de rares esprits libres peuvent accéder à cette idée — ce qui contredit la notion d'*existentia* qui, par définition, vaut pour tous. L'éternel retour, comme religion du oui, religion des plus affirmatifs ou des plus nobles, comme pensée sélective discriminant les forts et les faibles, malades de vivre, comme religion du pur possible individuel — la foi en chaque instant comme digne de retour — cela contredit absolument ce statut absurde d'*existentia*, inspiré par le seul parallélisme conceptuel entre

essence et existence, que lui donne Heidegger, contre tous les textes. D'ordinaire, par exemple pour la justice, il en a tout de même quelques-uns pour soutenir ses thèses.

— Comment admettre le décret heideggerien qui laisse dans l'ombre la majorité des textes publiés pour ne retenir que les textes posthumes ?

Ce recours aux seuls posthumes ne me gêne pas. Nietzsche y dit parfois plus vigoureusement ce qu'il dit dans les textes publiés. L'origine de ce choix est, à mon sens, le souvenir de la première lecture faite de Nietzsche à l'âge de 20 ans dans l'édition Kröner de *La Volonté de Puissance*. Heidegger a sans doute lu lui-même les posthumes d'abord. Ce n'est pas une volonté d'exclusion qui l'inspire, mais un premier souvenir, dont il cherche à comprendre le sens.

— Cela a-t-il joué dans la distance que vous avez prise avec le commentaire heideggerien ?

Non. J'aime autant les posthumes que n'importe quel texte publié, sauf ceux de *La Naissance de la tragédie* et du *Zarathoustra*, dont je regrette que Heidegger fasse si peu de commentaires. Le choix des posthumes renforce la transformation des citations en thèses, exclusion faite de leur beauté d'écriture. Je ne crois pas qu'un seul texte de Heidegger porte sur Nietzsche comme grand écrivain qui persuade parce qu'il séduit, comme Platon d'ailleurs.

— Existe-t-il une convergence entre Nietzsche et Heidegger qui tiendrait au fait que l'un et l'autre lisent la tradition philosophique dans une perspective historique ?

La convergence entre Nietzsche et Heidegger tient effectivement à la puissance de leur vision historique de la tradition philosophique. Mais ce qui les rapproche initialement me semble plus profond. C'est ce « Oui à l'essentiel » indiqué par Heidegger dans le volume 43 de ses œuvres qui, à mon sens, porte sur trois points : la recherche d'une nouvelle détermination du Dieu, la mise en question radicale de l'anthropocentrisme, la redécouverte des Grecs d'avant Socrate. Avant tout, et précédant toutes les positions théétiques ou thématiques de l'un ou de l'autre, c'est une idée de la philosophie comme d'« un savoir qui détermine la mesure et le rang²⁷. » La philosophie implique un saut, d'abord existentiel — lié à la solitude — hors de tout ordre familier, ou « ontique » : « La philosophie... c'est la vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne²⁸. » Cette phrase aurait pu être signée par Nietzsche !

À l'égard du Dieu la philosophie doit assumer son caractère athéologique, voire athée, dit Heidegger, dès le début. « Le philosophe ne croit pas » (1924), il ne peut pas partir de l'éternité, comme Augustin ou Thomas, parce que nul n'a d'expérience phénoménologique de l'éternité. « La recherche philosophique est et demeure athéisme²⁹. » « Elle ne deviendra ce qu'un jour, l'un des grands a dit d'elle : « un gai savoir » que dans cet athéisme³⁰. » L'incroyance au Dieu chrétien ne fait pas verser Nietzsche ni Heidegger dans le polythéisme. Les dieux, chez Heidegger, d'une façon hölderlienne, sont des « anges » (*angeloï*), des messagers d'une divinité qui se tient très haut et très loin, par-delà les glaces de la montagne, et loin de la chaleur de la terre natale, comme dans l'hymne *Retour*. Nietzsche en appelle à l'instinct créateur de multiples dieux, en regrettant le

« monotono-théisme », mais il s'efforce de ne pas prédéterminer l'idée d'une nouvelle divinité. Votre question m'y ramènera.

La mise en question de l'humanisme anthropocentriste est patente chez Nietzsche (« nous sommes fatigués de l'homme »). « L'homme est quelque chose qui doit être surpassé ». L'homme n'est qu'un moment de la vie animale, il est « l'animal non encore fixé (*das noch nicht festgestellte Tier*)³¹ », phrase que Heidegger commente à plusieurs reprises, et où il se refuse à lire un biologisme. On peut se demander si ce n'est pas l'affinité avec Nietzsche qui commande l'abandon de tout recours à l'homme dans *Sein und Zeit*, autant que le projet de se déprendre des déterminations métaphysiques de l'homme comme animal rationnel. Pour Nietzsche, l'homme est chroniquement malade, à cause de l'hyper-trophie de l'intériorité et de la mauvaise conscience.

Autre relation d'affinité : la redécouverte des Grecs et la grandiose prépondérance reconnue aux présocratiques. Nietzsche a écrit sur eux les plus belles de ces études de jeune philologue, dont le livre posthume : *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Heidegger et Nietzsche sont d'accord pour haïr Platon, et de façon virulente. Pour eux, Platon est la fin, l'agonie du grand commencement, récupéré par la morale, pour l'un, par l'écroulement de l'*alétheia*, pour l'autre. La supériorité de Heidegger, c'est qu'il ne contre-platonise pas, comme Nietzsche. Il reconnaît la nécessité historique du platonisme pour toute l'histoire occidentale. Mais, dans le cours sur Parménide (GA. 54, excellente traduction anglaise), il se montre sévère à l'égard de Platon qui introduit dans la philosophie le primat de l'écriture, instaure une *aletheia* sans *lethe* et comme *homoïosis*.

— Voyez-vous quelque chose de commun entre le « Dieu du cœur » qu'évoque le § 295 de *Par-delà bien et mal* et le dernier dieu que Heidegger thématise dans les *Beiträge zur Philosophie* ?

Non, je ne vois pas de relation entre « le dernier dieu » de Heidegger qui se situerait après la fuite des dieux et après la longue détresse d'un « a-théisme » longtemps soutenu. Heidegger situe l'approche d'un nouveau dieu après la mort de tous les théismes, dit-il, et surtout le judéo-chrétien. La mort des théismes est un thème directement repris de Nietzsche : « La pluralité des dieux n'est soumise à aucune numération, mais à la richesse interne des fonds et des abîmes dans la position instantanée de l'éclat et de la dissimulation du signal que fait le dernier dieu³². »

Le « génie du cœur » du § 295 de *Par-delà bien et mal* est, d'une façon complètement distincte de la sécheresse de Heidegger dans les *Beiträge*, une divinité tout à fait intérieure qui ressemble au Christ, dans le sens aussi où l'identité de ce dieu s'efface en quelque sorte derrière son message, sa « nouvelle » ; le « génie du cœur » est très éloigné du dieu à la fois bienveillant et cruel de l'ivresse sacrée qu'est Dionysos. Il est appelé un « ravisseur des consciences ». Il séduit en faveur de l'existence, en faveur du monde, non par l'attrait qu'il révélerait de l'élément vital ou des surfaces et de leur scintillement, mais en révélant à chacun le « trésor caché et oublié » qu'il porte en lui-même. Ce dieu est le « dieu séducteur », le Dionysos post-chrétien qui enseigne à l'homme à découvrir ce qu'il y a de divin en lui-même en tant qu'il dit oui au monde. Cette intériorité christique de Dyonisos, comme voix intime, *Gewissen* joyeux et non angoissé qui apprend à

l'individu à se détourner du bruit du monde et de son agitation crierde, cette cordialité est totalement étrangère à la froideur du « dernier dieu » de Heidegger, auquel on ne voit pas de raison de se convertir. L'effet dionisyen est celui d'une « grâce » subite qui incline à se découvrir soi-même en tant qu'individu avec un sentiment de fragilité et d'espérance indéterminée. Par l'irruption de ce « génie du cœur », chacun se retrouve « non pas jeté dans un état de grâce, non pas comblé et oppressé de biens venus d'ailleurs, mais plus riche de soi-même, renouvelé à ses propres yeux, baigné et guetté par une brise de printemps, peut-être plus incertain, plus tendre, plus fragile, plus morcelé, mais plein d'espoirs encore innommés... ». Plus tard, Dionysos sera compris, de façon moins intérieure, comme la force du dire-oui panique et tragique qui inclut dans l'affirmation suprême l'acceptation de toutes les morts, l'unité assumée de la création/disparition.

Le Dionysos final n'est plus chrétien ni intérieur. Est-il encore un dieu, ou le simple symbole d'un philosophème, puisque Dionysos, c'est le « devenir senti et interprété du dedans³³. » « Le dionysisme conçoit activement le devenir, le ressent subjectivement comme la volupté furieuse du créateur, mêlée au courroux du destructeur³⁴. » Ce dieu triompherait par des « rédempptions temporaires du devenir », où il touche à la paix par-delà la souffrance fondamentale qui cesse ainsi d'être une objection.

— Qu'est-ce qui distingue la compréhension nietzschéenne et la compréhension heideggérienne du nihilisme ?

Le nihilisme, pour Nietzsche, est le caractère de toutes les époques de décadence. Il n'a, comme « contre-mouvement », que l'art. Pour Heidegger, c'est aussi un trait historial — c'est leur point commun — qui étend en grandissant son spectre sur toute l'histoire occidentale. Toute époque, depuis Platon, est marquée par l'extension que prend l'oubli de l'être. Comme une inversion de Hegel chez qui tout moment historique est un moment de plus grande clarté de la conscience de soi, laquelle ne cesse de progresser, chez Heidegger toute époque est celle d'un nihilisme aggravé ; la clarté initiale de l'*alétheia* est de plus en plus recouverte, il n'y a de progrès que dans la négation de l'être jusqu'à l'oubli de l'oubli, à savoir l'errance, qui caractérise l'époque du « *Gestell* », du « dispositif ». Ce que Nietzsche et Heidegger partagent, c'est l'idée que l'histoire est l'obscurcissement du commencement, de plus en plus celé et inaccessible. L'histoire de l'être est celle de l'oubli croissant de l'être, jusqu'au point de non-retour où la lumière du monde est vouée à s'éteindre définitivement. La différence profonde entre les deux analyses est que la décadence est un phénomène non-historial, alors que le nihilisme est un phénomène purement historial chez Heidegger. Il n'analyse pas un nihilisme extra-historial, pourtant présent chez lui dans le thème de l'oubli de la Terre !

— Comment situeriez-vous votre propre travail par rapport au commentaire heideggérien ou à d'autres grandes analyses ?

— J'ai voulu montrer, surtout par rapport au commentaire heideggerien, que la simple question de la relation de Nietzsche à la grande tradition métaphysique mérite d'être posée à nouveaux frais sans répéter les réponses heideggériennes. Nietzsche pose la question de l'homme, celle du monde et celle de dieu. Que demander de plus ? Sa réflexion critique sur les catégories métaphysiques reste inégalée, même si sa définition de la métaphysique, comme telle, qu'il iden-

tifie avec la hantise obsessionnelle de l'arrière-monde ou avec le platonisme, est superficielle par rapport à la pensée de *Was ist Metaphysik?*, celle de la relation à l'étant en totalité.

J'ai voulu montrer aussi que nul n'a saisi aussi clairement que Nietzsche l'unité adverse de la Terre (Dionysos) et du monde (Apollon). Heidegger a peu pensé l'oubli comme force productive. Il ne croit pas à ce que Nietzsche appelle l'« oubli actif » (*aktive Vergessenheit*), présent dans une non-historicité ou une non-historialité créatives. Il ne serait pas d'accord avec le Nietzsche de la *Généalogie de la morale* (Deuxième dissertation, § 1) et de la *Deuxième inactuelle* pour poser la force positive de l'oubli. Toute création repose sur la faculté primordiale d'oublier et, pour cela, de s'enfermer dans un horizon borné, oublieux des innombrables « dettes » que nous avons envers l'histoire. Il ne dirait pas, comme Nietzsche, que « sans oubli, il ne pourrait y avoir ni bonheur, ni sérénité, ni espoir, ni fierté, ni présent³⁵. » Heidegger, appartenant à une génération en rupture avec le romantisme, n'a retrouvé qu'à la fin de son itinéraire, ou presque, un rapport avec le concept de nature qui lui a toujours paru dangereux. Il a du mal à parler du corps, des sens et de ce que Nietzsche aborde sous la notion de rédemption philosophique de la nature³⁶. « Il faut, dit-il, réhabiliter la nature et non pas la diviniser³⁷. » Ce qui m'a intéressé, par exemple dans « Vie et totalité naturelle³⁸ », c'est d'évoquer des aspects passés sous silence par Heidegger et appartenant à la grande tradition, celle des stoïciens en l'occurrence. J'ai, certes, admiré Deleuze et Klossowski (*Le cercle vicieux*) et appris d'eux, mais j'ai cité peu de commentaires, préférant toujours en revenir aux textes inépuisablement riches et beaux de Nietzsche lui-même.

— En quoi l'interprétation de Nietzsche nous concerne-t-elle encore aujourd'hui ?

L'interprétation de Heidegger est indépassable pour nous aujourd'hui encore. Pourquoi ? demandez-vous. Parce qu'il est le seul, qu'on le veuille ou non, qu'on l'estime ou non pour cette lecture, à avoir construit un « système de Nietzsche », et à l'avoir ainsi tiré définitivement des lectures littéraires, comme celle de Gide en France, ou de Musil en Allemagne qui auraient été incapables de dégager fortement ou de seulement pressentir sa stature de philosophe. Il a peut-être soigneusement évité de manifester le talent de poète dont il ne manquait pas et qu'il aurait fallu déployer pour traiter de la séduction du style chez Nietzsche, dont il ne dit rien. Pourquoi s'est-il ainsi retenu ? Il ne voulait sans doute pas affaiblir sa propre lecture systématique, en y mettant le talent qu'il a mis à parler de Hölderlin, de Rilke ou de Trakl. Parfois, il en approche quand il traite du nihilisme, à propos des vers de Nietzsche : « Le désert croît. Malheur à qui abrite un désert ». La sobriété est, pour Heidegger, la plus grande qualité de l'homme, il déteste les troubles remous vitaux, le wagnérisme, selon lui. La grandeur de Nietzsche, il la trouve dans le « grand style », la mise sous une règle ou une loi clairement visible de la pluralité des forces ou des « passions ». Heidegger prend le parti de Nietzsche contre Wagner, le classicisme le plus pur et quasiment formaliste. Le dernier Dionysos réabsorbe en lui-même Apollon, est en lui-même paradoxalement un symbole anti-romantique, antischopenhauerien. Alors que « Wagner ne cherchait que la pure surenchère du dionysiaque...Nietzsche au contraire aspirait à sa contrainte et sa structuration³⁹ », leur rupture était inévitable. Heidegger interprète l'état dionysiaque par excellence, « l'ivresse », comme la « lumineuse victoire de la forme⁴⁰ », non pas l'énergie vitale, ou les sensations

confuses d'un vivant, mais un sentiment logique où la *Stimmung* de l'artiste s'ouvre à la clarté d'un *eîdos*, à la transcendance de la forme, qui s'impose de façon logique et quasi mathématique. La *Stimmung* esthétique ou artistique est celle où le plaisir naît de l'ordre, de la délimitation, de la répétition⁴¹. « Nous nous laissons accorder (*stimmen*) dans notre tonalité affective par l'ordre, la limite, la figure de l'ensemble⁴². Heidegger cite Nietzsche qui dit : « Le style classique représente essentiellement le calme, la simplification, le raccourci, la concentration, — le suprême sentiment de puissance est concentré dans le style classique⁴³. »

(entretien réalisé par Marc Crépon et Marc de Launay)

1. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p. 135.
2. *Ibidem*, p. 140.
3. *Ibidem*, p. 141.
4. *Ibidem*, p. 194.
5. *Ibidem*, p. 167.
6. *Ibidem*, p. 202.
7. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. François Fédier, éditions Gallimard, Paris, 1962, pp. 317-319.
8. in *Questions I*, pp. 195 à 252, coll. TEL, éditions Gallimard, Paris, 1968.
9. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 43, 1985, p. 277.
10. cf. « L'impensé ambivalent du surhomme », chapitre 7 de *La fracture de l'histoire*, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
11. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Klossovski, éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 189.
12. *Ibidem*, p. 345.
13. *Ibidem*, p. 346.
14. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Kröner, § 617.
15. Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., p. 360.
16. *Ibidem*, p. 190.
17. *Ibidem*.
18. *Ibidem*, p. 116.
19. Cf., *Approche de Hölderlin*, édition Gallimard, Paris, 1973, p. 98.
20. Cf., par ex., *Nietzsche I*, op. cit., p. 363.
21. *Ibidem*, p. 362.
22. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Kröner, § 556.
23. Cf., pp. 216 à 219.
24. Cf., *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, p. 333.
25. Cf. GA, vol. 63, p. 107-108.
26. Cf., *Le Gai savoir*, § 341 : « Que dirais-tu si, un jour, si, une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée ».
27. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 23.
28. *Ibidem*, p. 25.
29. Heidegger, GA, vol. 20, pp. 109-110.
30. *Ibidem*.
31. *Par-delà bien et mal*, § 62.
32. Heidegger, GA, vol. 65, p. 411.
33. Nietzsche, *Volonté de puissance*, éd Bianquis, tome II, p. 369.
34. *Ibidem*.
35. Nietzsche, *Deuxième considération inactuelle*, § 1.
36. Nietzsche, *Volonté de puissance*, Bianquis, II, pp. 374-379.
37. *Ibidem*, p. 378.
38. in *Nietzsche et la métaphysique*, éditions Gallimard, Paris, 1993, pp. 168-192.
39. Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., p. 86.
40. Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., p. 113.
41. *Ibidem*.
42. *Ibidem*, p. 114.
43. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 799.

La crise du concept de vérité : crise de la métaphysique

*L'aléthéiologie nietzschéenne sur le fond de la critique kantienne*¹

Josef Simon

I

Le travail de Mazzino Montinari a jeté les bases d'un apprentissage de la lecture de Nietzsche, c'est-à-dire qu'il a mis en place les conditions qui permettent la compréhension de ces textes dans leur contexte propre au sein duquel ils peuvent s'interpréter dans un mouvement réciproque, surtout lorsqu'on connaît leurs arrière-plans respectifs. Il ne peut subsister aucun doute quant au fait que Nietzsche lui-même a largement dissimulé ce contexte, et plus particulièrement lorsque, sans cette occultation, ce dernier eût révélé son enracinement dans les configurations intellectuelles de la métaphysique. Nietzsche n'ignorait pas en effet qu'on ne peut pas simplement prendre congé de la métaphysique. On utilise son langage et ses notions même lorsqu'on veut prendre parti contre elle afin de la dépasser. Ainsi, l'attitude polémique à l'égard de la métaphysique ne peut-elle apparaître que comme un déni du contexte où nécessairement s'inscrivent ses propres textes, simplement parce qu'ils ne parviennent pas à se débarrasser du langage de la métaphysique, lequel, par nature, est orienté vers un système.

Le concept de *vérité* est, bien entendu, le concept fondamental de la pensée métaphysique. Conformément à ce concept-là, des textes vrais devraient nécessairement être en soi cohérents s'ils sont censés montrer l'être dans sa cohésion unitaire. Or, selon Nietzsche, ce concept est « absurde². » Rien ne semble irriter

davantage la pensée métaphysique que pareille déclaration qui, à supposer qu'on veuille la prendre au sérieux, suscite d'emblée l'objection qu'elle-même ne peut néanmoins que vouloir prétendre à la vérité. Et, certes, le fait-elle. Le problème consiste uniquement en ceci qu'il est difficile de répondre de la prétention à la vérité non seulement de ce type d'assertions paradoxales, mais aussi des assertions en général. Le besoin métaphysique de cohérence se fait ici trop rapidement valoir. En effet, lorsqu'on s'en tient à la *prétention*, la thèse de Nietzsche se manifeste alors aussitôt selon laquelle tout, et, donc, également toute prétention à la vérité, serait volonté de puissance « et rien d'autre ». Le *concept* de vérité a bien entendu été, dès le début, le concept fondamental de la métaphysique, mais aussi son *problème* essentiel. Elle eut dû l'avoir résolu si elle avait fait de *tout* son objet en voulant, sans aucune autre volonté que la volonté de vérité, ou de manière purement théorique, interroger la vérité de toute chose. Elle eut alors dû poser la question de la vérité de toute chose, *en donnant à cette expression le même sens*, pour être en mesure de se référer systématiquement à tout en étant la même et unique science.

On ne peut cependant pas dire que la métaphysique aurait résolu le problème *du* concept de vérité. Au lieu de répondre à cette question, on a pris garde au fait que les textes philosophiques — même sans disposer de critères permettant de décider qu'ils ne contredisaient pas à la vérité — ne contenaient pas de contradictions internes, comme, par exemple, celle qui leur ferait dire que le concept de vérité serait absurde. Car, ainsi, ils semblent néanmoins se soustraire au consensus quant au présupposé métaphysique général, à savoir que ce concept n'est pas absurde et que la prétention à la vérité n'est donc, pour cette raison, pas non plus *uniquement* une prétention, mais qu'elle sera également solvable, du moins « en principe », lorsqu'elle donnera un remplissement au concept de vérité.

Jusqu'à Nietzsche, la métaphysique n'en avait donc pas fini, *parvenant à son terme*, de définir le concept de vérité. Kant s'était déjà replié sur la simple « explication nominale » de la vérité. Ce qui signifiait au fond abandonner le concept à l'*usage* qu'en fait chaque auteur. Il devait alors suffire que ce dernier ne soit pas contradictoire dans cet usage. Des travaux historiens sur des *philosophes* virent le jour, au lieu d'être consacrés à « la » vérité, et intitulés, par exemple, « le concept de vérité chez x ou y », dès lors qu'il s'agissait de réfléchir sur les « conditions de possibilité » de la connaissance vraie, conditions qui seules permettraient de démontrer que le concept n'était pas absurde, sans qu'on soit censé être capable d'appliquer à ces conditions mêmes un critère de vérité. Leibniz avait déjà pris conscience du fait que, « parmi les hommes », le sens des concepts ne pouvait être expliqué que par d'autres concepts dont on ne remettrait pas en question la signification. Faute de quoi, la détermination des concepts basculerait dans la régression à l'infini. On ne doit donc la développer que jusqu'au moment où le concept semblera *suffisamment* clair à quelqu'un, sur la base de son intelligence linguistique personnelle. Ce qui implique la référence à une finalité déterminée *en fonction de* laquelle le concept *semble* suffisamment clair. C'est pourquoi, avant Kant déjà, on en revint aux « phénomènes » en renonçant à un « en soi », c'est-à-dire en renonçant à des significations pures, affranchies d'un usage du langage commandé par une orientation pragmatique. Parmi les hommes, il doit être suffisant qu'aucune contradiction ne se fasse jour dans l'explicitation conceptuelle qui *semble* suffisante, même si, en poursuivant l'analyse des concepts explicitant les concepts — à laquelle aucun terme final « en soi » n'est fixé, c'est-à-dire qu'elle pourrait être poursuivie selon les finalités qui chaque fois la commandent — une contradiction pourrait sans cesse surgir qui rendrait patente l'impossibilité du concept³.

Cela vaut aussi pour le concept de vérité. Dans une acception qui s'affranchit de l'usage commandé par une finalité déterminée où il a pu encore sembler « possible », il peut toujours se révéler contradictoire et, donc, impossible. Par conséquent, le concept de vérité n'est pas absurde sur un plan démonstratif. Mais il est admis qu'un « critère de vérité *universel* et non formel » non seulement est « impossible », mais « même contradictoire en lui-même⁴ ». Si la « vérité » est définie, par exemple, comme « l'adéquation entre la représentation et la chose », il s'agit alors d'une explication nominale qui est certes *suffisante* pour une finalité précise. Une explication ou une définition nominales sont suffisantes lorsqu'elles suffisent à distinguer telle chose des autres, et c'est le cas lorsque plus personne ne s'interroge sur ce qu'il faut entendre par « adéquation », « chose » et « représentation », par exemple. Mais si quelqu'un se demande comment comparer des représentations avec des choses même en l'absence de toute représentation de ces choses, une difficulté épistémologique apparaît. Il y a déjà une difficulté logique dans le fait que l'on devrait nécessairement « expliquer ce qu'est une représentation en ayant toujours de nouveau recours à une représentation⁵ ». Le concept « vérité » expliqué par le concept « représentation » est ici déjà fonction de ce que l'on se représente, dans telle discipline scientifique particulière, et de ce que finalement un individu se représente sous les termes de « représentation », « adéquation », etc., sans qu'il y ait alors de certitude d'être en accord avec d'autres. Pour des raisons fondées sur la critique du langage, la science est affranchie d'un concept de vérité qui eût été pensé jusqu'à son terme, et devient, en ce sens, « *gaya scienza* ». En cette acception critique, elle ne saurait, pas même *in the long run*^{*}, parvenir à une adéquation au sein de « la » vérité telle que tous l'ont nécessairement comprise. On *conçoit* que le *concept* de vérité, comme tous les concepts qui ne sont pas mathématiques, s'il est censé être affranchi de sa signification *suffisante* pour un usage précis, et être entendu absolument, ne peut être présenté que comme un processus indéfini dont on ne saurait concevoir le terme, et, par conséquent, qu'on ne saurait penser à partir de son achèvement, de sorte que, en se plaçant dans la perspective d'un concept de la vérité, on pourrait sinon se savoir près du but, du moins sur la bonne voie vers la vérité. Lorsque nous voulons expliciter le concept de vérité, nous entrons, comme lorsqu'on cherche à expliquer tout concept non mathématique, dans un processus infini, car nous sommes alors dans la nécessité d'utiliser d'*autres* concepts que celui que nous avons à expliquer, et reste alors sujet au hasard que ces derniers semblent ou non suffisamment expliqués. Il pourrait bien entendu se faire que, chaque fois, ils semblent suffisamment explicités, et que personne ne réclame donc plus ample explication. Le concept qu'on cherche à expliquer grâce à eux, qui doit être expliqué dans « sa » signification, par exemple, le concept de vérité, se révélerait alors lui-même, et dans cette mesure-là, un concept possible et, partant, adéquat. Mais ce ne serait pourtant qu'une démonstration de la signification de ce concept au regard de l'horizon de ceux qui sont alors satisfaits dans leur intention, car les concepts mobilisés pour l'explication sont pour eux des concepts qui, sous ce rapport-là, sont *familiers*.

Or le concept de vérité n'est pas un concept quelconque. S'il partage le destin de tous les concepts non mathématiques qui les prive d'une détermination absolument adéquate, il reflète de manière plus concentrée cette spécificité des concepts. Car il est bien censé représenter *en général* la possibilité qu'il y ait des concepts *adéquats* des objets, et, donc, la possibilité des objets (conçus de manière adéquate). En ce sens, c'est un concept transcendantal. Si l'on conçoit qu'il n'est lui-même explicable que de manière « contingente » en fonction d'un horizon subjectif donné et sur la base d'un usage conceptuel « familier », cela

signifie que l'intelligence de la manière dont des concepts tout à fait adéquats et pertinents pourraient être possibles peut elle-même n'être que contingente. Je pense que c'est ce que Nietzsche a eu en tête lorsqu'il a qualifié d'absurde le concept de vérité. En effet, ce dernier ne supporte absolument pas de n'être expliqué que pour satisfaire à un horizon subjectif donné. En effet, non seulement nous voulons que les concepts de « vérité » et de « non-vérité » soient explicités suffisamment pour que nous puissions concrètement distinguer « vérité » et « non-vérité », mais nous voulons aussi être certains du rapport qu'entretient la vérité à d'autres objets, c'est-à-dire que nous voulons savoir si les concepts particuliers que nous utilisons comme les concepts de certains objets, sont, tels que nous les employons, des concepts pertinents. Ce pour quoi nous devrions savoir « *a priori* » si cela est possible, c'est-à-dire d'abord si la vérité est possible ; c'est pourquoi il est absurde de prétendre se satisfaire d'une simple explication nominale de la vérité, explication qui, certes, permet de distinguer conceptuellement vérité et non-vérité, mais qui ne suffit pas à établir de manière définitive la possibilité de la vérité entendue comme l'adéquation d'un concept (empirique) particulier à l'objet visé. Si l'on conçoit que même le concept de vérité ne peut être explicité qu'en relation à la précompréhension particulière et donner d'autres concepts « familiers », dont on ne pourrait mettre en question la validité, il est alors compris comme étant absurde.

II

Le fait que Kant lui-même « accordait » le concept de la vérité comprise comme une adéquation de la représentation et de la chose⁶ ne signifie donc rien d'autre qu'il entendait en rester à sa définition, l'adéquation du concept (représentation) et de l'objet, par *différenciation* d'avec la non-vérité comprise comme non-adéquation correspondante. Car les définitions nominales sont, en tant que telles, des explications « accordées » à un point *quelconque de l'explication*. A un point quelconque, il leur faut, si elles doivent le moins du monde réussir, renoncer à une plus ample explication des concepts, qui doivent être expliqués, *avant* la démonstration définitive de leur possibilité. Comme on le sait, la critique consiste, chez Kant, à n'admettre la possibilité de l'adéquation revendiquée qu'à partir du moment où l'objet est conçu comme objet *forgé* (construit) en fonction du concept. Pour les mathématiques, c'est sans autre forme de procès qu'on l'admettra. Lorsque Kant écrit qu'elles *forment* leurs concepts, cela signifie qu'elles réalisent la possibilité des concepts en forgeant ce qui est censé leur correspondre de telle sorte que cela soit conforme au concept dans sa clarté donnée (définie), par exemple, un cercle sera conforme à son concept qui est d'être, sur un plan la disposition géométrique de tous les points qui sont à égale distance d'un point donné. Le fait de forger un concept est ici la monstration de ce que les concepts qui apparaissent dans cette définition ont été « correctement » compris. L'objet « cercle » est possible parce qu'il procède d'une *action* pour laquelle les concepts à expliquer étaient suffisamment clairs. Cette action, d'après cette indication, n'a été possible que parce qu'on a *agi* en fonction d'une intelligence donnée des concepts tels que « point », « équidistance », etc., et parce qu'on a accordé *effectivement* à ces concepts une explication plus ample.

Ce devrait être également le cas des concepts non mathématiques, mais ils se réfèrent à des objets dont le concept implique qu'ils *ne* surgissent *pas* de l'action qui les forment. Cette négation déterminée par rapport aux concepts mathématiques rend absurde le concept de vérité lorsqu'on l'applique aux concepts non

mathématiques. Selon leur concept, ils ont, à titre de réel de leur sensation, un matériau « donné ». Le sujet en est « affecté ». Lorsqu'il pense *ce que* c'est que ce quelque chose, c'est-à-dire lorsqu'il pense comme ce qui doit être conçu en vérité, il en est d'abord perturbé, puis il est mis dans le besoin d'un *travail* sur le concept. Il *veut* ramener son concept de la chose de cet état d'irritation à un état « apathique » de repos rétabli, et, ainsi, se réduire lui-même au concept d'un « sujet » de l'*auto-réflexion*⁷; ce qu'il ne peut faire qu'en cherchant à s'expliquer la chose par le moyen d'autres concepts familiers, des concepts qui, du moins, ne sont pas contestés dans leur réalité à ce moment-là, explication qui n'est pas « *ad esse* », c'est-à-dire qui ne va pas jusqu'à une adéquation définitive en fonction de la chose, car c'est impossible dans des conditions commandées par la finitude, mais seulement « *ad melius esse* », afin de pouvoir mieux la comprendre⁸. Le critère kantien de cette opération consiste alors, lorsqu'il s'agit des concepts non mathématiques, non forgés, mais empiriques et donnés, en ceci que la compréhension est *suffisamment claire pour l'action*⁹.

La certitude qu'il en *est* bien comme le *représente* la clarification du concept à laquelle on vient de parvenir provient de la nécessité d'*agir* en fonction d'une représentation et selon une clarté *donnée*. Cette nécessité, nécessité absolue d'agir à partir de l'impératif catégorique, d'après Kant, la seule certitude *absolue* possible, se révèle être une nécessité relative procédant de certaines positions subjectives des finalités. La nécessité d'agir, commandée par la moralité, met un terme au processus en lui-même infini de clarification du concept d'une chose; c'est le cas dans l'exemple donné par Kant du concept de la maladie dont souffre un patient auquel le médecin est censé porter remède, sur la base de *son propre* diagnostic, en raison de l'obligation morale qu'il y a à sauver une vie, même si un autre confrère eût été « peut-être mieux à même » de déterminer ce mal¹⁰. La certitude absolue de la loi morale occupe, chez Kant, la place du concept métaphysique d'achèvement du processus cognitif dans une adéquation définitivement atteinte de la pensée et de l'être.

Kant appelle « croyance » cette certitude pratique¹¹. La *croyance* est le mode, qui subjectivement est suffisamment fondé, de ce qui fait qu'on tient quelque chose pour vrai, à la différence de l'*opinion*, mode qui n'est suffisamment justifié ni subjectivement ni objectivement, et du *savoir*, mode suffisamment fondé et subjectivement et objectivement¹². Du point de vue subjectif, la certitude du savoir n'est pas plus grande que celle de la croyance. En effet, la justification objective, dans le contexte de la pensée kantienne, ne peut consister qu'en ceci : un jugement est tenu pour vrai en *relation* au fait de tenir pour vrai un autre *jugement*. Un jugement est « un rapport qui est objectivement valide »¹³. Et il l'est grâce à la catégorie qui le synthétise. Puisque nous ne pouvons comparer nos représentations et donc nos jugements, qui sont eux aussi des représentations, avec quelque chose qui ne serait pas dans notre représentation, la justification objective d'une représentation ne peut se fonder que dans une autre représentation qui jouit déjà d'une validité objective, c'est-à-dire est déjà tenue pour vraie, ce qui signifie, d'après ce que nous avons vu plus haut, qui fait déjà l'objet d'une *croyance*. A la différence de la croyance qui tient pour vrai le jugement *particulier*, et qui est donc en cela subjective ou « esthétique », le savoir se réfère à un ensemble de jugements, c'est-à-dire à leur cohésion mutuelle telle qu'elle peut, non sans que la chance n'intervienne, se réaliser, pour le sujet, sous l'« idée » d'une unité de tout savoir¹⁴.

III

Ces aspects de la philosophie critique de Kant, peu pris en compte, permettent de mieux comprendre Nietzsche. On sait que Nietzsche voulait réduire le savoir, plus exactement ce qui se prend pour tel, à une croyance, le cas échéant à une « croyance forte », par exemple, lorsqu'il se demande si la vérité ne serait pas « une sorte de croyance devenue nécessité vitale [...] ». La force serait alors un critère¹⁵ ». La puissance de la croyance, au sens du fait, subjectivement fondé de manière suffisante, de tenir pour vrai des jugements provient, chez Kant déjà, de la pratique, et dépend de ce qui, pour le sujet agissant, « est en jeu¹⁶ » lorsqu'il tient quelque chose pour vrai. C'est seulement le point de vue pratique qui opère la conversion de l'acte de juger, considéré comme une simple explication conceptuelle en intension, et en fait un jugement qui revendique une validité objective, et qui est censé se *référer* cette fois-ci en extension à quelque chose, à un objet. C'est alors seulement qu'on le prend au sérieux. Il peut, autrement, rester « *in suspeso*¹⁷ », comme la simple « opinion » du savant, ou rester, au sens de Nietzsche, sans responsabilité. On pourrait prendre ses distances par rapport à lui, y réfléchir de nouveau mais autrement, et jouer avec les représentations de ce qu'il serait alors « en réalité ». L'opinion pourrait, comme le dit Kant, comporter une certaine « frivolité¹⁸ ». C'est uniquement parce qu'on est dans la nécessité d'agir qu'il faut bien finir par se former un jugement. C'est la seule raison pour laquelle l'analyse d'un concept, sur le seul plan de l'intension, ou son « interprétation » se convertissent en sa référence d'ordre extensif à quelque chose. Dans l'explication du concept à laquelle on est parvenu, cette référence lui confère une *signification*, le rapport à l'objet dont on pense, *par ce biais-là*, qu'il est conçu de manière adéquate dans *cette* explication-là. Pour l'exprimer dans le langage de la métaphysique, on peut dire aussi que la perspective commandée de l'action correcte impose la conversion de l'essence telle qu'elle est pensée dans l'idée d'une *existence* qui lui est adéquate.

Ainsi Kant a-t-il déplacé l'origine du concept d'adéquation de la vérité en la transférant de la pensée de Dieu à la pratique humaine et, puisque chez lui la raison pure est immédiatement pratique, à la raison ainsi conçue. Ce n'est pas l'objet transcendant qui peut jouer le rôle de critère de vérité de nos représentations comprises comme une adéquation à cet objet. C'est « absurde », car pour ce faire nous devrions mesurer nos représentations à quelque chose qui ne serait pas représentation, c'est-à-dire à quelque chose dont nous-mêmes n'avons aucune représentation¹⁹. Le concept métaphysique de vérité selon lequel notre conception est censée parvenir *ad esse* n'est donc certes pas logique, mais bien absurde si l'on se demande quel serait le critère de son remplissement, c'est-à-dire s'il devait exprimer davantage qu'une simple *prétention*.

Le nouveau sens de la vérité consiste alors en une clarté jugée suffisante pour agir. Il en est également ainsi chez Nietzsche, à ceci près qu'il se montre polémique à l'égard de l'ancien concept métaphysique de vérité lorsqu'il formule son énoncé paradoxal. La plus connue de ses définitions paradoxales du concept de vérité dit d'elle qu'elle est « *une sorte d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait vivre*²⁰ ». Mais cette formule provocante n'est certainement pas la meilleure ni la plus caractéristique. Elle évoque, presque au sens d'une « théorie évolutionniste de la connaissance », l'attribution à une espèce, et, partant, l'adéquation à une espèce définie. Au sens de Nietzsche, on formulerait mieux les choses, avec l'aide de Kant, en disant que la vérité serait la forme sous laquelle des hommes tiennent dans chaque cas quelque chose pour vrai afin de pouvoir agir en général conformément à leur libre conscience morale. De cette

manière, on ne ferait plus référence à l'« espèce » mais à l'homme singulier, à l'individu qui, selon Nietzsche, est « quelque chose d'absolu²¹ ». Ce que l'on imaginerait ainsi c'est qu'un individu, sur la base de sa conscience morale souveraine, tiendrait quelque chose pour vrai, c'est-à-dire pourrait croire ce que d'autres — du point de vue de cet individu — *ne seraient pas eux aussi* dans la nécessité de tenir pour vrai, et qui leur resterait donc incommunicable ou, pour de nouveau parler comme Kant, resterait à leurs yeux simplement subjectif ou esthétique.

Cela pourrait à vrai dire choquer que de vouloir placer dans la bouche de Nietzsche le concept moral kantien. Cela correspond néanmoins à son idée de l'« ontologie morale », c'est-à-dire à la fondation de l'ontologie dans la morale. Cela répond également à l'idée qui est sienne selon laquelle il est plus difficile de dépasser le Dieu logique, c'est-à-dire le Dieu de la grammaire que le Dieu moral²². En effet, la fondation kantienne de la morale n'est fondation que parce qu'elle-même ne *présuppose* aucune intuition morale lorsqu'elle entend justifier le registre éthique. Cette justification a lieu, d'après Kant, de manière strictement logique. La Raison *pure* doit être immédiatement pratique si une fondation *universellement valable* de la morale est censée être possible en général. Elle a lieu grâce au critère suivant : la faculté de généraliser les maximes chaque fois personnelles d'action en une *loi* universelle de l'action, sans que cela conduise à une contradiction.

Ainsi le principe de la contradiction à éviter est-il l'instance ultime dans la fondation de la vérité comme objectivité. Il est vrai que cette fondation n'a plus lieu en recourant directement à ce principe, comme c'est encore le cas chez Leibniz pour qui la démonstration d'une chose ne saurait être faite sans démontrer que son concept est vierge de contradiction, *si* cela était possible *en pratique*, ce qui n'est pas le cas puisque cela nous entraînerait dans une régression à l'infini. Elle a lieu, chez Nietzsche comme chez Kant, de manière médiate, en passant par le registre *pratique* qui impose de considérer que quelque chose *est* suffisamment déterminé en fonction de la pratique, qu'il est saisi de manière suffisante ; registre pratique qui, pour sa part, et à son tour, finit par trouver, uniquement dans le principe de la contradiction à éviter, des normes *universellement valides*, et qui ne recèle, autrement, que des normes, lesquelles n'ont de validité qu'hypothétique en fonctions de finalités *établies* par la volonté d'individus.

Ce qui conduit à la question de savoir comment serait démontrable l'absence de contradiction d'une maxime de l'action conçue comme une loi générale avant que les concepts qui y surgissent puissent avoir eux-mêmes la valeur de concepts définitivement expliqués. Leur plus ample explication par d'autres concepts pourrait néanmoins toujours aboutir à une contradiction de sorte qu'on ne pourrait pas concevoir cette maxime ni comme une loi générale, ne serait-ce que pour la raison qu'on vient d'avancer, ni non plus comme une maxime *possible*. La réponse à cette question que Kant ne se pose pas est la suivante : il y a des *maximes de l'action* qui, pour autant qu'elle le soient, doivent être assez claires pour agir. C'est parce qu'il est *agissant* que le sujet les comprend, tout de même qu'il les comprend « effectivement » au moment décisif d'agir, et, à ce moment-là, il est impossible que se pose à *lui* la question de savoir s'il les comprend de manière adéquate, à fortiori de manière assez claire. C'est là leur référence à la réalité effective comme réalité du sujet *agissant* et qui, précisément en cela, ne tend plus vers une adéquation absolue. Leur validité n'existe que pour cette « durée déterminée », schème de la catégorie de réalité effective²³, et, quant au sujet agissant, il n'a tout simplement *pas le temps* de s'interroger sur leur signification au sens de leur plus ample analyse par d'autres concepts.

Il existe, bien entendu, une différence entre la vision kantienne et la vision nietzschéenne de la vérité. Mais, chez ces deux penseurs, c'est le fait finalement

déterminé par la pratique de « tenir quelque chose pour vrai » dont les modes répondent, selon Kant, aux modes du jugement : à l'opinion répond le fait de tenir pour possible, à la croyance, le fait de tenir pour réel, et, au savoir, le fait de tenir pour nécessaire. La nécessité s'appuie alors sur la fondation de ce qui est objet de croyance sur un autre objet de croyance. Elle représente une relation entre les jugements qui font l'objet d'une croyance, et, ainsi, un système de ce qui, justifié par la pratique, est tenu pour vrai. Lorsque Nietzsche écrit qu'« il s'agit d'abord de la force, ensuite seulement de la vérité²⁴ », il pense à la force de la croyance à partir de laquelle quelque chose est en pratique *tenu pour vrai*. La volonté veut se tenir pour telle parce qu'elle « est devenue condition vitale²⁵ ». Le fait de se tenir est « *inertia*²⁶ ». Il en va pour lui finalement de l'identité, il s'agit, pour le fait de tenir quelque chose pour vrai, de se maintenir, sans que de complexes processus d'action puissent ne pas être représentables et, donc, puissent ne pas être voulus.

IV

Cependant, l'idée que la vérité est une illusion déterminée de manière pragmatique n'épuise nullement la vision qu'en a Nietzsche. « La *confiance* dans la raison et dans ses catégories [...] c'est-à-dire l'*évaluation* qu'on fait de la logique prouve, selon lui, uniquement l'*utilité*, démontrée par l'expérience, de la raison pour la vie : *non pas* sa "vérité".²⁷ » Nietzsche se pose donc la question de savoir si la raison qui, en tant que raison pratique, est en fin de compte, chez Kant aussi, le fondement du concept de vérité, serait *elle-même* vraie, c'est-à-dire si une action commandée par la raison et si une « croyance », *qui y correspondrait* puisqu'elle tiendrait quelque chose pour vrai, seraient légitimes. Selon Nietzsche, une croyance peut être « condition vitale et néanmoins fausse²⁸ », et, par conséquent, ce que l'on tient pour effectivement réel sur la base de cette croyance déterminée par la pratique, à savoir qu'il « y aurait²⁹ » des « choses » conformes à nos différenciations conceptuelles des choses, peut être faux. Nietzsche cherche donc encore une fois à mesurer le concept de vérité fondé de manière pratique et pragmatique à un concept absolu. Il met au compte des « articles erronés de foi [...] qu'il y ait des choses durables, qu'il y ait des choses identiques, qu'il y ait des choses, des matériaux, des corps, qu'une chose soit ce qu'elle paraît être, que notre volonté soit libre, que ce qui est bon pour moi soit aussi bon en soi³⁰ ». On peut généraliser cette énumération et y inclure la question de savoir s'il « y aurait » jamais quoi que ce soit qui correspondrait à nos concepts. Par rapport à la critique kantienne, ce qui est ici encore pris en compte c'est de nouveau un concept de vérité *ad esse*. Pour Nietzsche, tout est volonté de puissance, mais il dit en même temps qu'il n'y a pas de volonté³¹. Il n'y a, selon lui, rien absolument rien qui soit tel que nous le pensons à travers nos concepts qui opèrent des différenciations parce que précisément ces dernières doivent, dans la perspective du sujet agissant, nécessairement passer pour suffisamment *achevées*; mais il faut objecter aussitôt, en toute conséquence, qu'il n'y a donc pas non plus de « sujet » conforme à pareil *concept*. « La réalité est indiciblement plus complexe³² », mais il n'« y a » pas non plus de réalité conforme à cette distinction, à son tour uniquement *conceptuelle*, entre « elle » et la « représentation subjective » que nous nous en faisons.

Selon Nietzsche, nous cessons de penser si nous refusons de le faire sous la contrainte du langage³³ » dont on comprend depuis Kant, la nécessité fondée sur le fait que nous sommes obligés d'agir. Nous ne pouvons cesser d'agir, donc nous

ne pouvons cesser de tenir nos concepts pour valides, c'est-à-dire, ici, pour vrais, tels que *nous* les expliquons chaque fois et les utilisons comme ils *nous* sont alors devenus clairs. Nous ne pouvons cesser de *tenir* pour vraies nos représentations. Mais ce n'est pas pour autant, dit Nietzsche, qu'elles *sont* vraies. Et ce que Nietzsche lui-même dit ne peut donc être vrai, ne peut être la vérité sur la « vérité », par exemple lorsqu'il *déclare* que tout « est » volonté de puissance. Aussi étonnant que cela puisse paraître, il y a, là encore, un parallèle avec Kant. En effet, il n'existe, pour lui aussi, de certitude que pour le sujet agissant en relation avec la signification de ses propres maximes subjectives d'action telles qu'il les comprend *lui-même*. S'il les *exprimait*, d'autres sujets pourraient demander *comment* il faut les entendre, et des interprétations pourraient s'y articuler tant que les autres sujets n'en n'eussent pas fait *eux-mêmes* des maximes d'action parce qu'*eux-mêmes* les eussent considérées comme *suffisamment* claires pour agir, dans une explication qui leur eussent été précisément donnée. Ils eussent dû alors mener l'interprétation à son terme. Dans le cadre de cette « ésotérique » de la compréhension chaque fois personnelle, « intérieure », la question ne se pose pas de savoir s'il « y a » quelque chose qui correspond aux concepts ; il y a seulement quelque chose à *faire* qui correspond à leur compréhension « donnée », et cela est possible. Ce n'est que si l'action poursuivie échoue qu'on pourrait faire l'expérience d'une erreur, donc seulement lorsqu'on agit en correspondance effective avec la maxime.

Ainsi, la pensée devient-elle, dans le concept même, une action qui peut échouer. Elle se fait elle-même expérimentation³⁴, et la philosophie, en ce sens, peut elle aussi devenir fausse. Si Nietzsche qualifie en général d'« erreur » la pensée qui vise la vérité, il pense qu'elle échouera au moins à un moment donné. La pensée a simplement « son heure », comme tout a « son heure³⁵ ». C'est sur ce point que Nietzsche, comme, avant lui, Kant, se sépare de la métaphysique. Alors que la métaphysique concevait la pensée sinon comme une « adéquation » à l'« être » du moins comme son approximation, Nietzsche la conçoit de manière tragique. Qu'une forme de la pensée s'affirme ou pas, est une question de force, laquelle n'est pas infinie. Elle touche à son terme *avant son heure*. Dans son ouvrage, *D'un ton distingué dont on s'est récemment targué en philosophie*, Kant, de manière tout à fait similaire, s'en prend à ceux qui veulent mener à *son terme* leur pensée de la chose même ; Nietzsche écrit, lui, que la volonté de vérité pourrait être « une secrète volonté de mort³⁶ ». La mort serait ainsi le terme auquel on parvient effectivement. Ce serait la fin de l'obligation d'agir que la métaphysique néglige en alléguant pour la pensée d'un but purement théorique, « transcendantal ». Elle pensait, en fait, qu'un tel but ne pouvait être atteint que dans le loisir, la contemplation purement théorique, l'ascèse par rapport aux contraintes de la vie, donc dans un statut d'exception revendiqué pour soi, ou un statut de distinction par rapport aux besoins et aux intérêts de la vie. Cette distinction serait censée être celle du philosophe, notamment par opposition aux sophistes vénaux et liés à des intérêts. Pourtant, même Platon éprouva quelque difficulté à établir une différence conceptuelle nette entre les philosophes et les sophistes³⁷. L'impossibilité de pareille distinction est incluse dans la philosophie critique. Kant critique ceux qui se prennent eux-mêmes pour des « philosophes », et qui, de ce fait, veulent mener à son terme la philosophie³⁸, sans tenir compte des « limites du sujet » ; et Nietzsche parle d'un « dépassement du philosophe par l'anéantissement du monde de l'étant³⁹ ». L'étant est ce qui est censé correspondre à un concept, et nous parvenons à des concepts, soit parce que nous les forgeons nous-mêmes, soit parce que nous explicitons des concepts donnés à ce point qu'ils nous paraissent suffisant pour agir ; mais en aucun cas sans

qu'interviennent les « *limites* du sujet⁴⁰ », car des concepts sont acquis, pour autant qu'il ne s'agit pas de concepts mathématiques lesquels sont forgés, par abstraction, c'est-à-dire par « attention négative⁴¹ », et, donc, à partir d'une perspective limitée, commandée par une finalité, propre à un sujet.

C'est ce que vise l'objection qui veut qu'une pensée partant des limites du sujet et qui, donc, mettrait en question la vérité comme adéquation entre concept et chose, devrait néanmoins, de son côté, revendiquer pour elle-même la vérité, et une vérité sans limite. C'est ainsi qu'on a également fait valoir contre Nietzsche que des énoncés tels que « le concept de vérité est absurde » ou « la vérité est une forme d'erreur » devraient nécessairement vouloir eux-mêmes être vrais. Pourtant de telles objections n'atteignent pas plus Kant que Nietzsche. D'après ce dernier — et, sur le fond, d'après Kant aussi, même si ce n'est pas explicitement dit dans ce cas-là — il ne s'agit pas seulement de savoir si un énoncé *est* vrai, c'est-à-dire si l'*articulation* de concepts qui s'effectue en lui dispose d'une correspondance transcendante ni s'il peut y en avoir un critère. Le problème consiste déjà à savoir si « quelque chose » correspond ou non aux concepts *singuliers*. La métaphysique se conçoit comme une pensée par concepts, laquelle se sait *en cela* d'emblée en relation avec l'être. Kant avait déjà critiqué cette conception en définissant la pensée véritable comme une pensée partant de l'intuition, c'est-à-dire partant de ce qui est *donné* à un sujet dans son propre horizon, et donc comme pensée limitée par la subjectivité. Seules les *formes* de l'intuition sont *présupposées* par Kant être des formes communes à tous, non parce que cela reposerait sur la connaissance, mais afin que l'on puisse concevoir la possibilité en général des jugements synthétiques *a priori*. Nietzsche renforce cette idée, qui impose à la pensée *vraie* une *condition*, laquelle n'a pas à faire la preuve qu'elle est absolument vraie, lorsqu'il prend pour point de départ que nous pensons néanmoins, c'est-à-dire que nous *devons présupposer* la validité des concepts qu'on utilise alors comme étant une validité tout simplement absolue, par exemple, lorsque, comme Kant, nous voulons limiter la connaissance à la détermination de certaines intuitions. Cette restriction elle-même se déroule nécessairement, en effet, « uniquement à travers des concepts ». Nous ne pouvons faire autrement, c'est-à-dire que chacun doit sortir de son propre horizon limité, et faire l'essai de trouver ou pas un accord, ce qui veut dire essayer de faire en sorte que ce qu'il énonce à partir de sa subjectivité, et prétend vrai, dira aussi « quelque chose » à d'autres ou pas.

La vérité devient alors ce qui doit réussir au cours de semblables tentatives. Même la revendication que « quelque chose » corresponde au concept de « sujet » doit, si elle est censée pouvoir être consistante en tant que prétention à la vérité, être une revendication couronnée de succès. Or cela vaut pour *tous* les concepts et pour tous les énoncés formés à partir d'eux, donc aussi pour l'énoncé selon lequel le concept de vérité est absurde. Il ne s'agit pas de savoir si le fait de l'énoncer révèle ou non une contradiction d'ordre « pragmatique », mais seulement de savoir s'il donne ou non à penser quelque chose à *quelqu'un*, et il peut fort bien donner à penser ; et c'est uniquement *quand* il donne *effectivement* à penser qu'il acquiert en cela une signification. Ni les concepts ni les énoncés ne peuvent être conçus comme étant plus que quelque chose qui « en soi » est sensé ou absurde. L'énoncé qui définit le concept de vérité comme absurde peut, par exemple, donner à penser à quelqu'un que personne ne pourrait devant les autres élever la prétention d'être parvenu en toute connaissance jusqu'à l'être, et de pouvoir dire de manière définitive ce qu'il est. La critique qui excipe de la contradiction pragmatique ne comprend pas qu'*aucun* concept ne peut passer pour être définitivement analysé, pas même le concept de vérité, ni qu'on ne

peut parler d'une contradiction *qu'en présupposant* des analyses conceptuelles définitives, par exemple en prétendant que « la vérité » *serait* « l'adéquation entre le concept et l'objet ». Ce qui ne peut arriver *qu'à la condition* que les concepts « adéquation », « concept » et « objet » n'aient pas besoin *d'emblée* de plus ample interprétation, c'est-à-dire que cela dépend indissolublement de la situation propre à la rencontre des différents horizons du locuteur *et* du destinataire. La métaphysique néglige cette différence lorsqu'elle conçoit le concept du concept en général de telle sorte qu'il est ou non, lui-même ou *per se*, en relation avec de l'étant.

Dans tout acte de langage, se produit, sans qu'on puisse par principe achever ce processus, non seulement un discours sur les objets, mais, en même temps, un discours sur des concepts afin de clarifier leur usage dans chaque cas. Dans la mesure où ce processus n'est pas achevable, l'objection de l'autocontradiction est évacuée. Elle attaque la personne de celui qui parle, et s'appuie alors sur la conscience non critique qu'on utiliserait soi-même les concepts sur un mode définitif, par conséquent sur un mode tel qu'ils se référeraient à l'étant. L'objection de l'autocontradiction est typiquement métaphysique, ressortit au ton « distingué » qui ne veut pas admettre que sa propre voix a pour origine le corps.

Nietzsche critique la métaphysique en exprimant la crise, et, ainsi, en s'exposant, face à elle, au reproche de contradiction pour être quelqu'un qui, à la différence de la pensée métaphysique, ne *veut* pas aller jusqu'au terme. Nietzsche voit, au contraire, dans une telle volonté la racine du nihilisme européen. En fin de compte, il considère qu'il a sa source dans le concept métaphysique de vérité. La pensée qui y correspond a conduit, selon Nietzsche, au fait que « depuis longtemps, toute notre culture européenne se meut accompagnée par la torture d'une tension qui croît de décennie en décennie, comme entraînée vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée, comme un fleuve qui veut arriver *à son terme*, qui ne cherche plus à se reprendre, qui a peur de revenir à soi⁴² ». Le *reproche* métaphysique de commettre une contradiction dans l'usage des concepts empiriques, objection qui ne peut être justifiée du point de vue de la philosophie critique, Nietzsche le prend *pour lui* à titre d'*individu*. Il oppose au concept métaphysique de vérité, selon lequel on cherche à atteindre l'être comme terme de la pensée, son autre concept. La vérité n'est donc plus « la propriété égoïste d'un individu » *face* aux autres. « C'est dans la seule mesure où celui qui est sincère est animé de la volonté absolue d'être juste qu'il y a quelque grandeur dans l'aspiration, partout glorifiée de manière si irréfléchie, à la vérité. » Elle est *ensuite* « non seulement comprise comme une connaissance froide et sans conséquence », mais aussi « comme un juge⁴³ ». « La main du juste qui est faite pour rendre justice ne tremble plus lorsqu'elle tient la balance; impitoyable à son propre égard, elle dépose poids après poids⁴⁴ ». Elle ne juge plus en *prétendant* égoïstement connaître l'étant transcendant, mais elle pèse sans retirer son importance *à l'une* des deux parties du discours. Elle est apte à rendre un verdict, non parce qu'elle serait plus proche de la vérité, mais parce qu'elle est « impitoyable à l'égard d'elle-même ». Elle supporte l'autre opinion en tant que telle, sans être dans la nécessité, face à elle, de se justifier au préalable en tant que savoir. « Ce qui est le plus durable, ce sont encore nos opinions⁴⁵ », écrira Nietzsche bien plus tard.

Ce concept de vérité dont le noyau est l'*équité* parcourt les écrits de Nietzsche, de la seconde *Considération intempestive* sur l'histoire jusqu'aux tardifs fragments posthumes. Ce n'est plus un concept métaphysique. En effet, le critère de vérité n'est pas la proximité ou l'éloignement de l'être impersonnel, c'est-à-dire le fait de dire ce qu'il est, mais la capacité de supporter l'opinion *autre* comme

étant strictement une prétention, ou à supporter l'autre croyance comme une nécessité vitale, être dans la nécessité de *tenir* pour vraies les « choses » en fonction de chaque limitation et de chaque perspective propres, voire l'autre usage des concepts où est manifestée une prétention à laquelle on ne peut prescrire *la manière* dont ces concepts seraient à comprendre ni laquelle de leurs explicitations serait « finalement » juste dans les jugements. Il s'agit désormais, au contraire, de savoir s'ils seront compris. Si c'est le cas, cela se produit sans qu'intervienne le concept de la possibilité de cette compréhension, c'est-à-dire sur un mode esthétique, et, partant, sans prétention ni certitude d'un ancrage dans l'être. L'*apparence* d'adéquation doit ici être le critère suffisant de la vérité, même lorsque de tels énoncés continuent d'utiliser « bien évidemment » le langage de la métaphysique, en se contentant d'une justification simplement esthétique dans la différenciation conceptuelle entre être et apparence. Ce langage se distingue de celui de la métaphysique uniquement parce que la métaphysique s'imaginait être parvenue « en principe » au-delà *du langage* et, donc, au-delà de son propre langage. Elle le *pensait* sans le pouvoir ; elle ne faisait donc que *penser*.

V

Mazzino Montinari remarque les « intentions⁴⁶ » littéraires qui animaient Nietzsche lorsqu'il pensait rassembler ses différentes rubriques philosophiques sous une unité systématique. Ainsi Nietzsche parle-t-il (en 1888) de « se délivrer du christianisme... de la morale... de la vérité... du nihilisme⁴⁷ ». Le concept qui fait le lien est celui de « délivrance », et la « délivrance de la vérité » qui est censée susciter l'« esprit libre » est également censée produire la « délivrance du nihilisme ». Nietzsche pense à la vérité métaphysique qui veut aller jusqu'au terme, et, ainsi, dépasser l'*effort* qu'on fait pour la vérité comme vertu individuelle. Une vérité atteinte rendrait obsolète toute honnêteté intellectuelle. Kant y avait déjà vu, lui aussi, la « mort de toute philosophie » et la « destruction » de la « personnalité » qui consiste dans le savoir de ses propres limites⁴⁸. Le nihilisme qui, d'après Nietzsche, est censé être dépassé consiste à nier la nécessité vitale, à devoir toujours se faire des représentations, à partir de son propre horizon limité, quant à une « réalité » « autrement et indiciblement » plus complexe, à devoir les tenir *pour vraies*. C'est un nihilisme dirigé contre la vie, contre sa réalité effective, et c'est en cela qu'il est dépourvu de véracité. Nietzsche s'en prend à un concept de vérité qui serait « *ad esse* » et, donc, sans véracité. Mais il ne pense pas que ce serait l'affaire de la seule critique théorique telle que Kant l'avait déjà accomplie. Il parle d'une « délivrance » qui doit nécessairement aller de pair avec une « conversion de toutes les valeurs », ainsi qu'avec une « délivrance de la morale » laquelle implique, selon lui, la « délivrance du christianisme ». Une morale universellement contraignante est ainsi conçue, la morale des *prétentions* à des normes, censées jouir d'une validité universelle, et dont on peut donc se réclamer face aux *autres*. La critique de l'obligation morale personnelle est, chez Nietzsche, critique du déni de l'individuel chez la personne propre. Elle critique le fait de se lier aux prétentions de ce qui est censé valoir de manière *générale*, comme aux prétentions d'être « dans » ou sur la voie « vers » la vérité définitive. La critique nietzschéenne n'entend pas critiquer les prétentions comme telles. Elles sont utiles à l'orientation qu'on adopte. Elle vise leur absolutisation, contre la prétention « sans véracité » d'être avec elles « dans » la vérité.

Dans un premier temps, cette critique se définit comme « volonté de puissance ». Lorsque les prétentions sont entendues *en tant que* « volonté de puis-

sance », elles incluent l'individuel. On comprend qu'en elles « tout est volonté contre volonté⁴⁹ ». Le pas suivant est, s'opposant à cette dernière, la perspective « ésotérique » selon laquelle « il n'y a pas de volonté », c'est-à-dire que même dans des énoncés comme la « doctrine » de la volonté ou des volontés de puissance, c'est à tort qu'on suppose que « quelque chose » (de l'étant) correspondrait aux concepts qui y apparaissent. A ce niveau « ésotérique », il est impossible de vouloir encore dire de quelque chose ce qu'il serait « en vérité », par exemple, que ce qui est tenu pour une « vérité » *serait* « en vérité » « seulement » « volonté de puissance » ou « vérité » en général. Il y aurait là encore une *prétention* d'être parvenu « *ad esse* ». L'« esprit libre » ne veut plus dire « ce que » quelque chose *serait* « en vérité », c'est-à-dire comment on devrait considérer quelque chose afin de le voir *mieux*, de manière *plus vraie*, moins dissimulée. L'esprit libre est parvenu à ce stade de la pensée où tout ce qui est peut légitimement *rester* tel qu'il est alors, où tout ce qui est peut « éternellement faire retour » puisque, au niveau empirique, il se transformera et disparaîtra. On peut appeler cette pensée un platonisme inversé. C'est, au lieu de l'« idée », le « phénomène » qui est compris comme ce qui est justifié. Dans ce dépassement de la métaphysique accompli avec les instruments de la pensée métaphysique qui veut dire ce que quelque chose et tout *seraient* « en vérité », ce qui cependant est décisif, c'est que cette pensée est *difficile*. Nietzsche l'appelle sa pensée « la plus difficile⁵⁰ ». On ne peut la penser que si on est capable de la supporter. Ce qui veut dire qu'il est impossible de fuir dans l'universel, vers « la » vérité, c'est-à-dire vers des déterminations définitives, universellement valides ; ce qui veut dire supporter, avec, présente en soi et chez les autres, l'individualité, la vie, en y acquiesçant, dans la vision qui en demeurera strictement perspectiviste. La pensée du retour éternel *acquiesce* à la vie. Tant que cette pensée est supportée, la vie est maintenue. Ce qui doit être supporté ici ne va pas contre la logique. L'« esprit libre » qui supporte cette pensée s'interdit au contraire l'absurdité d'un concept de vérité selon lequel n'importe qui, *avant* d'autres, pourrait *être certain* d'être dans la vérité, comme si nous pouvions comparer nos représentations à quelque chose qui se situe au-delà des seules représentations qui nous soient jamais possibles. Nietzsche s'attaque à la faiblesse, hostile à la vie : succomber à la tentation d'une telle absurdité logique.

Nietzsche ne sort de la logique que dans la mesure où il établit que l'intelligence théorique de ce qui est logiquement absurde ne préserve pas de vouloir s'y tenir. Dans la mesure où il nous a rendu attentif à la réalité de l'absurdité, il n'a fait que prescrire à la pensée critique en général son premier objet : le non-vrai qui se tient définitivement *pour* la vérité, qui n'est défini que pour un certain *temps*, mais qui donne à la critique en général son premier élan uniquement en raison de l'absurdité qui y est *refoulée*. Le fait que ce qui est « absurde » puisse *être* en quelque sorte, et le fait que ce qui *apparaît* vierge de contradiction puisse, d'un autre point de vue ou avec le *temps*, se révéler néanmoins contradictoire et, partant, impossible, au point que la question de *l'époque* soit de savoir ce qui peut être conçu comme possible et, donc, alors seulement comme possiblement *étant*, cette réflexion ne s'est pas encore, chez Kant, expressément transposée à la philosophie elle-même. C'est Nietzsche qui le premier placera au centre de la pensée le fait que tout a son heure et que nous ayons donc, « nous » aussi, notre heure, par exemple, pour être « notre » réflexion sur nous-même, pour être « sujets ». Ainsi, sa philosophie, par sincérité intellectuelle, devient-elle non seulement philosophie critique, mais aussi philosophie critique à l'égard d'elle-même. On rencontre de manière plus fugitive et plus secrète cette idée chez Hegel également, lorsqu'il dit qu'« aucune philosophie » n'a jamais été « réfutée. Ce qui a été

réfuté, ce n'est pas le principe de cette philosophie, mais seulement ceci », à savoir seule la *prétention* « que ce principe soit la détermination absolue⁵¹ ». Par conséquent, aucune philosophie ne peut plus faire exception au fait qu'elle ne sera pas la dernière, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas « la » vérité face aux autres philosophies. Ainsi, toute philosophie est justifiée dans sa prétention lorsqu'elle ne pense, en toute honnêteté intellectuelle, que ce qu'il *lui* est possible de penser, et qu'elle critique effectivement ce qui *lui* semble « absurde ».

traduit de l'allemand par Marc de Launay

1. Ce texte est tiré du volume 18/1989, des *Nietzsche-Studien*, p. 242-259. Il est traduit ici avec le consentement de l'auteur que nous remercions (N. d. E.).
2. Nietzsche, *Fragments posthumes*, printemps 1888, 14 [122], in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977 (trad. fr. J.-C. Hémerly), p. 92.
3. Cf. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, IV, p. 424 sq.
4. Cf. Kant, *Logik*, Ak., IX, p. 50.
5. *Ibid.*, p. 34.
- *. En anglais dans le texte (N. d. T.).
6. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 82.
7. Lorsqu'on se débarrasse de Nietzsche en le considérant comme un *out-sider* étrange de la philosophie, on oublie que la critique kantienne impose déjà de considérer l'entendement non plus comme capacité d'accéder à la vérité mais comme une « *volonté* » théorique. L'entendement demande : « *Qu'est-ce que je veux?* », c'est-à-dire « qu'est-ce que je veux affirmer comme étant vrai? » ; la faculté de juger demande : « *De quoi s'agit-il?* », c'est-à-dire qu'elle se met « (dans la communication avec d'autres hommes) à la place de tout autre homme » (*Anthropologie*, Ak, VII, p. 227 sq.). D'autres hommes pourraient vouloir affirmer quelque chose d'autre, sans qu'on puisse mesurer leur « horizon » au sien propre (*Logique*, Ak., IX, p. 43), parce qu'on ne peut jamais avoir de leurs représentations que les siennes propres. En revanche, la Raison demande : « Qu'en résulte-t-il? » Elle est attentive au fait que l'on pense « sans cesse en accord avec soi-même » (*Anthropologie, ibid.*). Les trois « facultés », entendement, faculté de juger et Raison ne sont plus à concevoir comme facultés de vérité transcendante ou de connaissance de l'étant, mais comme la réflexion de nos propres prétentions à la vérité, réflexion que l'entendement élève d'abord de manière « positive », puisque la faculté de juger réfléchit « plus négativement » par rapport aux autres prétentions d'autres hommes, tandis que la Raison cherche à rassembler les deux perspectives — affirmation positive ou « pensée par soi-même » et réflexion négative sur l'éventuelle vision autre des autres hommes — sous l'angle de l'adéquation de la pensée « avec elle-même », adéquation qui s'est conservée à travers les deux points de vue initiaux.
8. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 759, rem.
9. Cf. J. Simon, « Kants pragmatische Ethikbegründung », in *Archivio di filosofia*, LV, 1987, n° 1-3.
10. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 852.
11. *Ibid.*
12. Kant, *Logique*, Ak., IX, p. 66 sq.
13. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 142.
14. Kant, *Critique de la faculté de juger*, XXXIV, Cf., à ce sujet, J. Simon, « Glück der Erkenntnis », in G. Bien (éd.), *Glück*, Stuttgart, 1978.
15. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, 40 [15], Paris, Gallimard, 1982 (trad. fr. M. Haar et M. de Launay), p. 372.
16. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 853.
17. Kant, *Nachlaß*, n° 2506.
18. *Ibid.*, n° 2502.
19. Kant, *Logique*, Ak., IX, p. 34. Cf. J. Simon, « Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 40, n° 4.
20. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, 34 [253], *op. cit.*, p. 235.
21. Nietzsche, *Fragments posthumes*, été 1882-printemps 1884, 24 [33], Paris, Gallimard (trad. fr. A.-S. Astrup et M. de Launay), 1997, p. 693.
22. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 5 [71] (7), Paris, Gallimard (trad. fr. J.-C. Hémerly), 1978, p. 213. Cf., à ce sujet, J. Simon, « Grammatik und Wahrheit », in *Nietzsche-Studien*, n° 1, 1972.
23. Kant, *Critique de la Raison pure*, B 184 ; cf., à ce sujet, J. Simon, « Kants pragmatische Ethikbegründung », *cit. sup.*, note 8.
24. Nietzsche, *Opinions et sentences mêlées*, aph. 226.
25. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, 40 [15], *op. cit.*, p. 371.
26. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 2 [126], *op. cit.*, p. 129.
27. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1887-mars 1888, 9 [38], Paris, Gallimard, 1976 (trad. fr. P. Klossowski et H.-A. Baatsch), p. 29 sq.
28. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, 38 [3], *op. cit.*, p. 332.

29. Nietzsche, *Le Gai savoir*, aph. 110.
30. *Ibid.*
31. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1887-mars 1888, 11 [73], *op. cit.*, p. 234.
32. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, 34 [249], *op. cit.*, p. 233.
33. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 5 [22], *op. cit.*, p. 195.
34. Nietzsche, *Fragments posthumes*, début 1888-début 1889, 16 [32], Paris, Gallimard, 1977 (trad. fr. J.-C. Hémerly), p. 244 ; cf., à ce sujet, F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Cologne/Vienne, 1980.
35. Nietzsche, *Aurore*, aph. 3, *Le Gai savoir*, aph. 1, *in fine*.
36. Nietzsche, *Le Gai savoir*, aph. 344.
37. *Gorgias*, 522 e, ainsi que *Sophiste*, 254 a.
38. Kant, *D'un ton distingué dont on s'est récemment targué en philosophie*, Ak. VIII, surtout la note de la page p. 309 sq.
39. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1887-mars 1888, 9 [60], *op. cit.*, p. 40.
40. Kant, *D'un ton distingué...*, *op. cit.*, p. 400.
41. Kant, *Essai d'introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Ak. II, p. 190.
42. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1887-mars 1888, 11 [411], *op. cit.*, p. 362.
43. Nietzsche, *Considération intempestive 2, Utilité et inconvénient de l'histoire pour la vie*, § 6.
44. *Ibidem*.
45. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 2 [82], *op. cit.*, p. 107.
46. M. Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin, 1980, p. 116.
47. Cf., *ibid.*, p. 117.
48. Kant, *D'un ton distingué...*, *op. cit.*, p. 398.
49. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885-automne 1887, 5 [9], *op. cit.*, p. 189.
50. Nietzsche, *Fragments posthumes*, printemps-automne 1884, 26 [284], *op. cit.*, p. 251.
51. Hegel, *Geschichte der Philosophie, in Werke*, éd. Glockner, vol. XVII, p. 67. Chez Hegel néanmoins, cette idée renvoie elle-même de nouveau à un terme ultime. Elle se dissimule, chez lui, sous la désignation, comme « esprit absolu » de la reconnaissance réciproque des prétentions élevées par les philosophies, et Nietzsche ne pouvait plus la découvrir sous cette définition. Quoi qu'il en soit, il souligne assez tôt (*Aurore*, aph. 3) la « possibilité de la vérité » présente dans l'« énoncé fondamental de la dialectique concrète » : « la contradiction est le moteur du monde, toute chose se contredit elle-même ». Il y voit un pessimisme, étendu « jusqu'au sein de la logique », quant à la possibilité d'une vérité définitive.

Nietzsche n'admet nul noumène

David B. Allison

C'est pratiquement devenu un postulat pour la critique contemporaine : toute lecture sérieuse de Nietzsche doit prêter attention dans son texte à ce que l'on y perçoit comme perte de sens et d'évaluation sémantique, incomplétude et incohérence. Certains vont jusqu'à insister sur un vide axiomatique au cœur même de ses écrits. De façon très générale, deux raisons semblent imposer cette prudence : une conscience renouvelée de ses ressources rhétoriques — dont bien sûr son recours presque excessif à l'ironie, la métaphore, la métonymie et la répétition — et une certaine perplexité quant à ses diverses formulations épistémologiques. Ce qui n'arrange rien : ses réflexions épistémologiques semblent souvent confondre deux domaines traditionnellement distincts, celui des prétentions de connaissance proprement dites, et celui du langage au moyen duquel ces prétentions peuvent s'exprimer. Conscient à l'extrême des contraintes qui régissent la possibilité de la compréhension, Paul de Man, par exemple, conclut son analyse par un commentaire d'un pessimisme achevé ; à savoir que le lecteur est condamné par une guerre de rhétorique à « un processus de déconstruction apparemment interminable », véritable annulation ou destruction du texte nietzschéen lui-même¹. Peut-être moins éristique, Carol Jacobs prétend néanmoins que le texte nietzschéen est vaincu et rendu muet par le défaut que constitue un bégaiement congénital, agent rhétorique qui « menace les distinctions définitives entre identité et différence comme entre répétition et contradiction, distinctions

sans lesquelles les concepts d'histoire, de signifiant et de signification sont dépourvus de sens² ». De même, Paul Bové estime que les textes de Nietzsche sont de bout en bout équivoques et paradoxaux. Non seulement leurs affirmations sont continuellement subverties par une rhétorique sournoise, mais de plus les formations conceptuelles qui pourraient de quelque façon échapper à cette subversion sont « déjà récupérées » et « épistémologiquement piégées » par un agent supplémentaire, « la structure de pouvoir révisionniste » de la dialectique hégélienne³. Il en va de même à tour de rôle, soutient-il, pour toute opération critique qui cherche à contraindre le texte nietzschéen. La menace à la fois pour l'intelligibilité du texte et pour son articulation critique est exposée dans chaque cas de façon spectaculaire. Pour de Man, il s'agit d'une menace pour la raison même. Pour Jacob, elle arrive sans prévenir comme l'« incompréhensible ». Pour Bové, elle fonctionne comme « les limites de la compréhension épistémologique ». Pour tous, le jugement rendu serait une condamnation au silence, qui aurait pour effet de transformer le texte de Nietzsche en livre des morts.

Bien que ces auteurs représentent naturellement diverses approches, leurs analyses manifestent une ressemblance frappante avec les lectures les plus traditionnelles de Nietzsche, ressemblance qui reflète la thèse pratiquement incontestée maintenant suivant laquelle il était — en particulier dans *La Naissance de la tragédie* et dans les écrits mineurs de sa première période — un partisan inconditionnel des théories idéalistes de Schopenhauer et de Kant, et suivant laquelle la réalité « plus profonde » sur laquelle il écrivait si peu était la « volonté universelle » du premier ou l'« en-soi » du second. De Man, par exemple, réaffirme cette position tout à fait traditionnelle, et l'utilise comme première prémisse de sa propre analyse : « Il (Nietzsche) emploie en y restant fidèle l'élément kantien de la terminologie de Schopenhauer, et cette fidélité est elle-même fondée épistémologiquement ». « La "chose", continue-t-il, n'est pas seulement ce que nous appelons d'habitude la réalité mais *Ding an sich*, l'entité comme substance dans son identité à elle-même⁴. »

Étant donnés ces principes méthodologiques profondément contraignants (« Les jeux ontologiques sont faits dès le début », remarque de Man), il était très vraisemblable de trouver sévèrement compromis l'usage par Nietzsche du langage, tout particulièrement rhétorique. Pour finir, comme l'exprime succinctement de Man :

Faire correspondre les deux pôles mythologiques, Dionysos et Apollon, aux catégories de l'apparence (c'est-à-dire les « phénomènes ») et de son antithèse (le domaine « nouménal »), ou au rapport du langage métaphorique et du langage propre n'est pas difficile. Dès sa première caractérisation comme rêve, Apollon existe entièrement à l'intérieur du monde des apparences. Le rêve... n'est rien qu'une surface... Cet état d'illusion coïncide avec ce qu'on appelle habituellement, dans le langage commun, la « réalité », c'est-à-dire la réalité empirique dans laquelle nous vivons... Comme son concept l'implique, toute apparence est apparence de quelque chose qui, en dernière analyse, ne semble plus être mais est réellement. Ce « quelque chose » ne peut être que Dionysos... l'origine des choses. La condition dionysiaque représente ainsi une vision des choses telles qu'elles sont... L'apparence apollinienne est l'énoncé métaphorique de cette vérité⁵.

En bref, il semble que nous soyons confrontés au barrage que constitue une double contrainte absolue : le langage est restreint *ab initio* à l'expression métaphorique, qui à son tour est dite « représenter » ce qui de même est seulement un ordre illusoire, une « réalité » fictive, pour ainsi dire. Une telle formulation — à la fois pleinement traditionnelle et nettement postmoderne — fait plus que condamner les textes de Nietzsche à l'autre côté du sommeil de la raison ; elle

reconnaît en même temps avec ironie sa propre fragilité face à ce barrage. Le texte et la critique sont tout simplement séparés et lancés à la dérive, ils ne sont même plus homologues, perspective que de Man et les autres trouvent regrettable certes, mais apparemment inévitable.

La dérive ou le libre jeu entre deux sortes de textes, entre le texte de Nietzsche et sa critique (ou, variante assez répandue : la discontinuité entre ses travaux publiés et les autres, notes, annotations, brouillons, ébauches et lettres) sert ainsi à supplanter une opposition plus importante, qui survient au sein d'un seul et même texte, entre la rhétorique extatique de Dionysos et sa contrepartie articulée, la voix d'Apollon. Pour finir, cet ensemble rhétorique exprime de façon conventionnelle deux ordres d'être, la « réalité » dionysiaque (explicitement assimilée à la volonté universelle schopenhauerienne ou à la réalité nouménale kantienne), et l'ordre phénoménal, le monde comme « représentation », « idée » ou « apparence ». Des stratégies innombrables se répartissent suivant cet axe de filiation (tout particulièrement, celles de la représentation, de la vérité, de la signification et de la puissance), et chacune d'entre elles a en une occasion ou une autre servi de guide à l'analyse de *La Naissance de la tragédie*.

Ce n'est pas un hasard, en outre, si cette critique récente tend à voir ce texte très important de la première période de Nietzsche du point de vue de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, car ces deux travaux de jeunesse partagent des préoccupations communes, et semblent manifester quant à leur genèse une structure commune, celle d'une métaphore doublement productive. On pourrait dire que la formulation bien connue de Nietzsche dans *Vérité et mensonge*, suivant laquelle le langage est la métaphore d'une métaphore, prescrit l'itinéraire même de la genèse rhétorique et de la dérive. Le parallèle entre ces deux textes, dont chacun emploie une structure généalogique de production ou de déplacement, pourrait même être tracé plus nettement : chaque avancée narrative dans l'un ou l'autre des deux textes semble se situer dans le domaine de la réflexion ou de la reproduction, et entraîne une déformation ultérieure, qui à son tour l'éloigne encore plus de l'origine correspondante de la série généalogique. Avec chaque transformation ou déformation, les origines elles-mêmes deviennent progressivement irrécupérables.

En l'absence d'un discours maîtrisé, d'un discours qui répète ou invoque une origine véritable, on pourrait très bien suivre de Man dans sa perplexité et insister sur la nécessité épistémologique de ce qui *fonderait* un tel discours, à savoir une métaphysique conventionnelle de la représentation. Une telle fondation non-figurative servirait — quoiqu'insuffisamment — à établir un premier terme ou un analogue premier pour la rhétorique (non)figurative de la métaphore. Cependant, même si cette insistance rendait compte convenablement des tropes rhétoriques (ce qui ne ferait que répéter le modèle aristotélicien), elle ne suffirait pas à traiter du discours de Dionysos et de la réalité prétendument nouménale dont il témoigne (le « réellement réel »), comme l'expose *La Naissance de la tragédie*.

Je souhaite montrer : (1) que ce recours au domaine nouménal est inadmissible, même du point de vue de l'idéalisme objectif ; (2) qu'en fait Nietzsche ne maintient pas cette nécessité pour le domaine nouménal ; (3) que « le Dionysiaque » correspond à un ordre pleinement empirique ; (4) que Nietzsche a du moins essayé d'établir un discours qui s'applique au Dionysiaque dans la période de *La Naissance de la tragédie* ; (5) que la façon dont il rend compte du Dionysiaque induit un réexamen du statut de la subjectivité elle-même. On peut brièvement annoncer certaines conséquences qui découlent de cette position, bien que le manque de place interdise de les développer dans cet article : (1) il faut

abandonner la croyance traditionnelle en une « coupure épistémologique » entre « le premier Nietzsche » et « le dernier Nietzsche ». (2) Il faut réexaminer sérieusement la distinction entre une rhétorique figurative et une autre non-figurative, qui opéreraient conjointement dans le texte de Nietzsche. (3) Il faut de même et corrélativement réexaminer la supposition suivant laquelle Nietzsche conservait à l'époque de ses premiers écrits une théorie de la vérité comme correspondance stricte, voire la remplacer par une théorie mixte, qui incorpore des éléments de cohérence et des descriptions contextualistes. Une telle conception est énoncée clairement à l'époque de *La généalogie de la morale*, même si elle est déjà manifestement à l'œuvre dans l'écrit de jeunesse qu'est *Vérité et mensonge*. Une telle analyse doit à son tour interroger le statut habituellement univoque du mot « représentation ». (4) Il faut sérieusement examiner le poids sémantique des aspects performatifs tels que les englobe le compte-rendu que Nietzsche donne de la musique et du sentiment ou de l'émotion, et il faut le repenser en tenant compte (a) de la fermeture grammaticale et (b) des dimensions sociales et politiques de la vie intersubjective.

Le discours dionysiaque et l'immense domaine dont il témoigne restent nécessairement opaques à la sorte d'analyse par laquelle les vise traditionnellement une théorie des idées comme représentation, ils y sont en fait insensibles. Ce qu'exige une telle analyse, c'est à la fois l'existence et la pertinence de la pensée de la représentation elle-même, d'une raison qui s'appuie sur les catégories pour maîtriser son objet et le représenter comme pouvant être conceptuellement articulé. La pertinence du jugement critique, pleinement rationnel, reste toutefois toujours incontestée. Mais si l'« élément dionysiaque » échappe au discours d'une rationalité totalisante fondé sur la représentation, on ne peut en aucune façon dire qu'il en découle *a fortiori* que cet élément reste au delà d'un ordre empirique cohérent, ou qu'il faudrait le comprendre comme fondement nouménal ou volonté universelle métaphysique, expressions qui par définition excluraient son expérience même. De fait, au sein d'un tel ordre nouménal — l'inconditionné lui-même — ni l'objectivité ni la subjectivité ne peuvent même survenir, ni la possibilité même de leur action, de leur vérité ou de leur importance. La distinction initiale de cet ordre inconditionné est de plus une distinction hiératique : au nom d'un *ordo essendi* présumé, elle prétend à une priorité métaphysique absolue sur tout monde empirique ou conditionné, prétention plus que troublante, puisqu'elle requiert l'articulation et la confirmation par un *ordo cognoscendi* ; il faut d'une manière ou d'une autre confirmer par une capacité du savoir humain cette prétention à être.

C'est précisément pour ces raisons, sans aucun doute, que Kant peut seulement *postuler* un ordre nouménal. Il le fait pour satisfaire l'exigence régulatrice de l'entendement qui veut que tout ce qui apparaît *doive être* l'apparence de quelque chose d'autre, exigence qui recule face à la perspective irrationnelle d'une régression causale à l'infini : « Tout ce qui existe comme substance, ou comme une détermination inhérente à celle-ci ; tout contingent existe comme effet d'une autre chose, c'est-à-dire de sa cause⁶. » Cette nécessité, pour Kant, correspond à l'impératif critique lui-même : « L'entendement et la sensibilité ne peuvent chez nous déterminer des objets *qu'en s'unissant*⁷. » Tout objet d'une expérience possible, exclu de la subsumption par les catégories de l'entendement, est ainsi considéré comme inadmissible, puisque cette exclusion reviendrait à un emploi de la raison transcendantal, et donc illégitime. En fin de compte, soutient Kant, la sensibilité est tout entière régie par un emploi « valide » des catégories, c'est-à-dire de formations articulées par le discours (à strictement parler, d'expériences que pourraient représenter à leur tour des jugements assertoriques) ; et cet

emploi sert à déterminer la représentation objective : « Est lui-même un problème (...) un entendement qui connaisse son objet non pas discursivement par les catégories⁸. »

Pour Kant, il est largement suffisant de supposer que l'intuition sensible ne s'obtient que par l'intermédiaire de la représentation des catégories. C'est pourquoi le concept de noumène est seulement un « concept limitatif », il « ne doit donc, comme tel, être entendu que dans une signification négative ». En fait, le noumène sert de limite doublement négative :

1. Kant postule qu'il *sous-tend* l'ordre de la sensibilité et sert de « substrat » métaphysique. Ainsi l'ordre nouménal pourrait sans contradiction logique servir de fondement réel à l'ordre phénoménal. A ce titre, il servirait d'antidote à la fois à l'idéalisme dogmatique (à la Berkeley) et à l'horreur qu'éprouve la raison face à la perspective d'une régression causale à l'infini.

2. Le noumène représente aussi une *antithèse* de l'ordre sensible, c'est-à-dire une possibilité qui se trouve *au-delà* de lui. Il pourrait dans ce cas constituer sans contradiction logique l'ordre *intelligible*. Cependant, dans les deux cas, il dépasserait de manière caractéristique la variété ordonnée par les catégories : dans le premier, parce que la sensibilité est régie par les catégories de l'entendement ; dans le second, parce qu'aucune intuition sensible ne correspond à la simple possibilité logique de cet ordre intelligible. Le noumène serait ainsi soit inintelligible, soit suprasensible. Ce serait, ainsi que Kant l'a décrit, un concept tout à fait « problématique », formellement exclu de l'expérience humaine dans tous les cas.

Comme Kant, Schopenhauer lui aussi maintient que l'ordre empirique est strictement déterminé par les formes de l'intuition (l'espace et le temps) et par les catégories de l'entendement, facteurs qu'il désigne collectivement comme « principe de raison suffisante ». Il assimile ainsi l'expérience objective aux modes causaux rationnels de la « représentation » subjective, ou de l'« idée » — il considère qu'elle leur est pleinement équivalente. Mais bien qu'il ait pris chez Kant le concept de noumène (« Chose-en-soi signifie ce qui existe indépendamment de notre perception, par conséquent ce qui existe d'une façon proprement dite. (...) Pour Kant, c'était = X ; pour moi, c'est la volonté »), Schopenhauer la proclame néanmoins être un ordre positif, élaboré précisément pour s'opposer au caractère négatif du cas limite kantien⁹. Si le monde empirique est ainsi la représentation d'un fondement totalement inconditionné, alors un tel fondement (premier métaphysiquement) doit lui-même se présenter comme antithèse terme à terme de l'ordre rationnel de la nature, causalement conditionné. Le concept de domaine nouménal a donc été dicté par le principe de raison suffisante et constitue son exact opposé : la « volonté universelle », ce que l'on a rebaptisé ainsi, est selon la définition de Schopenhauer au delà de l'espace, du temps, de la forme, de la matière, de l'objectivité, du mouvement, de la causalité, et donc au delà de toute individuation, différenciation ou multiplicité ; elle est nécessairement *autre* que la raison, et donc strictement irrationnelle. En fait, soutient-il, elle est incessante, sans origine ni dessein. Bien que ce soit contraire aux apparences, il prétend — au début du moins — que l'on pourrait avoir une connaissance immédiate de la volonté. Il s'agirait d'une « connaissance très directe », d'une espèce « spéciale », ou exceptionnelle : une conscience « intime ». Se retournant vers le donné de son propre corps animé, cette intuition montrerait immédiatement l'être réel du sujet en tant que volonté, son « essence subjective » ou sa réalité nouménale. Schopenhauer espère éviter au moyen de cette *intuition intime* privilégiée l'aspect médiateur déformant de la représentation spatiale, forme kantienne de l'intuition objective extérieure. La pleine présence de l'en-soi serait par

là même donnée au pour-soi dans l'immédiateté de la conscience de soi. Avec cette assurance (que Descartes appelle « point d'appui archimédien » et que Hegel situe dans « le sujet conscient de soi »), Schopenhauer étend le champ d'application de l'intuition aussi largement que cela est concevable : du soi comme volonté au monde comme volonté :

Nous ne sommes pas seulement *le sujet qui connaît*, mais nous appartenons nous-mêmes à la catégorie des choses à connaître, *nous sommes nous-mêmes la chose en soi*; en conséquence, si nous ne pouvons pas pénétrer du dehors jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte. (...) La chose en soi, comme telle, ne peut entrer dans la conscience que d'une manière tout à fait immédiate, en ce sens qu'*elle-même prendra conscience d'elle-même*. (...) En fait, notre *volonté* nous fournit l'unique occasion que nous avons d'arriver à l'intelligence intime d'un processus qui se présente à nous d'une manière objective; c'est elle qui nous fournit quelque chose d'*immédiatement* connu, et qui n'est pas, comme tout le reste, uniquement donné dans la représentation. C'est donc dans la Volonté qu'il faut chercher la clé de toute autre connaissance vraie; c'est de la Volonté que part la route unique et étroite qui peut nous mener à la vérité. Par conséquent, c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature. Ce qui nous est connu immédiatement doit nous fournir l'explication de ce qui ne l'est que médiatement, et non l'inverse¹⁰.

L'affirmation positive va du moins jusque là. A la réflexion, Schopenhauer s'est rendu compte que dans le cas de la *via affirmativa* sa cause est bien plus faible, pour ne pas dire finalement intenable. Après avoir déterminé le caractère du noumène au moyen de son exclusion postulée par le principe de raison suffisante, il s'est rendu compte que ses affirmations sont affaiblies de manière spectaculaire par le paradoxe épistémologique de la représentation, c'est-à-dire par son affirmation sur la nature de l'être transcendant du point de vue de ce qui est au mieux une possibilité transcendantale de connaissance — exactement le transfert illicite qu'il trouve si ridicule dans l'idée kantienne de liberté nouménale. Plus important : son affirmation suivant laquelle l'intuition intime est en fait capable de comprendre cette réalité nouménale suppose que l'intuition elle-même opère en dehors de la deuxième forme *a priori* de la sensibilité, à savoir la temporalité. Au moment de la mettre à l'épreuve, cependant, (dans le chapitre XVIII, supplément au deuxième livre, « Comment la chose en soi est connaissable »), il retire cette supposition de manière surprenante, à défaut d'être prudente :

Nous devons donc ramener tout le monde des phénomènes au phénomène dans lequel la chose en soi se présente *avec le moins de voiles*, et qui *ne reste phénomène que* parce que mon intellect (...) ne se trouve pas affranchi de la forme du temps, même dans la perception *intime*. (MVR, p. 893).

Avec l'échec à transcender l'intuition empirique, ce qui est donné à la réflexion intérieure reste un *objet* pour le *sujet* qui intuitionne; cela reste donc simplement « idée » ou « représentation ».

En fin de compte, il ne peut y avoir de manière efficace de sauvegarder le noumène. Dans tous les exemples de connaissance, il doit y avoir un « résidu », un « insondable quelque chose » de *qualitates occultae*, qui ne peut être expliqué :

Dans tout ce que nous connaissons, il reste quelque chose de mystérieux et d'insondable; nous sommes sans cesse contraints à reconnaître qu'il nous est impossible de comprendre à fond même les phénomènes les plus communs et les plus simples. (MVR, p. 889).

Plus fort encore, « plus une connaissance comporte avec elle de nécessité,... moins elle renferme de réalité proprement dite » (MVR, p. 166). Schopenhauer est tout simplement forcé de reconnaître que la volonté ne peut être donnée ni aux sens, ni à l'intelligence : elle est par rapport à eux, déplore-t-il, « ce que notre sensibilité est aux qualités possibles des corps, pour lesquelles nous ne possédons pas de sens » (MVR, p. 1414).

Puisque la volonté individuelle (ou individuée) ne peut être donnée qu'empiriquement, Schopenhauer doit concéder le caractère nécessairement empirique de son discours spéculatif. Pourtant, comme les formulations empiriques de Saint Thomas et de Cajetan, la véritable analogie en question est celle élaborée pour renforcer le *fondement* nouménal de l'ordre empirique : le corps humain est à la volonté individuelle (en tant que sa manifestation objective) ce que le monde phénoménal est à son fondement nouménal (de volonté universelle). Cette analogie à quatre termes (strictement proportionnels) est cependant insoluble, à moins de clarifier les termes qui la composent eux-mêmes. Le premier terme auquel renvoie l'analogie, la volonté universelle, est lui-même en question, et ne peut ainsi aider à résoudre cette analogie (entre les deux ensembles de relation) qu'il constitue pour partie. De même, le premier terme de l'analogie, la volonté individuelle, reste particulièrement problématique, puisque l'individuation ne dépend pas de l'ordre nouménal. Il est dans chaque cas impossible de discerner ou de confirmer la relation avancée par chaque partie de l'analogie, c'est-à-dire la relation de manifestation, tout comme la relation entre ces deux relations (la relation extensionnelle). Pour finir, afin de défendre la *via analogia*, Schopenhauer doit *abstraire* la volonté phénoménale de l'individu de ses divers actes (c'est-à-dire de ses motifs spécifiques et de ses occasions dans l'espace et le temps), et avec « cette conviction », désigne ce qui est ainsi enlevé du sujet phénoménal comme son « essence intime ». Il la « retrouvera » alors dans « tous les phénomènes que l'homme reconnaît (...) seulement indirectement¹¹ ».

Cette dernière défense du discours analogique est elle-même dénoncée comme stratégie de pouvoir discursive. Abstraction et généralisation, deux mots synonymes dans la tradition occidentale de domination métaphysique, sont les instruments appropriés à cette défense :

[La volonté nouménale du sujet] a besoin, pour être pensée objectivement, d'emprunter un nom et une notion à quelque chose d'objectivement donné, par conséquent à un de ses phénomènes ; mais celui-ci, pour pourvoir à l'intelligence, doit être (...) le plus développé [de tous] (...); or c'est dans ces conditions que se trouve la volonté humaine [l'ordre phénoménalement objectif des intentions, des désirs, des stimuli, etc.]. Je dois pourtant faire remarquer que je ne me sers là que d'une *denominatio a potiori*, par laquelle je donne au concept de volonté une extension plus grande que celle qu'il avait jusqu'ici. (...) J'ai donc dénommé le genre d'après l'espèce la plus parfaite (...) [je l'ai donc transporté] dans les autres phénomènes plus faibles et plus obscurs de la volonté, et nous parviendrons ainsi à en élargir le concept. (MVR, p. 153-154).

La tentative de définition d'une « volonté universelle » au moyen de l'expédient rhétorique de la synecdoque ou de la métonymie, selon les conditions de ce qui est « supposé » sous-tendre l'acte subjectif discret et être cependant l'antithèse « sans fondement » de ce dernier — « incompréhensible », il est vrai, et « dépourvu de sens », très au delà de tout espace, temps et individuation — n'est rien de moins pour Nietzsche qu'une complète hyperbole. Si *Le monde comme volonté et représentation* est la réponse de Schopenhauer à la question : « Qu'est ce monde de perception en plus de ma propre représentation ? », le dernier com-

mentaire de Nietzsche sur ce difficile projet semble rétrospectivement presque génériques : « Jamais tant de gens n'ont creusé si profond pour en revenir avec si peu ».

Dans les termes de l'idéalisme objectif, le noumène reste au mieux un postulat spéculatif : puisqu'on ne peut en avoir l'intuition, on ne peut l'articuler dans le discours. De même, et réciproquement, puisqu'on ne peut le représenter par les catégories, il dépasse toute expérience sensible. Étrangement, toutefois, c'est précisément ce postulat initial que semblent accepter sans question les commentateurs de Nietzsche, postulat selon lequel il a maintenu la réalité métaphysique de cet ordre nouménal et l'a appelé « le Dionysiaque ». Il y a bien sûr dans *La Naissance de la tragédie* des preuves plus que suffisantes qui l'attestent. Certes. Tout lecteur sait que Nietzsche a écrit longuement et sans relâche sur « la volonté », la « volonté universelle », infinie, sans limites, etc. Que pourrait-il y avoir de plus évident que ce vocabulaire manifestement idéaliste du noumène ? Cependant, c'est précisément l'apparence de dette à ce propos à l'égard de Schopenhauer et de Kant que Nietzsche lui-même a souhaité corriger dans sa dernière préface à *La Naissance de la tragédie*, l'« Essai d'autocritique ».

Combien je déplore à présent de n'avoir pas eu alors le courage (ou l'effronterie) de me permettre aussi un langage personnel pour des vues et des tentatives si personnelles ! Combien je déplore de m'être péniblement efforcé d'exprimer en formules schopenhaueriennes et kantienne des jugements de valeur insolites et neufs qui étaient foncièrement contraires à l'esprit comme au goût de Kant et de Schopenhauer ! (...) [J'ai] obscurci et gâté à coup de formules schopenhaueriennes (...) des pressentiments dionysiaques¹².

Ce dont il est alors question pour lui dans la dernière préface, c'est de montrer que son analyse antérieure ne péchait que *dans sa formulation* ; en dépit du vocabulaire d'emprunt, Nietzsche soutient que son exposé de *La Naissance de la tragédie* reste cohérent et valable, qu'il ne le soumet en aucune façon aux principes métaphysiques de Schopenhauer et de Kant, et donc qu'il n'entraîne ni l'ordre du monde moral d'un optimisme sans partage de Kant, ni la résignation et le désespoir du pessimisme schopenhauerien. Au contraire, et précisément *parce que* le Dionysiaque *ne doit pas* être compris comme réalité nouménale, il a pu présenter une analyse qui prétend à un certain degré d'objectivité historique et psychologique, qualités mêmes dont manquait la tradition idéaliste-romantique des dix-huitième et dix-neuvième siècles.

« Le Dionysiaque » est en effet beaucoup trop humainement empirique. C'est le registre affectif de l'extase, du plaisir et de la souffrance, dont on fait l'expérience partout d'un bout à l'autre du monde antique. À partir de la discussion initiale autour de ce mot dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche s'y réfère systématiquement comme à un instinct, une énergie, une pulsion, une puissance ou une force, c'est-à-dire principalement comme à un *Trieb*, souvent comme à un *Instinkt* ou une *Macht* (et de même pour l'Apollinien). En fait, il prend soin au début de distinguer deux expressions répandues de cet élément instinctuel, la formation spécifiquement « grecque » (qui correspond à l'activité ritualisée des cultes dionysiaques), et la variante « barbare » ou « bestiale », distinction qui anticipe en gros les modèles freudiens ultérieurs entre activités processuelles primaires ou secondaires¹³.

Même à l'époque où Nietzsche avait composé *La Naissance de la tragédie*, il avait utilisé le langage métaphysique traditionnel en le tendant jusqu'au point de rupture, afin d'y faire tenir des expériences de l'ordre de l'affectivité et de la passion. Non seulement le vocabulaire emprunté de la « volonté » allait bientôt être

délaissé pour devenir le vocabulaire antimétaphysique de la « volonté de puissance », avec ses « multiplicités de force », ses cohérences « perspectivistes » et l'espoir de son « éternel retour », mais les formations collectives de ce qu'il appelait encore « volonté » étaient déjà définies empiriquement comme « phénomènes » et « sensations » (qui, notait-il, ne sont pas possibles sans objets), c'est-à-dire comme unités substantielles, corporelles et matérielles¹⁴. La transition vers son vocabulaire propre fut sans doute facilitée par la substitution d'expressions telles que « le primordial » ou « le processus originel » à la « volonté universelle » schopenhauerienne. De plus, ses notes de cette époque établissent à maintes reprises qu'il considérait ces expressions comme en général synonymes du « monde », ou de « l'existence » : plus particulièrement, d'un monde de devenir — de génération et de conflit, d'attraction, de dissension et de pluralité. Si l'on peut dire quelque chose, c'est que ce langage a été de plus en plus influencé par sa lecture des Présocratiques (en particulier Héraclite) pendant cette période, et dès la fin de 1870 il caractérise sa propre philosophie naissante comme un « platonisme inversé ».

Puisque le Dionysiaque était ainsi une composante instinctuelle de la réalité empirique, la tâche la plus difficile de Nietzsche était de la caractériser de façon positive. D'un côté, il fallait l'exprimer dans un vocabulaire qui correspondrait à un ordre empirique conçu dynamiquement, en reconnaissant par là même sa parité ontologique avec ce dernier. À cette fin, bien sûr, Nietzsche discutait très souvent des deux ordres (c'est-à-dire les instincts et leurs objets, ou l'individu affectif et son monde) en fonction de leurs propriétés dynamiques et énergétiques communes. À la différence du recours à Schopenhauer, cette manœuvre n'était censée être ni une métonymie ni une synecdoque, ni, de quelque façon que ce soit, une *denominatio a potiori*. Au contraire, et parce que le Dionysiaque avait à voir avec le comportement affectif en général (plus particulièrement avec le pathétique), Nietzsche aurait préféré l'examiner en termes simplement objectifs, ou discrètement représentatifs. Ce qui était en cause était l'un des éléments les plus frappants de la vie subjective, et en même temps, une dimension de la subjectivité qui semblait également jouir d'une existence publique, intersubjective. En effet, c'était la profondeur culturelle et l'universalité historique du Dionysiaque qui en premier lieu avaient retenu son attention. Si le langage des catégories s'appliquant aux entités particulières — la tradition de la métaphysique aristotélicienne, qui se poursuit par l'intermédiaire de Kant et de Schopenhauer — semblait inapproprié pour cette tâche, il en était de même de la restriction à des états mentaux entièrement subjectifs.

Peut-être l'essai le plus réussi de Nietzsche pour constituer un discours positif sur le Dionysiaque résulta-t-il de ses réflexions sur les théories poétiques et dramatiques de Schiller¹⁵. C'est Schiller qui le premier mit l'accent sur les propriétés intentionnelles et relationnelles du sentiment, et comprit le registre affectif des sentiments ou émotions (*Stimmungen*) selon la notion, empruntée à la musique, de timbre, de tonalité, ou mieux d'harmonie (*Stimmung*) : c'est-à-dire selon un domaine extérieur et envahissant, accessible à une pluralité de sujets et qui embrasse un espace collatéral. En ce sens, il ne fallait pas penser l'affectivité comme une donnée strictement immanente de la subjectivité, discrète et tout entière fermée sur elle-même. Une telle vue, pour Schiller, témoignait plus d'un solipsisme réfléchi que d'une expérience ordinaire. La réflexion sur la façon dont Schiller comprenait le sentiment autorisa Nietzsche à résoudre deux problèmes étroitement liés, qui semblaient se trouver sur le chemin d'un discours positif sur le Dionysiaque : le premier avait trait au curieux statut d'Archiloque par rapport à l'évolution de la poésie, et, au bout du compte, du théâtre tragique. Le second

consistait à rendre compte du fait frappant de l'extase, qui définit en partie l'apparition même des états dionysiaques.

D'après ce que l'on disait de lui dans l'Antiquité, et par les quelques fragments qui restent de son œuvre, nous savons qu'Archiloque, fondateur traditionnel de la poésie lyrique, faisait preuve d'un tempérament singulièrement dionysiaque. Il a composé et mené des chœurs dionysiaques, et son œuvre était unique par son intensité passionnée, particulièrement par son érotisme d'une crudité extrême. Sans aucun doute, ces qualités éminemment non-homériques expliquent qu'il fut décrié par ses contemporains. Héraclite, Critias et Pindare en particulier le dénoncèrent pour son rejet des idéaux homériques aristocratiques, idéaux dont Archiloque lui-même fit remarquer qu'ils présentaient peu d'intérêt, sauf peut-être pour ceux qui préféraient mourir inutilement au combat. Néanmoins, fit observer Nietzsche, on donna à ce fils illégitime d'une esclave parienne — toujours ivre et souvent violent — un statut égal à celui de l'apollinien Homère :

L'antiquité (...) [place] côte à côte sur des monuments, des gemmes, etc., les deux ancêtres et précurseurs de la poésie grecque, Homère et Archiloque, dans le sentiment très juste que seuls ces deux poètes peuvent être considérés comme des natures tout à fait originales d'où s'épanche, sur tout l'ensemble de la postérité grecque, comme un torrent de feu¹⁶.

Pourquoi il devait en être ainsi fait problème. Si traditionnellement Archiloque n'était vu que comme un poète « subjectif », pourquoi accorder la moindre importance au témoignage de cet individu assez sordide ? La réponse de Nietzsche est que dans la poésie lyrique (tout particulièrement dans la perspective de son association avec la musique), ce qu'il importait de prendre en compte n'était pas tant la communication d'une expérience personnelle ou subjective — car aussi étonnant que cela ait pu paraître, personne n'en est entièrement incapable — que, plutôt, la création d'une « émotion musicale ».

Quand Nietzsche introduit l'expression dans le chapitre V de *La Naissance de la tragédie*, il rappelle sa dette à l'égard de l'analyse par Schiller du caractère complexe de l'émotion, et continue en disant que la *Stimmung*, ou la *musikalische Stimmung*, n'est pas seulement la re-présentation objective d'un état mental intérieur : « La sphère de la poésie n'est pas extérieure au monde, elle n'est pas l'impossible imagination d'un cerveau de poète¹⁷. » Si elle n'était que cela, l'émotion musicale ne serait qu'une image particulière produite par un poète individuel. Dans ce cas, ce que présente d'émotion la poésie lyrique — elle-même tonale, musicale — ne serait qu'un autre exemple de l'art « objectif » apollinien, l'art des images représentatives discrètes et des concepts représentatifs discrets. Mais si l'« émotion musicale » de la poésie lyrique n'était pas apollinienne (comme la série d'images objectives de la poésie épique) et n'était pas simplement non plus un témoignage subjectif, qu'était-elle alors, et pourquoi aurait-elle dû être capable d'enflammer le monde du théâtre tragique ? Mais si l'on comprend l'émotion, en suivant la lecture que Nietzsche fait de Schiller, comme harmonie relationnelle, il en découle qu'elle est un état qui *envahit totalement* l'expérience propre de chacun : il n'est ni simplement « à l'intérieur », ni « à l'extérieur », ni « subjectif » ni « objectif », au sens strict de ces termes. En raison de son statut d'expérience unique, il apparaît plutôt dévorant, élémentaire, non localisable, ou, comme le remarque Nietzsche, « indécomposable » — comme le brouillard qui habite la nuit, comme l'anxiété. Comprise selon cette perspective, l'émotion confère une tonalité à toutes choses dans son domaine, y compris au poète lui-même. Ainsi, l'expérience lyrique et la re-crédation lyrique de l'émotion

étaient littéralement extatiques : en tant que telle, l'émotion dépossédait le poète de sa subjectivité « propre », de son « je » propre, de son ego. Ce que recevait alors le poète lyrique, et ce qu'il donnait, c'était l'état uniquement dionysien de désindividuation. Comme le remarque Nietzsche : « Dans le phénomène dionysiaque, l'artiste a déjà dépouillé sa subjectivité », et il ressent maintenant « qu'il est uni au cœur du monde » — il fait l'expérience du monde comme de sa « maison originelle (*Urheimat*). »

En fournissant les sources directes et indirectes de l'excitation affective, en fournissant les fondements somatiques et psychologiques de cette émotion intense, en lui fournissant également un objet — le monde sous l'image du dieu Dionysos — et en lui attribuant pour but une satisfaction instinctuelle extatique, Archiloque recréait efficacement cette émotion élevée parmi son auditoire. Et par cet accomplissement, en devenant ce que Nietzsche appelait un « poète universel », Archiloque inaugurait la tradition du théâtre tragique lui-même.

Nietzsche consacra une large part de ses premiers écrits à analyser ces éléments constitutifs de l'émotion (tout particulièrement, peut-être, les phénomènes de douleur en arrière-plan, et ce qu'il appela « dissonance » musicale), de la re-création poétique et tragique d'une affectivité élevée ; son analyse se voulait néanmoins historiquement précise, puisque le déploiement des états affectifs formait le « terreau » même de la vie culturelle et politique grecque¹⁸. Toute la question du Dionysiaque était donc un problème historique. Et c'est à nouveau l'apparition d'Archiloque qui en même temps élargit le problème et suggéra sa solution. Il était évident pour Nietzsche que les états extatiques supposaient au départ un ordre répressif — « un camp retranché de l'apollinisme, (...) entouré de remparts » — qui était à son tour dynamiquement lié aux conditions de désarroi et de misère, et à l'art de la guerre, qui caractérisaient l'émergence de la culture dorienne à partir de la dernière période archaïque. Annonçant la disparition du *kaloï kagathoi*, ainsi que Nietzsche devait ultérieurement le décrire dans *La généalogie de la morale*, Archiloque (lui-même descendant d'une esclave ionienne) démontrait une vérité vitale aux *hoi polloi* mécontents : l'individu apollinien n'était *rien d'autre* qu'un faux-semblant, une construction aristocratique de la culture homérique. En outre, quand on le considérait comme une forme de vie régulatrice et régulée, ce faux-semblant ne menait qu'au tombeau, triste tombeau au surplus. Ainsi la production de l'émotion élevée donnait naissance au bout du compte à un *sujet* entièrement nouveau¹⁹. Là encore, ceci se réalisait efficacement dans le rituel du culte dionysiaque : (1) par l'intensification de la source et de la variété de l'excitation instinctuelle ; (2) par le transfert de l'objet instinctuel au monde des images et des intensités dionysiaques ; (3) par la modification radicale du but de ces instincts longuement contrôlés et strictement codifiés : à la stabilité plutôt austère et craintive d'une Troie depuis longtemps oubliée se substituait la perspective d'un épanouissement véritablement orgiaque²⁰. Par l'opportunité de l'intensification et de l'affranchissement des règles, on renaissait *littéralement* — même si ce n'était que pour un court instant — comme l'avait fait le Dionysos mythologique. Nietzsche continue en soutenant (dans le chapitre 23 de *La Naissance de la tragédie*) que les propriétés apparemment magiques de cette *ecstasis* ou de cette *dépossession* étaient conservées dans la tragédie classique elle-même, et étaient régies à leur tour par l'orchestration effective du transfert du public : c'est-à-dire la capacité du public à transférer le contenu mythologique général sur la figure particulière de l'acteur masqué. Ce processus était bien sûr aidé et intensifié par les chants du chœur dithyrambique et par l'accompagnement des instruments²¹. De même, cet état extatique serait plus tard accentué par l'utilisation par le dramaturge de la

condensation rhétorique, sa capacité à dépeindre de façon convaincante les déclarations épiques de l'acteur comme des « étincelles d'image » d'une réalité plus vaste que celle de sa propre subjectivité.

Le discours dionysiaque a trait en fin de compte à cet état de dépossession, ou à ce que Nietzsche appelle en général « effondrement » ou « destruction » de l'individuation : la désindividuation. Si ce discours apparaît souvent inadéquat au regard de ce dont il traite, ainsi que Nietzsche le reconnaît fréquemment, ceci est dû en partie au caractère général du thème de ses préoccupations dans *La Naissance de la tragédie*, et en partie à la nouveauté de son analyse — outre l'emploi d'un vocabulaire d'emprunt. Puisque l'état dionysiaque d'extase est un bouleversement de l'identité du moi, de l'existence *individuelle en soi*, en parler en termes un tant soit peu positifs est plus que problématique. Et cependant quand Nietzsche essaie de l'exprimer, d'en donner une description, il s'y réfère souvent comme à un état *primal*, comme à un état antérieur à celui d'individuation, ou même comme à un état plus *naturel* que l'état apollinien. Si de tels termes semblent paradoxalement romantiques ou schopenhaueriens, nous devons rajouter que la question pour Nietzsche est celle de la constitution même du sujet *comme* individu, tout autant que celle du monde intensément éprouvé donné à l'individu. Dans l'état dionysiaque, on est dépossédé de tout ce qui en premier lieu fait de l'individu un sujet singulier, caractéristique : un enchaînement particulier de caractère, de personnalité, de goûts, de craintes, d'attentes, de réflexions et de valeurs. L'Apollinien *commence* ici, avec la mise en ordre, la sélection et l'élévation de certaines dispositions, avec l'idéalisation de valeurs particulières et de jugements particuliers, et il les met en avant comme images unifiées et exemplaires avec le dessein de définir et de préserver l'individu *en tant qu'*individu distinct. En ce sens, l'analogue apollinien de l'« état de rêve » correspond aux éléments idéalisés d'une règle normative, une règle qui constitue l'individu et le préserve en tant que tel au sein d'une société. L'état dionysiaque, bien décrit comme une « ivresse », correspondrait ainsi à une suspension, une « déréglementation » de ces règles reconnues par les individus et par la société.

Finalement, la priorité dionysiaque n'est ni métaphysique (nouménale), ni représentationnelle (*eikastic*), ni créatrice (*poietic*). Il s'agit plutôt d'une priorité analytique : elle témoigne des sources instinctuelles toujours présentes du comportement humain, qui en l'absence de détermination particulière, individuelle et liée aux catégories, peut — faute de mieux — être dit polymorphe, dépourvu d'orientation et non spécifique. Cet état porte avec lui, Nietzsche y insiste, un élément d'*alogia*, ce qui est sans mesure et sans proportion, ce qui échappe à la forme et à la détermination²². Cette même description considère le *monde* dionysiaque comme plus *naturel*, mais seulement en ce sens que la nature en tant que totalité est plus étendue qu'une image de rêve individuant et possessive pourrait nous le faire croire : cela a trait à cet état d'existence intact sur lequel se jouent les formes, s'imposent les règlements et se travaillent les buts particuliers. En tant que corrélat intensionnel de l'état dionysiaque d'extase, c'est un monde de surfaces proches, d'intensités investies et de forces — partout immédiat, éprouvé sans restrictions, proportions ni prescriptions. C'est pourquoi la voix dionysiaque, qui parlait par l'intermédiaire de la tragédie, était peut-être plus un cri, une plainte, un chant de joie ou de louanges qu'un discours au sens strict du terme. Elle n'était jamais, par conséquent, simplement « vraie », ni simplement opposée à un discours « faux » d'Apollon.

traduit de l'anglais par Jean-Luc Gautero

1. Paul de Man, « Genesis and Genealogy in Nietzsche's *The Birth of Tragedy* », *Diacritics*, hiver 1972, p. 52 (tr. fr. de Thomas Trezise : « Genèse et généalogie (Nietzsche) », in *Allégories de la lecture*, Galilée, 1989, p. 130). Voir du même auteur : « Nietzsche's Theory of Rhetoric », *Symposium*, printemps 1974, et « Action and Identity », *Yale French Studies*, n° 52, 1975.
2. Carol Jacobs, *The Dissimulating Harmony*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978, p. 21-22.
3. Paul Bové, « Introduction : Nietzsche's *Use and Abuse of History* and the Problems of Revision », *Boundary 2*, VII, n° 2 (hiver 1979), p. 1-15.
4. De Man, « Genesis and Genealogy », p. 47-48 ; tr. fr. p. 120.
5. De Man, « Genesis and Genealogy », p. 49 ; tr. fr. p. 121-122.
6. Kant, *Critique de la raison pure*, A259/B315. Remarquez que dans l'extrait de *Genesis and Genealogy* cité ci-dessus, de Man fait exactement la même sorte d'exigence de représentation : « Comme son concept l'implique, toute apparence est apparence de quelque chose qui, en dernière analyse, ne semble plus être mais est réellement. Ce "quelque chose" ne peut être que Dionysos », c'est-à-dire l'« antithèse » de toute apparence, le domaine nouménal.
7. Kant, *Critique de la raison pure*, A258/B314.
8. Kant, *Critique de la raison pure*, A256/B311.
9. « Quelques considérations sur l'opposition de la chose en soi et du phénomène », dans *Parerga et paralipomena. Philosophie et philosophes*, tr. A. Dietrich, Paris, Alcan, 1907, p. 191.
10. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tr. A. Burdeau revue et corrigée par R. Roos. Paris, P.U.F., 1966, p. 890-891 (abrégé par la suite en MVR).
11. MVR, p. 152. Voir aussi p. 146-147 : « Nous les jugerons [les objets de la nature qui ne nous sont pas donnés comme étant notre propre corps] par analogie avec notre corps, et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui en tant que représentations, et, d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous volonté. Quelle autre espèce d'existence ou de réalité pourrions-nous attribuer, en effet, au monde des corps ? » (C'est Allison qui souligne).
12. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, tr. G. Bianquis, Gallimard, collection Idées, 1970. *Werke : Kritische Gesamtausgabe*, sous la direction de G. Colli et M. Montinari, Berlin, De Gruyter, 1967 sq., *Abt. III, Bd. I*, p. 13-14 (en abrégé, respectivement : NT et KGW).
13. Pour une discussion des aspects « populaires » et « épidémiques » de ces expressions, voir sa « vision dionysiaque du monde », KGW, III/2, p. 43-69, et les brouillons de l'automne 1869 au printemps 1870, en particulier PI 15.
14. Peu après la publication de *La Naissance de la tragédie* en 1872, Nietzsche se reproche d'avoir encore conservé ce vocabulaire technique. Voir par exemple « Le dernier philosophe. Le philosophe. Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », *Le livre du philosophe*, tr. A. Marietti, Aubier-Flammarion, 1969 ; H. J. Mette, « Sachlicher Vorbericht » au volume I de KGW, pp. XXI-CXXVI, en particulier # 163. Voir aussi KGW, III/3, pp. 206-214. (7[135-173]).
15. KGW III/3, p. 230-231 (8[7]).
16. NT, 5, p. 40 ; KGW III/1, p. 38.
17. NT, 8, p. 58 : KGW III/1, p. 54.
18. Voir en particulier « L'État chez les Grecs », KGW III/2, p. 258-271, et « La joute chez Homère », KGW, p. 277-286.
19. KGW III/3, p. 230-231 (8[7]).
20. Sur la vénération dionysiaque de la sexualité, voir *Le crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », section 4.
21. Le rejet énergique de ces instruments par Aristote dans sa *Politique* porte un témoignage suffisant de leurs effets enivrants sur la population grecque. Pour Aristote, la flûte en particulier (comme la cithare, la sacquebute, l'heptagone, etc.) ne sert que le « plaisir vulgaire » du public. Elle « n'agit pas sur les mœurs, mais elle a plutôt un caractère orgiaïque, de sorte qu'on ne doit l'employer que dans ces occasions où le spectacle tend plutôt à la purgation des passions qu'à notre instruction ». De manière significative, elle « met dans l'impossibilité de se servir de la parole quand on en joue ». Il continue, citant un vieux mythe : « On raconte qu'Athéna, après avoir inventé la flûte, la rejeta ». Quelle explication en donne-t-il ? « C'est que la valeur éducative de l'art de la flûte est de nul effet sur l'intelligence ». (Aristote, *Politique*, VIII 6, tr. Tricot. Paris, Vrin, 1962).
22. KGW III/3. p. 145 (7[2]).

Nietzsche est-il phénoménologue ?

Jocelyn Benoist

« Notre question est de savoir ce qu'il en est du "monde apparent" lequel demeure encore après la suppression du "monde vrai". Que veut dire ici apparence? »

Heidegger, *Nietzsche*, I, tr. fr. p. 483.

Notre propos sera ici d'esquisser à notre tour un commentaire d'une des pages les plus connues et peut-être les plus décisives du corpus nietzschéen : « Comment, pour finir, le monde vrai devint fable. *Histoire d'une erreur* ». Dans ce bref morceau, à allure d'apologue, Nietzsche semble donner tout à la fois sa propre version de l'histoire de la pensée et sans doute par là-même la situation théorique de sa propre pensée. D'où la fascination exercée sur la plupart des interprètes.

Ce texte est publié dans un des derniers livres de Nietzsche, écrit en 1888, et dont la parution sera ultérieure à son effondrement dans la folie (1889), *Le Crépuscule des Idoles*. Mais on sait aussi que Nietzsche envisagea d'abord d'en faire le chapitre I de son ouvrage systématique qui ne devait jamais voir le jour, qu'il faille l'intituler *La Volonté de Puissance* ou autrement. Cela permet de mesurer son importance.

L'intention du *Crépuscule des Idoles* (C.I.) semble assez claire : « ausculter » et ainsi démasquer les « idoles » qui peuplent notre monde, le son creux qu'exhalent leurs entrailles sous les coups du philosophe au marteau portant témoignage de leur vacuité. Ce programme présuppose qu'« il y a dans le monde plus d'idoles que de réalités (*Realitäten*)¹ », c'est-à-dire au moins deux choses : 1°) qu'il existe, dans le monde, une opposition entre ce qui d'un côté relève de la réalité (*Realität*) et ce qui est ici nommé « idole », dans le sens assez explicite d'un moindre

être et/ou d'un être *fictif*, de l'ordre du bluff et de l'apparence, 2°) que ce second ordre d'être est, dans notre monde, tel qu'il est constitué, majoritaire. C'est ce qu'entend éprouver, au sens aussi bien de lui faire subir une épreuve de vérité (celle du « coup de marteau » rendant le son creux), le philosophe-psychologue.

De ce point de vue, il est important de noter que l'apologue nietzschéen intervient, dans le *C.I.*, à l'issue de l'auscultation d'une première idole, et comme sa conclusion naturelle. Il s'agit de « la raison dans la philosophie », à laquelle est consacré le chapitre précédent. Faut-il entendre que c'est la raison ou que c'est « la raison dans la philosophie » qui se voit ici décerner le titre d'idole? Probablement les deux choses sont-elles indissociables, la raison constituant dans le légendaire nietzschéen une invention proprement philosophique, inséparable du reste de la personnalité du philosophe, dont la typologie est ici une fois de plus esquissée, en écho aux premières recherches philosophiques de Nietzsche, sous la figure de Socrate (cf. « Le problème de Socrate », qui précède « La “ raison ” dans la philosophie »).

La critique de la philosophie qui est menée dans ces pages liminaires s'oriente elle-même sur le partage de ce qui est apparent et ce qui est réel. Si la raison philosophique est elle-même une idole, c'est aussi — et peut-être parce que — elle est essentiellement productrice d'idoles : « tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires, ce n'étaient que des momies d'idées ; rien de réel (*Wirkliches*) n'est sorti vivant de leurs mains² ». Le maniement du philosophe a pour effet de faire perdre à son objet toute réalité (*Wirklichkeit*), n'en faisant que l'ombre de lui-même, ou plus précisément ce que Nietzsche appelle une « momie-conceptuelle » (*Begriffs-Mumie*). La philosophie apparaît ici d'ores et déjà comme une machine de guerre contre l'effectivité, effectivité entendue qui plus est comme « vie » (*Leben*).

Cette aversion contre l'effectivité vitale s'exprime dans cette position de fond de la philosophie depuis sa proto-fondation par Parménide : l'exclusion ou le déni du *devenir*, au privilège du seul *être*. Ce qui est mis en avant dans ce chapitre du *C.I.*, d'une façon déterminante pour le fragment que nous voudrions étudier, c'est la connexion originaire entre la philosophie et l'*être*, comme figure hypostasiée à laquelle le philosophe veut absolument croire. Par là-même toute philosophie s'entend elle-même comme thèse sur l'être, arrimée à la croyance fondamentale en l'existence de quelque chose comme « l'être ». Mais en même temps, cette affirmation nietzschéenne n'est elle-même pas intelligible en dehors d'une certaine thèse sur l'être, fût-elle destinée à être réfutée. Tout d'abord, ce qui pourrait passer en traduction française pour une caractérisation du fait d'être (*Sein*) est en fait une thèse sur l'étant (*das Seiende*, il y va ici de la croyance à l'étant), donc sur *ce qui est*, ou sur le fait que l'on croit qu'il y a quelque chose qui est, par opposition à ce qui ne serait pas. Ensuite l'entente du concept d'être qui est ici mobilisée est éminemment traditionnelle, et tributaire de l'enracinement philologique de la philosophie nietzschéenne. La notion d'être est en effet ici inséparable de son opposition à celle de devenir précisément. C'est vraiment à la conviction parméniennienne que Nietzsche fait référence, et elle qu'il avance comme pré-supposé constitutif de tout ce que l'on pourrait nommer philosophie. Avec la notion d'être, ce sont celles de permanence, de stabilité, voire d'éternité qui viennent. La critique nietzschéenne de l'hypothèse de l'être, en tant que celle-ci serait censée caractériser la philosophie, ne semble donc pas exclure *a priori* une autre entente de l'être, qui le libérerait de cet ancrage dans le fixe, le stable et l'éternitaire, et éventuellement le réconcilierait avec son ennemi de départ : le devenir. La question reste évidemment ouverte de savoir si alors le maintien du concept d'« être » serait possible.

En tout cas, tel n'a pas été son usage dans l'histoire de la philosophie jusque-là, et Nietzsche y repère bien plutôt la principale machine à fabriquer des momies qui soit. L'être recherché par le philosophe s'oppose toujours à ce qui est effectivement et, comme tel, vit et devient. D'où une antinomie construite de longue date par la philosophie : celle entre cet être précisément et la réalité sensible, rejetée au rang d'apparence. L'impossibilité pour le philosophe de « mettre la main sur » (*handhaben*) l'être dans le flux de ce qui lui est donné — relevons ici l'importance de la métaphore manuelle — se voit convertie par lui en supposition d'une duperie ou supercherie intrinsèque grevant notre accès au réel, interprétée par lui comme « apparence » (*Schein* : « il faut qu'il y ait une apparence trompeuse (*Schein*), une supercherie (*Betrügerei*) ». A quoi cette « apparence » peut-elle être imputée, si ce n'est aux sens, ce qui présente l'avantage d'aller à la rencontre des évaluations morales qui sont celles des dits philosophes, et qui vont dans le sens d'une condamnation, ou d'un soupçon sur la sensibilité, fonction du corps associée à la sensualité ? Ce sont les sens « *qui, par ailleurs, sont si immoraux, [qui] nous trompent sur le monde vrai* ».

Structurellement liée à la philosophie, est donc amenée ici la thèse d'un « monde vrai », qui s'opposerait à ce qui nous est donné par les sens, ravalé au rang d'« apparence ». Tout le bref chapitre sur « La “raison” dans la philosophie », qui prépare la fable attendue, tourne déjà autour de cette opposition et vise à la remettre en question. Seul Héraclite est salué par Nietzsche comme celui qui échappe à ce qui est bel et bien nommé la fiction de l'être (« l'être est une fiction (*eine leere Fiktion*)³ »), cela du fait de sa réévaluation du devenir, qui l'oppose frontalement à Parménide⁴. C'est bien cette fiction de l'être qui est en question dans l'affirmation alors avancée par Nietzsche, qui semble déjà déterminer une interprétation univoque de la page que nous voudrions considérer : « le monde “apparent” est le seul. Le monde “vrai” n'est qu'un mensonge qu'on y rajoute (*ist nur hinzugelogen*)... ». Ce qui conduit Nietzsche, de façon — consciemment — fort peu héraclitéenne, à une véritable apologie des sens, comme seul véritable instrument de connaissance, pourvu d'une précision et d'une plasticité que nous ne soupçonnons pas toujours et n'apprenons que très progressivement à mesurer. Sur ce terrain aussi, nous ne savons toujours pas « ce que peut un corps ».

D'où une présentation préalable de la position nietzschéenne comme un *renversement*. Il faut purement et simplement inverser la thèse qui était celle de la philosophie, inversion marquée au § 5 de ce chapitre par la scansion solennelle d'un « jadis » et d'un « maintenant » de la pensée. C'est tout le lexique de l'être (unité, identité, durée, substance, causalité, objectivité, être) qui deviendra maintenant indice d'erreur (*Irrtum*), là où, pour la pensée métaphysique, empêtrée dans la grammaire, qui suggère la stabilité, ce furent les catégories inverses (évolution, changement, devenir) qui jouèrent le rôle de symptômes que nous nous tenons dans la pure apparence (*Beweis für Scheinbarkeit*).

A la fin de ce chapitre préalable, cette inversion est résumée et articulée en quatre thèses anti-métaphysiques :

1°) « Les raisons (*Gründe*) sur lesquelles on se fonde pour qualifier d'apparence “ce” monde-ci établissent (*begründen*) au contraire sa réalité (*Realität*) — il est absolument impossible de prouver (*nachweisen*) aucune autre sorte de réalité⁵. » Ce qu'on remarquera ici à première vue, c'est que la catégorie de la réalité se voit déplacée bien plutôt que disqualifiée. Ce qui est réel, c'est le dit monde des apparences. Mais il y a bien une réalité. Plus : ce sont les caractères mêmes qui devraient invalider les prétentions du monde que nous connaissons (« ce » monde, au sens de l'ici-bas) au titre de réalité qui en font une réalité, preuve de

la modification introduite dans la teneur même du concept de « réel », de ce qu'on pourrait appeler le changement d'ontologie qui est sous-jacent. Reste que non seulement il y a une réalité, mais que celle-ci a donc des caractères discriminants, qu'il y en a épreuve et même *preuve*, que celle-ci est à même de donner ses « raisons » (*Gründe*). Bien plutôt qu'à une dissolution, on assiste à un renversement de la métaphysique traditionnelle.

2°) Ce que confirme la seconde thèse, reflet inversé de la première, qui continue de raisonner en termes de caractères et de marques distinctives (*Kennzeichen*), empruntés à la logique classique, cette fois en ce qui concerne le néant. Comme il y a des marques de réalité, il y a des marques d'irréalité. Ce qui désignait pour les métaphysiciens la réalité comme telle, appelée « être-vrai », est en fait signe et symptôme de néant. Dans une thèse ontologique radicale, Nietzsche prétend que l'on a édifié le dit « monde vrai » purement en opposition au monde réel (*wirklich*), en prenant son contre-pied, et qu'il ne peut donc s'agir que d'un monde apparent (*scheinbare Welt*), dont l'inconsistance est alors exactement mesurée à la consistance de ce qu'il nie — ce qui avait été nommé plus haut *Realität*. Une inconsistance mesurée à une consistance de principe (avec peut-être un usage subreptice du principe de contradiction), une réalité érigée en norme qui permet de disqualifier l'apparence : est-on si éloigné du dispositif de la métaphysique ? Et Nietzsche d'en venir à la métaphore de l'illusion d'optique, illusion dont la source morale voire moralisatrice ne doit pas être oubliée : *eine moralisch-optische Täuschung*. Dans le recours à cette métaphore Nietzsche obéit toujours à une logique de l'inversion : ne nous trouvons-nous pas transportés pour ainsi dire à la fin du livre VI de la *République*, dans la construction de la ligne de la connaissance (sur fond de dispositif optique et d'analyse du phénomène de la vision précisément), qui précède ce qui pourrait être l'équivalent nietzschéen du trop fameux mythe de la Caverne du Livre VII : la fable du monde vrai précisément ? Le problème, c'est ici de surmonter l'apparence visuelle, ou tout au moins s'énonce-t-il dans ces termes-là.

3°) Mais le principe d'illusion ici, à l'opposé des conceptions platoniciennes, c'est la morale ou tout au moins les morales marquées par le ressentiment, la volonté de dénigrement et de vengeance envers la vie. Comme la justice (la *République* est un dialogue sur la justice, ne l'oublions pas) ou le Bien constituait pour Platon l'horizon du vrai, la ligne de partage de ce qui est et n'est pas, pour Nietzsche, une certaine forme de justice vindicative, constitue le principe et le moteur de l'illusion, et de l'inversion de ce qui est et n'est pas. Là réside le sens caché (moral donc) de cette activité dépourvue de sens (ontologiquement) qui consiste à « fabuler (*fabeln*) d'un autre monde », cela à aucune autre fin que de dévaluer ce monde-ci. Là aussi apparaît une première fois le thème de la « fable » (*Fabel*), repris précisément dans le titre du morceau qui va suivre.

4°) De façon décisive, la quatrième thèse introduit toutefois une réserve non plus simplement sur la hiérarchie postulée par le partage traditionnel entre un « monde vrai » et un « monde des apparences », hiérarchie qu'il faudrait mettre pour ainsi dire cul par-dessus tête, en érigeant en sommet (« réalité ») ce qui était jusque-là tenu pour monde des apparences, et à ce titre inférieur, tout en faisant descendre au rang inférieur — celui de l'apparence précisément — les idéalités secrétées contre la vie et l'expérience sensible par la raison. En fait maintenant, ce que remet en question Nietzsche, c'est la *division* (il y va d'un *scheiden*). Est-il pertinent de séparer un monde « vrai » et un monde « apparent » ? Pour Nietzsche, ce ne peut être qu'une suggestion de l'instinct de décadence. Et pourtant ne peut-on invoquer, pour instruire la persistance de cette division dans le discours même de Nietzsche, ce qu'il dit de l'artiste tragique, qui, selon la *Naissance de la*

Tragédie déjà, préférerait l'apparence à la réalité, et la placerait « plus haut », au sens d'une hiérarchie donc ? Dans une certaine forme d'esthétisme nietzschéen, qui n'a plus grand' chose à voir avec l'esthétique puisqu'il s'agit d'une esthétique de la création, n'y va-t-il pas purement et simplement d'un platonisme renversé, d'une inversion de la hiérarchie plutôt que de son dépassement, dans le maintien explicite, créateur et normatif (« créateur de valeurs », dirait Nietzsche) d'une hiérarchie ? C'est l'objection à laquelle répond ici partiellement Nietzsche, la prévenant au moyen d'une précision pour ainsi dire ontologique, sur la valeur de laquelle il va nécessairement falloir revenir. Si l'artiste place l'apparence plus haut que la réalité, c'est que, contrairement à ce que croyait Schopenhauer⁶, celle-ci n'est pas autre chose que celle-là. Elles sont fondamentalement de même nature, et l'une n'excède pas le plan d'immanence de l'autre : « car ici, l'« apparence » signifie encore la réalité *répétée*, mais triée, renforcée, corrigée... » Il n'y a donc pas de rupture entre l'« apparence » artistique et la réalité, l'une est le prolongement, la répétition et la sélection de l'autre. C'est dire que tout semble intégré ici à un seul et même plan qui serait celui de ce qui est nommé sans grande réserve critique la « réalité ». Comme s'il n'y avait plus que la « réalité », et plus à proprement parler d'« apparences », sauf peut-être ce qui se promène alors dans le registre ambigu, pour ainsi dire envers du réel, mais envers proprement humain, donc à sa façon réel, de la « fiction » (*Fiktion*), en un sens quasiment humien ou spinoziste, chargé par Nietzsche d'une négativité toute réactive. Plutôt qu'à une inversion de la hiérarchie de départ, on assiste alors à son écrasement, et par là-même à son déplacement en direction d'autres hiérarchies, qui sont des hiérarchies en un tout autre sens (par la sélection typologique qu'elles opèrent), plus nécessairement vertical ni fondé sur la distinction de « mondes ».

Mais reste alors 1^o) à assumer toutes les conséquences de cette thèse, si elle est vraie, ce qui peut s'avérer difficile, 2^o) se demander si elle est bien vraie, ou tout au moins si, en un sens plus modeste du vrai, c'est bien celle de Nietzsche.

Ce qui n'est possible précisément qu'à considérer le devenir-fable du monde vrai tel qu'il est présenté dans l'apologue qui suit.

Dans ce fragment célèbre, qui se présente comme un récit, voire comme lui-même une fable — qui aurait alors une morale, on verra laquelle — Nietzsche n'opère rien d'autre qu'une véritable *répétition historique* de la question du « monde vrai » — et corrélativement de celui des apparences — dessinant par là-même l'esquisse d'une histoire de la philosophie et de l'illusion qui, d'après les analyses précédentes, y est associée, voire une histoire de la culture, au sens plus général du terme, puisque des événements d'ordre religieux (le christianisme, mais peut-être aussi l'avènement proprement nietzschéen de Zarathoustra) sont intégrés à ce parcours. Cette histoire n'est pas sans reproduire de façon parodique la téléologie de l'histoire hégélienne, dans une épopée qui cette fois s'achèverait évidemment avec Nietzsche et la parole de Zarathoustra.

Si on considère le mouvement d'ensemble du passage, le sens paraît assez clair, et unilatéral. C'est l'histoire du devenir fable du « monde vrai ». Autrement dit, en bout de course, ce qui était tenu pour le monde vrai est devenu une apparence, quelque chose d'inconsistant (une « fable »). Évidemment on peut se demander s'il est réellement devenu tel, au sens où il se serait décomposé, ou il aurait disparu, rejoignant la sphère ontologiquement indéfinie des êtres fabuleux, ou si ce n'est pas là plutôt l'histoire d'une conversion de nos croyances, de la disparition non du *monde vrai*, mais du *tenir pour vrai* de ce monde. Mais, c'est sans doute là la pointe de la critique nietzschéenne, il est possible aussi, et probable, que l'on ne puisse séparer réellement l'un de l'autre, que cette référence au

« réel » précisément soit dépourvue de sens. La réalité alors — comme l'irréalité, *autre* réalité et non néant, dès lors — serait purement celle de nos croyances.

Il est pourtant difficile d'interpréter ainsi ce devenir-fable du monde vrai en termes de simple passage, de fait, d'une croyance à une autre. Il y va tout de même bien d'une vérité, et donc apparemment d'une réalité ou non de ce « monde vrai ». En effet, le sous-titre du morceau est on ne peut plus explicite et vient qualifier le devenir-fable avancé par le titre : dans ce devenir, il y va de l'« histoire d'une erreur (*Irrtum*) ». En d'autres termes, le devenir-fable s'identifie purement et simplement à la découverte qu'il s'agissait d'une fable, et cela au sens d'une erreur, là où on croyait qu'il y avait une vérité. Voilà qui restreint fortement la portée du propos nietzschéen et tire d'ores et déjà le texte dans le sens d'une procédure d'inversion bien plus que de dépassement.

C'est aussi ce qui semble se dessiner dans la trajectoire décrite dans les moments successifs du texte, trajectoire qui est celle d'une réévaluation progressive du monde dit apparent — qui serait alors le vrai « monde vrai » — contre le monde dit « vrai » qui au départ (c'est-à-dire dans la fondation platonicienne de la philosophie) le rejetait dans l'ombre.

L'histoire du monde vrai, forgé initialement comme expression de l'excellence d'un certain type d'hommes (c'est le type de violence aristocratique que l'on peut attendre de l'institution platonicienne — et non plus socratique — de la philosophie), est d'abord celle d'un éloignement, d'un devenir inaccessible (*unerreichbar*). Il se détache de ces hommes pour prendre la figure d'un idéal commun, normatif, de plus en plus lointain et inaccessible, mais par là sans doute d'autant plus normatif. On est ici dans le registre de ce que *La Généalogie de la morale* a nommé la machine à sécréter l'idéal. Au bout de ce processus d'éloignement du dit « monde vrai », monde qui avait été au départ affirmé brutalement, en toute force et en toute innocence, comme accessible à *quelques-uns*, il y a la position épistémologique dont Nietzsche et déjà son éducateur Schopenhauer sont partis dans leur enquête sur l'apparaître, à savoir celle de Kant, qui passe par la distinction du phénomène et de la chose en soi, distinction pour laquelle, contrairement à Schopenhauer qui y voit l'intuition fondamentale pour sa propre pensée, Nietzsche n'a pas de mots assez durs. C'est aussi qu'il y reconnaît à juste titre un enjeu d'abord moral : là où le monde vrai a disparu comme réalité, est devenu structurellement inaccessible, il subsiste comme impératif. Là où on n'a plus la réalité de son idéal, reste sa *contrainte*. Le dualisme ontologique kantien (dualisme paradoxal, puisqu'un des termes est inaccessible) et l'impératif catégorique sont intrinsèquement liés.

Cette phase descendante de l'histoire du monde vrai est suivie à partir du § 4 d'une phase ascendante, qui se détermine manifestement non plus par rapport à la seule disparition de ce monde vrai, mais par rapport à l'apparition d'*autre chose*. Ce que marque la métaphore de l'ascension du soleil dans le ciel, partant d'une première aube. Après l'effacement progressif de la lumière platonicienne de l'Idée dans les brumes koenigsbergiennes, est venu maintenant le temps d'une autre lumière, celle d'une « aube grise », qui n'est pas sans faire écho en direction de l'œuvre de sape que constitue *Aurore*, dont on pourrait dire qu'avec *Humain, trop Humain*, elle relève dans la vie de Nietzsche de ce qu'on pourrait appeler un moment positiviste. Nous ne connaissons pas le monde vrai, donc nous ne sommes pas même engagés par lui : « en quoi serions-nous engagés par quelque chose que nous ne connaissons pas ? » C'est là le « chant de coq du positivisme », le moment où la raison ne se croit plus tenue de poser quoi que ce soit qui dépasserait l'ordre de ce qui lui est donné, accessible, c'est-à-dire nécessairement donné *de façon sensible*.

Est-ce à dire que Nietzsche soit positiviste, au sens d'une pure et simple réévaluation de la valeur de connaissance du sensible, et d'une limitation stricte de la portée de notre connaître à cet ordre-là ?

Même si un certain nombre de textes, notamment de la première période (celle qui suit *La Naissance de la Tragédie*, dont la tonalité est plus schopenhauérienne, et qui va jusqu'au *Gai Savoir*, qui opère la rupture), pourraient le faire penser, ce serait une explication tout à fait insuffisante de la position de Nietzsche, comme l'atteste la présence, à l'issue de ce paragraphe de tonalité positiviste, de *deux autres paragraphes*, qui doivent logiquement décrire des étapes ultérieures du parcours nietzschéen.

Celle qui suit immédiatement le premier bâillement du coq positiviste est marquée par un moment de révolte et de négation énergique fort éloignée de la prudence métaphysique positiviste. Loin de se garder de toute affirmation métaphysique, on semble s'installer sur le terrain même de la métaphysique, fût-ce pour récuser ses thèses les plus structurelles, pour ainsi dire dans une *inversion métaphysique de la métaphysique*. Il y va alors de la suppression pure et simple de l'idée du "monde vrai", au nom d'un argument qu'on pourrait recevoir pour pragmatiste : « Le "monde vrai", une idée qui ne sert plus à rien, qui n'engage même plus à rien — une idée inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée : abolissons-la ». C'est à une *réduction* que nous invite Nietzsche, réduction par l'inutilité. Le positiviste dirait du monde vrai que c'est une hypothèse par définition invérifiable et qu'il faut nous en tenir au monde qui nous est donné, celui des apparences. Nietzsche nous appelle à en tirer les conséquences métaphysiques — qui, en tant que telles, débordent précisément cette retenue positiviste — : *il n'y a justement que ce monde des apparences*, telle semble être la conclusion logique de ce cinquième moment.

Ce moment est celui du grand jour, et de la gaîté, qui fait évidemment écho dans le sens d'un « gai savoir », c'est celui de la défaite de Platon, qui a le rouge de la honte au front, signe de la subversion et de l'inversion de ses valeurs, démasquées en tant qu'attentat contre la vie. Ce stade correspond à l'avènement des « esprits libres » (*freie Geister*), affirmatifs et créateurs de valeurs, dont on sait que, dans la typologie nietzschéenne, ils s'opposent aux libres penseurs (*Freidenker*) positivistes, qui se contentent de ne plus savoir croire — et combien de croyance passive vient encore se loger dans leur scepticisme ou leur étroitesse !

Au grand jour de ce « bon sens » que Nietzsche revendique non sans ironie, que reste-t-il si ce n'est le monde qui auparavant était disqualifié comme « monde des apparences », et qui alors se découvrirait être le seul monde, et par là-même le — et seul — « monde vrai » ? La fable rejoint alors l'analytique qui a été exposée au chapitre précédent.

Reste qu'il y a une dernière étape, bien présentée comme un ultime moment (donc ultérieur) par la symbolique de l'heure qui avance et atteint alors midi, et qui pourtant, plus qu'une étape supplémentaire, un pas de plus vers le but, paraît constituer pour ainsi dire la morale du cheminement précédent — comme il y a une morale de la fable... Cette étape a en effet une teneur explicitement réflexive, dont la réflexion porte sur le sens du pas qui vient d'être franchi en supprimant le dit « monde vrai ». Et c'est alors que vient la chute, étonnante entre toutes, et dont le sens n'a rien d'immédiat :

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

(Midi : l'heure de l'ombre la plus courte. Fin de la plus longue erreur. Apogée de l'humanité. INCIPIT ZARATHOUSTRA.) »

Ce que dit ce dernier paragraphe, qui paraît comme rajouté aux précédents, qui est littéralement un supplément, voire un dépassement, c'est que ce que l'on croyait avoir en reste, à savoir le monde des apparences, précisément nous ne l'avons pas. C'est tout au moins la littéralité du passage. N'y a-t-il pas là un ultime renversement de la position nietzschéenne, qui complique singulièrement la perception que nous pourrions en avoir ?

En fait il y a deux lectures différentes du passage, à vue de nez. La première consiste à le prendre au pied de la lettre. Là où nous croyions disposer de deux mondes, nous n'en avons même plus un (comme nous l'aurions cru), mais zéro : « en même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences ! ». La seconde consiste à supposer que ce n'est pas en tant que « monde », mais en tant que « monde d'apparences » que le second monde est supprimé. Il y a et reste bien un monde et un seul, dont l'unicité est matérialisée par l'absence d'ombre de l'objet sous le soleil à son zénith. Ce monde ne peut plus être qualifié d'apparent, puisqu'il n'y aurait plus de monde vrai par rapport auquel il pourrait ainsi être dévalué.

Cette seconde interprétation est évidemment assez tentante, tant elle va à la rencontre d'innombrables affirmations nietzschéennes qui vont dans le sens de la thèse d'un seul et même monde, à savoir celui qui était autrefois qualifié de monde des apparences. Reste que se pose alors inévitablement la question de la requalification de ce monde. En effet, là où il n'y a plus qu'un seul monde, comment le qualifier, précisément en dehors de l'opposition constituante d'un monde vrai à un monde apparent ? On n'est d'ores et déjà plus dans le simple renversement d'une hiérarchie préinstituée, mais dans une sortie pure et simple du jeu de cette hiérarchie. D'où la répugnance marquée de Nietzsche à proclamer ici directement le triomphe du dit « monde des apparences ». En effet, comment l'appeler, dès lors qu'il n'est plus le négatif du « monde vrai » ? Il n'est pas immédiatement un autre — le seul — monde vrai, car, entretemps, le sens du « vrai » a changé, et on peut s'interroger sur la pertinence qu'il y a à en conserver la détermination. Le problème n'est pas simplement que l'on ne peut plus appeler le « monde des apparences » « monde des apparences », puisqu'il est « vrai », comme une lecture sommaire du passage en termes de retournement le suggérerait, mais que ce sont précisément ces déterminations en tant que telles (« vrai » et « apparent ») qui vacillent. De ce point de vue-là, la seconde lecture rejoint en fait la première : c'est bien le « monde apparent » en tant que monde apparent dont est proclamée ici la disparition. La suppression du monde vrai ne le laisse pas intact, que cela soit dans son être ou dans sa grammaire — mais peut-on séparer l'un de l'autre ? : c'est tout le problème.

Dire que le monde apparent n'est affecté par la suppression de la division entre monde vrai et monde apparent qu'en tant que monde *apparent*, et qu'il reste donc intact comme seul monde, au sens du seul monde vrai, dans la simple évidence de ce qui simplement — et seulement — serait, c'est évidemment rabattre le message du § 6 sur celui du § 5, réduire la violence métaphysique du geste nietzschéen à la simple suppression du dit « monde vrai », dans la position réductrice du monde de l'ici comme ayant symétriquement le statut de seul « monde vrai ». Le nietzschéisme serait alors un platonisme inversé en un sens assez pauvre, conservant telle quelle l'exigence platonicienne de vérité tout en en subvertissant le contenu. On aurait affaire en quelque sorte à un platonisme du sensible. Reste qu'il n'y a plus qu'un seul monde, et non deux, et que ceci pourrait avoir des conséquences par rapport à la nature même de « monde » de ce dit monde...

Il nous semble que le premier à avoir indubitablement tiré les conséquences de ce « dernier pas » de la lecture nietzschéenne constitué par le § 6 est Heideg-

ger, dans son abondant commentaire de ce passage, qui intervient à plusieurs reprises et pour ainsi dire comme fil conducteur dans le cours sur Nietzsche prononcé par lui entre 1936 et 1940.

« Que se passe-t-il, si le monde vrai est liquidé? Le monde apparent peut-il encore subsister? Non point! Car le monde apparent ne peut autrement être ce qu'il est qu'en tant que contrepartie (*Gegenstück*) du monde vrai. Si celui-ci disparaît, il faut que le monde apparent disparaisse avec lui. C'est alors seulement que l'on aura surmonté le platonisme, c'est-à-dire qu'on l'aura inversé de sorte que la pensée philosophique s'en trouvera évacuée. Sur quoi pourrait-elle alors tenir debout (*stehen*)⁸? »

La difficulté est ici abordée frontalement, avec cette dramatisation propre au style heideggerien. Si le fondement transcendant (« vrai ») du monde apparent est supprimé, sur quoi ce qui reste (le « monde des apparences ») pourrait-il tenir debout? Il y a là un véritable problème de fondation, et si le geste nietzschéen équivaut à refuser, à tenir à l'écart cette problématique de la fondation, on peut se demander si — d'ailleurs consciemment chez Nietzsche — cela ne signifie pas une pure et simple *sortie de la philosophie*. Dans un fragment de jeunesse contemporain de *La Naissance de la Tragédie*⁹, et cité par Heidegger¹⁰, Nietzsche parlait déjà de sa propre philosophie comme d'un « platonisme inversé ». Mais là où l'œuvre de Nietzsche s'achève (ou quasiment) et où il n'est plus sûr que l'on soit dans la simple problématique de l'inversion, du retournement du platonisme, mais où point bien plutôt celle de son évacuation — il n'y a pas de monde des apparences non plus parce qu'en fait cela n'a pas de sens (ontologiquement) que d'assigner un « monde vrai », fût-ce celui-là, on peut se demander s'il s'agit encore d'une *philosophie*. N'a-t-on pas renoncé tout simplement à l'exigence qui fut toujours celle de la philosophie, ou tout au moins ne prétend-on point l'avoir dépassée? C'est la question posée avec beaucoup de force par Heidegger et il faut en mesurer toutes les difficultés. Un tel « dépassement », s'il a un sens, est-il aisé à assumer? Où se tient-on (*steht*) alors? *D'où* parle-t-on? Quelle valeur accorder à une parole — mais est-ce le cas? — qui ne prétend plus à la vérité? Toutes questions dans lesquelles Heidegger, non sans romantisme, croit repérer quelque chose qui a à voir avec la folie de Nietzsche, comme sortie radicale de la philosophie¹¹.

Tout l'enjeu est alors celui de l'interprétation du « dernier pas¹² » accompli par Nietzsche, tout à la fois métaphysiquement et chronologiquement. Or sur ce point, la leçon de Heidegger est passablement ambiguë. Tout à la fois elle fraie la voie d'une lecture relativement fidèle des textes nietzschéens, en référence à la solution explicitement proposée par eux, et en même temps elle se tient dans un retrait assez critique par rapport à cette solution, suggérant une autre vérité ou un autre possible, que Nietzsche aurait entrevu, mais devant lequel, tout comme Kant dans la première *Critique*, il aurait à sa manière reculé, la conséquence du recul étant ici au moins fugitivement présentée comme l'effondrement dans la folie. Cet autre possible, il ne nous paraît pas impropre de dire que ce serait celui de la phénoménologie, comme doctrine de l'apparaître libérée de toute référence à l'apparence au sens de ce qui l'inauthentifierait et l'opposerait à une réalité « en soi » ou « plus vraie ».

« En rejetant le phénomène au sens restreint de Kant — le phénomène qui laisse derrière lui le résidu de la chose en soi — au profit de l'« apparence » généralisée, Nietzsche n'anticipe-t-il pas la phénoménologie, c'est-à-dire l'idée que tout étant se montre de lui-même à partir de lui-même et que l'apparaître équivaut à l'être même¹³? »

Reste que précisément, quelle que soit la permanence, dans le corpus nietzschéen, de la critique de l'héritage kantien de l'opposition du phénomène et de la chose en soi, la solution nietzschéenne ne paraît certes pas passer par la libération pure et simple du concept d'apparaître de celui d'apparence, mais au contraire par un développement particulier de celui d'apparence, dans ce qu'il peut avoir de trompeur et d'inconsistant, au delà même de la référence à la chose en soi qui le falsifierait. Si nous avons supprimé le monde vrai, nous avons aussi supprimé le monde des apparences, mais, pour autant, nous n'avons en rien supprimé les apparences en tant qu'apparences. Il faut chercher une nouvelle entente de l'apparence, qui ne la détermine plus par rapport à une vérité préalable, mais en maintienne pourtant la force de subversion par rapport à cette référence à une « vérité ». Tel est le paradoxe de Nietzsche, qui semble bien l'éloigner de toute phénoménologie.

Le dépassement du clivage entre monde vrai et monde des apparences a certes pour conséquence chez Nietzsche une requalification de l'apparence, un déplacement du sens même qu'il y a à dire d'une chose qu'elle apparaît, ou plutôt qu'elle n'est qu'apparente. Ce qui est apparent, d'une certaine façon, c'est aussi ce qui est vrai — il n'y a rien d'autre, de toute façon. Mais cela n'en reste pas moins apparent, et cela non seulement au sens d'un apparaître en général mais bel et bien d'une *apparence*. Ce qui est affirmé, ce n'est pas la pure et simple vérité de l'apparaître, mais le primat et la substance (ultime au sens où il n'y a rien à chercher au delà) des *apparences* comme telles, au sens de puissance d'illusions. Une tromperie sans rien par rapport à quoi on pourrait être trompé : tel est le paradoxe auquel nous confronte Nietzsche, qui met indubitablement à rude épreuve le concept logique de la vérité — aussi la logique comme exigence de non-contradiction fondatrice de la « fiction de l'être » est-elle ici au centre de la critique.

Comme le relève Heidegger, c'est très exactement ce qui est nommé par Nietzsche « perspectivisme ». Comment définir, du point de vue nietzschéen, « l'apparence » ?

« la simple “ apparence ” = effet spécifique d'action-réaction

Le monde apparent, c'est-à-dire un monde considéré et organisé en fonction de valeurs, sélectionné en fonction de valeurs, c'est-à-dire en l'occurrence du point de vue de l'utilité quant à la conservation et au gain de puissance d'une espèce animale particulière.

c'est donc la *mise en perspective* qui donne le caractère de l'« apparence » ! Comme s'il pouvait subsister un monde, si l'on faisait abstraction des éléments de perspective ! Ce serait faire abstraction de toute *relativité* [...] ¹⁴. »

Comme le demande alors Heidegger, « quel inconvénient que de supprimer la *relativité* ? »... Supprimer la relativité, comme perspectivisme de la vie elle-même telle qu'elle s'empare des vivants en tant que toujours pluriels et hiérarchiquement ordonnés (mais d'une hiérarchie mouvante, elle-même vitalement constituée), ce serait tout à la fois supprimer l'apparence elle-même, en prétendant une fois de plus la dépasser en direction d'une vérité qui la transcenderait (qui se tiendrait au delà de ce qui « apparaît » à tel ou tel), et en même temps et surtout, même si on la recevait comme seule et unique vérité, la supprimer pourtant *en tant qu'apparence*, dont la relativité constitue alors le sens et le fondement même. Nietzsche semble ici décidément tenir à la détermination d'« apparence » — au sens d'« illusion », donc — de l'apparence, là même où il a supprimé son corrélat semble-t-il obligé, à savoir l'idée de « vérité » comme en soi. Comment dès lors peut-il écrire, *dans le même fragment* : « il ne reste pas ombre d'un *droit* à

parler ici d'apparence plus ou moins trompeuse... », et, en répétition de ce qu'on pourrait appeler une métaphysique du sensible (les dites apparences sensibles seules existent et constituent en elles-mêmes « le monde ») : « l'opposition entre le monde apparent et le monde vrai se réduit à l'opposition entre "monde" et "néant" » ? Ici les deux thèses 1^o) nous avons supprimé le monde vrai, ne reste donc que celui dit des apparences, qui est le seul vrai, 2^o) nous avons supprimé le monde vrai, nous avons donc *aussi* supprimé celui des apparences, qu'il n'y a plus de sens à qualifier ainsi, ces termes, « apparence » et « vérité », étant périmés, se recouvrent, dans leur contradiction apparente même. Ce qui est entendu par là bien sûr, c'est que, si ce qui reste, c'est le sensible, qui précisément était dévalué, voire invalidé (traité d' « apparence ») par la métaphysique, celui-ci ne pourra plus du tout être compris comme il l'était sur fond de conception et de dévaluation métaphysique. Ce n'est pas *le même* sensible que Nietzsche rétablit dans ses droits et réévalue. Il faudra partir à la recherche d'une nouvelle compréhension et interprétation du sensible, comme nous y invite Heidegger¹⁵, pour obéir à l'injonction nietzschéenne, exigence qui peut effectivement paraître proche de celle de la phénoménologie (comment interpréter le sensible une fois qu'on l'a débarrassé de son « autre », qui le dépasse, ou tout au moins une fois qu'on a voulu le faire). Reste, et ce n'est pas contradictoire du tout, que, si *en ce sens-là*, il n'y a plus même droit à parler d'« apparence », le concept d'apparence, lui-même *réinterprété* et *réévalué*, pourrait bien demeurer pertinent et indispensable pour rendre compte du nouvel état du monde visé par le philosophe, et voilà qui n'est plus intrinsèquement « phénoménologique ».

C'est ce que semblent étayer toutes les affirmations nietzschéennes qui vont dans le sens d'une critique du concept de « phénomène », mais précisément au profit de celui d'« apparence ». S'il est « des mots fatals qui semblent être l'expression d'un savoir mais qui, en réalité, inhibent la connaissance », c'est le mot « phénomène » (*Erscheinung*), et non le mot « apparence » (*Schein*) qui en est un exemple¹⁶. Nietzsche inverse ici la hiérarchie établie par l'*Esthétique transcendantale* kantienne, qui voulait soustraire le phénomène au risque de l'apparence en le faisant « objectif ». Ce qui reste au bout du compte là où on lève la fiction du phénomène, *c'est l'apparence*. Et le fragment suivant (40 [53]) dans l'édition Colli-Montinari confirme bien ce mouvement, puisque, intitulé « contre le mot "phénomènes" », il présente une véritable apologie de l'apparence, qui, quant à elle, est « la véritable et l'unique réalité des choses », et ne peut donc être posée « en opposition » à la réalité. Le nom correct de cette réalité, est-il alors précisé, serait celui de « volonté de puissance ». Faut-il y voir la formule nietzschéenne de l'être, comme nous y inviteraient certains fragments, rétablissant ainsi la détermination ontologique d'un monde qui *serait* bien (il serait le seul à être) contre les inversions opérées par le platonisme ? Un examen plus attentif du concept de volonté de puissance conduira à nuancer cette analyse. La volonté de puissance est bien ce qui reste derrière les « choses », une fois levée leur illusion intrinsèque (croyance en un *être* consistant, comme au-delà des apparences), mais cet arrière n'est celui d'aucune autre « chose », et peut-on encore le qualifier lui-même d'« être » ?

« Éliminons ces ajouts [ceux de nos concepts ontologiques] : il ne reste alors pas de "choses", mais des *quanta* dynamiques, dans un rapport de tension avec tous les autres *quanta* dynamiques : dont l'essence réside dans leur relation avec tous les autres *quanta*, dans leur "action" sur ceux-ci — la volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *pathos* est le fait le plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, un "agir sur"¹⁷... »

L'essence du réel comme volonté de puissance fonde donc un refus de l'ontologie au sens ordinaire, de tout le discours de l'être au sens traditionnel. Ce n'est pas un autre être ou une nouvelle détermination de l'être que l'on trouve en bout de parcours, mais plus un être du tout, simplement des *quanta* d'action/réaction.

Reste qu'évidemment ce discrédit jeté sur l'ontologie au sens traditionnel (platonisant) pourrait bien pourtant en lui-même nourrir la possibilité d'une autre ontologie, et simultanément d'un autre sens pour l'ontologie. C'est ce que met bien en lumière l'interprétation heideggerienne, rapprochant le renversement nietzschéen de certaines perspectives passées, tout en prenant acte de la rupture même qui est accomplie. Dans ce primat de la relation sur l'être, le dit perspectivisme nietzschéen, ne faut-il pas reconnaître tout le poids d'une dette non avouée à Leibniz¹⁸, fondement historial de tout ce qui peut s'achever de métaphysique de la subjectivité chez Nietzsche¹⁹? Évidemment on a toutefois affaire à un Leibniz subverti, expurgé de sa métaphysique théologique et donc, dit Heidegger, de son platonisme. Mais que serait un Leibniz déplatonisé?

À cela la réponse est très claire : il y va de rien de moins que d'un risque *phénoménaliste* qui entacherait alors la pensée de Nietzsche, faite pur et simple « négatif » photographique de la métaphysique bien plutôt que son dépassement. Que reste-t-il en effet du jeu admirable des points de vue, une fois supprimée dans son principe leur synthèse théologique, qui est leur sommation intégrale, si ce n'est le pur et simple phénomène comme apparence, perspective privée du géométral dans lequel on pourrait réinscrire ses conditions et comprendre exactement d'où elle voit?

Ce risque « phénoméniste » ou « phénoménaliste » est d'autant plus réel que Nietzsche se réclame tout à fait explicitement à plusieurs reprises d'une telle conviction, et revendique ces mêmes termes à l'occasion. Il y va évidemment du « subjectivisme » apparent de Nietzsche, qui réduit tout effectivement à une affaire de point de vue, *y compris les phénomènes naturels*. En un sens, *tout est subjectif*, et c'est aussi bien ce qui invalide les hypothèses traditionnelles sur l'être.

« Que les choses aient une *constitution en elles-mêmes*, abstraction faite de toute interprétation et de la subjectivité, voilà une *hypothèse parfaitement oiseuse* : ce qui supposerait que le fait d'*interpréter et d'être subjectif* ne serait pas essentiel, qu'une chose, dégagée de toutes relations, serait encore chose. Inversement : le caractère en apparence *objectif* des choses : ne se réduirait-il pas simplement à une *différence de degré* inhérente au subjectif? — au fait que par exemple ce qui change lentement se manifesterait à nous en tant que "objectivement" durable, étant, "en soi" — que ce qui est objectif ne serait qu'un faux concept d'espèce et une fausse antinomie *inhérents* au subjectif²⁰? »

Tout est subjectif, la différence du subjectif et de l'objectif n'est qu'une différence de degré. N'y a-t-il pas là, dans la critique même de l'en soi, rien de moins qu'une thèse sur l'être? Subjectivisme et perspectivisme peuvent bien inverser les certitudes de la métaphysique, orchestrant leur naufrage dans ce qu'on pourrait appeler le relativisme, ils en maintiennent pourtant la structure, dans tout ce qu'ils peuvent présupposer de décision sur l'être et sur la façon de l'aborder, sur le dispositif ontologique à partir duquel il faut raisonner (celui des métaphysiques de la représentation, qui interprète tout être comme être représenté précisément). Ce qui ne peut échapper au décryptage heideggerien, essentiellement à l'affût de tout engagement ontologique de la pensée nietzschéenne.

Évidemment, on peut s'interroger sur la portée qu'il faut accorder à ce subjectivisme ou phénoménisme nietzschéen. Il se pourrait qu'il fût si radical que

l'on ne pût le réduire aux cadres de la métaphysique de la représentation, qui suppose le sujet représentatif préconstitué et ininterrogé comme tel (ce que Heidegger a toujours reproché aux dites métaphysiques de la subjectivité). Sur ce terrain aussi, Nietzsche a su tirer la leçon de la critique kantienne et bien au-delà, en la retournant en fin de compte contre elle-même :

« Je retiens la phénoménalité également du monde *intérieur*²¹ », écrira-t-il, en un sens péjoratif, faisant du monde « intérieur » aussi un monde apparent, et un fragment posthume nous adresse un avertissement décisif :

« Il ne faut pas chercher le phénoménisme où il n'est pas : rien n'est plus phénoménal, (ou plus évident), rien n'est plus *illusion* que le monde intérieur que nous observons, grâce à ce fameux "sens interne"²² »

S'il y a réduction du monde objectif au « sujet », ou plutôt d'ailleurs aux *sujets*, ce n'est donc certainement pas à une quelconque « intériorité » des dits sujets (même si le thème de l'intériorité ressurgit à un certain niveau chez Nietzsche, mais sous l'espèce de la *profondeur* géologique, donc tout en extériorité). Comme le prouveraient d'innombrables autres textes²³, le sujet est, chez Nietzsche, mis à aussi rude épreuve que le « monde » de la tradition comme référence de vérité, au point qu'on puisse douter parfois qu'il y ait un « sujet ». Tout au moins faudrait-il le requalifier très profondément, et en supprimant le principe même de sa détermination comme sujet dans la pensée métaphysique, à savoir l'opposition sujet/objet.

En fait, la critique nietzschéenne de la chose en soi peut d'autant moins être présentée comme un retour phénoméniste au « sujet », que la critique du sujet comme « sujet en soi » (comme principe) en est la conséquence naturelle. La « chose en soi » n'est du reste au fond que la projection par nous de la fiction métaphysique d'un « sujet en soi » dans la nature. Là-contre, Nietzsche nous invite d'une certaine façon à renoncer à la notion de sujet même, et il le fait notamment dans un fragment où il nous enjoint de manière concomitante de renoncer à l'opposition entre « phénomène » et « chose en soi », *et donc au concept même de phénomène* — ce qui prouve bien le rapport fait implicitement par lui entre le concept de sujet et un éventuel phénoménisme, supprimés l'un et l'autre sur l'autel du dépassement du « monde des apparences » même qui était censé rester seul : « l'opposition entre « chose en soi » et « phénomène » est insoutenable ; ainsi s'évanouit également le concept de « *phénomène* »²⁴ ». Radicalement, dans le même fragment, Nietzsche nous enjoint de renoncer aux concepts de « sujet » et d'« objet »²⁵, corrélés que sont ces deux concepts par l'action, qui, pour lui, demeure le modèle du rapport sujet/objet, qui n'est que secondairement théorique. C'est donc bien à la corrélation qu'il s'attaque, et non seulement à l'objectivité.

Contrairement à ce que dit Heidegger²⁶, on peut penser qu'une telle radicalité conduit bien Nietzsche à remettre en question la doctrine traditionnelle de la vérité. En effet, à travers l'idée de corrélation (supprimée au profit de ce qu'on pourrait appeler une relation sans corrélatifs²⁷), c'est bien celle d'adéquation qui est visée :

« Qu'entre le sujet et l'objet se produirait une sorte de relation adéquate : que l'objet est quelque chose qui, *vu de l'intérieur*, serait le sujet, voilà une invention bienveillante qui, je pense, a fait son temps. La mesure de ce dont nous prenons conscience d'une manière générale est d'ailleurs entièrement dépendante de la grossière utilité du devenir-conscient : comment l'étroite perspective de la conscience nous permettrait-elle d'une quelconque manière des énoncés sur le « sujet » et « l'objet » par lesquels on toucherait la réalité²⁸ ! »

Comment concevoir la vérité comme adéquation d'un sujet à un objet à partir du moment où la réévaluation du « monde des apparences » nous a conduits jusqu'à une remise en question du concept d'« apparence subjective » même, autrement dit de phénomène ? Il est probable que la pensée nietzschéenne nous entraîne vers une tout autre conception de l'« apparence », libérée de la corrélation sujet-objet et du relativisme phénoméniste, envers de la métaphysique de l'objectivité, qui l'accompagne.

Pour autant, y a-t-il lieu et place dans l'analytique nietzschéenne de la volonté de puissance pour une pensée de l'« apparaître », libéré du joug de l'objectivité, ce qui la tirerait incontestablement en direction de la phénoménologie ? Ce pourrait être la *seconde thèse de Heidegger sur Nietzsche*, seconde au sens d'alternative, et toujours susceptible d'être réactivée en compensation de celle, axiale, du « recul » de Nietzsche devant toute rupture trop violente avec la doctrine traditionnelle de la vérité, là où la pensée étudiée se révèle trop explicitement déborder le cadre qu'on voudrait lui imposer.

« La vérité, c'est-à-dire le vrai en tant que ce qui est constant, stable, est une sorte de semblant qui se justifie en tant que condition nécessaire à l'affirmation de la vie. Mais une réflexion plus approfondie fait voir clairement que toute apparence et tout semblant ne sont possibles que si quelque chose arrive seulement à se montrer (*aller Anschein und alle Scheinbarkeit nur möglich ist, wenn überhaupt sich etwas zeigt und zum Vorschein kommt*). Ce qui rend à l'avance possible pareil apparaître, c'est le perspectif même. Celui-ci est le sembler proprement dit (*das eigentliche Scheinen*), le fait d'amener quelque chose à se montrer (*zum sich-zeigen-Bringen*)²⁹. »

Voilà ce que Nietzsche aurait entrevu tout à la fois et évité — jusqu'à la folie : le pouvoir originaire de l'apparaître, qui en bonne logique aurait dû conduire à une redétermination de la vérité comme *alèthéia*. Malheureusement il est resté prisonnier de l'ambiguïté des « mots désastreux » par lui dénoncés, notamment précisément celui d'« apparence », associé à celui de « phénomène » dans une même condamnation dans un fragment invoqué par Heidegger, dont le texte est toutefois sur ce point douteux. Le problème est de liquider ses antinomies, « désapprendre nos antinomies, voilà notre tâche³⁰ ». Or Nietzsche n'est-il pas resté empêtré dans un vocabulaire antinomique, dans lequel la vérité, fût-ce pour être déconsidérée, dans une paradoxale apologie de l'erreur, est définie par rapport à autre chose, et plus précisément par *opposition* à autre chose, opposition qui continue de jouer dans le renversement même de la dite vérité ?

Il nous semble toutefois qu'une telle lecture ne rend pas justice au renversement nietzschéen, dans la mesure exacte où elle refuse de prendre au sérieux jusqu'au bout la *critique nietzschéenne de la vérité*. Si en effet Nietzsche n'est pas allé jusqu'à la phénoménologie, et à l'appréhension qui en est constitutive de l'apparaître comme vérité — autrement dit comme *alètheia* — n'est-ce pas parce que sa critique de l'être ne doit pas être entendue simplement comme une critique de la métaphysique traditionnelle (celle qui dévalue l'apparaître au nom d'un *autre* être), mais bel et bien comme une remise en question radicale de l'idée même de vérité, telle qu'elle est bien encore au cœur de la phénoménologie même, qui n'en représente que la poursuite ? Ni la vérité de l'être, ni la vérité de l'apparaître, tel pourrait être aussi le sens de l'injonction ultime à supprimer aussi le monde des apparences.

Mais dire cela, n'est-ce pas revenir à une entente phénoméniste de Nietzsche, subordonnant alors l'inconsistance de la vérité aux jeux d'apparaître du sujet ? On a vu que non, car la critique ici concerne le sujet tout aussi bien qu'autre chose, quelle que soit la langue employée, qui est bien celle des métaphysiques

du sujet, au bout desquelles et en rupture avec lesquelles Nietzsche opère sa percée. Cette position du reste correspondrait à ce que Nietzsche a nommé nihilisme, se cantonnant dans la seule négation de la chose en soi et la seule défaite du monde auparavant proclamé vrai. Avec Nietzsche, il s'agit d'autre chose, au delà assurément de l'entente traditionnelle de la vérité comme « adéquation », tout simplement parce qu'au delà de la vérité, que cela soit tenable ou non du reste.

Mais de quoi peut-il alors s'agir ? Le risque n'est-il pas grand de tomber dans l'artificialisme deleuzien qui voit dans Nietzsche une pensée du simulacre sans origine, selon une illusion bien combattue par Michel Haar ? Il est pourtant bien vrai que si l'éloge de la *tromperie* est explicite, la notion de *simulacre* est loin d'être au centre du discours nietzschéen, et qu'à défaut d'origine, l'exigence d'originarité — mais en un sens qui, si difficile à penser que ce soit, ne serait plus véridatif — est maintenue jusqu'au bout.

Pour reposer la question en termes heideggeriens, qu'est-ce qui au bout du compte *reste debout*, si le « monde des apparences » est supprimé en tant que tel, si ce n'est le jeu infini et inconsistant — sur le seul registre de l'imaginaire — des reflets interprétatifs ? Une telle interprétation artificialiste de Nietzsche, au fond point en désaccord avec l'espèce de fascisme technicien (ou technocratique) imputé par Heidegger à Nietzsche, est décidément tentante.

Il est pourtant difficile de maintenir cette lecture jusqu'au bout si l'on prend en compte la raison fondamentale de la critique nietzschéenne de la vérité comme adéquation, qui, sans souscrire au prétendu dépassement phénoménologique de l'adéquation par l'apparaître, propose bien une autre forme de dépassement, qui n'est pas retombée dans la pure inconsistance. Pour autant qu'il y ait une théorie nietzschéenne de la connaissance, qui se lit en fait bien plutôt comme une anti-théorie de la connaissance, elle est en effet marquée par une défiance fondamentale envers la dimension de passivité inhérente à la notion de connaissance (et c'est la raison nietzschéenne du refus de la théorie de l'adéquation). Que nous dirait en effet une phénoménologie, pour autant qu'elle restitue sa valeur (d'être) au « monde des apparences », et qu'elle maintient et accomplit la dramaturgie de la vérité en la plaçant en ce monde, si ce n'est en un sens que « le monde qui devrait être existe véritablement », puisque c'est celui qui existe, objet de descriptions et non d'idéalisations, tenues dans l'apparaître tel qu'il est ? Or cette croyance est « une croyance des improductifs qui *ne veulent pas créer un monde* tel qu'il doit être ». En ce sens, le précepte est bien général : « “ Volonté de vérité ”, — *en tant qu'impuissance de la volonté de créer* »⁵¹. »

C'est là le fin mot de l'affaire : *création*, voilà ce qui s'oppose à toute forme d'adéquation, car ce qui est créé vient en plus, et ne vient se co-apter à aucune forme qui le précéderait. L'apologie nietzschéenne de l'artiste n'est à mettre au compte d'aucun « esthétisme », mais du débordement fondamental chez lui de toute ontologie par une poétique, une doctrine de la création comme ce qui précisément ne peut être « donné » selon aucune « vérité », mais ne peut qu'*avoir lieu*, advenir, modifiant le jeu même de la vérité. Cette pensée de l'excédent se pliera mal à l'immanentisme prescrit par toute phénoménologie, en tant qu'*immanentisme de la vérité*, même s'il y va en elle probablement aussi, mais en un tout autre sens (créatif et non véridatif), de l'immanence.

Il est difficile, domestiquant cette pensée des limites (de la vérité) à la mesure d'une vérité qui serait censée être la sienne, de la faire passer alors pour une forme d'activisme ontologique, pour lequel être serait égal à créer. D'abord parce que la création — c'est ce qu'elle a d'impensable — est proprement irréductible à la simple forme d'une « action » qui y serait engagement d'un sujet. Ensuite et

surtout parce qu'elle n'est rien de l'être, au sens où elle est précisément cet excédent caché qui permet de penser et de déterminer l'être de telle ou telle façon, celui-ci se faisant et se défaisant à la mesure d'une histoire qui n'est pas la sienne, mais celle justement des créations, des institutions et destitutions de valeurs qui font le paysage humain, et qui ont fondamentalement en vue autre chose que lui.

Mais qu'ont donc alors en vue ces créations, appelées en instances ultimes, et avec quoi sont-elles en débat, si ce n'est point ce qui a été appelé ailleurs l'être, et rien de préalable à quoi elles devraient se conformer, et pas « rien » pourtant, pas la pure et simple inconsistance de ce qui a été nommé par la métaphysique « apparences », en en retournant dès lors le signe simplement ?

A cela, la réponse de Nietzsche, si malaisée à tenir et à interpréter soit-elle, est très claire au sens où elle est très décidée au moins. Elle tient dans le paradoxe d'un « il y a » qui est imprononçable, non pas par quelque recul devant la « question de l'être » ou du « il y a », mais par décision théorique contre la question du « il y a », de l'absurdité de laquelle l'imprononçabilité témoigne purement et simplement. D'une certaine façon, il n'y a « rien » à dire qui précéderait le dire, ou le définirait dans son « être », essentiel et par là-même préalable à lui. C'est-à-dire qu'il n'y a que le « dire » lui-même, ses rencontres et ses déplacements.

Autant dire que la pensée nietzschéenne, et c'est au fond ce qui l'opposerait à toute phénoménologie si par phénoménologie on entend l'ultime réserve du platonisme comme doctrine de ce qui se montre et seulement se montre, est une pensée du *sens* et non de l'*être*, aussi bien que — et dans la mesure exacte où — du *créer* et non de l'*apparaître*.

Comme ultimes preuves :

« La question : “ Qu'est-ce que cela ? ” est une *position du sens*, envisagée à partir de quelque chose d'autre³². »

Or c'est cela même qui est la véritable limite de toute adéquation — c'est-à-dire qui en rend le concept “ insensé ”, dans ces limites mêmes qui sont celles du “ sens ” ou plutôt *des* divers sens alors inévitablement mis en jeu dans leur concurrence :

« Il ne nous est pas loisible de modifier notre moyen d'expression : il est possible de comprendre dans quelle mesure c'est une simple sémiotique.

Demander un *mode d'expression adéquat* est *absurde* : il est inhérent à la nature d'une langue, d'un mode d'expression, de n'exprimer qu'une simple relation... La notion de “ vérité ” est *dénuée de tout sens*...³³ »

Là réside le paradoxe et le mystère de l'« apparence » maintenue comme telle, dans la suppression ultime même du « monde des apparences ». Rien ne « correspond » à nos moyens d'expression, et cela nous sommes en un sens en mesure de le « savoir ». Mais ce n'est pas parce que le dire ne dit *de* rien qu'il ne dit *rien*. Ce qui reste non plus à *voir* (principe de toute phénoménologie, en son essence *véritative*, même là et surtout où elle se fait phénoménologie du langage, comme toujours en dernier ressort manifestation *de l'être*, y fût-il immanent), mais à *entendre*, c'est-à-dire à *interpréter*.

1. Nietzsche, *C.I.*, tr. fr. Jean-Claude Hémery, in *O.C.*, T. VIII, Paris, Gallimard, 1974, p. 59.

2. *C.I.*, tr. fr. p. 75.

3. *C.I.*, tr. fr., p. 76.

4. Cf 14 [148], tr. fr. in *O.C.*, T. XIV (Jean-Claude Hémery), p. 115.
5. *C.I.*, tr. fr., p. 79.
6. Cf Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 72 sq.
7. *C.I.*, tr. fr., p. 80.
8. Heidegger, *Nietzsche*, I, Ga 6 1, éd. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, p. 204; tr. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, T. I, p. 182-83.
9. Nietzsche, *O.C.*, T. I/1 (tr. fr. Michel Haar et Jean-Luc Nancy), p. 308 : « Ma philosophie, *platonisme inversé* : plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but. »
10. Cf *Nietzsche*, I, p. 156; tr. fr. p. 142.
11. *Nietzsche*, I, p. 204; tr. fr. p. 183.
12. Cf *Nietzsche*, I, p. 210; tr. fr. p. 188.
13. Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 94-95.
14. *O. C.*, T. XIV, p. 146. Cité par Heidegger dans *Nietzsche*, I, p. 562; tr. fr. p. 484.
15. *Nietzsche*, I, p. 212; tr. fr. p. 189.
16. *O. C.*, T. XI (tr. fr. Michel Haar et Marc B. de Launay), p. 391. Ici le texte de l'édition Colli-Montinari, fragment 40 [52], diffère de celui de l'édition Kröner des posthumes, et de façon éminemment significative, puisque ce dernier incluait dans les mots désastreux celui d'« apparence ». Preuve de la difficulté d'interprétation de ce point de la pensée nietzschéenne!
17. *O. C.*, T. XIV, p. 58. Dans les lignes qui précèdent, Nietzsche a démasqué ce qu'il y avait de purement « phénoménal » dans l'appréhension habituelle des choses — à savoir précisément tous les traits qui relèvent du lexique de l'être.
18. *Nietzsche*, I, p. 215; tr. fr. p. 192.
19. Cf l'analyse de *Nietzsche*, II, tr. fr. T. II, p. 350sq.
20. 9 [40], tr. fr. in *O. C.*, T. XIII (Pierre Klossowski), p. 30. Cf aussi 9 [106], p. 63 : « le sujet est seul démontrable : hypothèse qu'il n'existe que des sujets — que l'« objet » n'est qu'une sorte d'action de sujets sur des sujets — un *mode du sujet* », ainsi que 14 [103]-1, *O. C.*, T. XIV, p. 74 (dans une critique de l'en-soi), « qui nous empêche de penser que c'est la subjectivité qui est réelle, essentielle? ».
21. 11 [113], tr. fr. in *O. C.*, T. XIII, p. 248.
22. 14 [152], tr. fr. in *O. C.*, T. XIV, p. 117.
23. Cf le chapitre 5 de Michel Haar, *op. cit.*
24. 9 [91], tr. fr. in *O. C.*, T. XIII, p. 54.
25. Cf, outre celui cité à la note précédente, le fragment 36 [26], tr. fr. in T. XI, p. 293-94.
26. Cf Heidegger, *Nietzsche* I, p. 154-55; tr. fr. p. 141, ainsi que p. 461-62; tr. fr. p. 398-99 et p. 559-60; tr. fr. p. 481-82.
27. Cf 2 [85], tr. fr. in T. XII (Julien Hervier), p. 111.
28. 11 [120], tr. fr. in *O. C.*, T. XIII, p. 251.
29. *Nietzsche*, I, p. 217; tr. fr. p. 193.
30. Cf Michel Haar, *op. cit.*, p. 82.
31. 9 [60], tr. fr. in *O. C.*, T. XIII, p. 39.
32. 2 [149], tr. fr. in *O. C.*, T. XII, p. 141.
33. 14 [122], tr. fr. in *O. C.*, T. XIV, p. 92.

Pathologie de l'histoire et thérapie de la mémoire

L'inscription historicisante de la vie

Fabio Merlini

A la différence de ce qu'Husserl fera plus tard dans ses études sur la crise, Nietzsche n'attribue pas à la conscience historique le devoir d'« accrocher » la facticité empirique de chaque événement individuel à l'universalité d'une Histoire unifiée rationnellement, l'histoire de l'humanité européenne. Car, au « vide » d'Histoire telle qu'il sera thématisé par Husserl au niveau de ses conséquences sur la possibilité de donner encore une orientation universelle à l'existence, correspond plutôt chez Nietzsche le « plein » d'Histoire qui fait obstacle à la créativité et à la liberté de la vie.

Dans sa conception, en effet, « Humanité » ne renvoie pas à une réalité spirituelle capable de transcender le temps limité de la vie, de le soustraire à la mort de manière à rendre possible à nouveau la communication entre fini et infini. « Humanité » a chez Nietzsche une signification et un rôle différent, comme est différente la manière dont il entend rendre productive la relation entre temps du moi et temps du monde, finitude de la vie et infinité de l'Histoire, ce qu'il est possible de montrer clairement en suivant ses réflexions critiques¹ sur la *Philosophie de l'inconscient* de K. E. von Hartmann.

Qu'advient-il alors de la conscience historique, lorsqu'elle sera libérée des préjugés positivistes d'une culture qui, comme il est dit dans la deuxième des *Inactuelles*², n'est plus capable que d'assumer le rôle de « fossoyeur » (*Totengräber*) de l'Histoire, apparaissant tout au plus aux générations fortes du passé

comme un simple « fruit tardif » (*Spätling*) ? Voilà la question à laquelle les lignes suivantes vont tenter de répondre, tout en essayant de montrer comment « Histoire » et « Vie », dans la réflexion de Nietzsche, s'articulent l'une par rapport à l'autre à partir d'une idée du temps constamment ouvert à leur dynamisme processuel respectif.

De l'Histoire-processus à l'Histoire-mémoire

Ce que Nietzsche s'attache à saisir de façon symptomatique dans la perspective du jeune Hartmann, c'est la façon dont se structure la relation entre l'homme et le monde, et ce uniquement dans le but d'éclairer ce mouvement caractéristique de « transcendance dans l'immanence » par lequel la conscience historique moderne pense pouvoir enraciner la contingence de la vie, sa finitude, dans l'universalité de l'Histoire. Il faut par conséquent souligner immédiatement que l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient* n'est qu'un point de départ stratégique de sa lecture, comme l'était du reste également Hegel quelques pages auparavant³. Nous dirons pour le moment qu'au-delà des critiques spécifiques faites aux deux auteurs, c'est quelque chose comme le « sentiment du temps » sous-tendu par l'ordre culturel du monde moderne qu'il entend mettre à nu.

La thèse de Hartmann, selon laquelle l'existence n'a de sens que lorsqu'elle est subordonnée à la temporalité du cours de l'Histoire, est pour Nietzsche le don ultime à la résignation d'une époque pour laquelle tout ce qui est ne peut qu'être exactement comme il est, à savoir le résultat d'un devenir qui conduit toujours là où il doit conduire, et qui par conséquent se justifie déjà par le simple fait de se présenter comme le fruit de l'histoire qui le précède, plus précisément de cette histoire qui apparaît au présent comme son unique histoire possible. Légitime et capable à son tour de légitimer, c'est cette histoire qui fait apparaître le présent dans son bon droit : une histoire fondatrice, nécessaire, universelle, à laquelle Hartmann attribue le nom de « processus », l'identifiant à l'histoire même du monde.

Mais quelle histoire, se demande Nietzsche, est vraiment derrière nous ? Et de plus, quelles conséquences sur le présent et sa légitimité provoquerait le fait de révoquer l'exclusivité de cette histoire ?

Dans la perspective de Hartmann, le monde historique et l'homme ne deviennent une réalité solidaire que dans la mesure où le second est pensé comme résultat téléologique d'un processus d'historicisation qui investit le premier de la force d'une nécessité absolue. C'est dans cet ordre d'idée que Hartmann peut faire valoir comme un impératif catégorique le principe de « l'abandon total de la personnalité au processus universel⁴ ». Et c'est précisément ici que se laisse saisir ce rapport de subordination de la vie à l'Histoire auquel Nietzsche entend justement s'opposer.

Pouvons-nous imaginer un passé différent de celui que la culture historique reconstruit ? Et si c'est possible, comment éviter de réduire notre rapport avec l'Histoire à la réalisation (infinie) d'un devoir qu'elle même nous impose, nous offrant en échange l'éclat de son universalité ? Enfin, que dire de cette forme moderne de rédemption, sinon qu'elle se transforme à la longue en son contraire ?

Le premier geste de Nietzsche, à propos de ces questions, est de contester l'idée qu'il puisse exister une continuité spirituelle entre l'Histoire, telle qu'elle se laisse saisir au fil de l'axe diachronique du processus du monde, et l'homme, cette même idée qui présuppose que l'humanité devrait nécessairement constituer quelque chose comme le sommet et la destination d'une lente (trans) formation — celle-là même à laquelle l'« historien universaliste⁵ » (*historischer*

Universalist) ramène la quasi totalité de ce qui peut être intégré à un cadre évolutif (histoire zoologique, végétale, marine, etc.). Or, en tant que somme de ces histoires singulières, l'Histoire universelle n'est qu'une fiction qui sert à raconter l'unité de l'évolution du monde humain. Car le monde n'est pas l'effet d'une totalité en processus ayant le devoir de porter à maturation l'Homme et de lui assigner une « nature accomplie ».

En un certain sens — et nous allons voir pourquoi en un certain sens seulement — on peut déjà dire que nous nous trouvons en présence d'une stratégie de déshistoricisation. Car il est évident que le but poursuivi par Nietzsche est de libérer l'existence de son contexte temporel, de montrer à quel point il n'existe pas de lien d'appartenance absolue, d'engagement de fidélité indiscutable envers une tradition qui s'impose de façon extrinsèque. Or ce qui importe n'est pas tant de valoriser en soi cette dés-historicisation en lui attribuant immédiatement une étiquette qui la distingue des perspectives de la réflexion successive de Nietzsche. Il s'agit plutôt de voir pour quel motif, c'est-à-dire pour atteindre quel but, « existence » et « Histoire » sont scindées, au moins dans un premier temps — allant ainsi jusqu'à nier provisoirement à l'Histoire le statut d'horizon transcendantal de la vie.

Dans la deuxième des *Inactuelles*, c'est le passage du *nous* universel — abstrait et infini — de l'humanité au *je* individuel — empirique et fini — de la vie, qui rend possible cette sorte d'*epoché* de l'Histoire. Nietzsche parvient ainsi non seulement à saisir l'existence individuelle sous le règne d'une histoire propre, indépendante de l'historicité du processus du monde — une historicité que le poids de l'Histoire maintenait scellée, mais il parvient également à assurer une opportunité d'emploi différente au mot « rédemption ».

Nous devons alors nous demander dans quel sens la suspension de l'Histoire permet cependant encore de parler de la vie en termes de vie historique.

Il y a une historicité propre de la vie qui se manifeste dans son potentiel d'accroissement créatif du temps : tout le contraire de l'historicité du monde, qui émerge d'une construction culturelle dans le cadre de laquelle il n'est offert à l'existence d'autre possibilité symbolique que celle de se reproduire sur le fond d'une identité répétitive qui induit à vivre comme on a toujours vécu. C'est une historicité qui résiste à l'idée du monde comme résultat d'un processus d'historicisation qui comprend tout. Une historicité qui ne soumet pas la finitude de la vie à la loi universelle du processus historique — et cela avant tout parce que le rôle d'héritier universel du passé n'est pas assigné au présent ni aux valeurs dans lesquelles il se condense. Nietzsche utilise une expression particulière pour désigner ce contre quoi l'historicité de la vie doit réagir, par le biais d'un travail répété de déconditionnement, si elle ne veut perdre son sens : « *puissance aveugle du réel*⁶ (*blinde Macht des Wirklichen*). »

A la coercition des lois de la réalité historique, Nietzsche n'oppose pourtant pas seulement une forme différente de l'historicité, mais également une expérience différente de l'Histoire — ou plus simplement une manière différente de l'appréhender. C'est en fait au sein même de l'Histoire, et non ailleurs, qu'il trouve les raisons qui en invalideront l'unité monolithique, montrant comment ce qui semble de prime abord être son mouvement unitaire et unidirectionnel — la nécessité de son processus — est en réalité un combat de forces contraires et antithétiques. Ce combat, s'il soumet d'une part la vie à la logique réactive de l'existant, la prédispose également d'autre part et de la même manière à la logique vitale d'un *ça peut être autrement*, incompatible avec l'impératif du *c'est comme ça*⁷. En un certain sens, on pourrait dire également que l'Histoire vient ici au secours d'elle-même, se déclarant étrangère et par conséquent non identifiable

simplement à l'unilatéralité du processus qui consigne pourtant le monde à son incontournable historicité. On peut dès lors concevoir l'idée selon laquelle le monde, celui dont il est possible de faire l'expérience, n'est pas seulement le produit d'un mouvement d'historicisation à sens unique, la conséquence obligée de ce que l'on identifie usuellement comme son passé — un mouvement, faut-il ajouter, qui, s'il a exigé de l'homme l'engagement d'une dévotion totale, a pu le faire justement à cause de son caractère de nécessité.

Ici, il faut en outre bien comprendre qu'aux yeux de Nietzsche, considérer unilatéralement le monde à partir d'une histoire qui prétend en être l'histoire *tout court*, la seule reconstituible de manière positive, signifie absolutiser un type de processus parmi d'autres également possibles, et ainsi lui accorder le droit d'imposer sa loi à la totalité du temps. C'est justement dans le respect de ce droit que la culture moderne trouve la condition garantissant que l'histoire du monde, plutôt que de tourner à vide, s'oriente de manière téléologique, selon cette direction de sens que l'idée d'*Humanité*, en tant que sujet universel de l'Histoire, permet de rendre explicite. Pour pouvoir au contraire affirmer une figure dés-universalisée du sujet historique, pour pouvoir passer, comme nous l'avons dit plus haut, du *nous* au *je*, Nietzsche doit penser l'histoire comme autonegation d'elle-même. Et c'est ainsi qu'elle est présentée, dès le texte de 1874 : à la fois comme le produit d'un mouvement temporel pour lequel il n'existe pas d'instant qui ne soit la réalisation d'instants précédents, et comme le produit d'un contre-mouvement qui transforme ce rapport de filiation en un rapport de négation. L'Histoire est donc raison d'uniformisation, fermeture, et en même temps raison d'ouverture, différenciation et transformation du temps. Elle est Histoire justement dans la mesure où elle se nie elle-même, dans la mesure où elle cesse de s'identifier au processus qui véhicule la répétition, l'identité et la substantielle continuité du temps. L'Histoire est Histoire quand elle se retire, quand, suspendant sa prise sur le temps, elle libère le devenir et le rend habitable de façon inédite. Mais s'il y a interruption, fracture, suspension de l'Histoire, c'est seulement pour lui assurer la possibilité d'un autre commencement. L'image physique de cette Histoire est celle d'une immense archive de la mémoire, dont les contenus ne sont pas rangés une fois pour toutes, définitivement, mais disponibles à des combinaisons toujours nouvelles, capables d'interagir avec le présent même sans la médiation uniformisante du devenir. C'est la libre et consciente appropriation du passé qui nous remet le présent comme occasion de soustraire le temps historique à l'uniformité de son cours, et non simplement le fait de recevoir le présent du passé.

Hors de cette uniformité, l'Histoire n'est plus histoire de l'humanité, histoire d'un processus qui trouve dans le genre humain la garantie de sa continuité⁸. Certes, en tant que loi du temps, le devenir ne peut être interrompu. Il peut néanmoins être distinct de l'Histoire, il peut être pensé indépendamment d'elle, conçu comme un « torrent sauvage⁹ », sans être reconduit à chaque instant à la dimension signifiante de cette dernière. Histoire et devenir peuvent être pensés de manière indépendante comme deux réalités autonomes dont la finalité de l'une cesse d'être automatiquement celle de l'autre. De la superposition de deux réalités parfaitement compatibles, on passe ainsi à une juxtaposition. D'une part le devenir, avec son processus obtus : un mouvement qui assujettit l'individu à la loi du tout, le contraignant à l'unique histoire qu'il soit capable de raconter — précisément l'histoire de l'Humanité. D'autre part l'Histoire comme possibilité à chaque fois renouvelée de rompre ce rapport de subordination, reconnaissant à l'individu le pouvoir d'affirmer son existence propre à l'intérieur d'un contexte temporel irréductible aux lois du devenir.

On peut dire en un sens que l'Histoire ainsi comprise est fondamentalement mémoire, lorsque la mémoire n'est pas imposée par le haut comme quelque chose d'étranger à l'existence, quelque chose que l'existence doit accepter sans pour autant être jamais intervenue dans la définition de ses contenus. L'histoire est mémoire quand la mémoire devient le fruit d'une construction dont le principe n'est pas la tradition, mais plutôt l'individu singulier. S'être donné une mémoire, avoir une mémoire propre et savoir que l'on appartient à cette mémoire signifie alors être dans une histoire, entrer dans une histoire par un acte affirmatif de la volonté comme seul moyen de soustraire l'Histoire à la menace de son propre épuisement, et par conséquent également le seul moyen de ne pas la réduire à son devenir. L'histoire-mémoire oppose à l'écoulement uniforme du devenir une temporalité qui permet de suspendre la dialectique du passé et du présent. Le passé revit ainsi dans le présent au point d'éliminer la distance qui les sépare ; une « présentification » qui équivaut à se porter hors du temps, mais qui équivaut aussi à un « se donner » simultané d'individus liés seulement par le fait de partager un même projet — individus dont le devenir, abandonné à lui-même, ne permettrait jamais la rencontre. C'est dans ce sens que Nietzsche parle de la possibilité, pour des hommes d'époques différentes, de vivre « une simultanéité intemporelle¹⁰ » (*zeitlos-gleichzeitig*). Seule une histoire qui se distingue du devenir rend possible une expérience de ce type. Être fidèle à un projet signifie alors faire revivre celui qui, dans le passé, se l'était justement déjà approprié une fois ; instaurer avec ses propres prédécesseurs une solidarité insensible aux attaques du temps-oubli. Une vie historique est une vie capable de contourner l'irréversibilité du temps ; une vie adhérant à l'histoire, à condition qu'elle reste fidèle au devoir qui lui est propre : celui de jouer le rôle de médiateur et donc de réduire la distance entre des individualités non contemporaines.

Histoire-mémoire et temps-oubli sont deux aspects opposés d'une même réalité que Nietzsche appelle « histoire en général¹¹ » (*Geschichte überhaupt*). L'« histoire en général » est un devenir auquel, apparemment, rien ne peut résister, une nécessité qui, comme nous l'avons vu, confère au réel le caractère d'une force aveugle. Sinon que, précisément en tant que mémoire, elle peut être conçue comme se retournant contre elle-même lorsqu'elle nous rappelle l'existence de ces natures authentiquement historiques qui, plutôt que de subir l'Histoire, se sont opposées à ses lois, en contrariant ainsi le cours. De cette manière, observe Nietzsche, l'Histoire se met elle-même au pilori¹², interrompt la continuité du processus qui semblait fixée pour toujours, et ouvre le temps à un nouveau commencement. La palingénésie historique est un renversement de la réalité historique et de sa domination ; un renversement qui ne serait pas réalisable sans le concours de l'Histoire elle-même. Combattre l'Histoire avec la mémoire historique signifie donc contester le modèle de l'Histoire comme réalisation progressive d'une fin dont le présent est toujours un simple moyen. Cela signifie rendre chaque instant du temps disponible pour accueillir telle fin, le considérer à la portée du présent, apprendre à assigner à ce dernier les caractères d'un temps plein, autosuffisant, ouvert à toute revendication. C'est ainsi que nous trouvons déjà le cadre permettant de penser l'intuition de l'« éternel retour du même ».

Du reste, n'est-ce pas là précisément la forme du temps à laquelle conduit la possibilité de se sentir contemporain des « grands hommes qui ont lutté contre l'histoire¹³ », et ainsi également de se trouver à chaque fois dans le temps opportun pour poursuivre leur bataille ? On ne devient pas sujet de l'Histoire sans avoir d'abord accordé au temps ce privilège d'être, à chaque moment de son cours, un temps opportun. Le *temps opportun* crée pour ainsi dire un intervalle entre le *continuum* temporel et le processus historique, donnant aux individus de

chaque génération, y compris à ceux auxquels l'Histoire assigne le rôle d'épigones, la possibilité d'agir créativement sur leur propre présent, jusqu'à se faire porteur d'une nouvelle Histoire, devenant ainsi des « précurseurs¹⁴ » (*Erstlinge*). Pionniers d'une Histoire qui ne validera pas cette hérédité du passé, sinon dans la mesure où « hériter » signifie recevoir en propriété non pas quelque chose auquel on a droit, mais plutôt quelque chose dont la survie dépend de notre volonté — quelque chose à quoi l'on a décidé librement d'appartenir. Dans ce cas, l'hérédité est toujours l'effet d'une mémoire volontaire. N'est héritier d'une histoire que celui qui accepte de prendre à nouveau part à son mouvement, d'en faire sa fin propre, de se consacrer entièrement à sa cause¹⁵, la faisant revivre dans le présent, ou mieux, faisant revivre dans le présent cette ouverture de sens qu'elle a pu indiquer en son temps. Et cela implique un tout autre sentiment du temps et de ses qualités essentielles, une toute autre considération des possibilités inscrites dans la finitude humaine que celle propre à la tendance *moderne* de penser l'existence en tant que part involontaire d'un processus envers lequel, prise individuellement, elle est toujours en défaut.

On pourrait donc dire que le seul moyen de vaincre la « croyance superstitieuse » qui condamne à n'être que des épigones¹⁶ — ainsi que Nietzsche nomme une des conséquences négatives de l'éducation historique moderne — est de libérer la vie de la ponctualité de son devenir historique. Et nous avons vu de quelle manière cette libération est, en un certain sens, le fruit de l'Histoire elle-même.

Devons-nous alors en conclure que, encore une fois, l'Histoire est ici décrite comme cette expérience qui permet à la vie de transcender sa propre finitude? Est-ce justement cette possibilité qui définit le critère capable d'évaluer l'utilité (*Nutzen*) du savoir historique pour la vie ou le préjudice (*Nachteil*) qu'il peut lui infliger? Ce n'est certainement pas le cas. En effet, même si c'est l'Histoire — une certaine conception de l'Histoire — qui permet de suspendre les liens qui lient l'existence à son présent fini, la raison d'un tel dé-conditionnement est l'accroissement *hic et nunc* du potentiel de l'existence même. Et non sa réabsorption dans la totalité de l'Histoire universelle. Dans un fragment de 1887, Nietzsche revient sur le même point, bien que cette fois-ci en termes généalogiques, distinguant dans le christianisme l'origine du préjugé idéaliste de ne considérer l'individu que comme un *modus* « de l'absolue réalité¹⁷ », tandis que dans le langage plus immédiat des *Inactuelles* l'objet de ce préjugé est appelé « puissance historique¹⁸ » (*Historische Macht*), et se trouve dérivé d'une dégénération du sens historique.

Le sens historique

« Sens historique » (*historischer Sinn*) est une notion à laquelle Nietzsche recourt à maintes reprises, et pas seulement dans ce texte. Si l'on prête attention aux acceptions, qui sont substantiellement au nombre de deux, dans lesquelles l'expression se trouve employée, il est possible de retrouver cette ambivalence de l'Histoire qui fait du temps à la fois un principe d'ouverture — « au bénéfice, dit Nietzsche, d'un temps à venir¹⁹ » — et de fermeture — le temps du souvenir sans héritier²⁰.

En tant que tel, le sens historique est une vertu dont le XIX^e siècle peut tirer orgueil. Pour la première fois dans l'histoire de la culture, le regard de la science aborde ses objets dans l'intention de pénétrer le secret de leur historicité. Une conquête qui permettra un jour de considérer le XIX^e siècle comme un siècle précurseur²¹. Par cette reconnaissance appréciative, Nietzsche semble de prime abord partager l'enthousiasme de son époque. Mais c'est un enthousiasme auquel

s'ajoute immédiatement une réserve : et si ce jour — et c'est bien le doute de Nietzsche — ce jour entendu du point de vue de la civilisation²², duquel on pourra regarder l'époque moderne de manière admirative, ne se présentait jamais ?

La vertu dont est fière à bon droit l'époque moderne — son sens historique — est compromise par une pratique de la mémoire qui pourrait aller jusqu'à mettre en question l'avènement de « temps futurs²³ (*kommende Zeiten*). » Si le thème de la fin de l'Histoire est présent chez Nietzsche — ce qui ne signifie pas du tout la fin de la production d'événements, comme l'indique sans équivoque le rappel du sens éminemment culturel de cette expérience — il se situe précisément ici, dans la manière dont le sens historique moderne se traduit par une éducation déterminée de la mémoire. « Fin de l'Histoire » comme conséquence d'une vision du monde dominée par ce qu'il appelle alternativement « véhémence », « excès », « dégénération », « hypertrophie » du sens historique. L'époque moderne découvre l'Histoire comme élément porteur de la culture — condition imprescriptible de toute considération se voulant scientifique, objective, certaine. L'historicisation du temps entraîne une historicisation des objets du savoir, avec pour résultat de transformer²⁴ tout être (*Seiendes*) en un devenu (*Gewordenes*). Mais là où tout devient, où tout est soumis aux lois du devenir historique, où le devenir est une fatalité — le signe distinctif d'une ontologie qui s'est approprié pleinement le monde moderne —, il n'y a plus aucun espace pour les productions de la force plastique de la vie, ni au niveau individuel (homme singulier), ni au niveau collectif (peuple, civilisation). Car face à l'image d'un passé qui, à chaque instant, ne fait que nier les prétentions d'éternité du présent, quelle force (*Kraft*) se sent encore à même d'agir ? Sous la domination globale de l'Histoire, l'existence se sépare de la praxis historique concrète ; elle cesse ainsi de lui appartenir, elle ne lui correspond plus sinon comme champ d'analyse scientifique. Entendu dans le sens que nous avons vu, l'excès d'histoire inhibe la « force plastique de la vie²⁵ ». Et c'est suite à cela que Nietzsche parle de la fin de l'Histoire comme de quelque chose qui pourrait un jour menacer le futur. La surabondance du savoir historique et la subordination de la vie culturelle à ce que nous pourrions appeler l'ontologie de l'historicité sont à l'origine de la sclérose historique, et le sont précisément en tant que phénomènes empêchant le mouvement naturel de l'existence.

Si nous portons maintenant notre attention sur la culture (*Bildung*), il est facile de voir combien les effets de la paralysie de la « *plastische Kraft des Lebens* » sur l'Histoire se confirment également ici tels quels. Le même destin qui échoit à l'Histoire échoit également lors de l'époque moderne à la culture. Car toutes deux trouvent dans la force plastique de la vie leur facteur de développement. Une vie malade d'histoire est toujours également une vie malade de culture : la dégénérescence (*Entartung*) de la vie paralyse l'Histoire précisément en tant que *Bildung*. Une culture meurt quand la vie cesse de s'autocomprendre comme vie historique même si, comme c'est arrivé à l'époque moderne, cela doit justement coïncider avec la phase culminante du savoir historique. Il ne peut y avoir de l'Histoire que là où la culture est capable de se traduire en une « résolution de culture²⁶ (*Bildungs-Entschluss*). » L'époque moderne dispose d'un sens historique incomparable, mais la culture sur laquelle il se greffe est malade. Et cela signifie pour Nietzsche l'affaiblissement des forces vitales capables de faire de la culture une réalité dynamique, orientée de manière active et non réactive. Comme il est possible de saisir la dégénérescence de la vie dans l'irrésolution de la culture, celle-ci se laisse saisir également dans le mouvement sans retour qui conduit de l'Histoire au savoir historique : « (...) surveiller l'histoire » lit-on chez Nietzsche

« afin qu'il n'en sorte justement que des histoires (...) »²⁷ : paralysie de l'Histoire et paralysie de la culture, par excès de formation historico-culturelle.

Ce sont là les grandes lignes qui permettent de comprendre de quelle manière l'hypertrophisation de la vertu du sens historique met hors jeu l'historicité de l'existence, lorsque cette dernière ne signifie pas simplement passage et transition. Ce point se révèle encore plus clair si nous opposons à la notion de sens historique — ou mieux de dégénérescence du sens historique — la notion de conscience historique. Le *sens historique* est cette faculté qui permet d'introduire le monde dans le devenir, de le déterminer dans sa position éminemment historique, et ainsi d'en rendre compte de manière objective, une définition qui pour le moment s'adapte également parfaitement à la conscience historique.

La question est maintenant de définir ce qui distingue la conscience historique des excès du sens historique, et, dans un second temps, comment il est possible de concevoir une idée positive du sens historique.

Nous avons vu dans l'enchevêtrement de la culture et de l'Histoire l'inhibition du mouvement de la vie et de sa force plastique. Nous pouvons aller jusqu'à dire qu'une telle inhibition est à l'origine d'un processus de dés-historicisation de l'existence, lequel n'a non seulement rien à voir avec les notions nietzschéennes d'*anti-historique* et *supra-historique*, et plus généralement avec celle d'*oubli vital*, mais dépend plutôt en grande partie justement de l'affirmation de leur contraire. Quant l'expérience de l'historicisation du monde est poussée à l'extrême et rendue totale au point de ne plus épargner aucun événement, la vie, plutôt que de se faire porteuse d'histoire, de temporalité historique, de projet, devient un simple reflet du caractère provisoire de toute valeur. Avec pour résultat, observe Nietzsche, de ne pouvoir avoir d'elle-même que l'image d'un continu « avoir été »²⁸ (*Gewesensein*) : le « se donner » de l'existence comme effet d'une irrépressible annulation. On peut parler ici d'une temporalité à laquelle l'Histoire n'appartient plus qu'en tant que témoignage de sa propre impuissance, dans le sens que la complète participation de la temporalité du *Dasein*²⁹ à la structure de l'historicité du monde met hors jeu la possibilité d'assurer à la vie une interaction productive avec l'Histoire. Alors il ne reste rien d'autre à la vie que de reconnaître dans l'Histoire le principe même de sa propre reproduction, laquelle ne peut dans ces conditions que se réaliser sous la forme d'une autonégation réitérée. Faut-il encore rappeler dans ce contexte pourquoi Nietzsche appelle cette figure de l'Histoire « force aveugle du réel » ?

« Conscience historique » n'est pas une expression employée par Nietzsche. On a vu que lorsqu'il doit définir le sentiment de l'appartenance temporelle, l'expression utilisée est « sens historique ». Nous pouvons pourtant nous demander quelle conscience historique il est possible de faire dériver de sa critique envers la véhémence (*Vehemenz*) du sens historique moderne, pour voir ensuite de quelle manière il entend redonner à cette époque ses chances qui lui seraient pourtant revenues à bon droit si celle-ci n'avait mécompris le concept d'historicité, tant dans le cas de l'existence que dans celui du monde.

En prenant le modèle de l'expression heideggérienne de « temporalisation du temps »³⁰, on peut peut-être dire que chez Nietzsche la relation entre le sujet et le monde historique doit être recomprise à la lumière d'un processus d'accroissement du temps qui *historicise* l'Histoire, s'il est légitime de définir par « historicisation de l'Histoire » la manière dont la temporalité de l'existence se reflète sur le temps de l'Histoire.

Parler, comme nous l'avons fait plus haut, de la présence chez Nietzsche d'une stratégie de dés-historicisation signifie donc simplement souligner le mouvement d'une critique qui, pour pouvoir restituer à la vie sa dimension histo-

rique, et donc son historicité, se voit contrainte de lever un à un tous les équivoques générés par la mécompréhension du concept moderne d'historicité. *Dés-historiciser* pour *re-historiciser*, selon une compréhension différente de la temporalité de l'existence et de son insertion dans l'Histoire. C'est dans cet ordre d'idée que Nietzsche thématise les notions d'« anti-historique » et de « supra-historique ». Et c'est encore le même ordre d'idée qui sera à l'arrière-plan, dans la *Généalogie de la morale*, des observations critiques sur la « mémoire de la volonté³¹ » comme faculté antithétique à ce que la deuxième des *Inactuelles* identifiait par ces deux termes, soit la capacité d'oublier et de ne rien voir d'autre que son horizon temporel propre et circonscrit. L'« anti-historique » et le « supra-historique » sont des forces, des pouvoirs (*Mächte*), qui indiquent la possibilité de s'approprier le temps selon une intensification qualitative de la situation présente. Ils sont la condition qui permet que l'instant soit soustrait à son mouvement de dissipation naturel pour s'offrir à l'existence comme horizon déterminé d'un faire qui ne doit pas craindre l'irrépressible fuite du temps, puisqu'il ne la perçoit même plus. Si l'on veut, ils sont une fiction, un « se tromper » sur son propre être dans l'Histoire, et malgré cela le seul moyen qui permette d'ouvrir l'Histoire à son futur. La suspension du sens historique devient ainsi une condition de possibilité de l'Histoire même, de son escapade de l'homogénéité du temps de la simple répétition, de l'identité monotone du temps du *Gewesensein*. Pour pouvoir revenir à l'Histoire, l'existence doit d'abord se défaire de son historicité, c'est-à-dire pouvoir s'affirmer dans son absoluité. Si l'on peut parler ici d'une non-autosuffisance de l'Histoire, c'est justement dans le sens de cette origine a-historique de l'action historique.

Tout cela n'interdit pas néanmoins d'observer que la correction du sens historique moderne a pour Nietzsche le sens précis de réactiver ce qu'il appelle la « relation normale³² » (*natürliche Beziehung*) de la vie avec le passé. Que l'on prenne comme unité de référence l'époque, la culture ou le peuple, il y a toujours eu *in primis* à l'origine de la mémoire historique l'intention vitale d'auto-déterminer l'horizon du présent et du futur — indépendamment de la forme qui a ensuite été effectivement assumée par telle mémoire. Ou du moins cela s'est-il toujours passé ainsi jusqu'à ce que, à l'époque moderne, l'irruption d'un nouveau regard sur le passé, le regard objectif de la science, ait subitement fait voler en éclat la spontanéité — Nietzsche parle à ce sujet de « naturel » et de « pureté » — du rapport entre la vie et l'Histoire. C'est cette césure qu'il vise dans sa critique du sens historique moderne. La destitution de la conscience historique originaire compromet la structure traditionnelle de la « constellation de la vie et de l'histoire³³ » au détriment de la vie.

Nous avons déjà dit qu'aux yeux de Nietzsche, la découverte du sens historique ne représente pas en soi une menace, mais constitue plutôt une grande opportunité pour la culture. Comprise au-delà de ses effets opératoires, elle indique simplement la reconnaissance de l'inéluctable historicité du monde et de tout ce qui est dans le monde. Elle est ce qui permet de se reconnaître comme habitant d'un monde historique, du monde comme monde-histoire, monde-en-devenir. En principe, cette « découverte » de l'époque moderne ne s'oppose pas à la conscience historique originaire, c'est-à-dire à cette solidarité entre vie et histoire que Nietzsche croit pouvoir saisir dans sa situation initiale. Au contraire, et cela apparaîtra de façon encore plus claire dans ses écrits suivants, le sens historique en tant que tel est justement ce qui devrait permettre de reproduire en l'intensifiant la relation naturelle entre monde humain et histoire, jusque dans les conditions nouvelles de la vie moderne.

C'est plutôt la compromission du sens historique avec « la volonté de faire de l'histoire une science³⁴ » qui fait obstacle à cette opportunité et entrave en consé-

quence le développement du pouvoir des forces créatrices de la vie. La déclinaison scientifique du sens historique correspond à une transformation de la perception du sens du passé. En effet, quand le regard objectif de la science se pose sur le passé, celui-ci cesse de se présenter spontanément comme un terme de référence vital pour l'organisation créative du présent.

A regarder les choses de plus près, on découvre néanmoins que dès leur irruption sur la scène de la culture, sens historique et historiographie apparaissent immédiatement comme confondus en une instance unique, identique, comme une instance cognitive qui résout le monde en un devenir dépourvu de frontière, un monde dans lequel la mémoire historique est contrainte d'aller toujours plus loin, jusqu'au point de perdre cette stabilité qui à l'origine lui provenait de son enracinement dans un horizon fini. Si l'on veut précisément établir une différence entre les deux dispositions, on peut tout au plus observer que le sens historique est l'objet de la critique de Nietzsche en tant que condition préalable de l'objectivité historiographique. Mais quelle que soit la diversité de leur statut, un des effets principaux de cette conjoncture est celui de rendre disponible le passé dans sa quasi totalité, sans pour autant réussir à le transformer en une possibilité d'histoire ultérieure. La présentification du passé assume ainsi une signification exclusivement cognitive. C'est ainsi, à l'époque moderne, que le monde s'ouvre à l'Histoire avec une radicalité inédite, au point de faire se rencontrer leurs horizons respectifs. Ici Nietzsche peut parler du sens historique comme d'une vertu hypertrophiée³⁵.

Le problème est de savoir quel sens donner à l'historicité de cette ontologie historique radicale. Elle peut de fait se présenter à l'existence comme une fatalité qui révèle chaque événement à la lumière de son *passer*. En un tel cas, qui est celui de l'époque moderne, il n'est concédé à l'existence que d'entretenir un rapport passif avec l'historicité, c'est-à-dire qu'elle se limite à la subir sans jamais réussir à lui imprimer sa propre marque. Ce serait totalement différent si l'on concevait l'historicité comme une raison de plus pour affirmer « le droit de ce qui doit maintenant *naître*³⁶ » — un aval à l'irrépressible dynamisme de la réalité historique. Dans ce cas ce serait à l'existence de s'approprier l'historicité, et non plus le contraire. Ce sont là deux perspectives qui mettent en jeu deux conceptions différentes du sens historique, deux sentiments différents du temps. La critique nietzschéenne du sens historique s'élabore dans le cadre du passage de la première perspective à la seconde par le biais de la tentative de convertir la temporalité du simple *passer* en une temporalité de la *transformation*, du *pouvoir être*, où le passé ne serait plus simplement ce qui a été — un ensemble d'événements que l'impartialité de l'historiographie restitue à la mémoire, et qui ne peut revivre que par cette reconstruction de nature méthodologique³⁷ — mais serait aussi considéré d'un point de vue qui, plutôt que de se référer à l'ordre de la connaissance, concernerait principalement l'ordre de la *responsabilité*. Être responsable du passé signifierait alors soustraire ses contenus à l'immobilité de l'*avoir été*, à la mort, pour les restituer non tant au savoir qu'à la mobilité subversive du temps. Cela signifierait introduire le passé dans la dimension de l'avenir. En un certain sens, le problème de Nietzsche est celui de redonner la parole au devenir, après que l'époque moderne ait justement trouvé paradoxalement dans l'idée d'Histoire un des moyens les plus efficaces de le faire taire.

L'Humanité historique

Il faut néanmoins réorienter le sens historique vers le devenir, à condition de comprendre le devenir comme ce qui institue un rapport dynamique, « actif », entre le passé et le futur, et non simplement un processus qui conduit quelque

part, considérer enfin l'histoire passée comme quelque chose qui attend toujours encore d'être achevé et qui appartient donc à la vie comme histoire propre. Tout cela veut dire mettre en jeu un nouveau rapport entre l'histoire singulière et l'histoire de l'humanité. Si c'est dans l'aphorisme 337 du *Gai savoir* que ce nouveau rapport est thématiquement explicitement pour la première fois, une anticipation dans ce sens est néanmoins déjà présente dans le texte dont nous sommes partis, précisément lorsque Nietzsche définit le sens du collectif « Humanité » en opposition ouverte avec la représentation téléologique du processus historique. L'Humanité peut être quelque chose de plus qu'une simple fiction à la seule condition de reconnaître que la fin (*Ziel*) à laquelle elle est destinée est toujours déjà réalisée et peut toujours à nouveau se réaliser dans ce que Nietzsche appelle « ses exemplaires supérieurs³⁸ ». Il ne s'agit pas là du thème hégélien des individualités « cosmico-historiques », puisque ici l'existence regagne au contraire une plénitude que la logique impassible du processus historique avait l'effet de différer indéfiniment, la faisant glisser du plan individuel au plan collectif³⁹. Une fois reconduite à l'existence singulière, la question du sens (« pourquoi? », « dans quel but? ») peut recevoir ainsi une réponse immédiate. Et quand, approximativement une quinzaine d'années plus tard, Nietzsche posera cette même question tout en maintenant présente la référence à l'Humanité⁴⁰, ce sera encore et toujours pour contester l'idée selon laquelle seule la processualité historique est capable de donner corps à la figure du sens. L'Humanité, dit Nietzsche, « n'est pas d'elle-même sur la bonne voie⁴¹ ». Il n'existe pas d'automatisme de telle sorte. Afin qu'il y ait un avenir, afin que l'on puisse parler d'un « droit éminent à un avenir⁴² », il faut soumettre l'existence à un mouvement radical d'auto-réflexion, radical au point de reporter la question du sens au delà de cet échafaudage spirituel que Nietzsche appelle le « mensonge de l'idéal⁴³ » — expression se référant unilatéralement, dans ce contexte, à la construction de l'histoire téléologique. Rapportée à cette dernière, « Humanité » est seulement un nom, le nom d'une condition qui montre combien l'imposition des forces contraires à la vie ont agité en termes dépressifs et réactifs sur le sentiment du temps.

L'insubordination de la vie au processus historique, du temps du soi au temps de l'histoire, du moi de la vie singulière au nous de l'humanité, ne discrédite pourtant pas nécessairement l'idée du mouvement du monde. Nietzsche est de fait ici en tout point en syntonie avec ses contemporains : il trouve le monde sous la forme de l'histoire et il l'épuise en elle. Mais, à la différence de son époque, il s'oppose à la manière dont la culture moderne a fini par surdéterminer *idéalement* la temporalité de ce mouvement. Le mouvement du monde est la condition qui permet que tout puisse être remis constamment en mouvement, selon une direction, ou mieux une résolution, qu'il revient pourtant à la vie singulière de déterminer. Mais, comme il est dit dans un fragment de l'été 1888, cela n'est possible que si l'on renonce au fait de concevoir le mouvement en relation à un « état final⁴⁴ » du monde. Ce n'est donc pas le devenir en soi qui est en question, mais plutôt les termes auxquels on fait traditionnellement référence lorsqu'on le ramène à la nécessité d'une loi. Conçu du point de vue de son hypothétique disposition finale, le devenir apparaît comme une mesure compacte, imperméable, autosuffisante, dirigée unilatéralement vers sa fin, fermée à toute force externe — précisément cette notion à laquelle nous avons opposé dans les pages précédentes le terme de « temps opportun ». Pour pouvoir au contraire accorder au devenir le privilège de *se décider* à tout moment, il faut penser l'Histoire sur la base de cette segmentation du *continuum* temporel qu'est l'instant, et ainsi rendre l'instant en lui-même déjà totalement disponible à la réalisation du sens de l'Histoire⁴⁵, le rendre accessible et se rendre toujours disponible à son

imminence. Ce qui signifie : forcer l'unité du temps historique jusqu'à l'ouvrir au temps de l'action.

La segmentation du devenir, œuvre de l'instant, est un premier pas vers la redéfinition du rapport entre la vie historique singulière et la totalité de l'histoire des hommes en tant qu'histoire de l'Humanité. En fait, au moment où disparaît la possibilité de rassembler le sens de l'existence dans l'unité du « processus du tout⁴⁶ », c'est-à-dire de l'Histoire, l'Humanité comme sujet collectif se trouve automatiquement privée de son référent, elle se redistribue pour ainsi dire dans les existences singulières, cessant de cette manière de se présenter sous la forme d'un tout⁴⁷.

Dans l'aphorisme du *Gai savoir* cité plus haut, cette expérience se traduit dans la faculté de « sentir⁴⁸ » l'Histoire universelle comme un passé *individuel*, comme notre propre histoire, plutôt que comme l'histoire de l'Humanité qui nous a simplement précédés, et dont on est partie prenante en tant qu'être humain. La découverte du sens historique se laisse à nouveau saisir ici dans son ambivalence. Elle désigne en effet à la fois la perception de la réalité du monde dans l'élément de son historicité — à savoir le « sentiment de l'histoire⁴⁹ », comme l'observe Nietzsche dans un fragment de l'automne 1881 — et un facteur de transformation potentielle du rapport homme/Histoire. Elle est ce qui dispose l'existence à la réalité temporelle du monde, mais également ce qui lui permet de ne pas se laisser enliser dans cette réalité.

Pour l'époque moderne, le devenir historique est la figure dans laquelle se matérialise la totalité du réel. Chaque fait singulier de cette configuration du monde devient automatiquement un fait historique qui va à son tour confirmer la réalité processuelle du monde. Ainsi, quand Nietzsche doit définir en un seul terme ce à quoi la modernité ramène l'expérience de la « force aveugle du réel », il ne peut que nommer l'Histoire. L'Histoire comme nouvelle figure de la nécessité, comme dimension constitutive du monde et de la réalité. Le fait de pouvoir finalement percevoir une identité entre monde et Histoire — Nietzsche parle à ce sujet d'une nouveauté extraordinaire de l'époque moderne⁵⁰ — est un événement de portée épocale, même s'il faudra attendre encore « quelques siècles⁵¹ » pour en mesurer toutes les conséquences. Un événement, ajoute-t-il, qui finira par provoquer une césure au sein de l'Histoire.

Mais de quelle manière le sentiment de l'Histoire est-il capable d'agir sur l'Histoire même ? Comment ramener à ce sentiment la capacité de se soustraire à une réalité, voire d'intervenir sur elle, une réalité qui doit justement à ce phénomène même l'opportunité de se présenter dans l'élément de sa nécessité ? Nous l'avons déjà anticipé, et, en un certain sens, l'intention de la présente étude était justement de recomposer analytiquement la réponse à ces questions. Une réponse que je résumerais maintenant ainsi : en identifiant l'Histoire à la réalité de la praxis, une réalité étrangère à toute construction idéale. Le sens historique tel que le conçoit Nietzsche doit conduire à concevoir l'Histoire en tant que praxis. C'est en outre précisément cela qui doit permettre d'instaurer avec l'Histoire un rapport de responsabilité que je n'hésiterai pas à qualifier de morale, s'il est possible d'entendre par là la prise en charge, jour après jour, instant après instant, de l'insurmontable finitude du temps de la praxis.

Traduit de l'italien par Adèle Thorens

1. F. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, tr. fr., *Œuvres*, vol. II, Gallimard, Paris, 1990, pp. 150-160.

2. *Ibid.*, p. 146.
3. *Ibid.*, pp. 146-148.
4. *Ibid.*, p. 150.
5. *Ibid.*, p. 151.
6. *Ibid.*, p. 146.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 155.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, p. 149. L'édition française citée traduit *Geschichte überhaupt* simplement par le mot « histoire ».
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.* L'édition française citée traduit *Erstlinge* par « fondateur ».
15. *Ibid.*, p. 156.
16. *Ibid.*, p. 135.
17. F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1877-Mars 1888*, tr. fr., *Œuvres*, vol. XIII, Gallimard, Paris, 1976, p. 112.
18. F. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients...*, op. cit., p. 158.
19. *Ibid.*, p. 94.
20. *Ibid.*, p. 146.
21. *Ibid.*, p. 150.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 166.
25. *Ibid.*, p. 165.
26. *Ibid.*, p. 116.
27. *Ibid.*, p. 123.
28. *Ibid.*, p. 96.
29. *Ibid.*
30. M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, pp. 534 et suivantes.
31. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, tr. fr., *Œuvres*, vol. VII, Gallimard, Paris, 1971, p. 252.
32. F. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients...*, op. cit., p. 114.
33. *Ibid.*, p. 115.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 94.
36. *Ibid.*, p. 100. C'est moi qui souligne.
37. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 155-160.
38. F. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients...*, op. cit., p. 155.
39. *Ibid.*, p. 156 : « [...] pourquoi l'humanité? Tout cela ne doit pas nous inquiéter pour le moment [...]; mais pourquoi tu existes, toi, comme individu, cela tu dois te le demander, et si personne ne peut te le dire, tâches donc de justifier pour ainsi dire *a posteriori* le sens de ton existence en te donnant à toi-même un but, un objectif, une haute et noble raison d'être. »
40. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, tr. fr., *Œuvres* vol. VI, Gallimard, Paris, 1974, pp. 303-304.
41. *Ibid.*, p. 303. C'est moi qui souligne.
42. *Ibid.*, p. 240.
43. *Ibid.*
44. F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1887-Mars 1888*, op. cit., p. 233.
45. *Ibid.* p. 236.
46. *Ibid.*, p. 235.
47. *Ibid.*, p. 275.
48. F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, tr. fr., *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1967, p. 215.
49. F. Nietzsche, *Fragments posthumes (1881-1882)*, tr. fr., *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1967, p. 454.
50. *Ibid.*
51. F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., p. 215.

Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche

Marc de Launay

L'objet de cette étude est d'examiner quel est le statut de l'expression « volonté de puissance » dans l'œuvre *publiée* de Nietzsche. L'attitude de lecture adoptée consiste à faire confiance à l'auteur en pensant qu'il s'est compris lui-même sans doute aussi bien que nous. C'est donc à une lecture immanente que s'attache cette analyse.

Mais je tiens, auparavant, à rappeler ce qu'il en est du projet de livre sur la volonté puissance.

Le thème de la « Volonté de puissance » est en quelque sorte préfiguré dans *Aurore*, sous l'expression « sentiment de puissance » (*Machtgefühl*), aux aphorismes 93, 113, 348 et 535. Mais la première définition plus précise est donnée dans le Zarathoustra II, au chapitre « Du dépassement de soi », c'est-à-dire dans un texte rédigé en 1883, et dont la première version est donnée par le fragment posthume de l'automne 1882 (fragment 5 [1] 1) où Nietzsche dit ceci : « Volonté de vivre ? Là où elle se manifeste, je n'ai jamais rencontré que volonté de puissance ». Un an plus tard, en 1883, dans le chapitre « Du dépassement de soi », Nietzsche dit ceci : « Là où j'ai rencontré la vie, j'ai rencontré la volonté de puissance, et ce secret, c'est la vie même qui me l'a confié, vois-tu, dit-elle, je suis ce qui est sans cesse contraint de se dépasser, et toi aussi, chercheur, tu n'es qu'un chemin, que la trace de ma volonté ; à vrai dire, ma volonté de puissance marche dans les traces de ta volonté de vérité. C'est seulement où il y a de la vie

qu'il y a aussi de la volonté, non pas une volonté de vie mais une volonté de puissance. Bien des choses sont prisées par la vie, d'avantage que la vie même, et cette estimation exprime elle aussi la volonté de puissance. » On peut donc dire que la volonté n'est pas un principe métaphysique, comme le vouloir de Schopenhauer qui se manifeste; la volonté de puissance est, au contraire, une autre définition de la vie. Cette dernière est une lutte permanente de ce qui est fort et de ce qui est faible. Mais, surtout, la vie est un dépassement perpétuel de soi, fût-ce au prix même de la vie. La volonté de puissance est le moteur auquel obéissent les créateurs de valeurs, valeurs qu'ils ont un jour imposées et qui déterminent pour un temps ce qui est bien et ce qui est mal. Cette « thèse » apparaît pour la première fois comme titre d'un livre projeté par Nietzsche à la fin de l'été 1885. Mais ce projet n'est pas plus unique qu'il est isolé. Nietzsche développe, en effet, plusieurs plans pour plusieurs projets, fidèle à l'idée que le philosophe serait celui qui « essaie de nouvelles possibilités. » (Fragment posthume 35 [45] de 1885).

Parmi les autres thèmes que Nietzsche aborde en même temps que celui de la volonté de puissance, on trouve « la grande politique », « le bon Européen », « la tartufferie de l'époque moderne ». Si l'on considère que les fragments posthumes jouent, en quelque sorte, le rôle d'un journal de pensée où ce qui domine c'est une perpétuelle fermentation intellectuelle, isoler un thème tel que la volonté de puissance, c'est déjà opérer une sorte de simplification abusive par rapport à la complexité quotidienne du cheminement intellectuel de Nietzsche. En avril-juin 1885, au fragment 34 [247], Nietzsche explique que la vie commande également le monde inorganique (il reprendra cette idée à l'aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal*), ou, plutôt, qu'il n'y a pas de monde inorganique ni de prétendue loi naturelle, ce qui signifie que ce qu'on retrouvera partout ce sont des rapports de force. Nietzsche étend donc le règne de la volonté de puissance du monde du vivant au monde inorganique en dissolvant du même coup les frontières qui séparent ces deux mondes.

En mai-juillet 1885, au fragment posthume 35 [15], les fonctions organiques sont considérées comme des volontés fondamentales, et différenciées à partir de la volonté de puissance. La volonté de puissance se spécialise donc en volonté de nourriture, en volonté de propriété, par exemple, en un système dit d'obéissance, un système de domination qui régit le corps. La causalité admise par Nietzsche est celle de la volonté sur la volonté. Cette causalité de la volonté sur la volonté s'oppose à la causalité mécaniste. Toujours à la même époque, au fragment 35 [68], Nietzsche caractérise la volonté de puissance par rapport à la personne individuelle. Bien que l'individu soit une illusion, bien que l'hérédité assure une certaine stabilité de la personne, la volonté de puissance traverse les individus parce qu'elle a besoin de l'« égoïsme » comme condition d'existence temporaire. Mais Nietzsche ne semble toujours pas satisfait par cette formulation, qui semble identifier la volonté de puissance à un vouloir schopenhauérien, un vouloir fondamental qui se manifesterait en raison du principe d'individuation à travers une pluralité de personnes. En revanche, il tente pour la première fois de placer sur le même plan l'intuition de la volonté de puissance et celle de l'éternel retour (comme l'indique le titre du fragment 35 [68]). La pensée de l'éternel retour apparaît en conclusion de la quatrième partie du Zarathoustra, mais il faut rappeler que cette partie du Zarathoustra n'a jamais été rendue véritablement publique par Nietzsche (il a refusé qu'on la publie avec les trois autres, et, c'est un tirage restreint à compte d'auteur qu'il a envoyé à ses amis).

Au fragment 38 [12] de juin-juillet 1885, qui a incontestablement une grande importance dans la mesure où c'est la première version du fameux apho-

risme 36 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche hésite encore à mettre sur un même plan la volonté de puissance et l'éternel retour. Il parle de l'« anneau des anneaux », il utilise une métaphore dont la connotation est énigmatique, évoque un discours hermétique. Peu de temps après, en août 1885, un carnet de Nietzsche débute par titre d'un ouvrage indiqué au fragment 39 [1] : « Volonté de puissance, Essai d'interprétation nouvelle de tout ce qui arrive ». Les fragments 39 [12] et 39 [13] (qui sont donc immédiatement contemporains), énumèrent les thèmes qui désormais doivent être interprétés du point de vue de la volonté de puissance. Ce sont l'alimentation, la reproduction, l'hérédité, la division du travail. Certains de ces thèmes sont présents dans les deux premières parties de *Par-delà bien et mal* : causes et faits, lois de la nature, réfutation du dieu moral, volonté de vérité ; autant de questions que l'on trouvera abordées dans les deux premières parties de *Par-delà bien et mal*. Le fil conducteur c'est alors le corps, *Leib*, c'est-à-dire le corps propre, le corps de la personne et non pas un corps physique (*Körper*). Au fragment 39 [15], Nietzsche écrit ceci : « J'apporte désormais une nouvelle interprétation. Vulgairement dit, Dieu est réfuté mais pas le diable. » Cette interprétation nouvelle est un prélude au fragment 40 [50] d'août-septembre 1885 où l'on peut lire : « Sous le titre "volonté de puissance" une philosophie nouvelle va prendre la parole ou, plus exactement, la tentative d'interprétation nouvelle de tout ce qui advient, d'une manière qui bien entendu reste provisoire, n'est qu'un essai, une préparation, un préalable à la position du problème, un prélude au sérieux qui requiert des auditeurs choisis et initiés, ce qui d'ailleurs va de soi, ou ce qui devrait aller de soi, comme pour tout ce qu'un philosophe dit publiquement. » Nietzsche n'affirme pas sous le titre de la « volonté de puissance », une vérité définitive sur ce qu'est le fondement absolu de la réalité. Il n'identifie pas la volonté de puissance à l'essence de la réalité ni à la vérité au sens traditionnel du terme. Dans ce fragment 40 [50], on trouve à la fois l'idée que la volonté de puissance est une tentative d'interprétation, un prélude, et que pour l'entendre il faut des esprits choisis et initiés. Au fragment 40 [61], l'intelligence, la volonté, les sensations humaines dépendent donc (c'est un thème courant chez Nietzsche à l'époque) des jugements de valeur, et ceux-ci dépendent de ce qu'il appelle nos pulsions. Ces pulsions sont réductibles à la volonté de puissance : « La volonté de puissance est le fait ultime, le terme dernier auquel nous puissions parvenir ». Il est essentiel de ne pas oublier que la volonté de puissance n'est nullement identifiée par Nietzsche à quelque chose qui serait, d'un point de vue philosophique traditionnel, un *substratum*, une essence. D'autre part, il subsiste toujours une ambiguïté quant à l'expression *Wille zur Macht*, car Nietzsche emploie le terme tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Au fragment 40 [53], Nietzsche précise qu'il n'oppose pas réalité et apparence, mais que, précisément, l'apparence c'est la réalité dont le nom précis serait volonté de puissance, ainsi désignée d'après sa structure interne, et non à partir de sa nature insaisissable et protéiforme, ce qui entraîne Nietzsche assez logiquement à définir la volonté de puissance non seulement comme un désir fondamental, mais aussi comme une pluralité de volontés de puissance. On le voit très précisément au fragment 1 [58] du printemps 1886, l'homme y est désigné comme une multiplicité de volontés de puissance.

De la fin de l'été 1885 à l'été 1886, c'est-à-dire pendant la période où Nietzsche termine *Par-delà bien et mal*, il rédige les préfaces à *La Naissance de la tragédie*, à *Humain, trop humain*, à *Aurore*, au *Gai savoir*, et commence à rédiger la cinquième partie du *Gai savoir* ; il ébauche également d'autres plans dont l'esquisse d'un projet intitulé « Volonté de puissance », qui apparaît sous un nouvel intitulé au printemps 1886, au fragment posthume 2 [73] de cette époque :

« Essai d'une nouvelle interprétation du monde ». Mais, toujours parmi d'autres projets, Nietzsche donne les titres des dix nouveaux livres qu'il envisage d'écrire, dont *La Volonté de puissance*, bien entendu. C'est seulement durant l'été 1886 que Nietzsche donne un nouveau titre à ce projet, titre qu'il maintiendra jusqu'en août 1888. 1887 et 1888 sont donc les deux années pendant lesquelles la volonté de puissance figure au nombre de ses préoccupations essentielles, sous la forme d'un plan et comme projet d'un livre. On retrouve, par exemple, sur la quatrième page de couverture de la *Généalogie de la morale*, ce projet de livre annoncé comme tel.

Dans le fragment 2 [100] de l'automne 1885-1886, le titre apparaît sous cette forme : « Volonté de puissance, Essai d'une conversion de toutes les valeurs en quatre livres. » C'est la première fois que l'on voit apparaître l'association de la volonté de puissance avec l'idée d'une conversion des valeurs. La question axiologique est désormais au premier plan, et la « conversion de toutes les valeurs » restera le sous-titre de tous les plans ultérieurs concernant la volonté de puissance. En juin-juillet 1885, au fragment 37 [8], Nietzsche redéfinit la conversion de toutes les valeurs comme la tâche suprême de l'esprit libre (*Humain, trop humain* avait déjà introduit l'expression d'esprit libre, et le deuxième chapitre de *Par-delà bien et mal* est consacré aux esprits libres).

A cette époque-là, Nietzsche désigne le grand danger qui menace la vie ascendante : c'est le nihilisme, c'est-à-dire ce qui risque de priver de sens toute l'existence. L'histoire, comme il l'avait déjà esquissé dans la deuxième Inactuelle, et l'illusion scientifique héritée des Lumières, sont les premières responsables de cette tendance. Le but de Nietzsche n'est plus alors d'interpréter tout événement, tout ce qui arrive, il s'agit de convertir, de transformer les valeurs en s'opposant au nihilisme pour qui toutes les valeurs finissent par s'équivaloir dans le rejet de la vie. La distribution suivante du projet volonté de puissance en quatre livres sera, par la suite, conservée dans toutes les ébauches :

Premier livre : définition du nihilisme ; deuxième livre : critique de la morale ; troisième livre : la volonté de puissance mobilisée par la conversion des valeurs ; le contenu du quatrième livre reste indéterminé ; souvent le « marteau » intervient comme métaphore du pouvoir destructeur de la doctrine de l'éternel retour, mais le titre du quatrième livre n'est pas précisé (cf. le fragment 2 [131]).

D'un point de vue chronologique rigoureux, le projet d'un livre en quatre sections intitulé « Volonté de puissance, conversion de toutes les valeurs » date de la parution de *Par-delà bien et mal*, 1886, sur la quatrième page de couverture duquel Nietzsche annonce son intention de publier cet ouvrage.

De l'été 1886 à l'été 1887, Nietzsche prépare les réimpressions de ses livres de *La Naissance de la tragédie* au *Gai savoir*. Parallèlement, il continue à prendre des notes pour la volonté de puissance. On trouve un résumé de la pensée de Nietzsche à cette époque dans un fragment assez long (5 [71], daté du 10 juin 1887) qui est consacré au nihilisme. Dans ce fragment, Nietzsche semble vouloir abandonner l'idée de l'éternel retour si cette idée laisse prise au nihilisme. Puis Nietzsche écrit en quelques semaines la *Généalogie de la morale*. La critique de la morale à laquelle il procède dans ce livre est évidemment fondée sur l'origine double de toutes les valeurs, c'est-à-dire qu'on retrouve dans cette double explication de la morale la partition entre ce qu'il appelle la morale des maîtres et la morale des esclaves, autrement dit, une partition réductible à la volonté de puissance.

De l'automne 1887 au mois de février 1888, après la parution de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche se consacre alors véritablement à la volonté de puissance. Le résultat de ce travail consiste en 372 fragments numérotés et mis en

ordre. Les 300 premiers fragments portent, en outre, un chiffre romain de I à IV, qui indique leur répartition dans les quatre livres prévus initialement. Le 13 février 1888, il écrit à Peter Gast ceci : « J'ai terminé la première rédaction de mon essai de conversion. » C'est ainsi qu'il désigne la volonté de puissance. Il poursuit : « Ce fut finalement une torture et je n'ai pas encore le courage d'aller plus loin, dans dix ans je ferais mieux. » Le 26 février 1888, toujours à Peter Gast, il écrit : « N'allez pas croire que j'ai écrit de manière littéraire, cette rédaction était pour moi ; à partir de maintenant, je ferai chaque hiver une pareille rédaction, à moi destinée ; l'idée de publication est en fait exclue. » Il faut prendre au sérieux cette lettre qui dit clairement que le travail effectué pendant l'hiver — mettre au propre ces 372 fragments concernant la volonté de puissance — sont un bilan personnel qui n'est pas destiné à être publié, mais à faire en quelque sorte le point. Dans les cahiers mêmes où Nietzsche rédige cette première ébauche, on trouve la trace des lectures qu'il fait, de Baudelaire, de Tolstoï, de Wellhausen, des Goncourt, de Benjamin Constant, mais surtout de Dostoïevski (*Les Possédés* et *Le Sous-sol*). C'est désormais la notion de décadence qui intervient à travers les citations qu'il note à partir de ses lectures, parmi lesquelles figure le livre de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, où Bourget passe en revue les mouvements décadentistes et dont Nietzsche s'inspire alors.

En 1888, Nietzsche mène une intense activité littéraire de rédaction en revenant, après les trois dissertations qui constituent la *Généalogie de la morale*, à la forme aphoristique qu'il privilégie. Du printemps à décembre 1888, il écrit, en effet, *Le Cas Wagner*, *Le Crépuscule des idoles*, *L'Antéchrist*, *Ecce homo*, et *Nietzsche contre Wagner*. Parallèlement, sa réflexion sur la volonté de puissance s'inscrit peu à peu dans un contexte plus général, ce dont témoigne, par exemple, le fragment 15 [20] du printemps 1888 où la volonté de puissance n'est plus évoquée comme un livre divisé en quatre sections, mais comme un chapitre parmi huit ou douze autres. Nietzsche y écrit : « La volonté de puissance : devenir conscient de la volonté de vie », tandis que les chapitres 1, 2 et 3 des plans indiqués alors sont consacrés à l'idée de décadence. Dans les titres de sections, le thème du nihilisme est remplacé peu à peu par celui de la décadence. A Turin, Nietzsche met au net les notes qu'il a accumulées de l'automne 1887 au printemps 1888, et il poursuit ce travail pendant l'été. Le 26 août 1888, Nietzsche écrit le dernier plan de la « Volonté de puissance », c'est le fragment 18 [17]. Ce plan ultime accorde une priorité au problème axiologique, et ce plan lui aussi est assez vite abandonné au profit d'un autre, écrit en septembre 1888 d'où le titre « Volonté de puissance » a disparu. C'est le fragment 19 [4] où Nietzsche envisage un livre en douze chapitres. Or ce plan correspond à des manuscrits existants et contemporains, il s'agit des manuscrits du *Crépuscule des idoles*, et de *L'Antéchrist* ; les chapitres 2, 3, 4, 5, 6, et 12, avec leur titre définitif, du *Crépuscule des idoles*, les chapitres 10, 11, « Divagations d'un inactuel », puis les chapitres 1, 7, 8, 9 qui correspondent au quatre premiers groupes de paragraphes de *L'Antéchrist* (c'est-à-dire §§ 1 à 7 « Nous autres hyperboréens », §§ 8 à 14 « Pour nous, contre nous », §§ 15 à 19 « Conception d'une religion de la décadence », et §§ 20 à 23 « Bouddhisme, christianisme »). Les sections citées du *Crépuscule des idoles* et les 23 premiers paragraphes de *L'Antéchrist* appartiennent donc, à l'origine, à un manuscrit que Nietzsche destinait à la conversion de toutes les valeurs. Et c'est désormais cet intitulé qui apparaîtra dans les plans forgés par Nietzsche, comme le fragment 19 [8] en donne un bon exemple où *Par-delà bien et mal* trouve une nouvelle résonance. *Le Crépuscule des idoles* est décrit par Nietzsche, dans une lettre du 12 septembre 1888 à Peter Gast, « comme le résumé audacieusement et précisément esquissé de mes plus décisives hétérodoxies philosophiques ». Le 21 sep-

tembre, Nietzsche revient à Turin et termine en neuf jours l'*Antéchrist*. Dans la conclusion de l'avant-propos au *Crépuscule des idoles* on lit : « Le 30 septembre 1888, jour où fut achevé le premier livre de la conversion de toutes les valeurs. » Or, le 30 septembre 1888 c'est aussi le premier jour de l'an I du nouveau calendrier qui figure en conclusion de l'*Antéchrist*. A partir de cette date, on trouve dans les carnets de Nietzsche des notes prises en vue d'un autre livre destiné à la conversion des valeurs, intitulé « L'Immoraliste ». Ces notes sont interrompues par la rédaction d'*Ecce homo*. Le 26 novembre, il écrit à Paul Deussen : « Désormais, ma vie a atteint son sommet, ma conversion de toutes les valeurs est achevée avec pour titre principal l'*Antéchrist* ». Pour finir, Nietzsche raye le sous-titre initialement prévu, « Conversion de toutes les valeurs », et le remplace par l'actuel : « Imprécations contre le christianisme ». Ainsi s'achève le projet de la volonté de puissance qui n'a donc pas été traité comme tel ni n'a été conforté dans l'hypothèse initiale telle qu'elle est exposée au cours de l'année 1886.

Nietzsche a effectivement eu le projet d'un livre intitulé « La Volonté de puissance ». Ce projet a été formulé au cours de l'année 1885/1886. Il y a travaillé plus spécialement au cours de l'hiver 1887/1888, et il a fini par abandonner ce projet en août 1888. Il n'y a donc plus, dans l'esprit de Nietzsche et à partir d'août 1888, de livre inachevé qui s'appellerait « La Volonté de puissance », et il n'est pas non plus possible de reconstituer un tel ouvrage. Toutes les tentatives éditoriales ultérieures, qui ont essentiellement pour origine les différents travaux philologiques entrepris sous l'égide de la sœur de Nietzsche, toutes ces tentatives de reconstruction sont des compilations qui rassemblent des fragments de différentes époques, en raison de leurs proximités et de leurs ressemblances thématiques ; elles reconstituent un ouvrage qui est, en fait, une pure fiction éditoriale, sans tenir compte de l'ordre chronologique rigoureux qu'il faut pourtant respecter si l'on veut avoir une représentation un tant soit peu précise de la démarche de Nietzsche, ce qu'ont montré de manière convaincante G. Colli et M. Montinari. Mais s'il faut renoncer à toute justification sérieuse de l'existence d'un ouvrage qui s'appellerait « La Volonté de puissance », il est faux que le thème de la volonté de puissance aurait en quelque sorte miraculeusement disparu de l'horizon des préoccupations philosophiques de Nietzsche. Toutefois, ce que ce parcours à travers les fragments posthumes et à travers les esquisses des plans de la « Volonté de puissance » permet de montrer, c'est que ce thème est toujours plus étroitement mis en rapport avec celui de la conversion des valeurs. Et s'il y a nécessité d'une conversion des valeurs, ce ne peut être sans lien avec l'interprétation de la volonté de puissance. Le fait d'avoir écarté ce qui est une fiction éditoriale ne permet pas cependant d'écarter l'examen philosophique du thème de la volonté de puissance.

Il s'agit, maintenant, d'examiner plus spécifiquement le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre de Nietzsche.

La première occurrence de l'expression « volonté de puissance » est très précoce dans l'œuvre, c'est le fragment 23 [63] daté fin 1876-été 1877 (« La crainte (négativement) et la volonté de puissance (positivement) explique la très grande distance que nous observons à l'égard des opinions humaines. »), c'est-à-dire durant la période de préparation d'*Humain, trop humain*. La dernière occurrence, est le fragment 18 [17] d'août 1888.

Comme on l'a dit au début, on s'en tiendra à ce que Nietzsche a dit de la volonté de puissance dans son œuvre publiée. Y a-t-il une possibilité de comprendre ce qu'est la volonté de puissance en ne tenant compte que de ce que Nietzsche a lui même publié et voulait qu'on lise ? Ce que nous connaissons de

Nietzsche par les fragments posthumes tient finalement du hasard, celui de leur conservation ; il est donc possible de prendre pour perspective d'analyse et pour fil conducteur la critique immanente de l'œuvre publiée. Si l'on veut faire une étude exhaustive, on ne peut bien entendu pas ne pas tenir compte des fragments posthumes.

Dans tous ses livres publiés, Nietzsche procède de la même manière. Il rédige au préalable des notes, des ébauches, dans ses carnets. Il rédige parfois de manière définitive certains aphorismes, puis, il compose le livre en procédant par montage. C'est-à-dire qu'il choisit dans la masse de ses carnets un certain nombre de fragments, d'aphorismes, plus ou moins achevés, parfois il en extrait un fragment qu'il reformule, parfois il en dicte de nouveaux, puis il agence cet ensemble de matériaux en un livre. La plupart du temps, il dicte à un ami — à partir des fragments et des ébauches déjà rédigés — lequel fait en quelque sorte la première copie au propre ; on ne dispose, en effet, que rarement de manuscrits de livres rédigés de la main de Nietzsche du début jusqu'à la fin. De ce point de vue, la volonté de puissance et l'éternel retour font exception. Nietzsche procède ainsi pour tous ses ouvrages, sauf lorsqu'il s'agit de la volonté de puissance et de l'éternel retour. Le travail normalement préalable au livre projeté sur la volonté de puissance est en réalité *postérieur* à la rédaction de l'essentiel de ce que Nietzsche en dit dans le Zarathoustra et dans *Par-delà bien et mal*, avec, en outre, quelques indications supplémentaires dans la *Généalogie de la morale*. Or c'est à partir du moment où il a déjà dit l'essentiel sur la volonté de puissance que Nietzsche, dans ses carnets, se met à travailler systématiquement sur le thème « volonté de puissance ». Sur l'éternel retour, en revanche, nous ne disposons que de fragments et de très rares textes dans les œuvres publiées sans qu'il y ait eu chez Nietzsche de travail postérieur à l'annonce d'un livre consacré à l'éternel retour, et qui figure sur la quatrième page de couverture de la *Généalogie de la morale*.

C'est dans Zarathoustra I qu'on peut lire le premier texte sur la volonté de puissance. Quel regard Nietzsche a-t-il lui-même sur Zarathoustra et sur *Par-delà bien et mal*? Nous en avons un écho direct dans *Ecce homo*, c'est-à-dire dans la vision rétrospective de son propre trajet. Or les quatre occurrences de l'expression « volonté de puissance » dans *Ecce homo* ne concernent curieusement ni Zarathoustra, ni *Par-delà bien et mal*. Même lorsque l'expression « volonté de puissance » est associée à la personne de Zarathoustra, dans l'avant-propos d'*Ecce homo*, au paragraphe quatre, c'est simplement pour signaler que Zarathoustra n'est pas un prophète au sens convenu, n'est pas un de ces « hybrides de maladie et de volonté de puissance que l'on nomme fondateurs de religion ». La volonté de puissance apparaît alors comme une caractéristique personnelle parmi d'autres traits psychologiques. On s'en rend compte en lisant le chapitre d'*Ecce homo* consacré à *La Naissance de la tragédie* (paragraphe 4). Nietzsche y parle de Wagner et de ce qui l'oppose à Wagner : « Même du point de vue psychologique, tous les traits déterminants de ma propre nature sont attribués à Wagner, la coexistence des forces les plus lumineuses et les plus funestes, la volonté de puissance portée à un point qu'aucun homme n'a jamais connu, l'intrépidité la plus folle dans les choses de l'esprit, l'aptitude illimitée à apprendre sans que la volonté d'agir soit pour autant étouffée. » La volonté de puissance est, ensuite, considérée comme une caractéristique de l'Allemagne de Guillaume II, c'est-à-dire qu'elle est identifiée à l'appétit de conquête du Reich allemand. Cette identification se trouve au paragraphe 1 du chapitre d'*Ecce homo* consacré au *Cas Wagner*. La volonté de puissance est enfin citée dans « Pourquoi je suis un destin ? », au paragraphe 4, sur le même plan que les désirs et les passions, pour lui reconnaître, dans l'économie de ce que Nietzsche appelle le

« grand tout », « une nécessité sans commune mesure avec celle de cette forme de bonheur mesquin qu'est la bonté ». La volonté de puissance est donc mise en rapport avec les instincts responsables de la structure du monde, elle justifie la critique faite par Zarathoustra des gens de bien dont Nietzsche dit qu'ils sont « responsables du mal le plus malfaisant » (Zarathoustra III, Les anciennes et les nouvelles tables).

Au paragraphe 1 du chapitre d'*Ecce homo* consacré à Zarathoustra, on lit ceci : « La conception fondamentale de l'œuvre, c'est l'éternel retour. » Nietzsche poursuit en disant : « L'idée fondamentale de Zarathoustra est donnée dans le *Gai savoir*, aphorismes 341-342 », c'est-à-dire en conclusion du livre IV où Nietzsche expose pour la première fois — si l'on excepte l'aphorisme 285 — l'idée d'éternel retour. Toujours dans le chapitre « Zarathoustra » d'*Ecce homo*, Nietzsche écrit que Zarathoustra opère la liaison entre l'inspiration poétique et la Révélation au sens religieux du terme. Au paragraphe 6 du même chapitre, Nietzsche ajoute que sa notion du dieu Dionysos s'est ici faite acte, que c'est une révélation de la vérité, car Zarathoustra a pensé la pensée la plus abyssale — c'est ainsi qu'est traduit souvent *abgründlich* qui veut dire sans fond (ce qui est aussi jouer sur l'idée d'une absence de fondement). On comprend donc que la pensée la plus abyssale, ce n'est pas la volonté de puissance, c'est l'éternel retour. Zarathoustra, c'est l'idée même de Dionysos. Dans Zarathoustra II, au chapitre intitulé « La rédemption » on lit ceci : « Convertir tout “ c'est ce qui c'est passé ” en “ c'est ce que j'ai voulu ”, cela et cela seul je l'appellerai rédemption. »

Au paragraphe 1 du chapitre d'*Ecce homo* consacré à *Par-delà bien et mal*, chapitre qui suit donc tout à fait logiquement le chapitre sur Zarathoustra, Nietzsche dit que s'il avait accompli la partie de sa tâche qui consiste à dire oui en écrivant le Zarathoustra, il restait donc à rédiger la partie de cette tâche qui consiste à dire non, c'est-à-dire la conversion des valeurs. Et au paragraphe 2 de ce chapitre, il définit *Par-delà bien et mal* comme une critique de la vérité. Il ajoute également : « Depuis lors, tous mes livres sont des hameçons. » Ce qui présuppose que l'essentiel de sa pensée a déjà été formulé, et qu'il ne s'agit plus maintenant que de gagner à cette pensée des esprits soigneusement choisis, ce qui est la mission dévolue aux livres écrits après Zarathoustra et *Par-delà bien et mal*, et, en tout premier lieu, aux préfaces de 1886.

Dans le chapitre suivant d'*Ecce homo*, c'est-à-dire dans le chapitre sur la *Généalogie de la morale*, Nietzsche en dit ceci : « La *Généalogie de la morale* est constituée par trois importants travaux préparatoires d'un psychologue en vue d'une conversion des valeurs. »

Là où l'on pourrait donc s'attendre que Nietzsche fasse droit au thème de la volonté de puissance comme arrière plan de *Par-delà bien et mal* et du Zarathoustra, c'est en fait le thème de l'éternel retour qu'on rencontre. La volonté de puissance, telle qu'elle est exprimée de manière éparse dans *Ecce homo*, sert à désigner des phénomènes répartis selon un éventail varié où voisinent l'ambition politique, le tempérament personnel ambitieux, mais certainement pas une définition philosophique de la réalité fondamentale.

Qu'en est-il maintenant de la correspondance ? Dans sa lettre à Burckhardt du 22 septembre 1886, Nietzsche précise bien que *Par-delà bien et mal* dit les mêmes choses que Zarathoustra mais différemment. Dans sa lettre du 21 juin 1888 à Karl Knortz, Nietzsche écrit : « De mon Zarathoustra, je pense que c'est sans doute l'œuvre la plus profonde qui existe en langue allemande, c'est également la plus parfaite quant au style, mais le ressentir exige des générations entières qui devront d'abord retrouver les expériences profondes sur la base desquelles cette œuvre a pu surgir. Je conseillerai presque de commencer par les der-

nières œuvres qui sont les plus importantes, et qui vont le plus loin, *Par-delà bien et mal*, la *Généalogie de la morale*. » A Georg Brandès qui, en 1887, lui demande par quels ouvrages il pourrait se familiariser avec sa pensée, Nietzsche répond, le 2 décembre 1887 : « Je vous recommande en particulier de lire les nouvelles préfaces [à mes œuvres antérieures] qui viennent d'être publiées). Ces préfaces peuvent, si elles sont lues les unes à la suite des autres, apporter sans doute quelque lumière sur moi, à supposer que je ne sois pas obscur en soi (obscur en moi et pour moi), *obscurissimus obscurorum virorum*... Ce qui serait bien possible. [...] Une philosophie comme la mienne est comme une tombe — on ne vit plus avec. "*Bene vixit qui bene latuit*" — c'est ce qu'on peut lire sur la tombe de Descartes. Voilà sans aucun doute une inscription funéraire! »

La liaison ainsi établie entre *Par-delà bien et mal* et Zarathoustra est tout à fait justifiée par l'histoire même des fragments préparatoires aux deux livres, et qui s'entremêlent de l'été 1882 au printemps 1884. Les ébauches de Zarathoustra se trouvent contemporaines des ébauches de *Par-delà bien et mal* ou de collection d'aphorismes destinés à la quatrième partie de *Par-delà bien et mal*. Les deux manuscrits ont donc pour fragments préparatoires des textes qui s'échelonnent entre 1882, immédiatement après la publication du *Gai savoir*, et 1884. D'autre part, les préfaces de 1886 à *La Naissance de la tragédie*, à *Humain, trop humain* I et II, à *Aurore*, et au *Gai savoir*, écrites juste après la parution de *Par-delà bien et mal*, ne mentionnent pas une seule fois la volonté de puissance. Il n'y a qu'une seule occurrence de l'expression, dans la cinquième partie du *Gai savoir* écrite fin 1886, au paragraphe 349, et la volonté de puissance y est définie comme « volonté de vie » dont la lutte pour l'existence n'est qu'une restriction provisoire, ce qui ne fait que reprendre ce qui avait déjà été dit dans le Zarathoustra.

Nietzsche, après la publication des trois premières parties de Zarathoustra, est en quête de disciples. Dans sa lettre à Overbeck du 4 octobre 1884, il écrit : « Pour le dire en deux mots, j'ai besoin de me trouver des disciples de mon vivant, et si les précédents livres ne jouent pas alors le rôle d'hameçon ils auront manqué leur vocation. » Le 31 mars 1885, au même Overbeck, Nietzsche déclare : « Je n'ai naturellement trouvé aucun éditeur pour la quatrième partie de Zarathoustra. J'en suis pour ma part satisfait, et j'y goûte comme à un bonheur neuf. Mon désir de trouver des disciples et des héritiers me fait de temps à autre perdre patience, mais enfin le terrible poids de ma tâche me ramène toujours à l'équilibre, et je sais parfaitement ce qui est d'abord et en premier lieu nécessaire. » C'est-à-dire non pas s'adresser « au peuple, mais à des compagnons » comme le dit le Prologue de Zarathoustra — *satis sunt pauca mihi*, répète-t-il souvent dans ses lettres d'après 1886, et notamment dans la lettre citée à Georg Brandès où il considère que l'expression employée par son correspondant pour caractériser sa pensée, celle de « radicalisme aristocratique », est « la plus sensée qu'on ait jamais utilisée à mon égard ».

Ecce homo vante dans *Par-delà bien et mal* le raffinement, l'art de se taire ; or, c'est le thème commun aux préfaces de 1886, et c'est également le thème présent dans la cinquième partie du *Gai savoir*, par exemple, au paragraphe 381 : « On ne tient pas seulement à être compris quand on écrit, mais tout aussi certainement à ne pas l'être », ce qui fait directement écho à l'aphorisme 290 de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche multiplie à l'envi les avertissements signalant à la fois qu'il se cherche des compagnons parmi les esprits libres, mais que ces esprits libres doivent d'abord satisfaire à un certain nombre de conditions, et d'abord celle de bien savoir le lire, c'est-à-dire franchir les barrières installées pour décourager les mauvais lecteurs ou les lecteurs trop pressés. Dans *Par-delà bien et mal*, à l'aphorisme 27, Nietzsche écrit ceci : « Moi-même, ne fais-je pas tout pour me rendre

difficilement intelligible? », et à l'aphorisme 30 : « Il est inévitable que nos plus hautes intuitions apparaissent comme des folies lorsqu'elles parviennent aux oreilles de ceux qui ne sont ni faits pour elles, ni prédestinés à les entendre. » C'est ce qui pour Nietzsche distingue très exactement le discours exotérique du discours ésotérique. Cette distinction faite ici de manière explicite (*Par-delà bien et mal*, aphorisme 30) est, cependant, très rarement exprimée par Nietzsche ; il le fait une deuxième fois dans la *Généalogie de la morale* (deuxième partie, aphorisme 27). Il est important d'en faire la remarque à titre d'avertissement préalable à l'analyse de la volonté de puissance. La suite des aphorismes 39, 40, 41, 42, 43 et 44 qui concluent le chapitre II sur « L'esprit libre » de *Par-delà bien et mal*, indique clairement ce que Nietzsche entend par « philosophe de l'avenir » : « On ne doit pas restreindre ce terme au seul philosophe qui écrit des livres et encore moins à celui qui couche sa philosophie dans les livres. » Cette série trouve, dans la même œuvre, une résonance immédiate au chapitre IX (qu'on traduit par « Qu'est-ce qui est aristocratique? » mais qu'il faudrait plutôt traduire par « Qu'est-ce qui est distingué? » pour qu'on entende l'écho, en allemand, avec le terme « *vornehm* » employé par Kant dans son ouvrage *D'un ton distingué dont on s'est récemment targué en philosophie*). Dans la série des aphorismes 289, 290, 291, 292, y compris le dernier de l'ouvrage, 296, Nietzsche insiste sur l'idée que toute philosophie dissimule une autre philosophie, que toute parole est un masque : « N'écrit-on pas aussi des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi? » (aphorisme 289).

Le cahier de fragments posthumes qui date de l'été 1886-automne 1887, de la même époque, donc, que la rédaction des préfaces et de la cinquième partie du *Gai savoir*, au fragment 5 [9], déclare *ex abrupto* : « Exotérique, ésotérique : 1) tout est volonté contre volonté ; 2) il n'y a pas du tout de volonté. 1) causalisme ; 2) il n'y a rien de tel que la cause et l'effet. »

Trois remarques :

1) Tout ce dispositif rhétorique développé dans les préfaces de 1886, dans *Par-delà bien et mal*, dans la cinquième partie du *Gai savoir*, est à la fois destiné à attirer des disciples, des esprits libres, et à opérer un tri sévère parmi les lecteurs afin de préparer ceux qui auraient franchi les labyrinthes des cavernes successives, ceux qui ne se seraient pas laissés abuser par les divers masques à l'entrée de ces labyrinthes, bref, afin de préparer ceux qui seraient capables de l'endurer à une pensée abyssale, celle de l'éternel retour.

Formulée discrètement à l'aphorisme 56 de *Par-delà bien et mal*, l'idée de l'éternel retour est présente bien que l'expression n'y figure pas. Or cette pensée abyssale, ce n'est pas du tout la volonté de puissance puisque cette dernière est formulée de manière exotérique, puisque Nietzsche ne se prive pas d'utiliser l'expression et n'en fait pas mystère. Entre l'éternel retour et la volonté de puissance, la différence de statut dans l'œuvre en distingue assez exactement l'importance respective, au sens où la volonté de puissance, parce qu'elle est formulée de manière exotérique ne dit pas le dernier mot ésotérique qui, lui, concerne l'éternel retour. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait aucun lien entre la volonté de puissance et l'éternel retour, cela signifie que la volonté de puissance est une expression choisie par Nietzsche délibérément de manière exotérique afin de renvoyer ceux qui sauront le lire, qui sauront entendre des « quarts de ton », à l'éternel retour, en leur indiquant que c'est bien là l'essentiel.

2) Le lien entre la volonté de puissance et l'éternel retour est exprimé de manière explicite dans un fragment qui date de la fin de 1886, le fragment 7 [54] : « Imprimer au devenir le caractère de l'être, c'est la suprême volonté de puissance ; que tout revienne c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du

devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation. » La suprême volonté de puissance, définie dans *Par-delà bien et mal* comme étant synonyme de la philosophie, consiste à admettre l'éternel retour. Ce qui est étrange c'est que Nietzsche emploie l'expression « sommet de la contemplation », puisqu'aucune contemplation ne pourrait plus avoir lieu si l'être était bien dissout dans le devenir. Il n'y aurait plus à contempler la moindre « idée » sinon l'absence d'ontologie ou la dissolution de l'ontologie. Reste que la finalité de la volonté de puissance, sa conséquence philosophique, c'est bien l'éternel retour.

3) Un fragment de l'été-automne 1884, le fragment 26 [325] prévoyait de donner comme sous-titre à *Par-delà bien et mal*, non pas « Prélude à une philosophie de l'avenir », mais « Avant-propos à une philosophie de l'éternel retour ». Ce qui, sans forcer l'interprétation, signifie que la philosophie de l'avenir serait la philosophie de l'éternel retour, et que le dernier mot de cette philosophie, de ce que Nietzsche a préparé en écrivant le Zarathoustra et *Par-delà bien et mal* c'est l'énigme de Dionysos, c'est-à-dire le chiffre énigmatique de l'éternel retour.

La volonté de puissance est donc une indication qui doit conduire à la compréhension du masque Dionysos. Elle est une manière de convertir la notion de vie en y rétablissant l'interprétation qu'en donne Nietzsche : la vie est, en réalité, c'est-à-dire une fois qu'on l'a débarrassée de nos propres illusions et qu'on en observe les effets, la vie est une énergétique conflictuelle, dont, par exemple, la création artistique, le processus de création artistique est une illustration paradigmatique.

Que peut-on conclure de ce statut ? On ne peut pas penser à la volonté de puissance sans la mettre en relation avec l'éternel retour. L'éternel retour reste une sorte d'énigme que Nietzsche n'explique qu'à peine, puisque, lorsqu'il en parle, c'est essentiellement sous une forme métaphorique, imagée, sous la figure réinterprétée par Nietzsche de Dionysos qui finit par n'avoir plus grand rapport, vers le milieu des années 1880, avec le Dionysos de la *Naissance de la tragédie*.

D'autre part, la volonté de puissance est identifiée à la vie, mais il est bien spécifié que la vie n'a pas pour finalité la préservation, la conservation, le maintien de l'existence. Il y a dans la volonté de puissance autant de forces ascendantes et créatrices que de forces décadentes et négatrices. La volonté de puissance est tout autant responsable des conversions de valeurs triomphantes que du nihilisme, elle est à l'œuvre aussi bien dans la grande santé grecque que dans la déréliction chrétienne. La volonté de puissance est constamment identifiée à l'idée de conversion des valeurs. Elle en est en quelque sorte le moteur permanent. Une conversion des valeurs résulte d'un conflit de volontés de puissance. Nietzsche analyse la conversion des valeurs dont il indique que le nihilisme est la conséquence (cette conversion des valeurs est celle opérée par saint Paul), et propose une autre conversion des valeurs, celle de l'Antéchrist. Il faut en finir avec cette ancienne conversion des valeurs, pendant un temps conquérante, et qui s'achève sur une décadence nihiliste, et il faut inaugurer une nouvelle conversion des valeurs, une nouvelle ère des valeurs, où, cette fois, l'éternel retour serait la pensée directrice, et non plus, la négation de la vie dès qu'elle s'est manifestée dans l'une des conversions passées des valeurs : surtout celle opérée par saint Paul. L'ambition de Nietzsche se révèle alors : la philosophie de l'éternel retour marque, dans l'histoire de la volonté de puissance, la fin d'une attitude naïve à l'égard des conversions de valeurs ; désormais, il est possible de vouloir une nouvelle échelle de valeurs tout en étant conscient de la possibilité de leur trajet décadent. Ce qui, de fait, est refuser l'immersion dans l'histoire tout en ménageant une liberté possible malgré la plongée dans la seule immance du

temps. Affirmer, d'une part, qu'on ne peut véritablement sortir de l'histoire, qu'on y est donc nécessairement plongé, et que, d'autre part, cette histoire suit un cours nécessaire, c'est du même coup chercher à éliminer le hasard tout en évitant que le temps linéaire ne devienne une roue d'Ixion.

L'histoire est, en réalité, c'est-à-dire au seul niveau de « réalité » auquel nous puissions avoir accès, au niveau de l'apparence, l'histoire est un conflit des volontés de puissance qui débouche sur un équilibre aussi illusoire que provisoire. Le point le plus extrême auquel nous puissions parvenir, dira Nietzsche, dans notre interprétation de ce qui arrive, de ce qui est, c'est de constater ou d'avoir l'intuition que ce qui arrive résulte des conflits permanents entre des volontés de puissance. Et c'est bien ce que la philosophie a jusque-là négligé d'observer, en refusant de prendre le corps comme fil conducteur. Le corps n'est qu'une sorte d'unité provisoire, d'équilibre transitoire qui ne doit sa relative stabilité, sa relative unité qu'à un certain équilibrage des volontés de puissance en conflit, et dont il est en quelque sorte la résultante.

Nos pulsions sont, pour Nietzsche, douées d'intelligence, dans la mesure où elles n'arrêtent pas de faire des choix, de procéder à des estimations ou à des appréciations sur ce qu'elles jugent égoïstement « bon » ou « mauvais » pour elles — c'est-à-dire profitable à l'économie de leur épanchement de forces. Elles sont donc mues par des motions réactives, et ces multiples pulsions entrent nécessairement en conflit, se superposent, nous poussent plutôt dans tel sens que dans tel autre, nous donnent l'illusion de notre propre personne, de notre propre moi, de ce que nous appelons notre identité, notre unité corporelle. Mais sous cette apparence d'unité, de stabilité et d'équilibre il n'y a en réalité que conflit permanent entre des motions axiologiques élémentaires. Cela se révèle de manière exemplaire — et c'est la raison pour laquelle Nietzsche y consacre tant d'analyses — dans tous les processus de création, qu'il s'agisse d'un processus de création artistique, ou d'un processus de création de valeurs en général, qu'on se situe dans la science ou dans la politique, car ce qui est important, c'est que le processus de création est à la fois destructeur et innovateur, qu'il se situe donc par-delà bien et mal, et qu'il représente pour « la personne », qui est le support de ce processus, un travail sur soi lequel est bien de l'ordre de ce qui est décrit dans le Zarathoustra, au chapitre « Du dépassement de soi », *a fortiori* lorsqu'il s'agit du « surhomme ». Penser ce que l'on a jamais pensé auparavant, faire surgir ce qui est inédit ou tout a fait nouveau ne se peut qu'en puisant en soi, dans un fonds conflictuel générateur d'une conversion permanente des valeurs reçues. Cette perspective montre bien qu'on ne peut pas s'en tenir au déterminisme, lequel est une pure et simple illusion, tandis que toutes ces illusions sont elles-mêmes nécessaires au processus de création. Elles sont en quelque sorte prise dans ce maelström d'apparences, d'illusions, de perspectives qui s'appelle la création. Et voilà pourquoi lorsque l'on parle de la volonté de puissance on commet toujours une sorte de contre-sens : il n'y a pas *une* volonté de puissance, il n'y a que *de la* volonté de puissance.

Lorsqu'on met en rapport les différentes occurrences de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche, on peut avoir l'impression que Nietzsche est lui-même près de succomber en quelque sorte à l'ivresse de son intuition, à la tentation de croire que la volonté de puissance serait l'essence du réel. En écrivant que « ce monde c'est la volonté de puissance et rien d'autre », il semble commettre le même impair qu'il reproche aux philosophes : identifier un aspect de la réalité et l'hypostasier en en faisant un étant des étants. L'autre problème qui se pose, à l'occasion du rapport entre la volonté de puissance et l'éternel

retour, c'est le problème du hasard et de son statut. Nietzsche poursuit de manière extrêmement subtile une réduction du hasard en essayant de le maîtriser précisément à travers la liaison qu'il opère entre volonté de puissance et éternel retour.

« Sur toutes choses s'étend le ciel hasard, le ciel innocence... », ainsi Zarathoustra prononce-t-il, « Avant le lever du soleil », ce qu'il appelle lui-même une bénédiction : le hasard est un bienfait en même temps qu'il est solidaire du ciel, du cosmos, de l'ordre de la réalité même. Nietzsche n'hésite pas à calquer ironiquement les Évangiles pour souligner l'impossibilité de donner aux effets du hasard une interprétation d'ordre moral : « Laissez venir à moi le hasard, il est innocent comme un petit enfant. » (*Zarathoustra*, « Sur le Mont des oliviers »). Sans doute, peut-on comprendre en ce sens également le curieux constat auquel invite Nietzsche au début du *Zarathoustra* : « Nous luttons pied à pied avec le géant hasard » (« De la vertu prodigue »). Ce texte trouve une directe résonance dans l'aphorisme 130 d'*Aurore* où Nietzsche expose la dualité de notre croyance : nous croyons à un royaume des fins et à un royaume des hasards : « Nous autres nains malins, avec nos volontés et nos fins, nous sommes molestés, renversés et souvent piétinés à mort par ces géants imbéciles et rois des imbéciles, les hasards... » Il faut néanmoins se garder d'emboîter le pas à cette dépréciation implicite du hasard. Dans *Humain, trop humain*, II, § 200, Nietzsche campe le hasard sous les traits d'un vulgaire découvreur opposé à l'esprit véritablement original qui sait discerner le nouveau dans ce qui est connu de longue date. C'est la même conception qu'il reprend dans *Aurore*, § 36 : « Le hasard fut autrefois le plus grand de tous les inventeurs... » et *Aurore*, § 363 : « L'essentiel de toutes les inventions est le fait du hasard... » Dans *Le Gai savoir*, on retrouve cette même veine d'inspiration, mais reprise, alors, sur le versant positif de la lucidité salubre de celui qui sait admettre et déceler la part de hasard présente dans toute réussite (cf. *Le Gai savoir*, § 283, « Hommes préliminaires », aphorisme qui préfigure sans conteste la deuxième partie de *Par-delà bien et mal*, consacrée à l'esprit libre) ; rappelons que l'aphorisme 62 qui conclut la troisième partie de *Par-delà bien et mal*, met directement en rapport l'absence d'essence humaine avec le fait que l'économie générale de l'humanité a le hasard pour principe. En effet, la dynamique de l'aphorisme entraîne à un jeu de mise en opposition, de mise en contradiction, auquel Nietzsche commence de s'exercer dès les premières *Considérations intempestives* et dont il sera de plus en plus systématiquement coutumier à partir du début des années 1880 : les « géants » règnent aussi dans le prétendu royaume des fins et de la raison, lesquelles ne sont pas des naines, mais bien elles-mêmes des géantes ; nous sommes nous-mêmes des Moires à l'endroit de nos propres fins. Faut-il conclure à la seule existence du royaume des hasards et de l'absurdité ? « Les mains de fer de la nécessité qui secouent le cornet à dé du hasard jouent leur jeu en un temps infini : il est donc nécessaire que se produisent des coups qui semblent conformes à tous les degrés de finalité et de rationalité. » (*Aurore*, § 130) La première tentation est d'imaginer qu'il y aurait, chez Nietzsche une « théorie » du hasard qui serait explicitement formulée, articulée comme une doctrine ou comme des linéaments d'une doctrine positive. Ne trouve-t-on pas, dans les fragments posthumes contemporains du *Zarathoustra* (1883-1884, 24 [28]) ce court texte intitulé précisément « Théorie du hasard » : « L'âme, un être qui choisit et se nourrit, extrêmement astucieux et continuellement créateur (d'ordinaire, cette force créatrice est négligée ! conçue uniquement comme étant " passive "). J'ai reconnu la force active, j'ai discerné ce qui est créateur au sein du hasard : — le hasard n'est lui-même que le heurt des impulsions créatrices. » La difficulté tient d'abord au fait que la reconnaissance du hasard le

réfère implicitement à une nécessité d'arrière-plan, et ensuite au fait qu'il souligne l'incongruité même de nos facultés par rapport à ce qu'elles entendraient saisir, leur incapacité à pouvoir accéder véritablement à cet arrière-plan, le référent du « texte fondamental » auquel seulement nous parvenons; *ab ovo*, l'intrication du hasard à ce que nous sommes est trop intime et profonde pour que nous puissions réellement faire sereinement la part des choses : « Comment la raison est-elle venue au monde? Comme il se doit, de façon déraisonnable, par un hasard. Il faudra le déchiffrer comme une énigme. » (*Aurore*, § 123. Cf., également, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Avant le lever du soleil » : « Une seule chose est impossible — la rationalité [...] Il peut y avoir un peu de sagesse, c'est vrai; mais voici la certitude divine que j'ai rencontrée en toutes choses : c'est sur les jambes du hasard qu'elles préfèrent danser. »). L'énigme, en l'occurrence, consiste à penser ensemble le hasard, la nécessité et la liberté créatrice ou innovatrice; il faut ainsi quitter le terrain où d'ordinaire est traitée la question du hasard, c'est-à-dire le domaine de la réflexion cosmologique. C'est en apparence seulement que Nietzsche pose le problème dans cette perspective, comme il semble parfois le faire en empruntant à la biologie de l'époque quelques traits, ce qui lui arrive lorsqu'il critique la notion de finalité naturelle : « La vision ne fut pas l'intention qui présida à la naissance de l'œil, mais elle apparut au contraire lorsque le hasard en eut réuni les instruments. Un seul exemple de ce genre : et les " fins " nous tombent des yeux comme des écailles! » (*Aurore*, § 122. Cf., également, *La Généalogie de la morale*, II, § 12). L'énigme est donc dans le fait même d'une contradiction irréductible, contradiction que Nietzsche met explicitement en rapport avec le hasard : « L'homme le plus sage serait le plus riche en contradictions, celui qui possède pour ainsi dire des organes du toucher sensibles à toutes les espèces d'hommes : et de temps à autre ses grands moments de grandiose harmonie — le sublime hasard en nous aussi! » (Fragments posthumes, printemps-automne 1884, 26 [119]). Le travail de la contradiction à l'œuvre à propos de la notion de hasard est exemplaire d'une démarche nietzschéenne plus générale : il s'agit de faire jouer tous les aspects de la polysémie d'une notion investie par la tradition d'une valeur certaine, puis de relativiser peu à peu, souvent par touches successives, parfois, au contraire par torsion soudaine, la valeur dont cette notion est le support; enfin, le terme est pris dans un jeu stylistique tel que la valeur initiale se trouve travaillée par une contradiction que Nietzsche cherche simplement à révéler contre le dogmatisme qui veut la dénier pour, sur cette base, renvoyer le lecteur attentif à une réflexion d'un autre ordre. En ce qui concerne le hasard, Nietzsche commence à traiter la question dans *Aurore*, *Le Gai savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*; il y soumet le hasard au travail que nous venons d'indiquer et il parvient à une formulation à la fois poétique — « " Par hasard " — telle est la plus vieille noblesse du monde; je l'ai restituée à toutes choses, les libérant de l'asservissement à la finalité [...] ô ciel, au-dessus de moi [...] ta pureté, c'est que tu es un parquet de danse pour les divins hasards, une divine table de jeu pour les dés divins et les divins joueurs de dés. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Avant le lever du soleil »; cf., également, la belle conclusion de l'aphorisme 277 du *Gai savoir* : « En réalité, ça et là quelque'un joue avec nous, le cher hasard : il mène notre main à l'occasion, et la Providence la plus sage ne saurait inventer plus belle musique que celle qui alors réussit à notre main insensée. ») — et polémique : « Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : là, nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse. Dès lors que vous savez qu'il n'y a point de but, vous savez aussi qu'il n'y a point de hasard. Car ce n'est qu'au regard d'un monde de buts que le mot hasard a un sens. Gardons-nous de dire que la mort serait oppo-

sée à la vie... » (*Le Gai savoir*, § 109). Autrement dit, le hasard ne saurait être opposé à la nécessité, et ce qu'il faut comprendre c'est précisément que le hasard est une nécessité, et renvoie, en fait à une nécessité par rapport à laquelle il n'est plus hasard mais simplement jeu, statistique en quelque sorte, de contingences. Or si Nietzsche a pris soin de mettre en résonance le hasard, la contradiction et le choc des impulsions créatrices *sub specie necessitatis naturae*, c'est pour renforcer la réflexion qu'il développe de manière très déterminée à partir de 1886, dans la dernière partie de *Par-delà bien et mal* notamment, et jusqu'aux dernières œuvres : au-delà de la morale de l'autonomie, Nietzsche fait signe vers la « morale » de la création individuelle — qui n'est pas simplement d'ordre artistique bien qu'elle intègre une irréductible part esthétique, et qui refuse l'athéisme tout en refusant la moindre finalité naturelle morale que symbolise le dieu tentateur Dionysos : « La nature, considérée du point de vue de l'art, n'est pas un modèle. Elle exagère, elle déforme, elle laisse des blancs. La nature, c'est le hasard. » (*Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 7). Non pas que Nietzsche réinstallerait le hasard après l'avoir nié : du point de vue de l'art, la nature ne peut servir de modèle, parce que cette reconstruction classique de la nature est erronée ; le hasard n'est pas le dernier mot de la nature, il est au contraire le premier mot de la réflexion qu'entreprend l'esprit libre avant d'aboutir au dernier qui est bien l'absence de hasard.

La première apparition de l'expression volonté de puissance, dans le Zarathoustra, I, « Des mille et une finalités » ou « Des mille et un buts » établit un lien direct entre volonté de puissance et motion culturelle, mais dans le cadre strict d'une politique nationale : « Il y a sous chaque peuple une table des valeurs bonne. Regarde, c'est la table de ses dépassements ; regarde, c'est la voix de sa volonté de puissance. » Une politique culturelle n'est pas autre chose que le résultat d'une conversion des valeurs dont la source ne peut être, à son tour, que la résultante des conflits culturels moteurs de la vitalité ou de la décadence d'un peuple. La première occurrence de l'expression se situe donc au niveau de l'histoire des peuples, des cultures ; Nietzsche suggère ainsi que c'est le niveau de première approche de ce qu'est la volonté de puissance : nous sommes tous prisonniers du cadre culturel, historique et politique qui détermine en quelque sorte la tonalité de la voix exprimant les échelles de valeurs. Toute valeur, et rien, dans la culture, n'est autre chose qu'une valeur, est donc le produit d'une histoire ; cette histoire n'est pas simplement faite de conditions matérielles, économiques, sociales et techniques, mais est d'abord dictée à ceux qui la subissent — des peuples — par une certaine disposition axiologique ou « philosophique », c'est-à-dire par la manière dont un peuple interprète la « vie », et tente d'imposer cette interprétation comme une « vérité » qui vaudrait par-delà les limites culturelles et nationales. La volonté de puissance est la condition d'un relativisme nécessaire des valeurs. De plus, Nietzsche ne suppose pas que l'on pourrait se situer au-dessus de la mêlée des valeurs, à l'abri de leur lutte ; il prend lui-même résolument parti contre une conversion des valeurs qui lui semble être responsable du nihilisme européen dont il est contemporain : la conversion des valeurs opérée par saint Paul dans le cadre d'une culture juive arrivée à un stade de crise, et qui a choisi en quelque sorte la construction théorique du christianisme. Saint Paul est évidemment juif. Ce n'est pas parce que saint Paul écrit en grec que ce grec est hellénique. Ce discours grec, c'est la transcription ou la traduction d'une problématique interne au judaïsme qui a perdu confiance dans ce qu'il avait d'extrêmement combatif, de vivant, à l'époque où il affirmait un lien électif à la

divinité, et y croyait. Le christianisme résulte donc d'un affaiblissement, d'une décadence du judaïsme premier, et a réussi à étendre cet esprit de décadence à l'ensemble de la culture occidentale.

Dans *Par-delà bien et mal*, au chapitre III, « La nature du phénomène religieux », à l'aphorisme 52, Nietzsche loue sans réserve le style de l'Ancien Testament qui témoigne « d'un si grand style que la littérature grecque et la littérature hindoue n'offrent rien de comparable. On reste saisi d'effroi et de respect devant ces prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis et on se livre à de tristes réflexions au sujet de l'antique Asie et de sa petite péninsule avancée d'Europe qui prétend incarner en face d'elle le progrès de l'homme ». Cette louange sans réserve concerne une époque où la volonté de puissance prenait une forme ascendante, tandis que saint Paul représente une autre conversion des valeurs, celle qui s'exprime dans le Nouveau Testament, « ce monument de goût rococo ».

Dans la deuxième partie de Zarathoustra, la deuxième occurrence de la volonté de puissance se trouve au chapitre « Du dépassement de soi ». Nietzsche suit une progression logique en s'attachant, non plus aux effets de la volonté de puissance au niveau de l'histoire, mais, à l'intérieur de chaque peuple, à la manière dont la volonté de puissance dicte aux individus leur attitude à l'égard des valeurs : « Volonté de vérité, c'est ainsi que vous nommez, vous les plus sages, ce qui vous pousse et vous rend ardents. Volonté de rendre pensable tout étant, c'est cela que j'appelle, moi, votre volonté. Vous voulez d'abord rendre pensable tout étant, car vous doutez, et votre méfiance est justifiée. C'est là toute votre volonté, vous les plus sages, et c'est une volonté de puissance, et même lorsque vous parlez de bien et de mal, même lorsque vous parlez des évaluations. » Les plus sages, ce sont non seulement les philosophes, mais aussi ceux qui créent de nouvelles valeurs.

Du niveau de l'histoire d'un peuple et de sa culture, nous sommes maintenant au niveau de ceux qui, dans le cadre historico-national, ont déterminé l'évolution de la culture. L'association de la volonté de puissance et de la volonté de vérité se fait toujours de la même manière, c'est-à-dire que ce qui est affirmé comme une volonté de vérité, ce qui est affirmé comme la quête de la vérité par les plus sages, est, en réalité, l'expression de leur volonté de puissance, expression quasi inconsciente pour employer un terme qui n'est pas ici un anachronisme. Il suffit de se souvenir que le chapitre I de *Par-delà bien et mal*, intitulé « Les préjugés des philosophes », s'achève, au paragraphe 23, par l'affirmation qu'une psychologie des profondeurs serait nécessaire pour examiner ces préjugés, et que cette psychologie des profondeurs doit être associée à une « théorie génétique de la volonté de puissance » ; « toute psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral. Elle ne s'est pas hasardée dans les profondeurs. La considérer, comme je le fais, en tant que morphologie et théorie génétique de la volonté de puissance, c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne... » La psychologie des profondeurs consiste à considérer sous l'angle du doute les affirmations de sincérité des intentions de ceux qui cherchent la vérité, car derrière ces intentions, se cache la volonté de maîtriser et de contrôler l'ensemble de l'étant. A l'œuvre derrière cette volonté de vérité, il y a une volonté de puissance sans qu'on sache encore de quoi elle est exactement faite. La volonté de puissance apparaît donc comme une sorte d'inépuisable fonds d'énergie en un sens à la fois positif et négatif, et, surtout, ce fonds d'énergie comme les créations qu'il produit sont estimés supérieurs à la vie même. On peut sacrifier sa vie pour le maintien, la défense ou l'affirmation de ces valeurs.

La volonté de puissance relève toujours de l'excès, du débordement. Même si la volonté de puissance prend une orientation négative, c'est-à-dire une orienta-

tion qui va non pas vers la vie, mais vers sa négation, c'est moins pour préserver la vie que pour en assurer la possibilité sous le registre de la peur. Plus généralement, la volonté de puissance ne peut pas se penser dans la perspective d'une téléologie de la nature. Le seul texte de lui que Nietzsche considère comme prémisses de sa propre philosophie (lorsqu'il jette, en 1886 un regard rétrospectif sur son œuvre), le seul texte qu'il retient, c'est « Mensonge et vérité au sens extramoral » (qui date de 1873) où, dès les premières lignes Nietzsche raconte une sorte de fable d'où il ressort que la vie humaine et l'existence même de l'homme sur terre peuvent parfaitement prendre fin, au point qu'on peut imaginer que toute l'histoire humaine ne sera, au regard du temps, qu'un moment, une durée brève, ironiquement considérée comme l'histoire d'une espèce qui a fini par préférer disparaître. Il est donc parfaitement imaginable que l'humanité choisisse, au terme d'une autre conversion des valeurs, les conditions de sa propre disparition et, ce, même à son insu.

Une confirmation supplémentaire de cette idée est donnée, dès le Zarathoustra, III, au chapitre intitulé « La rédemption », *die Erlösung* (Nietzsche jouant sur le double sens du terme allemand qui signifie à la fois Rédemption au sens religieux et délivrance) : « La volonté qui est volonté de puissance doit vouloir quelque chose qui est supérieur à toute réconciliation. » La synthèse des contraires, l'harmonie, la conservation de la vie humaine au sein d'un équilibre, autant de finalités qui sont contraires à la tendance irrépressible de la volonté de puissance.

On peut comprendre, à partir de cette troisième occurrence, pourquoi Nietzsche s'intéresse de si près à la phénoménologie de la création : la création qu'elle soit artistique ou autre, dépasse toute volonté d'harmonisation, et même lorsque tel art vise explicitement la réconciliation, comme l'art wagnérien, il n'échappera pas, ce faisant, à la décadence, ce dont témoigne, aux yeux de Nietzsche, le *Parsifal* qui retombe dans le christianisme le plus idéologique. Non seulement la création dépasse la volonté d'harmonie, mais son processus même n'obéit à rien d'harmonieux. S'il est vraiment créateur et pas simplement imitateur, le travail de l'artiste est nécessairement destructeur dans la mesure où la création a un prix ; le tribut qu'elle doit acquitter, c'est la mort de ce qu'elle veut nier pour pouvoir exister elle-même. Comprendre un art, c'est d'abord comprendre ce qu'il a détruit pour être : la nature de ses négations révèle bien plus sûrement que ses créations achevées ce qu'il a voulu produire. Il faut donc également vouloir, accepter cette part destructrice : adopter le point de vue de la volonté de puissance sur la vie consiste ainsi à admettre davantage un processus qu'acquiescer à ses résultats, nécessairement transitoires. Ce qui conduit aussi à admettre, à accepter ce qui a été nié par des valeurs trop positives ou trop harmonieuses pour être honnêtes en quelque sorte. C'est particulièrement flagrant lorsqu'il s'agit de la critique nietzschéenne du christianisme.

Quelle liaison peut-on faire entre la volonté critique de Nietzsche à l'égard de saint Paul et le problème de la volonté de puissance ? Nietzsche, écrit, dans « La rédemption », qu'il faut vouloir ce qui a été et accepter la réalité de ce qui a été, qu'il faut dire oui à ce qui a été. Il ne s'agit évidemment pas du tout d'une résignation, l'*amor fati* ainsi exprimé n'implique aucune passivité. Vouloir ce qui a été, c'est vouloir et accepter la présence nécessaire du mal. C'est adopter un point de vue où, ayant reconnu la présence nécessaire, parfois utile, parfois créatrice, parfois même positive du mal, il faut se dégager de l'appréciation morale parce que la reconnaissance de la volonté de puissance à l'arrière-plan de la vie implique qu'on objective cette lutte des valeurs. Le point de vue où Nietzsche va se placer se dégage précisément de la croyance en une opposition essentielle du bien au mal. C'est pourquoi on ne peut traduire *Jenseits von Gut und Böse* par

« Par-delà bien et mal », mais par l'idée qu'on se situe au-delà de l'opposition bien/mal.

La justification dernière de saint Paul ne peut être autre que l'idée d'un péché originel, comme on dit en allemand, d'un péché héréditaire (*Erbsünde*). Ce qui signifie que, dans la perspective de la conversion des valeurs opérée par saint Paul, aucun chrétien ne pourra se rendre maître de ce passé irrémédiable, celui du péché, qui lui échappera toujours. Aucun chrétien ne peut se rendre maître de cette chute originelle ni, par conséquent, accepter véritablement ce qui fait qu'elle a eu lieu, à savoir la vérité de la nature humaine. On comprend l'ironie de Nietzsche lorsqu'il intitule « La rédemption-délivrance » ce chapitre de la seconde partie de Zarathoustra : il est évident que, pour lui, la seule rédemption, c'est la délivrance de la Rédemption chrétienne même, c'est-à-dire la délivrance d'une chute dans le temps de l'histoire dont le seul remède serait la promesse différée de la Rédemption. Négation du hasard et négation de la partition du temps en temps profane et temps sacré vont de pair. Mais Nietzsche refuse aussi la solution du temps linéaire total, celui de la terreur révolutionnaire. L'éternel retour ascendant est la réponse qu'il cherche. La volonté de puissance veut aussi bien ce que l'on appelle bien que ce que l'on appelle mal ; se délivrer de la conversion chrétienne des valeurs, c'est retrouver un accès direct au moteur de la « vie » en se débarrassant des illusions de la Rédemption, c'est-à-dire des illusions de la résurrection des corps sous la forme d'un corps glorieux constitué par l'unité de l'humanité réconciliée. Le fait que la volonté de puissance soit d'emblée à l'œuvre dans les limites historiques d'un cadre national, puis, au sein de ces limites-là, soit l'œuvre de quelques sages dont l'ambition est la maîtrise de l'étant, interdit tout horizon eschatologique et sotériologique. Il n'y aura jamais de réconciliation, d'unité ni d'harmonie, et surtout pas dans un autre monde, car il n'y a que cette réalité-ci à quoi nous sommes voués. Le seul but que se fixe Nietzsche à l'horizon du Zarathoustra, c'est de provoquer une autre conversion des valeurs, celle qui nous délivrera du christianisme.

On peut résumer en trois points ce qui vient d'être affirmé par Nietzsche dans le Zarathoustra :

1) La volonté de puissance est ce qui aura pour résultat, pour expression la table des valeurs représentée par un peuple. Il n'y a donc pas de perspective culturelle universelle, il n'y a pas de valeur universelle, il n'y a que les conflits de valeurs affirmés par les peuples, par les différentes cultures représentées par des nations, lesquelles sont en conflit à travers l'histoire, ce qui signifie que la perspective nietzschéenne est une perspective où la guerre est partie intégrante de la vie de la culture.

2) Ce qu'il y a de plus essentiel à l'intérieur de chacune des cultures, c'est évidemment la volonté de vérité des plus sages. Car c'est par le biais de la volonté de vérité des plus sages que ceux-là peuvent donner l'illusion « philosophique » ou « scientifique » qu'il y aurait, au sein de chaque culture, une dimension qui échapperait au caractère relatif et historique de la vérité, une dimension transnationale, transculturelle, universelle, et donc transcendante comme une Loi traversant l'histoire profane et gage d'une promesse messianique. Toute culture cherche à se dépasser elle-même dans la production d'une table des valeurs, mais cette dernière doit lui assurer la suprématie ou la domination sur d'autres cultures ou, au contraire, doit lui faire admettre qu'elle a raison de se soumettre à telle autre culture.

3) En ce qui concerne notre propre situation culturelle, elle est, pour Nietzsche toute entière traversée par l'idée de la Rédemption, chrétienne par essence, mais déclinée sous des formes sécularisées, le progrès, l'égalitarisme, l'avenir

radieux de l'humanité, le dépassement de l'individu solidaire de l'État. Cette « rédemption » ne sera délivrance que lorsqu'on lui aura substitué une autre échelle des valeurs au regard de laquelle tout le passé et surtout la présence inévitable du mal auront retrouvé droit de cité; car il ne suffit pas de se placer du point de vue athée pour admettre cette nécessité du « mal » : comme le rappelle Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, et juste après l'exposé le plus complet qu'il fait de la volonté de puissance, au § 36, il ne s'agit pas de se satisfaire d'avoir réfuté Dieu en croyant avoir ainsi également réfuté le diable (§ 37); cela, c'est l'opinion vulgaire qui le pense. Le point de vue nietzschéen va plus loin, et entend proposer à la fois un nouveau dieu — Dionysos et ne pas réfuter la présence du mal (cf. §§ 53 et 296).

C'est évidemment dans *Par-delà bien et mal* qu'on trouve les plus fréquentes occurrences de l'expression « volonté de puissance », conformément à l'idée que se faisait Nietzsche du rôle joué par ce livre dont la fonction était en quelque sorte d'expliciter prudemment le Zarathoustra afin de trouver écho chez les « esprits libres ». La première occurrence de l'expression « volonté de puissance » se trouve à l'aphorisme 9 de la première partie de *Par-delà bien et mal*, dans le chapitre qui s'intitule « Les préjugés des philosophes ». Nietzsche y réfute l'idéal stoïcien d'une vie en accord avec la nature : « La philosophie crée le monde à son image, elle ne peut pas faire autrement. La philosophie est cet instinct tyrannique lui-même, la volonté de puissance sous sa forme la plus intellectuelle, l'ambition de “ créer le monde ”, l'ambition d'instituer la cause première. » C'est une explicitation de ce que dit Nietzsche dans la seconde citation de Zarathoustra à propos de la volonté de vérité, et une précision apportée à l'identification de la vie à la volonté de puissance : c'est la volonté de puissance à l'œuvre dans le stoïcisme qui transforme la nature pour la rendre conforme à un idéal, ce par quoi une expression de la volonté de puissance se retourne contre elle, trahissant ainsi ce dont la vie est faite. Car la « vie » est tout autant un produit de la nature que la tendance à s'y opposer et à lutter contre elle. C'est tout le sens de ce qu'écrit Nietzsche dans le Zarathoustra II, « Du dépassement de soi » : la volonté de puissance est le moteur qui a conduit à une sorte de sclérose, non plus éthique mais intellectuelle, sous la forme non plus d'une table des valeurs mais d'une table des catégories. Figer un concept et considérer que lorsqu'on dispose d'un concept, on maîtrise alors la nature, c'est l'illusion qui est dénoncée : à quoi bon, en effet, ériger en principe ce qu'on est, ce qu'on est destiné à être ?

À l'aphorisme 13 du chap. I de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche revient sur le problème de la téléologie. L'instinct de conservation n'est qu'une conséquence indirecte de la vie, c'est-à-dire de la volonté de puissance, parce qu'un être vivant dit-il, veut avant tout « épancher sa force » ; cette volonté d'épancher sa force est plus forte que la volonté de conserver sa vie. Nietzsche va d'abord au bout de son intuition de la volonté de puissance, et c'est ensuite seulement qu'il cherche à accréditer ses intuitions en cherchant ce que la biologie de l'époque (W. Roux, par exemple), la chimie et la physique pourraient éventuellement confirmer; mais toutes les justifications que Nietzsche va chercher du côté des sciences de son temps ne lui semblent pas satisfaisantes, et, d'autre part, il ne cherche pas à donner à l'intuition de ce qu'est la volonté de puissance une assise scientifique à laquelle il accorderait crédit après avoir expliqué que tout ce à quoi peut parvenir la science, ce n'est jamais qu'établir une causalité, un *télos* naturel, ce qu'il refuse, précisément. Néanmoins, les lectures de Nietzsche en témoignent, il sera tenté d'emprunter à la biologie, ou à la physiologie de son temps. Mais ces rapports avec les sciences contemporaines doivent être maniés avec une extrême prudence, car Nietzsche ne développe jamais de manière métaphysique, au sens heideggé-

rien du terme, une théorie scientifique de la volonté de puissance telle que cette théorie serait une théorie générale de la réalité, ce qui serait parfaitement contradictoire avec ce qu'il vient de dire, et qu'il va redire au § 22 : la nature n'obéit pas à des lois précisément parce qu'y règne la nécessité, de sorte que la volonté de puissance est, elle aussi, une interprétation. Elle apparaît donc comme cette interprétation qui permet d'éviter le piège des autres : elle interprète la vie comme un moteur qui n'a pas souci et ne peut pas avoir souci des finalités bonnes ou mauvaises qui résultent de son fonctionnement. L'épanchement de la force peut donc être mortel. Il est évident aussi qu'on peut être tenté, aujourd'hui, de comprendre Nietzsche à travers un filtre freudien, qu'on peut être tenté de voir dans la volonté de puissance quelque chose comme la libido dont la tendance générale serait l'épanchement, la décharge des affects ; entre cette décharge pure et simple des affects et les expressions effectives de la libido s'interposerait un réseau très complexe de sublimations. Il n'y a pas, en fait, pour Nietzsche *la* volonté de puissance, mais une multiplicité de volontés de puissance à l'œuvre au sein de chaque corps, organique ou inorganique, et c'est bien là une limite de cette analogie, d'autant, comme on le verra, qu'il n'y a pas non plus pour Nietzsche de dimension véritablement psycho-somatique. La volonté de puissance renvoie à une énergétique générale que nous désignons par des métaphores nécessairement maladroitement, la vie, la nature. C'est pourquoi Nietzsche peut à la fois affirmer la présence du hasard, sous la forme de contingences limitées (les différentes configurations résultant des conflits entre telle ou telle volonté de puissance), et le nier fondamentalement puisque le monde est nécessaire et prévisible dans son cours (§ 22).

Nietzsche met un soin particulier, dans ce § 22, à formuler ce qu'il pense de la volonté de puissance sous la forme d'une interprétation d'un texte dont le référent serait la nature ou le monde. L'expression « volonté de puissance » est mise entre guillemets pour souligner encore toute la distance existant entre une formulation dans le langage et ce qu'elle désigne. Nietzsche suggère ainsi que sa propre interprétation est, elle aussi, la résultante d'une convergence de volontés de puissance, et que le seul avantage qu'elle possède sur les autres interprétations du « texte » naturel serait sa plus grande probité, sa plus grande lucidité. De plus, la « réalité », la « nature », le « monde » ne se présentent jamais directement à nous : nous n'en pouvons percevoir qu'un « texte », ce qui signifie qu'il n'y a pas, pour nous, de chose en soi, d'arrière-plan des phénomènes, mais uniquement cette surface textuelle — ce qui est une manière très ironique de radicaliser la conception kantienne des limites de notre propre connaissance. Néanmoins, Nietzsche est bien contraint d'affirmer que « toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences », tout en admettant, non sans malice, que cette affirmation ne réclame pas d'autre statut que celui d'être une interprétation, et rien d'autre. Le mobile de cette interprétation est une réaction contre la liaison opérée par le positivisme scientifique ou le néokantisme de l'époque entre les lois de la nature et la morale : l'universalité des lois physiques aurait pour corollaire éthique l'universelle égalité ; la science et l'athéisme anarchiste iraient de pair, et c'est ce à quoi Nietzsche oppose le « triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de puissance ». On comprend alors que les « philosophes de l'avenir », les vrais philosophes dont Nietzsche dresse le portrait au § 211, sont ceux chez qui la volonté de vérité n'est pas distincte de la volonté de puissance : « Leur "connaissance" est création, leur création est législation... » Nietzsche décrit ainsi les « surhommes », ceux chez qui la conversion des valeurs se sait redevable à la volonté de puissance et admet l'éternel retour, c'est-à-dire accepte par avance la possibilité du déclin de leurs valeurs ; ils n'ont aucun scrupule à affirmer leur

élitisme, leur « distinction », leur ironie supérieure (cf. § 259). La seule vertu de ces philosophes à venir sera la probité : « Cette probité nous voulons la cultiver en nous avec toute notre méchanceté et tout notre amour [...] Notre probité à nous, esprits libres, prenons garde qu'elle ne devienne notre vanité, notre parure et notre parade, notre limite, notre sottise ! Toute vertu tend à la sottise... » (§ 227). Les quatre vertus dont Nietzsche fait la caractéristique de la distinction seront le courage, la lucidité, l'intuition et la solitude — autant de synonymes de la probité et de ses conséquences, dont la manifestation, en société, sera la courtoisie ironique, comme il le dit, au § 284, ce qui est à la fois un autoportrait et le portrait du philosophe de l'avenir.

Le passage qui reste néanmoins le plus explicite quant à la « volonté de puissance », est, bien entendu le § 36. C'est en tout cas celui où Nietzsche récapitule ce qu'il vient de dire aux §§ 9, 13, 22, 23, en jouant stylistiquement avec les guillemets, l'emploi du conditionnel et l'affirmation provocatrice selon laquelle « le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son “ caractère intelligible ” serait ainsi “ volonté de puissance ” et rien d'autre. » Ce jeu rhétorique avec les guillemets n'est destiné qu'à souligner le caractère interprétatif de ce qu'il appelle sa thèse — qui n'est autre que l'affirmation de sa propre lucidité — et qui ne revendique pas sérieusement d'avoir un accès direct à ce que serait le monde du point de vue de son intelligibilité, puisque c'est la possibilité même de cette dernière que Nietzsche n'a cessé de nier en s'attaquant au socratisme ou au platonisme des idées. Il n'est pas possible, d'un point de vue nietzschéen, d'avoir accès au monde vu de l'intérieur ; mais il est inévitable d'interpréter ce « texte », et, pour peu qu'on fasse droit à la probité, force est de considérer que notre propre appareil cognitif est non seulement fini, limité et parfois peu fiable, mais, de plus, qu'il est en réalité incapable d'évaluer lui-même ses propres capacités sans succomber à l'illusion (pas de critique de la raison pure, donc). Cependant, il est normal de formuler des hypothèses sur ce que serait le sens du « texte », et l'hypothèse qu'y serait agissante une multiplicité de volontés de puissance en conflit débouche sur la formule générale suivante : « Toute énergie agissante pourrait être qualifiée de volonté de puissance. » On comprend alors que l'idée de volonté de puissance vaut aussi bien pour le monde organique que pour le monde inorganique, et, partant, que la volonté de puissance ne peut être identifiée seulement à la « vie », mais à toute dynamique énergétique, et c'est cela qui constitue l'apport original de ce § 36. C'est aussi le point culminant de ce qu'écrit Nietzsche à ce sujet, car, par la suite — outre les fragments posthumes de 1887-1888 consacrés au projet de livre, jamais il ne sera aussi disert ni aussi explicite sur ce sujet.

La difficulté particulière de cet aphorisme tient à l'emploi que fait Nietzsche de termes tels que « volonté » et « causalité » dont il sait, par ailleurs, que ce ne sont que des métaphores finalement impropres à désigner leur référent, lequel, en outre, nous est inaccessible. Il ne s'agit donc pas de méthode, au sens traditionnel du terme, mais d'une « morale » de la méthode au sens où nous avons le « devoir » de pousser une intuition — c'est-à-dire une « hypothèse » — jusqu'à son terme. Ici, c'est l'hypothèse d'une causalité de la volonté qui est avancée — bien que Nietzsche ne croie nullement à la causalité, et pas davantage à la volonté — et formulée de telle sorte que ce que nous observons comme des « effets » soient compris comme dictés par une volonté, c'est-à-dire par une décharge d'énergie, laquelle commande notre vie instinctive. Nous ne pouvons atteindre rien d'autre que le monde de nos passions, de nos instincts, « car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts » (comme Nietzsche l'affirme au début de cet aphorisme 36) ; d'autre part, à la différence de ce que pourrait

dire Freud, la « volonté » n'agit pas sur la matière, sur des nerfs, par exemple ; ce qui signifie qu'il n'y a pas de phénomènes psycho-somatiques, et qu'il faut comprendre la volonté de puissance comme relevant exclusivement du domaine « intellectuel ». Prendre le corps comme fil conducteur, comme le veut Nietzsche, ne signifie donc pas faire intervenir le corps propre comme support des pulsions réagissant sur lui, mais comme un équilibre transitoire de conflits d'énergies. Ce serait une réalité du même ordre « que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions [...] une préforme de la vie », si bien qu'il n'y aurait qu'une différence non de nature, mais simplement de degré d'évolution entre le corps et l'instinct, lui-même étant compris comme totalement intelligent, totalement intellectualisé.

Par la suite, lorsque Nietzsche va s'efforcer d'explicitier la volonté de puissance à travers un livre, il ne retrouvera jamais une formulation qui lui permette de rester à ce niveau d'ésotérisme et d'ambiguïté ; il ne parviendra pas non plus à faire en sorte que le développement de ce thème apporte quoi que ce soit de neuf par rapport à ce qu'il a écrit dans cet aphorisme 36. Il s'efforcera surtout d'établir un lien plus étroit entre la volonté de puissance et la conversion des valeurs, sans que ce qui a été acquis dans le Zarathoustra et dans *Par-delà bien et mal* soit remis en question. La volonté de puissance reste donc davantage le masque de ce que signifie l'éternel retour, et elle n'est une « thèse » qu'en un sens délibérément exotérique.

L'éternel retour. Genèse et interprétation

Paolo D'Iorio

1. Retour du même?

Gilles Deleuze soutient que « dans l'expression “ éternel retour ”, nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même », qu'il faut surtout éviter de « croire qu'il s'agit d'un cycle, ou d'un retour du Même, d'un retour au même », et encore : « *Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient*, mais le Même est le revenir de ce qui revient, *c'est-à-dire du Différent*, le semblable est le revenir de ce qui revient, *c'est-à-dire du Dissimilaire*. La répétition dans l'éternel retour est le même, mais en tant qu'il se dit uniquement de la différence et du différent¹. » Cette interprétation, depuis la fin des années soixante largement répandue en France et à l'étranger, s'appuie en fait sur un — et un seul — fragment de Nietzsche qui avait été publié comme « aphorisme » 334 du second livre de cette fausse œuvre qu'est *La Volonté de puissance*².

Or, ce prétendu aphorisme a été composé par les éditeurs de *La Volonté de puissance* à partir de la réunion de deux fragments posthumes de 1881, dans lesquels Nietzsche comparait sa propre conception de l'éternel retour du même en tant que cycle dans le temps, à la conception mécaniste de Johannes Gustav Vogt qui impliquait à côté de l'éternel retour dans le temps, l'éternelle *coexistence* du même dans l'espace. Ce dialogue entre Nietzsche et Vogt est bien visible dans le

manuscrit, car non seulement le philosophe renvoie expressément à l'œuvre principale de Vogt (*La force. Une vision du monde réaliste et moniste*) peu avant et au milieu de ces deux fragments posthumes, mais aussi parce que dans le texte même de ces deux fragments il cite des concepts et utilise, en les mettant entre guillemets, des termes techniques tirés du livre de Vogt, comme celui d'« énergie de contraction³ ». Vogt affirmait que le monde est composé d'une substance unique, absolument homogène, spatialement et temporellement infinie, immatérielle et indestructible qu'il appelle « force » (*Kraft*) dont « la forme d'action mécanique fondamentale, unitaire et éternellement immuable est la *contraction*⁴ ». C'est après avoir lu ce passage du livre de Vogt, et l'avoir souligné en marge dans son exemplaire, que Nietzsche écrit dans son cahier M III 1 le fragment cité par Deleuze :

En supposant qu'il y ait une « énergie de contraction » égale dans tous les centres de forces de l'univers, il reste à savoir d'où pourrait seulement naître la moindre différence? Il faudrait alors que le tout se dissolût en une infinité d'anneaux et de sphères de l'existence *parfaitement identiques* et ainsi nous verrions d'innombrables *mondes parfaitement identiques* COEXISTER [souligné deux fois par Nietzsche] les uns à côté des autres. Est-il nécessaire pour moi d'admettre cela? D'ajouter à l'éternelle succession de mondes identiques une éternelle coexistence⁵?

Dans la version française de *La Volonté de puissance* utilisée par Deleuze, « *Contraktionsenergie* » est traduit par « énergie de concentration » au lieu de « énergie de contraction », et « *Ist dies nöthig für mich, anzunehmen?* » par « Est-il nécessaire d'admettre cela? » au lieu de « Est-il nécessaire *pour moi* d'admettre cela? », ce qui fait perdre tout le sens de la comparaison.

Par l'action combinée des découpages arbitraires des fragments, de la perversion de l'ordre chronologique, des omissions et des imprécisions de la traduction française, dans *La Volonté de puissance* le dialogue entre Nietzsche et Vogt s'efface et il semble que Nietzsche, dans cette annotation griffonnée sur un cahier, soit en train de critiquer *sa propre* idée de l'éternel retour comme un cycle — ce qui représenterait un *unicum* dans toute sa production écrite — alors que, comme nous l'avons vu, en réalité il est en train de discuter l'hypothèse de Vogt. Deleuze, qui appuie toute son interprétation sur ce seul fragment posthume en ignorant tous les autres, commente : « Ainsi se forme l'hypothèse cyclique tant critiquée par Nietzsche⁶ », alors que Nietzsche ne critiquait pas l'hypothèse cyclique, mais la forme particulière que cette hypothèse avait prise dans l'œuvre de Vogt, tous les autres textes sans exception, édités par Nietzsche ou bien posthumes, parlant de l'éternel retour comme de la répétition des mêmes événements à l'intérieur d'un cycle qui se répète éternellement⁷.

Mais si l'éternel retour dans l'interprétation de Deleuze n'est pas un cercle, de quoi s'agit-il? D'une roue à mouvement centrifuge qui opère une « sélection créatrice », « Le secret de Nietzsche, *c'est que l'éternel Retour est sélectif* » nous dit Deleuze :

L'éternel retour produit le devenir-actif. Il suffit de rapporter la volonté de néant à l'éternel retour pour s'apercevoir que les forces réactives ne reviennent pas. Si loin qu'elles aillent et si profond que soit le devenir-réactif des forces, les forces réactives ne reviendront pas. L'homme petit, mesquin, réactif ne reviendra pas.

Seule revient l'affirmation, seul revient ce qui peut être affirmé, seule la joie retourne. Tout ce qui peut être nié, tout ce qui est négation, est expulsé par le mouvement même de l'éternel Retour. Nous pouvions craindre que les combinaisons du nihilisme et de la réaction ne reviennent éternellement. L'éternel Retour doit être

comparé à une roue ; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif. Parce que l'Être s'affirme du devenir, il expulse de soi tout ce qui contredit l'affirmation, toutes les formes du nihilisme et de la réaction : mauvaise conscience, ressentiment..., on ne les verra qu'une fois. [...] L'éternel Retour est la Répétition ; mais c'est la Répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve. Prodigieux secret d'une répétition libératrice et sélectionnante⁸.

Il est inutile de rappeler que l'image d'une roue à mouvement centrifuge et le concept d'une répétition qui expulse le négatif ne se trouvent nulle part dans les textes de Nietzsche, et Deleuze, en effet, ne cite aucun texte de Nietzsche à l'appui de cette interprétation. On pourrait encore faire remarquer qu'également toute l'opposition entre forces actives et forces réactives qui est plus généralement à la base de l'interprétation de Deleuze n'est jamais formulée par Nietzsche. Depuis quelques années, Marco Brusotti a attiré l'attention sur le fait que Deleuze a introduit un dualisme qui n'existe pas dans les textes de Nietzsche. Le philosophe allemand décrit bien sûr un certain nombre de phénomènes de « réactivité » (par exemple dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, paragraphe 11, il parle d'« affects réactifs », *reaktive Affekte*, « sentiments réactifs », *reaktive Gefühlen*, « hommes réactifs », *reaktive Menschen*) qui sont toutefois le résultat d'un ensemble complexe de configurations de centres de forces en soi *actifs*. Ni le mot, ni le concept de centre de « *forces* réactives » n'apparaît jamais dans la philosophie de Nietzsche⁹.

Mais nous voudrions nous arrêter un instant pour poser un regard philosophique sur cette interprétation de Deleuze dans son ensemble¹⁰. A travers son Nietzsche, Deleuze parvient à une extraordinaire philosophie de l'affirmation et de la joie, qui efface tous les éléments réactifs, négatifs et mesquins de l'existence. Dans l'éternel retour, il croit repérer un mécanisme qui, contre la négation de la négation propre à la dialectique hégélienne (et marxiste), produit « l'affirmation de l'affirmation » :

L'éternel retour est cette plus haute puissance, synthèse de l'affirmation qui trouve son principe dans la Volonté. La légèreté de ce qui affirme, contre le poids du négatif ; les jeux de la volonté de puissance, contre le travail de la dialectique ; l'affirmation de l'affirmation, contre cette fameuse négation de la négation¹¹.

Au parcours de l'idée hégélienne à travers l'histoire, qui se confronte, lutte et finalement dialectise le négatif dans une téléologie consolatrice qui conduit au triomphe de l'idée ou à la libération des masses, Deleuze oppose le mouvement centrifuge de la roue qui simplement expulse le négatif. Il s'agit encore d'une téléologie optimiste et consolatrice, qui au lieu de se confronter avec le poids de l'histoire, avec la douleur, avec le négatif, le fait disparaître d'un coup de baguette magique à mouvement centrifuge. Je crains qu'il ne s'agisse que d'un mouvement de refoulement, qui n'ayant pas la force de dialectiser ou d'accepter le négatif, essaye simplement de l'exorciser en un geste de « sélection créatrice ». Mais l'exorcisme est un acte de magie et non de philosophie : il ne suffit malheureusement pas à faire disparaître le négatif, qui normalement se venge et revient plus fort qu'auparavant.

A la différence de l'« affirmation de l'affirmation » deleuzienne, qui n'affirme que l'affirmation, l'éternel retour comme Nietzsche le concevait, à partir d'une perspective rigoureusement non téléologique, est l'accomplissement d'une philosophie qui a la force d'accepter tous les aspects de l'existence, même les plus négatifs, sans avoir besoin de les dialectiser, sans avoir besoin de les exclure par un quelconque mouvement centrifuge de refoulement. Elle ne nie rien, et

s'incarne dans une figure comme celle que Nietzsche, dans *Le Crépuscule des idoles*, dessine pour Goethe :

Un tel esprit *affranchi* se dresse au centre de l'univers avec un fatalisme joyeux et confiant, avec la *foi* qu'il n'y a de condamnable que ce qui existe isolément, et que, dans la totalité, tout se résout et s'affirme — *Il ne nie plus...* Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l'ai baptisée du nom de *Dionysos*¹².

2. Zarathoustra, le maître de l'éternel retour

L'éternel retour doit être considéré comme une « pensée posthume ». Nulle part, dans les œuvres publiées par Nietzsche, elle ne se trouve exposée d'un point de vue théorique, alors que, dans ses papiers manuscrits, et en particulier dans un cahier écrit à Sils-Maria pendant l'été 1881, Nietzsche a noté l'ensemble des arguments nécessaires à une explication de cette doctrine, ce qui permet en même temps de la situer dans le contexte des théories philosophiques et scientifiques de l'époque. Cela fera l'objet de la troisième partie de cette étude. Toutefois je voudrais d'abord analyser quelques-uns des lieux textuels où Nietzsche, ou mieux Zarathoustra, expose publiquement sa pensée de l'éternel retour, pour montrer qu'entre les textes publiés et les fragments posthumes le contenu de la doctrine est inchangé, même si elle est soumise à une stratégie textuelle et à une forme d'argumentation philosophique très différentes.

Dans la structure dramatique et dialogique d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, il faudra retenir d'une part la progression rhétorique qui s'instaure entre les moments de l'énonciation de l'éternel retour, et surtout prêter attention aux personnages qui prononcent la doctrine ou auxquels elle est annoncée. En effet, Nietzsche entend mettre en scène à la fois le processus de maturation de Zarathoustra dans l'assimilation de l'éternel retour et les effets que cette doctrine produit sur les différents types humains auxquels elle est destinée. Et cela fait l'originalité (et la force) du style de Zarathoustra par rapport au traité ou à l'essai philosophique traditionnel. Comme à la lecture des ouvrages aphoristiques et plus encore pendant l'étude des manuscrits il faut toujours détecter le dialogue que Nietzsche, moyennant ses lectures, tisse avec ses interlocuteurs philosophiques, ainsi dans le *Zarathoustra* il faut toujours prêter attention au contexte narratif, au rôle joué par certains personnages et aux nuances dont se colore le même mot prononcé *par* des personnages différents ou proféré *à* des personnages différents. La double question qui nous accompagnera dans l'analyse de la place de l'éternel retour dans *Zarathoustra* sera donc : qui parle ? qui écoute ?

2.1 Parler bossu aux bossus

Zarathoustra étant « le maître de l'éternel retour », cette doctrine est latente dans les quatre parties de l'œuvre. Mais dans certains passages elle est évoquée de façon plus explicite. J'en ai choisi cinq que je voudrais commenter rapidement¹³.

Le premier passage où il est question de l'éternel retour, sans que Zarathoustra toutefois puisse l'évoquer, est le chapitre « De la rédemption » de la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ici sont confrontées deux conceptions de la temporalité et de la rédemption : la rédemption qui délivre *du* temps, qui voit dans le caractère transitoire du devenir la démonstration de sa faute originelle et du manque de valeur de l'existence et songe à se libérer du temps pour rejoindre l'essence immuable, et la rédemption *dans* le temps que Zarathoustra commence à esquisser en parlant de la volonté qui « veut en arrière » (le *Zurückwollen*). Plusieurs clés intertextuelles nous indiquent en Schopenhauer le représentant de

cette première rédemption nihiliste empreinte d'un esprit de vengeance contre le temps. Schopenhauer écrivait que :

Chaque instant de la durée n'existe qu'à la condition de détruire le précédent qui l'a engendré, pour être aussi vite anéanti à son tour ; le passé et l'avenir, abstraction faite des suites possibles de ce qu'ils contiennent, sont choses aussi vaines que le plus vain des songes, et il en est de même du présent, limite sans étendue et sans durée entre les deux.

Zarathoustra traite de démente cette idée d'une temporalité « œdipienne » :

« Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer ! Et c'est la justice même, cette loi du temps qui l'oblige à dévorer ses propres enfants » : ainsi prêchait la démente.

Schopenhauer parlait de l'existence d'une justice éternelle et de la nécessité de nier la volonté de vivre :

Le tribunal de l'univers, c'est l'univers même. S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux toutes les souffrances du monde, et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement.

Une fois amenés, par nos spéculations, à voir la sainteté parfaite dans la négation et le sacrifice de tout vouloir, une fois affranchis, grâce à cette conviction, d'un monde dont toute l'essence se réduit pour nous à la douleur, le dernier mot de la sagesse ne consiste désormais, pour nous, qu'à nous abîmer dans le néant¹⁴.

Zarathoustra réplique :

« Il n'est pas d'action qui puisse être anéantie : comment, par le châtement, pourrait-elle être annulée ? ceci, oui, ceci est ce qu'il y a d'éternel dans l'existence », ce châtement, que l'existence doit redevenir éternellement action et châtement ! A moins que la volonté ne finisse par se délivrer elle-même, et que le vouloir devienne non-vouloir » — ô mes frères, mais vous connaissez ces chansons de la démente.

Mais il n'est pas seulement question de Schopenhauer dans ce chapitre : cela implique toute une tradition philosophique qui remonte au moins jusqu'à Anaximandre¹⁵ et qui troublait encore les premières pages de la deuxième Considération Inactuelle, quand le jeune Nietzsche parlait du poids du « *Es war* », le « ce fut » que Zarathoustra veut maintenant rédimer à travers l'acceptation active du passé. Mais quand son discours semble désormais l'amener à énoncer sa doctrine de l'éternel retour, Zarathoustra soudainement s'arrête :

« La volonté est-elle déjà devenue, pour elle-même, rédemptrice et messagère de joie ? A-t-elle désappris l'esprit de vengeance et tous les grincements de dents ?

Et qui donc lui a enseigné la réconciliation avec le temps et quelque chose de plus haut que ce qui est réconciliation ?

Il faut que la volonté, qui est la volonté de puissance, veuille quelque chose de plus haut que la réconciliation : mais comment ? Qui lui enseignera encore à vouloir en arrière ?

— Mais en cet endroit de son discours, Zarathoustra s'arrêta soudain, semblable à quelqu'un qui s'effraie extrêmement.

Zarathoustra ne parvient pas à exposer, et pas même à nommer l'éternel retour. Et le bossu (masque de l'érudit alourdi par le poids de l'histoire et de son érudition) qui l'écoutait en se couvrant le visage des mains parce qu'il savait déjà où Zarathoustra voulait en venir, lui réplique : mais pourquoi ne nous l'as-tu pas dit ? « Mais pourquoi Zarathoustra nous parle-t-il autrement qu'à ses disciples ? ». Et Zarathoustra qui, après un instant d'hésitation, a retrouvé sa bonne humeur lui répond : « Qu'y a-t-il là d'étonnant ? Avec les bossus on peut quand même bien parler bossu ! ». Mais le bossu se rend bien compte que Zarathoustra non seulement n'a pas encore la force d'annoncer aux autres sa doctrine, mais qu'il ne réussit même pas à se la confier à lui-même :

— Bien, dit le bossu ; et avec les écoliers on peut bavarder comme à l'école. Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses élèves qu'à lui-même ?

2.2 *Le berger du nihilisme*

Après le chapitre « De la rédemption » où Zarathoustra n'ose pas exposer sa doctrine, dans la troisième partie de l'œuvre, l'éternel retour commence à être dit. Il est énoncé une première fois par le nain, dans le chapitre « De la vision et de l'énigme ». Face au « portail de l'instant » qui symbolise les deux infinités qui partent vers le passé et vers l'avenir, le nain murmure : « Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle ». Le nain représente l'esprit de pesanteur, et il incarne la morale grégaire, « La vertu qui rend petit », comme s'intitule un autre chapitre de cette troisième partie. Le nain peut supporter sans grandes difficultés l'éternel retour parce qu'il n'a pas d'aspirations, ne veut pas escalader de montagnes, symbole d'élévation et de solitude, comme le fait Zarathoustra. Dans deux fragments posthumes, de l'été et de l'automne 1883, on lit :

La doctrine d'abord prisée par la CANAILLE, pour finir par les hommes supérieurs.

La doctrine du retour sourira d'abord au bas peuple, qui est froid et sans fort besoin intérieur. C'est l'instinct de vie le plus ordinaire qui donne en premier son accord¹⁶.

Donc le contenu de la doctrine est le même, mais tandis que le nain peut la supporter, car il l'interprète selon la tradition pessimiste du « rien de nouveau sous le soleil », Zarathoustra, qui est l'« avocat de la vie » trouve dans l'éternel retour l'objection la plus forte contre l'existence et n'arrive pas encore à l'accepter¹⁷, comme l'explique la suite du rêve. Après la vision du portail de l'instant, le chapitre se termine sur l'énigme du berger. Sous le clair de lune le plus désolé, au milieu de falaises sauvages, Zarathoustra aperçoit un berger auquel un serpent noir pendait de la bouche. Le serpent représente bien le nihilisme qui accompagne la pensée de l'éternel retour, le fait d'avoir le gosier rempli de tout ce qu'il y a de plus difficile à accepter, de plus noir. Et Zarathoustra, ne pouvant pas arracher le serpent de la gorge du berger, lui crie : « Mords, mords donc ! ». Le berger mord, crache loin la tête du serpent et, comme métamorphosé, commence à rire.

C'est-là la préfiguration et le rêve prémonitoire de ce que Zarathoustra même devra affronter. Mais il aura encore besoin d'années et d'années, et seulement vers la fin de la troisième partie de *Zarathoustra*, nous apprendrons dans le chapitre « Le convalescent », qu'il y est arrivé, même si cela l'a rendu malade huit jours durant. Et dans ce chapitre, l'éternel retour est dit à nouveau, cette fois-ci

par les animaux de Zarathoustra, alors que Zarathoustra n'a pas encore la force de parler.

Deleuze a bien perçu la progression rhétorique qui s'instaure dans *Ainsi parlait Zarathoustra* entre les différentes énonciations de l'éternel retour. Sauf qu'il les interprète comme l'expression d'un changement du contenu de la doctrine : comme si peu à peu Zarathoustra se rendait compte que l'éternel retour, en réalité, n'est pas un cercle qui répète le même, mais un mouvement sélectif qui se débarrasse du négatif.

Si Zarathoustra guérit, c'est parce qu'il comprend que l'éternel retour n'est pas cela. Il comprend enfin l'inégal et la sélection dans l'éternel retour. En effet l'inégal, le différent est la véritable raison de l'éternel retour. C'est parce que rien n'est égal, ni le même, que « cela » revient (Deleuze, 1967, p. 284).

En réalité, si ce n'est pas Zarathoustra qui énonce sa doctrine, c'est parce que — tout en ayant réussi à évoquer la pensée de l'éternel retour, à combattre avec elle et finalement à l'accepter en coupant à son tour la tête du serpent —, il n'a pas encore la force de l'enseigner. Et les animaux se chargent aimablement de lui rappeler qu'elle est *sa* doctrine, celle que *lui* doit enseigner :

Car tes animaux le savent bien, ô Zarathoustra, qui tu es et qui tu dois devenir : *vois, tu es celui qui enseigne l'éternel retour*, cela est désormais *ton* destin! [...]

Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes les choses reviennent éternellement et nous-mêmes avec elles et que nous avons déjà été là une éternité de fois, et toutes choses avec nous.

Tu enseignes qu'il existe une grande année du devenir, une année démesurée : tel un sablier, il lui faut sans cesse se retourner pour s'écouler et se vider à nouveau :

— de telle sorte que toutes ces années soient identiques à elles-mêmes, dans ce qu'il y a de très grand, comme dans ce qu'il y a de très petit, de telle sorte qu'au cours de chaque grande année nous soyons identiques à nous-mêmes dans ce qu'il y a de plus grand comme dans ce qu'il y a de plus petit. [...]

Je reviens avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent, — *non pas* à une vie nouvelle, à une vie meilleure ou à une vie semblable :

— je reviens éternellement à cette même vie identique, dans ce qu'il y a de plus grand et dans ce qu'il y a de plus petit, pour que j'enseigne de nouveau l'éternel retour de toute chose.

Comme et encore moins que le nain, les animaux n'ont pas peur de cette doctrine pour une raison simple, parce qu'ils sont complètement dépourvus de sens historique. Déjà au début de sa deuxième Considération Inactuelle, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Nietzsche avait mis face à face l'homme et l'animal. L'animal, attaché au piquet de l'instant. L'homme, au contraire, prisonnier de la chaîne du passé et du poids de l'histoire. Dans les brouillons de ce premier chapitre de la deuxième Inactuelle, se trouvait explicitée la référence littéraire que Nietzsche cache par la suite dans le texte définitif : le *Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie* de Giacomo Leopardi¹⁸. Poète pessimiste, très apprécié par Schopenhauer et par Nietzsche, Leopardi avait représenté la vie de l'homme comme celle d'un berger qui au cours d'une nuit dans le désert, parle à la lune du manque de valeur de toute chose humaine.

Ô mon troupeau qui maintenant reposes, oh! bienheureux toi qui, je crois, ne sais pas ta misère! Comme je t'envie! Non pas seulement parce que tu vas presque exempt de peine, oubliant aussitôt tes fatigues, tes maux et tes plus grandes craintes, mais surtout parce que tu n'éprouves jamais l'ennui.

Voilà les vers que Nietzsche avait cités dans son brouillon et qu'il paraphrase dans le texte définitif. C'est le même berger que nous retrouvons dans le rêve de Zarathoustra, le berger du pessimisme et du nihilisme (le poème se terminant : « peut-être, en toute forme, en toute condition, dans la tanière et le berceau, le jour natal est-il, pour tout être qui naît, un jour funeste »), le berger dans la bouche duquel le nihilisme s'est glissé et qui doit trouver la force de le cracher loin de lui¹⁹.

Mais Zarathoustra, qui est l'avocat de la vie, a compris qu'en ayant la force d'accepter l'éternel retour il est possible de lutter contre le pessimisme. La progression rhétorique dans l'évocation de l'éternel retour ne nous indique pas que Zarathoustra se confronte avec différentes doctrines, mais nous met face à différentes manières de percevoir la doctrine de l'éternel retour qui correspondent à différents degrés de sens historique. Tout cela devient plus clair dans la suite des formulations de l'éternel retour. Suite, soit dit en passant, que Deleuze comme beaucoup d'interprètes ne prennent même pas en compte²⁰.

2.3 Le jeu du « qui à qui »

Peu après le chapitre consacré au « Convalescent », nous trouvons « L'autre chant de danse ». C'est un jeu de parodie qui se déclenche à partir d'un petit clin d'œil intertextuel. La vie dit à Zarathoustra :

« Ô Zarathoustra ! Ne claques donc pas si épouvantablement de ton fouet ! Tu le sais bien : le bruit assassine les pensées, — et à l'instant me viennent de si tendres pensées. »

Cela suffit à évoquer la figure de Schopenhauer, ennemi juré du bruit, qui dans un passage de *Parerga et Paralipomena*, avait représenté l'épouvantable condition du philosophe au milieu du tapage de la ville :

Je me dois de dénoncer le claquement vraiment infernal des fouets dans les rues bruyantes de la ville comme le bruit le plus impardonnable et infâme, qui ôte à la vie tout calme et tout recueillement. [...] Avec tout mon respect pour la sacro-sainte utilité, je ne comprends pas pourquoi n'importe quel rustre qui emporte une charrette de sable ou de fumier doit avoir pour cette seule raison le privilège d'étouffer, l'un après l'autre, tout germe de pensée qui jaillit dans l'esprit de dix mille têtes (pendant un parcours d'une demi-heure à travers la ville). Les coups de marteau, aboiements de chien et cris d'enfants sont horribles ; mais le seul véritable assassin des pensées est le claquement des fouets²¹.

A propos de la possibilité de recommencer à nouveau la propre vie, Schopenhauer écrivait : « On ne trouverait peut-être pas un homme, parvenu à la fin de sa vie, à la fois réfléchi et sincère, pour souhaiter de la recommencer, et pour ne pas préférer de beaucoup un absolu néant », et conseillait : « allez frapper aux portes des tombeaux et demandez aux morts s'ils veulent revenir au jour : ils secoueront la tête d'un mouvement de refus²² ». Eduard von Hartmann, le singe de Schopenhauer, avait tiré de ce passage une image bien caractéristique de sa philosophie, où la mort demandait à un homme de la moyenne bourgeoisie de l'époque s'il accepterait de revivre sa vie.

Imaginons un homme qui n'est pas un génie, et n'a reçu que la culture générale de tout homme moderne ; qui possède tous les avantages d'une position enviable, et se trouve dans la force de l'âge ; qui a pleinement conscience des avantages dont il jouit, quand il se compare aux membres inférieurs de la société, aux nations sauvages

et aux hommes des siècles barbares ; qui ne porte pas envie à ceux qui sont au-dessus de lui, et sait que leur vie est assaillie d'incommodités qui lui sont épargnées ; un homme enfin qui n'est ni épuisé, ni blasé par la jouissance, non plus qu'opprimé par des infortunes exceptionnelles ; supposons que la mort vienne trouver cet homme et lui parle en ces termes : « La durée de ta vie est épuisée ; l'heure est venue où tu dois devenir la proie du néant. Il dépend de toi pourtant de décider si tu veux recommencer, dans les mêmes conditions avec l'oubli complet du passé, ta vie qui est maintenant achevée : choisis ! ».

Je doute que notre homme préfère recommencer le jeu précédent de la vie que d'entrer dans le néant (Hartmann, 1877, pp. 354-355).

Nietzsche à son tour avait repris cette image, dans la première formulation publique de la doctrine de l'éternel retour, le célèbre aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Cette fois c'est un démon qui, se glissant un jour jusque dans sa solitude la plus reculée, demandait à l'homme s'il veut revivre la vie telle qu'il l'a vécue. Dans « L'autre chant de danse », Nietzsche s'amuse à faire la parodie de Schopenhauer, d'Hartmann et de soi-même, car cette fois-ci ce n'est pas la vie, ou la mort, ou un démon qui agitent l'éternel retour comme un terrible épouvantail devant l'homme qui vit bien, mais c'est Zarathoustra, désespéré et proche du suicide, qui annonce à *la vie* la doctrine de l'éternel retour. Et il la lui souffle doucement à l'oreille, parmi ses belles boucles de cheveux blonds :

Alors, pensivement, la vie regarda derrière elle et autour d'elle et dit doucement :
« O Zarathoustra, tu ne m'es pas assez fidèle !

Tu es loin de m'aimer autant que tu le dis ; je sais que tu penses à me quitter bientôt.

Il y a un vieux bourdon, lourd, très lourd : la nuit, quand il sonne, son grondement monte jusqu'à ta caverne :

— quand tu entends cette cloche sonner les heures à minuit, tu y penses entre le premier et le douzième coup...

... tu y penses, ô Zarathoustra, je le sais que tu veux bientôt me quitter !

« Oui répondis-je en hésitant, mais tu sais aussi... » et je lui dis quelque chose à l'oreille, juste au milieu, entre les mèches blondes, folles et emmêlées de ses cheveux.

« Tu *sais* cela, Zarathoustra ? Mais personne ne le sait... »

La première fois que Zarathoustra annonce sa doctrine, c'est à la vie elle-même qu'il s'adresse et à cet instant commence à retentir la cloche de minuit accompagnée par la ronde de Zarathoustra :

Un !

Ô homme ! Prends garde !

Deux !

Que dit le profond minuit ?

Trois !

« Je dormais, je dormais,

Quatre !

D'un rêve profond je me suis éveillé :

Cinq !

Le monde est profond

Six !

Et plus profond que ne pensait le jour.

Sept !

Profonde est sa douleur

Huit !

Le plaisir — plus profond que l'affliction :

Neuf!
 La douleur dit : péris!
Dix!
 Mais tout plaisir veut l'éternité,
Onze!
 veut une profonde, profonde éternité
Douze!

Mais que signifie ce chant circulaire suspendu à minuit, entre le suicide et le dialogue avec la vie? C'est ce que nous explique la dernière évocation de l'éternel retour, confiée aux derniers chapitres du quatrième *Zarathoustra*.

2.4 *L'homme le plus laid et l'instant le plus beau*

L'homme le plus laid, l'un des hommes supérieurs auxquels est consacrée la quatrième partie de *Zarathoustra*, est la personnification du sens historique. Par conséquent, il est l'assassin de Dieu, par conséquent il sait combien l'histoire est horrible et comme la répétition de cet ensemble insensé de massacres et d'espairs échoués est lourd à supporter²³. Le plus haut degré du sens historique s'accompagne de la plus grande difficulté à accepter l'éternel retour. Mais c'est exactement celle-là, la tâche que Nietzsche confiait, déjà dans le magnifique aphorisme 337 du *Gai Savoir*, au « sentiment d'humanité » de l'avenir :

Le « sentiment d'humanité » de l'avenir. [...] quiconque est capable d'éprouver l'histoire des hommes dans son ensemble comme sa *propre histoire*, éprouve dans une sorte d'immense généralisation l'amertume du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense aux rêves de la jeunesse, de l'amant à qui l'aimée est arrachée, du martyr qui voit s'effondrer son idéal, du héros au soir de la bataille indécise qui lui a valu cependant des blessures et la perte de l'ami ; — mais supporter cette somme énorme d'amertumes de toutes sortes, les pouvoir supporter et tout de même être le héros qui, au lever du second jour de bataille, salue l'aurore et sa chance, pour autant qu'il a devant et derrière soi un horizon de millénaires, en tant que l'héritier de toute noblesse d'esprit du passé, mais héritier chargé d'obligations, en tant que le plus noble de tous les anciens nobles, mais le premier-né d'une aristocratie nouvelle, comme nulle époque n'en vit ni n'en rêva jamais de semblable : assumer tout ceci en son âme, assumer ce qu'il y a de plus ancien, de plus nouveau ; les pertes, les espérances, les conquêtes, les victoires de l'humanité : avoir enfin tout cela en une seule âme, le condenser en un seul sentiment : — voilà qui devrait pourtant constituer une félicité que l'homme n'avait point connue jusqu'alors, — une félicité d'un dieu, pleine de puissance et d'amour, pleine de larmes et de rires, félicité qui, tel le soleil au soir, dispense continuellement son inépuisable richesse et en déverse dans la mer, qui, tel le soleil, ne se sent le plus riche que lorsque aussi le plus pauvre pêcheur rame avec des avirons dorés ! Ce serait alors que ce divin sentiment se nommerait — humanité²⁴ !

Surhumanité dira Zarathoustra, « Je suis tous les noms de l'histoire » dira Nietzsche de lui-même à la fin de sa vie consciente, dans l'optique désormais exaltée de la folie. Or, dans l'avant-dernier chapitre du quatrième *Zarathoustra*, l'homme le plus laid annonce aux hommes supérieurs — cette fois c'est son tour d'annoncer la doctrine — qu'il vaut la peine de vivre sur la terre : « *Un jour, une fête en compagnie de Zarathoustra a suffi pour m'apprendre à aimer la terre. "Est-ce là — la vie!" dirai-je à la mort. "Eh bien! Encore une fois!"* ». » En cet instant, le vieux bourdon recommence à sonner les heures à minuit. Le vieux bourdon de minuit « qui a compté les battements du cœur, les battements de souffrance de vos pères » est une autre image qui, aux yeux de Nietzsche, condense le nihilisme et tous les malheurs de l'existence, face à laquelle Zarat-

thoustra oppose ce raisonnement qui reprend et transforme le sens faustien de l'instant :

Avez-vous jamais dit oui à un plaisir? O mes amis, alors vous avez en même temps dit oui à *toute* douleur. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes des autres,

— si vous avez jamais voulu une fois, deux fois, si vous avez jamais dit : « Tu me plais, bonheur! moment! instant! » alors vous vouliez *tout* retrouver!

— Tout de nouveau, tout éternellement, tout enchaîné, tout enchevêtré, amoureux, oh! ainsi vous *aimiez* le monde,

— vous les éternels, aimez-le éternellement et tout le temps : et à la douleur aussi dites : « Pêris, mais reviens! » *Car toute joie veut — l'éternité.*

L'éternel retour est la réponse la plus radicale qu'on puisse opposer aux téléologies philosophiques ou scientifiques, ainsi qu'à la temporalité linéaire de la tradition chrétienne : dans le cosmos de l'éternel retour, il n'y a plus de place pour la création, la providence ou la rédemption. Il n'est plus possible d'arrêter ou d'orienter le temps : chaque instant fuit mais il est destiné à revenir, identique — pour notre plus grand bonheur ou plus grand malheur. Mais alors, *qui* pourrait avoir désiré revivre à nouveau la même existence? Qui pourrait se réjouir de retirer la flèche de la main du dieu Chronos pour passer l'anneau au doigt de l'éternité? Goethe cherchait un instant auquel pouvoir dire : « arrête-toi, tu es beau ». Nietzsche, lui, attend un homme qui puisse dire à *chaque* instant : « passe et reviens identique, pour toute l'éternité ». Cet homme est le surhomme, qui n'est pas un esthète, ou un athlète, ou un produit d'un eugénisme aryen un peu nazi, mais est celui qui peut dire oui à l'éternel retour de l'identique sur cette terre, tout en prenant sur soi le poids de l'histoire, tout en gardant la force pour construire l'avenir.

Les brouillons nous révèlent que ce même mécanisme valait aussi pour l'homme Nietzsche qui, au milieu des fragments zarathoustriens, avait griffonné dans un de ses carnets :

« Je ne veux pas que ma vie *recommence*. Comment l'ai-je supportée? En créant. Qu'est-ce qui me permet d'en supporter la vue? Le regard posé sur le surhomme qui *affirme* la vie. J'ai tenté *moi-même* de l'affirmer — Hélas! »

Et peu après, sur un autre page, il s'était répondu à soi-même en ces termes :

Immortel est l'instant où je créai le retour. C'est pour cet instant-là que je *supporte* le retour²⁵.

L'homme de la connaissance qu'était Nietzsche avait atteint le sommet de sa vie, au moment où il s'était approprié la connaissance qu'il considérait la plus importante de toutes. Quand, à la fin de sa vie il prit conscience d'avoir atteint ce sommet, il n'eut plus besoin d'un double pour affirmer la vie qui toujours revient, et dans les dernières lignes publiées de son vivant, en conclusion du *Crépuscule des Idoles*, il laissa imprimer ces mots : « — moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, — moi, le maître de l'éternel retour ».

3. Genèse, intertexte et parodie

Revenons donc à cet instant où le philosophe a été assailli par sa pensée abyssale. Nietzsche lui-même, dans *Ecce homo*, nous a raconté la date et le lieu de la naissance du *Zarathoustra*, enfanté par la pensée de l'éternel retour :

Je vais maintenant conter l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, la *pensée de l'éternel retour*, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, — date du mois d'août de 1881. Elle est jetée sur un feuillet de papier avec cette inscription : « 6000 pieds au-dessus de l'homme et du temps ». Ce jour-là, j'allais à travers bois, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rochers qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est alors que me vint cette pensée... (*Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 1).

La reconstruction que Nietzsche nous propose semble placer définitivement la pensée de l'éternel retour au rang des hallucinations extatiques, de la connaissance inspirée, du mythe. En outre, nulle part dans ses œuvres publiées ne se trouve un exposé théorique de cette doctrine que pourtant Nietzsche considérait comme le point culminant de sa philosophie et qui, en cet été 1881, avait produit en lui un bouleversement profond (voir la lettre à Peter Gast du 14 août 1881). Il n'est donc pas surprenant qu'une partie de la critique ait vu dans l'éternel retour une théorie paradoxale, contradictoire, élaborée à partir d'un amalgame d'influences classiques et des souvenirs de doctrines scientifiques mal comprises. Mais l'édition critique de Colli et Montinari, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, nous invite à remettre tout en question, à délaisser pour un temps les envolées herméneutiques et les grandes interprétations philosophiques pour entreprendre de plus modestes exercices de lecture du texte nietzschéen. Un texte qui, par ailleurs, ne nage pas dans le vide, comme les pensées ne surgissent pas du rien. Si le feuillet sur lequel est inscrite la pensée de l'éternel retour de l'identique est connu des critiques et abondamment cité et reproduit, le cahier que Nietzsche utilisait dans l'été 1881, qui n'enregistre pas l'éclat d'une révélation extatique, mais contient une série d'arguments rationnels étayant l'hypothèse de l'éternel retour du même, est bien moins connu.

M III 1 — tel est le sigle sous lequel ce cahier in-octavo est conservé aux archives Goethe-Schiller de Weimar — se compose de 160 pages, remplies très soigneusement d'environ 350 fragments écrits, sauf de rares exceptions, dans la période allant du printemps à l'automne 1881. Il s'agit d'un cahier « secret ». Nietzsche n'en a pas utilisé le contenu dans ses œuvres publiées (seuls quelques aphorismes du *Gai Savoir* et deux aphorismes de *Par-delà bien et mal* trouvent en ce cahier leurs rédactions préparatoires) parce qu'il entendait s'en servir pour un exposé scientifique de la pensée de l'éternel retour²⁶. Nous sommes en présence d'un des rares cas où les réflexions de Nietzsche sur un thème précis ne subissent pas de modification, car les argumentations en faveur de l'éternel retour que nous trouvons dans les cahiers des années suivantes proviennent toutes de ces premières réflexions²⁷.

Or, ce cahier si important et inexploité dans les œuvres publiées par Nietzsche est resté inédit à cause d'une série de vicissitudes éditoriales, et ce n'est qu'en 1973 qu'il a été publié sous une forme intégrale et chronologiquement fiable, alors que les éditions antérieures à celle de Colli et Montinari « ne permettent pas de se faire une idée, même approximative, de ce cahier et de son caractère particulier²⁸ ». Avant 1973, il était donc presque impossible, même pour les commentateurs les plus doués de perspicacité critique et de finesse spéculative, de comprendre exactement la formulation théorique et les liens organiques qui unissent cette « pensée posthume » au reste de l'œuvre nietzschéenne. Seul le critère de l'ordonnance chronologique du matériel posthume, adopté par l'édition Colli-Montinari, nous permet de suivre pas à pas le rapport entre le premier surgissement de l'hypothèse de l'éternel retour, les tentatives de démonstration

rationnelle qui l'accompagnent et les liens qu'elle entretient avec d'autres lignes thématiques développées dans la même période²⁹.

3.1 Gardons-nous de dire...

Ouvrons donc ce cahier et, au lieu de contempler la première ébauche à la page 53, lisons ce que Nietzsche a écrit dans la page immédiatement suivante :

Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde est un être vivant. En quelle direction devrait-il s'étendre! D'où tirerait-il sa subsistance! Comment pourrait-il croître et augmenter!

— Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que la mort est ce qui s'oppose à la vie. Le vivant est seulement une variété de ce qui est mort : et une variété rare.

— Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde crée éternellement quelque chose de nouveau.

Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas!

— Seriez-vous semblables à ceux qui ont encore besoin de dieux? Votre raison n'éprouve-t-elle pas du dégoût à se laisser nourrir de façon aussi gratuite, aussi médiocre?

Gardez-vous dire (*Hütet euch zu sagen*) qu'il existe des lois de la nature. Il n'y a que des nécessités : et alors il n'y a personne qui commande, personne qui transgresse³⁰.

Apparemment il s'agit d'une polémique contre ceux qui considéraient le monde comme un être vivant, conduite à travers une structure rhétorique récurrente : « Gardez-vous de dire... ». Qu'est-ce que cela signifie? Pourquoi Nietzsche s'en prend-il à ceux qui pensaient que le monde était un être vivant, à qui s'adresse cet avertissement et pourquoi Nietzsche utilise-t-il cette formule rhétorique? Et surtout : qu'est-ce que tout cela a à voir avec la doctrine de l'éternel retour?

Pour répondre à ces questions, il m'a semblé indispensable de prendre en compte non seulement ce que Nietzsche avait écrit pendant cet été 1881 à Sils-Maria, mais aussi ce qu'il était en train de lire avant et après la célèbre première ébauche de l'éternel retour. Des *Archives Goethe-Schiller* où sont conservés les manuscrits de Nietzsche, il fallait donc se rendre à la *Bibliothèque de la Duchesse Anna Amalia* de Weimar, où est gardée la bibliothèque personnelle du philosophe, pour retrouver les volumes qui composaient au cours de l'été 1881 la bibliothèque portative de ce philosophe vagabond. Lire ces volumes tous ensemble, en me laissant guider par les annotations marginales de la main de Nietzsche, m'a permis d'abord de comprendre que je me trouvais face à un débat plus large qu'il fallait reconstruire et dont Nietzsche connaissait parfaitement les termes et les protagonistes³¹.

Il s'agit du débat sur la dissipation de l'énergie et sur la mort thermique de l'univers, qui s'ouvre après la découverte des deux principes de la thermodynamique et qui forme le cadre théorique où, dans l'époque moderne, se renouvelle le conflit entre la conception linéaire et la conception circulaire du temps.

Des hommes de science tels que Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann et — à travers Kant, Hegel et Schopenhauer — des philosophes tels que Dühring, Hartmann, Engels, Wundt et Nietzsche ont essayé de répondre à ce problème en utilisant la vigueur de l'argumentation scientifique et de la discussion philosophique. Qui croyait à une origine et à un arrêt définitif du mouvement de l'univers, tant dans la forme physique de la perte progressive de chaleur que dans la forme métaphysique d'un état final du « processus du monde », s'appuyait sur

le deuxième principe de la thermodynamique ou sur la démonstration de la thèse de la première antinomie cosmologique kantienne.

Ceux qui, en revanche, refusaient l'état final de l'univers, utilisaient l'argument schopenhauerien de l'infinité *a parte ante* — selon lequel, dans l'infinité du temps déjà écoulée, si un état final était possible, il aurait déjà dû s'être établi — pour proposer ensuite une série de solutions alternatives. Les savants posaient l'hypothèse que l'énergie aurait pu se reconcentrer après une conflagration cosmique et inverser la tendance à la dissipation. Les représentants du courant moniste et matérialiste, se fondant sur le premier principe de la thermodynamique et sur l'infinité de la matière, de l'espace et du temps, voyaient dans l'univers une éternelle succession de formes nouvelles. Parmi les savants et les philosophes, était également très répandue une sorte de criticisme agnostique qui, parfois en réaffirmant la validité du conflit antinomique kantien, évitait de prendre position sur des problèmes de nature spéculative. D'autres philosophes allemands, comme Otto Caspari et Johann Carl Friedrich Zöllner, avaient réintroduit une conception organiciste et panpsychiste de l'univers, en attribuant aux atomes la capacité d'échapper à l'état d'équilibre. Et c'est probablement un ouvrage d'Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge (La corrélation des choses)*, qui a réveillé l'intérêt de Nietzsche pour les questions cosmologiques en cet été 1881, à Sils-Maria.

Son exemplaire de ce livre porte de très nombreux soulignages, surtout dans un passage du chapitre intitulé *Le problème du mal en référence au pessimisme et à la doctrine de l'infailibilité* aux pages 444-445. Traitant du pessimisme mystique de Schopenhauer et d'Eduard von Hartmann, selon lequel l'univers est l'œuvre d'une essence stupide et aveugle qui, après avoir créé le monde par erreur, se rend compte qu'elle a fait un faux pas et s'emploie à le replonger dans le néant, Caspari fait observer qu'il est absolument mystique d'imaginer que le monde ait pu naître d'un état originaire indifférencié. D'où aurait-il pu tirer la première impulsion? Mais, ensuite, poursuit Caspari, même si le monde avait reçu d'un *deus ex machina* la première impulsion, il est certain que, dans l'infinité temporelle écoulée jusqu'à cet instant, ou bien il aurait atteint la fin du processus (mais cela est impossible parce que le monde se serait alors arrêté), ou bien il serait nécessairement condamné à répéter infiniment le même faux pas initial avec tout le processus qui l'accompagne. Mais alors qu'était-ce que ce processus du monde? Je crois qu'il faut prendre encore un peu de recul et essayer de mieux comprendre le processus du monde selon Eduard von Hartmann.

3.2 Eduard von Hartmann : éviter la répétition

La *Philosophie de l'inconscient* d'Eduard von Hartmann (1869)³² proposait un système philosophique fondé sur la description minutieuse d'un processus du monde destructif, orienté vers un état final. Selon Hartmann, l'« inconscient » est la substance métaphysique unique, qui se compose de la combinaison d'un principe logique, l'idée, et d'un principe illogique, la volonté. Avant le début du processus du monde, la volonté pure demeurerait avec l'idée dans une éternité atemporelle, libre de vouloir ou de ne pas vouloir s'actualiser. La volonté a ensuite décidé, sans aucune justification rationnelle, de vouloir. Elle a engendré, alors, un « vouloir vide », lourd de l'intention volitive mais dépourvu de contenu (c'est le « moment de l'initiative ») et finalement, quand le vouloir vide a réussi à s'unir à l'idée, le processus du monde a commencé.

Depuis, l'idée ne cherche qu'à corriger le malheureux acte illogique de la volonté. A travers le développement de la conscience, elle a permis aux êtres vivants de comprendre l'impossibilité d'atteindre le bonheur dans le plein épa-

nouissement de la volonté de vie. L'histoire du monde est ainsi passée par les trois stades de l'illusion, jusqu'à ce que, ayant atteint la sénilité, elle ait enfin reconnu l'inanité de toute illusion et ne désire que le repos, le sommeil sans rêves, l'absence de douleur comme sommets du bonheur possible (cf. Hartmann, 1877, p. 478).

C'est à ce stade que la ruse de l'idée a accompli sa tâche : elle a suscité une quantité de « volonté du rien » suffisante à annihiler la volonté de vie. Le moment de la décision collective qui conduira à la destruction de l'univers entier est imminent et, lorsque le jour faste arrivera, la volonté retournera au sein de la « pure puissance en soi », elle sera à nouveau « ce qu'elle était *avant* tout vouloir, c'est-à-dire une volonté qui peut vouloir et qui peut ne pas vouloir » (Hartmann, 1877, p. 528). Hartmann espère, bien sûr, qu'à ce moment, l'inconscient aura perdu toute velléité de produire à nouveau cette vallée de larmes et de recommencer une fois encore le processus insensé du monde.

Au contraire, interpréter la volonté de Schopenhauer comme un « ne pas pouvoir ne pas vouloir », comme un éternel vouloir produisant un processus infini dans le passé et dans le futur, conduirait au désespoir, car cela supprimerait la possibilité d'une libération de l'impulsion insensée de la volonté. Mais heureusement, d'après Hartmann, alors qu'il est logiquement possible d'admettre l'infini dans le futur, il serait contradictoire de considérer le monde dépourvu d'un début et donc infini dans le passé. En effet, dans ce cas, l'instant présent serait l'aboutissement d'une infinité, c'est-à-dire une *contradictio in adjecto* (Hartmann, 1877, p. 529). Et dans cette « démonstration », Hartmann introduit — sans en citer la source et surtout sans rappeler le contexte antinomique dont ils faisaient partie — les arguments que Kant utilisait pour démontrer la première antinomie cosmologique. Voici la démonstration kantienne :

Thèse : « Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace ». Démonstration : « En effet, si l'on admet que le monde n'ait pas de commencement dans le temps, à chaque moment donné il y a une éternité écoulée, et par conséquent une série infinie d'états successifs des choses dans le monde. Or, l'infini d'une série consiste précisément en ce que cette série ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc une série infinie écoulée [d'états] du monde est impossible, et par conséquent un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence. Ce qu'il fallait d'abord démontrer » (Kant, *Critique de la raison pure*, B 454).

Hartmann connaît la critique que Schopenhauer avait fait subir à cette argumentation kantienne, en démontrant qu'il est bien possible et non contradictoire de développer une infinité dans le passé à partir du présent, et donc qu'il n'est pas logiquement nécessaire de postuler un début du monde.

Voici en quoi consiste le sophisme : au début Kant avait purement et simplement examiné le cas où la série des états n'aurait point de commencement ; mais, quittant subitement cette simple hypothèse, il se met à raisonner sur le cas où la série des états n'aurait pas non plus de fin, serait infinie ; alors il démontre ce que personne ne met en doute, à savoir qu'une telle hypothèse est en contradiction avec l'idée d'un tout achevé et que cependant tout instant présent peut être considéré comme la fin du passé. Nous objecterons à Kant que l'on peut toujours concevoir la fin d'une série qui n'a point de commencement, qu'il n'y a là rien de contradictoire ; la réciproque d'ailleurs est vraie ; l'on peut concevoir le commencement d'une série qui n'a point de fin (Schopenhauer, 1942, II, p. 93).

Cependant, Hartmann objecte que le mouvement régressif supposé par Schopenhauer n'est possible que pour la pensée : il reste simplement un « postulat idéal » auquel ne correspond aucune réalité et il « ne nous apprend rien sur le processus réel du monde, qui s'est déroulé en sens inverse de ce retour en arrière de la pensée ». Hartmann affirme que si l'on admet la réalité du temps et du processus (ce qui n'est pas le cas chez Schopenhauer), il faut reconnaître, sous peine de tomber dans le concept contradictoire d'infinité accomplie, que le processus doit être limité dans le passé et donc qu'il doit y avoir eu un début absolu : « L'infinité qui demeure pour la pensée dans son mouvement régressif un postulat idéal, auquel ne peut correspondre aucune réalité, doit pour le monde, dont le processus est, au contraire, un mouvement progressif, aboutir à un résultat déterminé ; et ici apparaît au jour la contradiction » (Hartmann, 1877, p. 529).

En fait, dans ce passage, « apparaît au jour » le fait que Hartmann ne nous livre pas une démonstration, mais plutôt une pétition de principe. En effet, dans le concept du processus du monde est contenu analytiquement celui du début du monde. Ils ne peuvent donc être démontrés l'un à partir de l'autre. En second lieu, si l'on rejette l'idéalité du temps de Schopenhauer on n'est pas pour autant logiquement forcé d'accepter la réalité du processus du monde, comme le soutient Hartmann. Selon Hartmann, si le temps est réel, alors, il doit y avoir un processus du monde avec un début et une fin absolus. Du temps nié chez Schopenhauer, Hartmann passe directement au temps orienté.

En ce qui concerne la fin du monde, nous nous trouvons, d'après Hartmann, dans la même situation : notre philosophe inconscient démontre la fin du monde à partir de l'idée de progrès et... vice-versa, retombant à nouveau dans une pétition de principe :

Si l'idée du progrès est incompatible avec l'affirmation d'une durée infinie du monde dans le passé, puisque dans cette infinité passée auraient dû se produire déjà tous les progrès imaginables (ce qui est contraire à l'idée même du progrès actuel), nous ne pouvons davantage assigner au processus universel une durée infinie dans l'avenir. Dans un cas comme dans l'autre, on supprime l'idée même du progrès vers un but déterminé ; et le processus du monde ressemble au travail des Danaïdes (Hartmann, 1877, p. 495).

Nietzsche, citant ce passage déjà à l'époque de l'*Inactuelle* sur l'histoire (1874), avait eu l'occasion de mettre en évidence la dialectique admirable de ce « fripon de tous les fripons » qui, par ses arguments cohérents, met en évidence les absurdités dans lesquelles tombe toute téléologie³³.

Mais si le processus du monde aboutit, selon Hartmann, à un état final absolument identique à l'état initial, cela signifie qu'en conclusion de l'aventure cosmique de l'inconscient, nous sommes encore hantés par le spectre d'une nouvelle volition et d'un nouveau début du processus du monde. Or ceci pose un problème sérieux à l'intérieur du système d'Hartmann, en compromettant la possibilité d'une libération définitive de l'existence et de la souffrance. C'est pourquoi notre philosophe, dans un des derniers chapitres de son œuvre, « Les derniers principes », s'efforce soigneusement de calculer le degré de probabilité d'un réveil de la faculté volitive de l'inconscient. Étant donné que la volonté est complètement libre, inconditionnée et atemporelle, la possibilité d'une nouvelle volition est uniquement due au hasard (dans le sens rigoureusement mathématique du terme) et vaut donc 1/2. Hartmann fait remarquer en outre que si la volonté était plongée dans le temps, la probabilité de la répétition serait égale à 1, et le processus du monde devrait *nécessairement* recommencer à nouveau dans un éternel retour qui supprimerait complètement la possibilité d'une libération défini-

tive (cf. Hartmann, 1877, p. 538). Heureusement ce n'est pas le cas, car selon la remarquable logique d'Hartmann, le processus du monde se développe dans le temps, mais la volonté originaire est en dehors du temps. Au contraire on peut même affirmer, selon une vision toute hartmannienne du calcul des probabilités, que chaque nouveau début diminue progressivement la probabilité du début suivant : soit n le nombre de fois où la volonté s'est réalisée, la probabilité d'une nouvelle réalisation est $1/2^n$. « Mais il est clair que la probabilité $1/2^n$ diminue à mesure que croît n , en sorte qu'elle suffit à nous rassurer dans la pratique » (Hartmann, 1877, p. 540).

3.3 Dühring et Caspari : nécessité et rejet de la répétition

Maintenant nous comprenons mieux quel était le sens de la polémique de Caspari contre Hartmann dans les pages 444-445 de *Der Zusammenhang der Dinge* que nous avons évoquées plus haut. Caspari, reprenant l'argument de l'infinité *a parte ante*, y affirmait que dans l'infinité du temps déjà écoulée, si un état final était possible il aurait dû déjà s'être établi et tout mouvement aurait cessé. Mais cela n'a pas été le cas, parce que le monde bouge encore. En effet, loin de diminuer à chaque répétition, la probabilité d'un nouveau commencement est toujours égale à 1, et entraîne *forcément* la répétition du même : ainsi le processus du monde d'Hartmann, au lieu d'évoluer vers un but, se meut en réalité dans un cercle. Mais cet infini mouvement circulaire représente, selon Caspari, la plus grande perversion éthique et vaut à lui seul comme réfutation définitive de toute la philosophie d'Hartmann. De la sorte, Caspari prenait position dans la polémique qui opposait Eugen Dühring et Eduard von Hartmann, les philosophes allemands les plus célèbres de l'époque, à propos de la possibilité d'un recommencement du processus du monde après l'état final. Dans le « schématisme du monde » contenu dans son *Cursus der Philosophie*, Eugen Dühring avait exclu l'infinité de l'espace et l'infinité régressive du temps, en sauvegardant seulement la possibilité d'une infinité du temps dans le futur (Dühring, 1875, pp. 82-83). Mais, après avoir tracé « l'image réelle de l'univers », il avait arrêté pour un instant l'édification de son système pour esquisser la *fausse* image de l'univers qui se crée quand « l'imagination irréfléchie » projette dans l'infinité temporelle régressive un jeu éternel de mutations. Il semblerait possible de penser que, de même qu'on est passé de l'état originaire indifférencié au mouvement de la matière, on puisse revenir dans le futur à un état identique à l'état originaire et — insinue Dühring en faisant allusion à Hartmann — « Il y aura même une manière de penser, pour laquelle cette concordance de commencement et fin pourrait présenter un grand attrait » (Dühring, 1875, p. 83).

Mais si le processus du monde aboutit à un état identique à l'état originaire, continue Dühring, le calcul probabiliste d'Hartmann ne suffira pas à le faire échapper au recommencement et, en conséquence des « nécessités absolues du réel », une répétition infinie des mêmes formes devra *nécessairement* avoir lieu. Et ici Dühring fait intervenir une objection éthique : cette « extension colossale de l'intervalle temporel », amènerait en effet l'humanité vers une indifférence générale pour le futur, en desséchant ses impulsions vitales : « Or, il est évident que les principes qui rendent la vie attrayante, ne s'accordent pas avec la répétition des mêmes formes » (Dühring, 1875, p. 84). Dühring rejette donc le système hartmannien car celui-ci mène nécessairement à une vision du monde antivital : à la répétition désolante du même dans un futur infini. L'éternel retour de l'identique est pour Dühring (comme il le sera pour Caspari), la conséquence éthique indésirable qui rend fausse, futile et absurde la philosophie d'Hartmann. Le réquisitoire de Dühring se termine par une sévère mise en garde :

Gardons-nous [*Hüten wir uns*], en tout cas, de telles futiles étourderies; parce que l'existence de l'univers, étant donnée une fois pour toutes, n'est pas un épisode indifférent entre deux états de nuit, mais l'unique fondement solide et lumineux à partir duquel nous pouvons mettre en acte nos déductions et nos prévisions (Dühring, 1875, p. 85).

Le 7 juillet 1881, Nietzsche s'était fait envoyer par sa sœur à Sils-Maria le *Cours de Philosophie* de Dühring et dans son exemplaire il a tracé une ligne et un point d'exclamation en marge à ce passage où Dühring mettait en garde contre l'éternel retour : *hüten wir uns*. La parodie pointe son nez...

3.4 L'« ânerie » des atomes biologiques

Avant de retourner à Nietzsche il faut encore rappeler que, avec l'argument de l'infinité *a parte ante*, Otto Caspari entendait lutter contre un autre type d'hypothèses, plus scientifiques que philosophiques, qui prédisaient la fin du monde par mort thermique. En 1874, il avait publié un livret intitulé *L'hypothèse de Thomson d'un état final d'équilibre thermique dans l'univers, éclairée d'un point de vue philosophique*, dans lequel il attaquait les cosmologies mécanistes et matérialistes de son époque au nom d'une vision organiciste et téléologique de la totalité des phénomènes naturels. Dans ce pamphlet, Caspari considérait l'univers non pas en tant qu'un mécanisme physique (quoique d'un type particulier), mais comme un grand organisme vivant, c'est-à-dire une « communauté de parties éthiques ».

Hermann von Helmholtz, dans son célèbre ouvrage *Sur la conservation de la force* (1847) avait divisé la totalité de l'énergie de l'univers en énergie potentielle et en énergie cinétique, en affirmant la convertibilité réciproque totale entre les deux. William Thomson, en 1852, avait précisé qu'il existe un sous-ensemble de l'énergie cinétique, la chaleur, qui, une fois générée, n'est pas complètement reconvertible en énergie potentielle ou en une autre forme d'énergie cinétique. Mais, étant donné que la (partielle) reconversion de la chaleur en travail n'est possible qu'en présence d'un écart de température, alors que la chaleur tend à passer des corps les plus chauds aux plus froids en se diffusant à température uniforme dans l'espace, cela signifie que l'univers tend à un état final de complète cessation des transformations énergétiques, du mouvement de la vie : « Si nous regardons vers l'avenir, nous trouvons que la fin de ce monde, en tant que lieu de vie pour l'homme et pour tout autre être vivant ou végétal qui actuellement l'habite, est, d'un point de vue mécanique, inévitable³⁴. »

Contre la prédiction avancée par le mécanisme de Thomson, Caspari utilisait l'argument de l'infinité *a parte ante* : « il n'est pas difficile de démontrer que l'univers, qui existe depuis une éternité, aurait déjà sombré dans une situation de complet équilibre de toutes ses parties » (Caspari, 1874, p. IV). Donc, si chaque mécanisme atteint un état d'équilibre et si l'univers ne l'a pas encore atteint dans l'infinité temporelle déjà écoulée, alors l'univers ne peut pas être considéré comme un mécanisme, mais comme une communauté de parties qui ont suivi, en ce qui concerne leur mouvement, non pas une loi mécanique, mais un impératif éthique. Les atomes de Caspari (qui rappellent ceux de la *Monadologie* de Leibniz) se présentent ainsi comme des espèces de monades biologiques, pourvues d'états intérieurs. Chaque atome obéit à l'impératif éthique de participer à la conservation de l'organisme général et suit dans son mouvement non seulement la simple interaction physique, mais aussi une loi dictée a priori à travers laquelle l'équilibre thermique, résultat inéluctable de toute interaction purement mécanique, est évité.

Pour résoudre les difficultés citées plus haut, il faut revenir à Leibniz au moins pour ce qui nous permet d'élever les atomes à des *atomes biologiques*, c'est-à-dire à une sorte de monades, qui d'une part sont bien sûr soumises aux interactions physiques réelles, mais qui à côté de cela obéissent à la loi d'une autoconservation atomique interne. Cette loi leur prescrit de suivre certaines directions du mouvement par lesquelles est empêchée la formation de ces tendances de mouvement qui, par leur croissance illimitée, conduiraient l'univers, considéré seulement d'un point de vue mécanique, à un état de complet équilibre de toutes ses parties; état auquel l'univers, épuisée dans chacune de ses parties la capacité de conserver le mouvement, serait ensuite condamné pour l'éternité (Caspari, 1874, p. V).

L'univers n'est donc pas une montre qui nécessite d'être rechargée ou une machine à vapeur proche de l'épuisement de son carburant. Il est en revanche, d'après les mots de Leibniz : « une montre qui se charge par elle-même, semblable à l'organisme qui cherche sa nourriture. [...] L'univers en soi n'est pas un pur mécanisme, un mort mécanisme ». « Non !, s'écrit Leibniz contre Descartes : l'univers est composé d'un bout à l'autre d'une force indépendante qui ne lui vient pas de l'extérieur » (Caspari, 1874, pp. 8-9).

Si cette dernière phrase n'a reçu qu'un trait en marge, la citation précédente de Caspari se trouve enrichie, dans l'exemplaire de Nietzsche, d'un gros « *Esel* » (« Ane ») suivi de deux points d'exclamation.

En effet, après avoir lu le premier livre de Caspari, *La corrélation des choses*, Nietzsche avait voulu lire également son pamphlet contre l'hypothèse de Thomson, ainsi que toute une série d'études qu'il avait trouvées citées dans les pages de *La corrélation des choses*. Les textes et les lectures de Nietzsche nous montrent que, dès avant 1881, son information sur les problèmes cosmologiques était suffisamment vaste. Mais pendant l'été 1881, au moment où « surgit à l'horizon » sa pensée de l'éternel retour, Nietzsche s'adonne plus intensivement à ce type de lectures. A mon avis, c'est très précisément *La corrélation des choses* de Caspari, que Nietzsche s'était fait remettre à St. Moritz par son éditeur (voir la lettre à Schmeitzner du 21 juin 1881), qui est la source principale de ce cours de réflexions. Dans le chapitre intitulé « La philosophie contemporaine de la nature et ses orientations », étude sur les philosophies de la nature de Gustav Vogt et de Alfons Bilharz, Nietzsche avait trouvé une présentation de l'état actuel des controverses cosmologiques ainsi que quelques indications bibliographiques et dans la lettre à Overbeck du 20-21 août 1881, il avait prié son ami de lui envoyer les volumes suivants, qu'il avait trouvés cités par Caspari :

Je voudrais te demander de m'acheter quelques volumes chez les libraires :

1. O. Liebmann, *L'Analyse de la réalité* [cité par Caspari aux pages 215 et 223].
2. O. Caspari, *L'Hypothèse de Thomson* (Stuttgart 1874 Horster) [cité par Caspari aux pages 33 et 51].
3. A. Fick, « Cause et Effet » [cité par Caspari, entre guillemets, à la page 39 et, comme un « ouvrage qui a fait date », à la page 51].
4. J. G. Vogt, *La Force*. Leipzig, Haupt & Tischler 1878 [cité par Caspari aux pages 28-29, amplement discuté aux pages 41-48].
5. Liebmann, *Kant et ses Épigones* [cité par Caspari à la page 58]. [...]

Est-ce qu'à l'Association de lecture de Zurich (ou à la bibliothèque) se trouvent les *Philosophischen Monatshefte*? J'aurais besoin du volume 9 de l'année 1873 [cité par Caspari aux pages 80, 82 et 93] et aussi de l'année 1875 [cité par Caspari, également sans numéro de volume, aux pages 128 et 134]. Ensuite la revue *Kosmos*, volume I [cité par Caspari aux pages pp. 36, 51, 146, 180, 182 et 378]. Est-ce qu'il existe une édition complète des *Discours* de Dubois-Reymond? [cités par Caspari aux pages 20, 420 et 486].

Nietzsche demande en outre le livre d'Afrikan Spir, *Pensée et Réalité*, qu'il relisait périodiquement quand il s'occupait de questions spéculatives³⁵. Une fois ces volumes reçus, il se livre immédiatement à la lecture du pamphlet de Caspari contre Thomson et sa première réaction, nous l'avons vu, est de taxer d'ânerie l'hypothèse casparienne de monades biologiques qui seraient en mesure de garantir la conservation du mouvement. Réaction qui se retrouve en marge à la page de Caspari, mais qui est également accompagnée par un fragment écrit dans le cahier M III 1 (« L'erreur la plus profonde est d'affirmer que l'univers est un organisme. [...] Comment! L'inorganique serait même le développement et la décadence de l'organique!? Anerie!! ») et suivie par un autre fragment vraisemblablement encore dirigé contre Caspari :

Il faut ou bien que l'équilibre *absolu* soit par lui-même une impossibilité *ou bien* que les modifications de la force passent au mouvement cyclique avant que l'équilibre par lui-même possible soit intervenu. — Attribuer à l'être le « sentiment d'autoconservation » ! Folie! Et aux atomes « l'aspiration au plaisir et au déplaisir³⁶ » !

Le 26 août, nous trouvons dans M III 1, un nouveau plan pour une œuvre sur l'éternel retour : *Midi et Éternité* (FP 11[195]). Dans les fragments immédiatement postérieurs, Nietzsche reprend ses réflexions cosmologiques mêlées à un dialogue constant avec Caspari et à une sévère critique de son organicisme. A propos de la théorie atomistique de Démocrite — qui, comme le dit Dante, « *il mondo a caso pone* » — Caspari écrivait qu'elle est ou bien une téléologie masquée ou alors une théorie contredite par l'expérience (cf. Caspari, 1881, p. 124). Car, si un monde gouverné par le hasard avait réussi à éviter jusqu'à présent l'état d'équilibre maximal, on ne pouvait le dire vraiment aveugle ; il devait avoir été régi par une forme de téléologie. Si au contraire, aucun principe téléologique ne l'avait guidé, il aurait dû avoir *déjà* atteint l'état d'équilibre maximal et de cessation du mouvement ; mais alors il serait encore immobile, tandis que l'expérience nous prouve bien le contraire.

Nietzsche se réfère à ces arguments de Caspari quand il écrit, dans le fragment posthume 11[201], que l'organicisme est un « polythéisme masqué », une ombre moderne de Dieu et retourne contre Caspari l'objection de l'infinité *a parte ante* : si le cosmos avait pu devenir un organisme, il le serait déjà devenu.

Le pendant scientifique moderne à la croyance en Dieu est la croyance au *tout en tant qu'organisme* : ce qui me dégoûte. Ainsi ce qui est absolument rare, indiciblement dérivé, l'organique que nous ne percevons que sur la croûte de la terre, en faire l'essentiel, l'universel, l'éternel ! Ceci n'est encore et toujours qu'humanisation de la nature ! Et les monades, qui ensemble formeraient l'organisme de l'univers, ne sont qu'un polythéisme masqué ! Douées de prévoyance ! Des monades qui sauraient empêcher certains possibles résultats mécaniques tel l'équilibre des forces ! Fantasmagories ! Si l'univers pouvait devenir un organisme, il en serait devenu un.

Mais, objectait Caspari, si ce n'est pas l'intentionnalité des atomes, qu'est-ce qui a empêché jusqu'à présent (et empêchera pour toujours, puisque jusqu'à présent s'est écoulée une infinité temporelle) qu'un état d'équilibre soit atteint ? Si dans l'infinité « *toutes les combinaisons possibles doivent s'être produites*, même la combinaison qui correspond à l'état d'équilibre aurait dû se produire, ce qui est en contradiction avec les *faits de l'expérience* » (Caspari, 1881, p. 136). Nietzsche, qui dans son exemplaire du livre de Caspari a placé deux traits en marge de cette phrase, répond précisément à cette objection dans le fragment posthume 11[245] en distinguant, parmi les configurations de la force, celles qui sont seulement

possibles et celles qui sont réelles. L'équilibre des forces, la mort thermique, est l'un des cas possibles, mais il n'a jamais été atteint et ne le sera jamais, donc ce n'est pas un cas réel :

Si un équilibre de forces eût été atteint à un moment quelconque, il durerait encore : donc il n'est jamais intervenu. L'état présent *contredit* cette supposition. Si l'on suppose qu'un état eût un jour existé absolument identique à l'état actuel, cette supposition *n'est point* réfutée par l'état présent. Parmi les possibilités infinies, il *faut* que le cas actuel ait été tout de même donné, car jusqu'à maintenant s'est déjà écoulée une infinité. Si l'équilibre était possible, il aurait dû intervenir. Et si l'état actuel s'était déjà produit, alors aussi celui qui l'avait engendré comme l'état qui l'avait précédé; d'où il résulte qu'il s'était produit *déjà* une seconde fois, une troisième fois et ainsi de suite; et que de même il se produira une seconde fois, une troisième fois... d'innombrables fois en avant — et en arrière. C'est-à-dire que tout devenir se meut dans la répétition d'un nombre déterminé d'états absolument identiques. [...] L'immobilité des forces, leur équilibre est un cas concevable, mais il ne s'est pas produit, par conséquent le nombre des possibilités est plus grand que celui des réalités. — Que rien d'identique ne revienne pourrait s'expliquer non par le hasard, mais seulement par une intention insinuée dans l'essence de la force : car, supposé une énorme quantité de cas, la sortie fortuite de la *même combinaison* est plus probable que le fait que la même combinaison ne se répète jamais.

Essayons donc de relire la page qui suit la première ébauche de l'éternel retour, d'où notre analyse a pris naissance et qui commençait avec l'avertissement : « Gardez-vous de dire (*Hütet euch zu sagen*) que le monde est un être vivant. » Maintenant cela est plus clair : *Hüten wir uns* est la formule qu'Eugen Dühring utilisait à la fin de sa réfutation du système du monde d'Eduard von Hartmann, qu'il considérait comme un système antivital, *car* il menait logiquement à la répétition de l'identique; Dühring s'écriait : « Gardons-nous de telles futilités étourderies. » L'organicisme est la réponse d'Otto Caspari au problème de la dissipation de l'énergie et de la mort thermique de l'univers et à toute forme de téléologie. Contre Dühring, contre Hartmann, mais aussi contre l'extension à l'univers du deuxième principe de la thermodynamique, Caspari soutient que le monde ne pourra jamais atteindre l'état final parce qu'il est composé d'une sorte d'atomes biologiques. Nietzsche s'associe à Caspari dans sa critique de la téléologie, et les arguments qu'il utilise contre l'état final de l'univers coïncident avec ceux de Caspari. Sauf qu'il considère l'organicisme comme la dernière forme d'anthropomorphisme, comme un polythéisme travesti qu'il rejette de toutes ses forces.

A l'aide d'une parodie de la formule de Dühring, *Hüten wir uns*, Nietzsche stigmatise et réfute les fausses représentations de l'univers, tel l'organicisme de Caspari, le mécanisme de Thomson, le processus du monde d'Hartmann et de Dühring et tire de ce débat les arguments pour son idée de l'éternel retour de l'identique. La lecture de quelques autres fragments du cahier M III 1 nous confirme qu'il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'un subtil jeu intellectuel.

Gardons-nous [*hüten wir uns*] d'attribuer une *aspiration*, un but quelconques à ce cours circulaire : ou de l'estimer selon nos besoins en tant qu'*ennuyeux*, stupide, etc. Certainement le suprême degré de déraison se manifeste en lui aussi bien que le contraire : mais on ne saurait le juger d'après cela, le raisonnable *ni* le déraisonnable *ne sont* des prédicats applicables à l'univers. — Gardons-nous [*hüten wir uns*] de concevoir la loi de ce cercle en tant que *devenue*, selon la fausse analogie des mouvements circulaires à l'intérieur de l'anneau : il n'y a point eu d'abord un chaos et ensuite progressivement un mouvement plus harmonieux et enfin un mouvement circulaire stable de toutes les forces : au contraire, tout est éternel, non devenu. S'il y

eut un chaos des forces, le chaos également fût éternel et revint dans chacun des cercles. Le *cours circulaire* n'est en rien du *devenu*, il est la loi originelle de même que la *quantité des forces* est loi originelle, sans exception ni transgression. Tout devenir est à l'intérieur du cours circulaire et de la quantité de forces ; donc c'est suivre une fausse analogie que de se référer aux mouvements circulaires qui deviennent et s'évanouissent, tels les astres ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons, pour caractériser le cours circulaire éternel (FP 11[157] 1881).

Gardons-nous [*hüten wir uns*] d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion ! Il faut qu'elle s'infiltre lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées — afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. Que sont les deux millénaires durant lesquels s'est conservé le Christianisme ! (FP 11[158] 1881).

Gardons-nous [*hüten wir uns*] de croire que l'univers aurait une tendance à acquérir certaines *formes*, qu'il voudrait être plus beau, plus parfait, plus compliqué ! Tout cela n'est qu'anthropomorphisme ! Anarchie, laideur, forme — sont autant de concepts impropres. Pour la mécanique, il n'y a rien d'imparfait (FP [205] 1881)³⁷.

Cette dernière phrase semble donner une sorte de primauté à la mécanique sur l'organicisme, et effectivement la vision mécanique est pour Nietzsche sûrement plus plausible et moins anthropomorphique que l'organicisme. Mais en réalité, face aux deux images dominant dans les discussions cosmologiques de son époque, la machine et l'organisme, Nietzsche veut restituer à la nature son caractère polymorphe, protéiforme, non structuré, chaotique dont la théorie de l'éternel retour, en tant que principe non théologique et non téléologique, est la sanction la plus forte. Telle est la première des « nouvelles batailles » qui s'ouvrent face à qui a pris conscience des conséquences de la mort de Dieu. Dans le troisième livre du *Gai Savoir*, qui dans les brouillons portait le titre *Gedanken eines Gottlosen, Pensées d'un sans Dieu*, après le célèbre aphorisme contre les ombres des Dieux, l'aphorisme 109 résume magistralement la discussion avec les principales tendances de la cosmologie de son époque. Il est intitulé : *Hüten wir uns...*

Gardons-nous ! — Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Vers où s'étendrait-il ? De quoi se nourrirait-il ? Comment pourrait-il croître et augmenter ? Nous savons à peine ce qu'est l'organique : et nous réinterpréterions l'indéciblement dérivé, tardif, rare, fortuit que nous percevons aujourd'hui sur la croûte de la terre comme l'essentiel, l'universel, l'éternel, ainsi que le font ceux qui qualifient le tout d'organisme ? Cela suscite en moi le dégoût. Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'est certainement pas construit pour atteindre un but, nous lui faisons bien trop d'honneur en lui appliquant le terme de « machine ». Gardons-nous de présupposer absolument et partout quelque chose d'aussi bien conformé que le mouvement cyclique des étoiles les plus proches de nous ; un simple coup d'œil sur la Voie lactée suscite le doute et nous fait nous demander s'il n'existe pas là des mouvements bien plus grossiers et contradictoires, et de même des étoiles suivant d'éternelles trajectoires de chute rectilignes et d'autres choses de ce genre. L'ordre astral dans lequel nous vivons est une exception ; cet ordre, et la durée considérable dont il est la condition, a à son tour rendu possible l'exception des exceptions : la formation de l'organique. Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité le chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. A en juger du point de vue de notre raison, ce sont les coups ratés qui constituent de loin la règle, les exceptions ne sont pas le but secret et tout le carillon [*Spielwerk*] répète éternellement son air, qui ne mérite jamais d'être qualifié

de mélodie — et enfin il n'est pas jusqu'au mot de « coups ratés » qui ne soit déjà une humanisation qui enferme un reproche. Mais comment aurions-nous le droit de blâmer ou louer l'univers ! Gardons-nous de lui attribuer insensibilité et déraison [*Herzlosigkeit und Unvernunft*] ou leurs contraires : il n'est ni parfait, ni beau, ni noble [*edel*], et ne veut rien devenir de tout cela, il ne cherche absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est nullement concerné par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus d'instinct d'autoconservation, et, d'une façon générale, pas d'instinct du tout ; il ne connaît pas non plus de lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse. Si vous savez qu'il n'y a pas de buts, vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard : car c'est seulement aux côtés d'un monde de buts que le terme « hasard » a un sens. Gardons-nous de dire que la mort est le contraire de la vie. Le vivant n'est qu'un genre du mort, et un genre très rare. — Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'y a pas de substances d'une durée éternelle ; la matière est une erreur au même titre que le Dieu des Eléates. Mais quand en aurons-nous fini avec notre prudence et notre circonspection ? Quand donc toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous assombrir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand aurons-nous le droit de commencer à nous *naturaliser* nous, les hommes, au moyen de la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée !

Inutile de revenir sur le « Gardons-nous » qui, lui, revient sans cesse et qui structure cet aphorisme. Je voudrais juste signaler quelques-uns des autres indices textuels, correspondant aux termes allemands entre parenthèses, qui révèlent le fort degré d'intertextualité dont cet aphorisme est tissé et témoignent de son rapport avec le débat cosmologique contemporain. Nietzsche utilise le terme de *Spielwerk*, « mécanisme d'une boîte à musique », « carillon », comme le traduit très bien Patrick Wotling, et dans ce contexte, il s'agit à la fois d'une allusion à l'éternel retour et au terme *Räderwerk*, qui signifie « rouage », « engrenage » et qui était utilisé sans cesse par Caspari contre le schématisme du monde de Dühring. Pour ce qui est de l'insensibilité et de la déraison de l'univers, un brouillon de cet aphorisme, à la page 74 de M III 1, nous explicite encore une fois la référence à Hartmann et à Caspari :

Gardons-nous de dénigrer la valeur de l'existence par le fait que nous plaçons dans l'essence de l'être l'« insensibilité [*Herzlosigkeit*], l'absence de pitié, la déraison [*Unvernunft*], le manque de noble sentiment [*Mangel an edlem Gefühl*] etc. — comme le font les pessimistes [Nietzsche se réfère à Hartmann], mais au fond également les Monadiques [comme Caspari avec ses monades biologiques] etc. Nous devons nous représenter l'univers de manière complètement mécanique et non rationnel, de manière qu'il ne puisse être affecté par aucun prédicat de valeur esthétique ou morale. — il ne veut rien, il ne veut devenir ni plus parfait, ni plus beau, ni plus noble etc. — Casp<ari>, p. 288, se réclame de manière ignominieuse du « sentiment dissuasif [*abmahnende Gefühl*] »³⁸ !

La page 288 de *La corrélation des choses* à laquelle Nietzsche se réfère, suit immédiatement la critique des systèmes de Dühring et Hartmann :

A celui qui observe calmement ces édifices cosmiques, comme ils sont présentés par Dühring et Hartmann, s'oppose le sentiment qui dans le monde lui-même joue vraiment un rôle très important. C'est exactement ce sentiment [*Gefühl*] qui le dissuade [*mahnt*] d'une voix claire et le pousse à s'éloigner de cette soi-disant divinité inconsciente qui construit des mondes sans pouvoir y renoncer par compassion, et en même temps le dissuade [*mahnt*] de concevoir l'univers et ses parties comme un état communiste, gouverné de la manière la plus insensible [*herzlosester Weise*], qui jette tous ses membres dans les fers, et les oblige à suivre à l'*unisono* [en italien dans

le texte], désormais dépourvus d'un sentiment individuel, le Moloch d'un engrenage insensible [*gefühllosen Räderwerkes*]³⁹.

Mais Nietzsche, à partir d'une étroite polémique entre ceux qui passaient pour les grands philosophes de l'époque, a su tracer une image de l'univers en tant que « *chaos sive natura* » (comme il l'appelait en parodiant Spinoza) qui nous fait réfléchir encore aujourd'hui. Pour Nietzsche, il s'agit d'abord de rendre l'humanité consciente de sa propre force structurante, créatrice, qui a été à l'origine de toutes les qualités « retrouvées » successivement dans la nature. « Prométhée, ne devait-il pas s'*imaginer* d'abord avoir *volé* la lumière, et devoir expier ce crime — pour enfin découvrir qu'il avait créé la lumière par son *désir même de lumière*, et que non seulement l'homme, mais aussi *le dieu* étaient l'œuvre de ses mains, de l'argile façonnée par ses mains ? Que toutes les choses ne sont rien que des images du créateur d'images ? » nous dit l'aphorisme 300 du *Gai Savoir*, ce qui explique la fin que l'aphorisme 109, que nous venons de citer, portait encore dans les premières épreuves : « Prométhée ne s'est toujours pas libéré de son vau-tour ! », c'est-à-dire : il n'a pas encore découvert l'origine humaine de ses images de l'univers.

Cette analyse nous montre comment Nietzsche a su assembler, condenser, résumer parfois en un mot ou en un jeu de mots le résultat de sa discussion avec tout un débat qui aujourd'hui est complètement tombé dans l'oubli mais qui, restitué grâce à l'analyse des manuscrits et des lectures du philosophe, nous donne la clé pour comprendre la genèse et le sens de l'éternel retour. L'interprétation philosophique ne peut pas se passer de cette étude génétique, qui nous interdit tout d'abord l'utilisation de compilations de fragments posthumes et de faux ouvrages comme *La Volonté de puissance*, qui nous pousse à utiliser une édition fiable comme celle de Colli et Montinari et surtout à revenir à l'étude des manuscrits. Car autrement, comme nous l'avons montré dans le cas d'un des plus célèbres et des plus intelligents des interprètes de Nietzsche, nous ne sortirions jamais du cercle vicieux des contresens.

1. Deleuze, 1962, p. 55 et Deleuze, 1965, p. 41, Deleuze, 1968, p. 384.

2. Parmi les cinq (au moins) différentes versions disponibles de *La Volonté de puissance*, Deleuze utilisait la compilation de Friedrich Würzbach traduite en français par Geneviève Bianquis et publiée par Gallimard en 1935. En 1962, après la parution de la traduction française de l'édition critique de Nietzsche éditée chez Gallimard par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, l'éditeur avait, à juste titre, arrêté la réimpression de la *La Volonté de puissance* pour laisser la place à des textes bien plus fiables. D'autant plus surprenante nous a semblé la réédition en 1995, chez Gallimard même, de l'édition de poche de ce texte discutable et discuté. Pour l'histoire de ce faux, voir Montinari, 1996.

3. Cf. les fragments posthumes 11 [308, 311, 312, 313] de 1881, qui se trouvent aux pages 126, 128, 130 du cahier M III 1. Je cite d'après l'édition critique établie par Colli et Montinari (Nietzsche, 1967 sq.) utilisant les traductions françaises publiées chez Gallimard, Laffont, la Librairie Générale Française et chez Flammarion (Nietzsche, 1968, 1993, 1983, 1997) et modifiant ces traductions d'après les originaux allemands lorsque je le juge nécessaire. Contrairement à l'usage français qui renvoie à la tomasion de la traduction Gallimard, j'utilise pour signaler les fragments posthumes de Nietzsche le sigle FP suivi du numéro du groupe, du numéro de fragment mis entre crochets et de son année de rédaction (ex. FP 11[125] 1881). Ce qui permet de repérer le fragment de manière simple et sans ambiguïté, aussi bien dans l'original allemand que dans toute traduction.

4. Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monetische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878, 655 p., la citation se trouve à la page 20, l'hypothèse de l'existence d'une *Contraktionsenergie* est détaillée aux pages 21, 26 et 27 ; l'exemplaire de Nietzsche est conservé à la *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar (cote C 411). Le fait que Nietzsche disposait de ce livre à Sils-Maria pendant l'été 1881, au moment où il a son idée de l'éternel retour, est attesté également par la lettre à Franz Overbeck du 20-21 août, où le philosophe demande à son ami de lui envoyer un certain nombre de livres parmi lesquels celui de Vogt. Nietzsche poursuit son dialogue avec Vogt dans les FP 2[3] de 1882 et 24[36] de 1883-1884.

5. Nietzsche, FP 11 [311] de 1881.

6. Deleuze, 1962, p. 55, Voir aussi Deleuze, 1967, p. 284 : « plus précisément encore les notes de 1881-1882 s'opposent explicitement à l'hypothèse cyclique » et Deleuze, 1968, p. 16 et p. 382 : « Comment croire qu'il conquît l'éternel retour comme un cycle, lui qui oppose "son" hypothèse à toute hypothèse cyclique? ».
7. Ces observations devraient mettre en garde les philosophes qui ont l'intention de fonder leur propre interprétation de Nietzsche sur *La Volonté de puissance*, comme l'a fait, jusqu'à une époque très récente, la plupart des interprètes français. Dans ma postface à Montinari, 1996, j'avais également signalé que même l'interprétation deleuzienne du concept de volonté de puissance, qui s'appuie totalement sur un autre fragment posthume de Nietzsche contenant une grave faute de déchiffrement, est d'après la transcription correcte des manuscrits désormais insoutenable, notamment pour ce qui concerne le concept clé de « vouloir interne ». Dans son *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze explique : « Un des textes les plus importants que Nietzsche écrivit pour expliquer ce qu'il entendait par volonté de puissance est le suivant : "Ce concept victorieux de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un complément ; il faut lui attribuer un *vouloir interne* [souligné par Deleuze] que j'appellerai la volonté de puissance". La volonté de puissance est donc attribuée à la force, mais d'une manière très particulière : elle est à la fois un complément de la force *et* quelque chose d'interne. [...] La volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément interne de sa production » (Deleuze, 1962, pp. 56-57). Dans le manuscrit de Nietzsche, par contre, on ne lit pas *innere Wille* (vouloir interne), mais *innere Welt* (monde interne). On ne peut donc nullement affirmer que la volonté de puissance est « à la fois un complément de la force *et* quelque chose d'interne », également parce que cela reproduirait un dualisme que la philosophie moniste de Nietzsche s'efforce à tout prix d'éliminer. Et, en effet, d'un point de vue philosophique, Wolfgang Müller-Lauter avait déjà montré que le passage sur lequel Deleuze s'était appuyé semblait suspect dans la mesure où il contredisait bon nombre d'autres textes de Nietzsche (cf. Müller-Lauter, 1974, p. 35 s., tr. fr. in Müller-Lauter, 1998, p. 76 s.). La relecture des manuscrits à l'occasion de l'édition critique Colli-Montinari a confirmé cette analyse du point de vue philologique (Deleuze cite la compilation de Würzbach, livre II, § 309, ce qui a été publié comme fragment posthume 36[31] de juin-juillet 1885 dans l'édition critique Colli-Montinari ; selon Wolfgang Müller-Lauter ce fragment ne présente aucun problème de déchiffrement et il ne s'agirait donc pas d'une erreur de ce type, mais d'une correction consciente de Peter Gast, cf. Müller-Lauter, 1995, p. 258). Et pour compléter le cadre, Deleuze explique sa conception (malheureusement erronée) de l'éternel retour à l'aide de sa conception (également fautive) de la volonté de puissance : « C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition. Un tel principe, Nietzsche le présente comme une des découvertes les plus importantes de sa philosophie. Il lui donne un nom : *volonté de puissance* » (Deleuze, 1962, p. 55).
8. Deleuze, 1967, p. 285 ; Deleuze, 1965, pp. 37 ; Deleuze, 1962, p. 80 ; Deleuze, 1965, pp. 38 et 40.
9. Cf. Brusotti, 1992, pp. 83, 102, 103 ; Deleuze, 1992, pp. 46-47 et *passim*.
10. On pourrait constater d'abord que Deleuze a eu une bonne intuition en intitulant son livre *Nietzsche et la philosophie*. Il ne s'agit pas, en effet, de « La philosophie de Nietzsche » : c'est plutôt de « Nietzsche et la philosophie de Deleuze » ou de « Deleuze et la philosophie de Nietzsche » dont il est question dans cet essai. Pour un regard sociologique sur l'interprétation de Deleuze dans le contexte de la philosophie française des années soixante nous renvoyons à cette page de Louis Pinto : « L'invention d'une voie nouvelle, résultat d'une improvisation plus que d'un calcul, n'était ni évidente ni facile. Pour qui s'était spécialisé surtout dans le commentaire de la tradition savante, le détour par les auteurs était quelque peu inévitable, mais seuls certains d'entre eux étaient propices à l'innovation. Faute d'oser se présenter d'emblée en créateur, il fallait plutôt repérer l'auteur à travers lequel l'innovation pourrait être le mieux assurée. La découverte d'un penseur nouveau étant une entreprise hasardeuse qui requiert un crédit suffisant, l'interprétation originale, créatrice ou re-créatrice sur un philosophe consacré apparaissait initialement plus accessible à un jeune auteur » (Pinto, 1995, p. 161).
11. Deleuze, 1962, p. 225.
12. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 49.
13. La reconstruction la plus détaillée et la plus intéressante de la présence de l'éternel retour dans *Zarathoustra* se trouve dans le beau livre de Marco Brusotti (Brusotti, 1997). L'espace de ce travail ne me permet pas de m'engager dans un dialogue avec cette interprétation érudite, passionnante et dans son ensemble convaincante.
14. Cfr. Schopenhauer, 1818, § 3, § 63, § 71.
15. Dans ses cours sur *Les philosophes préplatoniciens* et dans l'écrit posthume *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (§ 4), Nietzsche avait souligné justement cet aspect de la philosophie d'Anaximandre en le rapprochant de Schopenhauer (cf. Nietzsche, 1994, pp. 22, 118, 123 et la note 44 de la p. 300).
16. Nietzsche, FP 10[44] et 16[3] 1883.
17. La différence entre l'éternel retour de Nietzsche et les théories cycliques du temps établies depuis l'Antiquité se trouve justement dans le sens nouveau que prend cette doctrine chez Nietzsche en tant qu'instrument au service non pas d'une dévalorisation nihiliste de l'existence, mais d'une plus forte affirmation. Même s'il connaissait déjà auparavant cette doctrine, au cours de l'été 1881 à Sils-Maria Nietzsche a compris pour la première fois qu'elle ne s'accompagnait pas nécessairement d'une dévalorisation et d'un rejet de ce qui est transitoire, et que le retour pouvait même restituer la valeur à ce qui semblait éphémère. Après la révélation de ce sens nouveau du retour, Nietzsche écrivait dans un de ses carnets, se référant au « rien de nouveau sous le soleil » de l'Ecclésiaste dans la version de Marc Aurèle : « Cet empereur se remontre constamment le caractère transitoire de toutes choses pour ne pas leur attacher trop d'importance et demeurer *calme*. Sur moi le transitoire agit tout différemment — il me semble que toutes choses aient beaucoup trop de valeur pour qu'elles puissent être jugées aussi fugitives — c'est pour moi comme si l'on versait à la mer les vins et les onguents les plus précieux » (FP 12[145] 1881). Et quelques années plus tard, transcrivant ce fragment dans un cahier, il ajouta une phrase révélatrice : « et ma consolation est que tout ce qui fut est éternel : — la mer le ramène à la surface » (FP 11[94] 1887-1888).
18. Cf. les FP 29[97], 29[98], 30[2] de 1873-1874.

19. Maurice Weyembergh, en commentant ce passage de *Zarathoustra*, écrit même que « Toute la doctrine de l'éternel retour est une machine de guerre, un antidote contre l'idée qu'exprime l'admirable dernier vers du poème [de Leopardi] : « è funestro a chi nasce il dio natale » (Weyembergh, 1977, p. 102).
20. Deleuze parle toujours de *deux* exposés de l'éternel retour dans *Zarathoustra*, cf. Deleuze, 1965, pp. 38, 39; 1967, pp. 276, 283; 1968, p. 380 : « L'état des textes de *Zarathoustra* nous apprend qu'il est deux fois question de l'éternel retour, mais toujours comme d'une vérité non encore atteinte et non exprimée : une fois quand le nain, le bouffon parle (III, « De la vision et de l'énigme »); une seconde fois quand les animaux parlent (III, « Le convalescent »).
21. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, chap. XXX : *Ueber Lärm und Geräusch*. Voir aussi parmi les brouillons de Nietzsche pour ce chapitre de *Zarathoustra* : « contre le bruit — il frappe à mort les pensées » (FP 22[5] de 1883). Cet indice textuel avait déjà été utilisé par Nietzsche dans la première des conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* : « Le plus jeune se tourna vers nous : "Il faut que vous sachiez que dans le cas présent vos divertissements explosifs sont un véritable attentat contre la philosophie" », et, en sens inverse, nous la retrouverons dans la troisième partie de *Zarathoustra*, « De la vertu qui rend petit »; « Voilà le nouveau silence que j'ai appris : leur bruit autour de moi étend un manteau sur mes pensées ».
22. Schopenhauer, 1842, § 59, p. 339 et chap. XLI, p. 275. Cette image est souvent utilisée comme dernier sceau du pessimisme et du nihilisme. Nous la retrouvons par exemple chez Leopardi, dans la petite œuvre morale *Dialogue d'un passant et d'un marchand d'almanachs* : « LE PASSANT — Vous ne voudriez pas revivre ces vingt années, et même tout le temps écoulé depuis votre naissance? LE MARCHAND. — Eh! cher monsieur, plutôt à Dieu que ce fût possible! LE PASSANT. — Même si vous aviez à revivre cette vie telle que vous l'avez déjà vécue, sans la moindre différence, avec exactement les mêmes joies et les mêmes peines? LE MARCHAND. — Cela? Pas question! LE PASSANT. — Mais quelle autre vie voudriez-vous revivre? La mienne, celle du prince, celle de qui d'autre encore? Ne croyez-vous pas que le prince, moi ou quiconque, nous ne répondrions comme vous à cette question, et qu'ayant à vivre la même vie, personne ne voudrait revenir en arrière? LE MARCHAND. — Je le crois bien. LE PASSANT. — Vous non plus, vous ne retourneriez pas en arrière si vous ne pouviez le faire qu'à cette condition? LE MARCHAND. — Certes non, monsieur » (cf. Leopardi, 1993, pp. 228 sq., tr. modifiée). D'un siècle à l'autre, du pessimisme du XVIII^e siècle à la littérature de la décadence du XIX^e siècle, Nietzsche retrouvera ce type de raisonnement chez d'autres auteurs, et, par exemple, dans son exemplaire du *Journal de Goncourt* soulignera ce passage qui se trouve à la date du premier mai 1864 : « On ne trouve pas un homme qui voudrait revivre sa vie. A peine trouve-t-on une femme qui voudrait revivre ses dix-huit ans. Cela juge la vie » (cf. Goncourt, 1887, p. 193; l'exemplaire de Nietzsche, dans lequel ce passage est souligné, est conservé à la *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar, cote C 550-a).
23. Le fait que l'homme le plus laid représente le sens historique (et l'assassin de Dieu) est attesté par les brouillons du quatrième *Zarathoustra* : « l'homme le plus laid, qui a besoin de se donner un décor (sens historique) et cherche sans cesse un nouveau vêtement : il veut rendre son aspect supportable et va finalement dans l'isolement pour ne pas être vu — il a honte » (FP 31[10] 1884-1885), voir aussi les FP 25[101] 1884 et 32[4] 1884-1885).
24. *Le Gai Savoir*, aphorisme 337. Bien qu'un grand nombre d'interprètes, (pour la plupart en suivant Martin Heidegger) considèrent *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* comme un texte fondamental pour comprendre la conception nietzschéenne du temps, il n'est pas inutile de répéter ici qu'il s'agit d'un texte qui appartient à la première phase de la philosophie de Nietzsche (selon la subdivision tracée par Mazzino Montinari au début de son article « Nietzsche *contra* Wagner; été 1878 », contenu dans ce même *Cahier*). En tant que telle, la deuxième Inactuelle, contient des conceptions que Nietzsche a successivement abandonnées et auxquelles, même à l'époque où il les avait conçues, il ne croyait pas. En ce sens, dans un regard rétrospectif de l'année 1883, Nietzsche écrivait que « Derrière ma première période, c'est le visage du jésuitisme qui grimace : je veux dire, persister consciemment dans l'illusion, et l'intégrer de manière contraignante comme *base de la culture* » (FP 16[23] de 1883), c'est-à-dire affirmer ce à quoi on ne croit pas pour préparer l'avènement d'une nouvelle culture fondée à son tour sur l'illusion et le beau mensonge de l'art de Wagner. *La Naissance de la Tragédie* et les *Considérations Inactuelles* sont imprégnées de thèmes wagnériens et, par exemple, le concept d'« histoire monumentale » est le pendant du concept d'œuvre d'art absolue ou monumentale tel que Richard Wagner l'avait exprimé dans l'écrit *Une communication à mes amis* (« L'œuvre d'art absolue, c'est : l'œuvre d'art qui, ne dépendant ni du lieu ni du temps, n'a pas besoin d'être représentée par des hommes donnés, dans des conditions données et devant des hommes donnés pour en être comprise, — c'est un monstre parfait, une ombre chinoise de la folle imagination esthétique », Wagner, 1910, pp. 7-8. Contre l'œuvre d'art monumentale, qui est une création des érudits alexandrins postérieure à la mort de l'art grec, et contre la mode, qui ne satisfait pas le « vrai besoin humain », Wagner recherchait un art vivant, « qui s'oppose justement, par son caractère, à l'œuvre d'art monumentale imaginée par nous, de même que l'homme vivant s'oppose à la statue de marbre », Wagner, 1910, p. 11). Cela n'empêche pas que même dans ces œuvres de la phase wagnérienne se trouvent disséminées ici ou là, souvent de manière tout à fait incohérente par rapport au fil argumentatif dominant, certaines anticipations de thèmes et de concepts qui seront développés et mûris par la suite, à l'intérieur de la véritable philosophie de Nietzsche, celle qui commence à partir d'*Humain, trop humain*. Le philosophe, qui était bien conscient d'avoir dans sa jeunesse « engendrés des Centaures », écrivait dans un fragment de 1876 : « Dans les *Considérations Inactuelles* je me suis laissé, ici ou là, encore des *portes de sortie* » (FP 17[36] de 1876), ce que je comprends comme une allusion à certaines pensées qui se plaçaient déjà à l'extérieur du dangereux cercle d'idées de sa phase wagnérienne et ouvraient déjà vers l'avenir de la véritable philosophie nietzschéenne. Une de ces portes de sortie est ce passage du premier paragraphe de la deuxième Inactuelle où Nietzsche, avant de construire l'agencement argumentatif dominant orienté vers le non historique et le supra-historique, écrit : « Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part de passé qu'il pourra assimiler ou accaparer, et la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historique deviendrait envahissant et nuisible; toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à

- soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang » (sur la « génération de Centaures » dans la première phase de la philosophie de Nietzsche voir Borsche, 1994).
25. FP 4[81] et 5[1]205 de 1882-1883.
26. Le 14 août 1882, après la publication du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit à Peter Gast : « J'ai gardé environ un quart du matériel originaire (pour un traité scientifique) ».
27. Colli et Montinari ont d'ailleurs justement écrit que Nietzsche « avait gardé sur lui le cahier M III 1 durant toute la période finale de son activité créatrice » (cf. Colli / Montinari, 1972, p. 60). Il est certain que le philosophe avait ce cahier entre les mains à l'automne 1888, mais on trouve aussi les traces de sa relecture en 1883, 1885 et pendant le printemps 1888. Par exemple, dans la lettre à Gast du 3 septembre 1883, Nietzsche écrit qu'il a retrouvé la première ébauche de l'éternel retour ; en l'été 1885 une autre relecture de ce cahier est attestée par le fait que le FP 36[15] de 1885 dérive des FP 11[292, 345] de 1881, le 36[23] de 1885 des FP 11[150, 281] de 1881, le 35[53] de 1885 du 11[70] de 1881 et ainsi de suite. Enfin, la formulation récapitulative de la doctrine dans FP 14[188] du printemps 1888 est intégralement dérivée de M III 1.
28. Cf. Colli / Montinari, 1972, pp. 59-60.
29. Mêlées aux réflexions sur l'éternel retour, nous trouvons au moins deux autres lignes thématiques. D'une part, la vision du monde comme flux continu de forces dépourvu de but, lois, règles du devenir. Un *chaos sive natura* dé-divinisé et désanthropomorphisé qui constitue le « substrat ontologique » de toutes les réflexions de Nietzsche. D'autre part, un ensemble de fragments à caractère anthropologico-sociologique, qui tracent un parcours de libération conduisant à la création d'individus supérieurs au moyen d'une profonde transformation de leur structure pulsionnelle. La solitude et la lutte interne pour la libération des anciennes représentations du monde et des valeurs grégaires incorporées, sont les moyens par lesquels se réalise cette transformation. Pour l'analyse de ces lignes thématiques, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1995a, pp. 233-322.
30. Il s'agit de la page 55 selon la numérotation de Nietzsche, page 49 selon la numérotation archivistique. La partie centrale de ce texte a été publiée par l'édition Colli-Montinari comme fragment posthume 11[142] de 1881, le reste, toutefois, en tant que brouillon de l'aphorisme 109 du *Gai Savoir* n'a pas été publié dans les fragments posthumes de l'été 1881, mais seulement dans l'appareil critique *allemand* au *Gai Savoir* (KSA vol. 14, pp. 253 sq.). Ici le choix éditorial de faire la différence entre ébauches préparatoires (*Vorstufen*) et fragments posthumes (*Nachgelassene Fragmente*) montre toute son insuffisance ; sur cette problématique voir Groddeck, 1991.
31. Pour une reconstruction complète de ce débat dans ses différentes phases, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1995a, première partie, pp. 27-182 et 365-371.
32. Écrite entre 1864 et 1867, cette œuvre eut un succès prodigieux et son auteur, qui avait à l'époque vingt-sept ans, connut une renommée inattendue ; la onzième édition est publiée en 1904 et contient une liste de 103 titres de livres, articles et comptes-rendus qui la concernent ; la douzième édition date de 1923 (cf. Weyembergh, 1977, p. 4 et Gerratana, 1988, p. 391). En 1877, D. Nolen écrit au début de la préface de l'édition française : « Le succès du livre dont nous offrons la traduction au public français, peut être regardé comme l'événement philosophique le plus considérable qui se soit produit en Europe depuis dix ans » (Hartmann, 1877, p. V).
33. Cf. le § 9 de la deuxième Considération Inactuelle et le FP 29[52] de 1873 : « Hartmann est important parce qu'il tue, par sa cohérence, l'idée d'un processus du monde ».
34. Cf. Thomson, 1854, p. 37, voir aussi Thomson, 1852.
35. Sur la lecture de Spir dans les années 1873, 1877, 1881, 1885, je me permets de renvoyer à D'Iorio, 1993. Il faut noter que dans l'œuvre de Caspari, outre les livres qu'il ne connaissait pas et qu'il demande à Overbeck, Nietzsche pouvait retrouver cités et discutés les passages cosmologiques de certains livres avec lesquels il avait déjà eu à faire, par exemple les ouvrages de Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner. Si à ces textes nous ajoutons l'œuvre de Proctor, *Notre point de vue dans l'univers*, *La mécanique de la chaleur* de Mayer, et le *Cours de philosophie* de Dühring, nous pouvons nous faire une idée des thèmes et des interlocuteurs dont et avec lesquels Nietzsche parlait durant les longues promenades près du lac de Sils et le soir, chez lui, dans la tranquillité de l'endroit le plus fascinant du monde, au milieu d'une « éternelle idylle héroïque » (cf. les fragments posthumes 11 [24] de 1881, les lettres à Gast du 10 et du 16 avril 1881, la lettre à Elisabeth Nietzsche du 7 juillet 1881 et la lettre à Gast du 8 juillet 1881).
36. Le premier fragment cité a été publié seulement dans l'appareil critique *allemand* au *Gai Savoir* (KSA vol. 14, p. 253), l'autre est le FP 11[265] de 1881. L'attribution aux atomes d'états internes et du sens de l'autoconservation est un des fondements de la philosophie de Caspari. Cela, à l'époque, était assez répandu, par exemple chez Zöllner, Fechner, Fick. Voir Caspari (1881), ne serait-ce qu'aux pages 126-127, 287, 344, 347, 422, 441. Nietzsche, dès le FP 11[108], fragment antérieur à l'idée du retour, écrit de façon lapidaire, en se référant vraisemblablement à Caspari : « Il n'y a point d'instinct d'autoconservation ! ».
37. Voir entre autres le FP 11[201, 202] 1881 que nous avons déjà eu occasion de citer et l'autre brouillon de l'aphorisme 109 du *Gai Savoir* à la page 18 de M III 1 (publié dans la KSA, vol. 14, p. 254). A propos de concordances textuelles, il nous semble intéressant de relever que dans FP 11[148], première exposition de l'éternel retour successive à la première ébauche, et rédaction préparatoire du célèbre aphorisme 341 du *Gai Savoir*, Nietzsche reprend le titre du livre de Caspari : « Et alors tu te verras retrouvant chaque douleur et chaque plaisir, chaque ami et chaque ennemi, chaque espérance et chaque erreur, chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, l'entier enchaînement de toutes choses [*den ganzen Zusammenhang aller Dinge*] ».
38. Dans le manuscrit, ce fragment est précédé par le fragment posthume 11[265] de 1881 que nous avons cité plus haut.
39. L'utilisation de *herzlos* est très fréquente chez Caspari (cinq fois à la page 287, deux fois à la page 288, puis à la page 445, etc.), aux pages 287-288 nous trouvons également quatre fois *gefühllos*, trois fois *werthlos* et à la p. 287 *edle Gefühl*.

Textes cités

Bahnsen, Julius

- 1872 *Zur Philosophie der Geschichte. Einer kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Principien*, Berlin, Dunker, 1872.

Borsche, Tilman; Gerratana, Federico; Venturelli, Aldo (éds.)

- 1994 « Centauren-Geburten. » *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994.

Brusotti, Marco

- 1992 « Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral" », *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), pp. 81-136.
1997 *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York, De Gruyter, 1997, 703 p.

Boltzmann, Ludwig

- 1998 *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig : Barth 1895 (I vol.), 1898 (II vol.).
1897 « Zu Hr. Zermelos Abhandlung "Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge" », *Wiedemann Annalen*, 60 (1897), pp. 392-398.

Colli/Montinari

- 1972 « Stato dei testi di Nietzsche », *Il Verri*, n. 39/40 (1972), pp. 58-68.

Crescenzi, Luca

- 1994 « Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879) », *Nietzsche-Studien*, 23 (1994), pp. 388-441.

Deleuze, Gilles

- 1962 *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF (nous citons d'après la 2^e éd. de 1998), 232 p.
1965 *Nietzsche*, Paris, PUF (nous citons d'après la 11^e éd. de 1997), 101 p.
1967 (éd.), *Nietzsche. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillet 1964*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, 287 p.
1968 *Différence et répétition*, Paris, PUF (nous citons d'après la 9^e éd. de 1997), 409 p.

Dühring, Eugen

- 1875 *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebengestaltung*, Leipzig, Koschny, 1875.

D'Iorio, Paolo

- 1993 « La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir », *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 257-294.

- 1995a *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantomograf, 1995, 400 p.

- 1995b « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 62-123.

Gerratana, Federico

- 1988 « Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmanns-Rezeption Nietzsches », *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 391-433.

Goncourt, Edmond et Jules Huot de

- 1887 *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Paris, Charpentier, 1887, 340 p.

Groddeck, Wolfram

- 1991 « "Vorstufe" und "Fragment". Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie », in Martin Stern (éd.) *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, Tübingen, Niemeyer, 1991, pp. 165-175.

Hartmann, Eduard von,

- 1877 *Philosophie de l'Inconscient*, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par D. Nolen, Paris, 1877, 2 vol.

Helmholtz, Hermann von

- 1847 *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung*, in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vol., Leipzig, Barth 1882, I, pp. 12-75.

Lange, Friedrich Albert

- 1866 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866.

Leopardi, Giacomo

- 1993 *Petites œuvres morales*, Paris, Allia, 1993, 252 p.
1982 *Canti*. Paris, Gallimard, 1982, 248 p.

Montinari, Mazzino

- 1996 « *La volonté de puissance* » n'existe pas, texte établi et postfacé par Paolo D'Iorio, Paris, éditions de l'éclat, 1996, 191 p.

Mohr, Friedrich

- 1869 *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*, Braunschweig : Vieweg, 1869.

Müller-Lauter, Wolfgang

- 1974 « Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht », *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), pp. 1-60.

- 1995 « "Der Willer zur Macht" als Buch der "Krisis" », *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 223-260.
- 1998 *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*. Textes réunis et précédés de « Le Monde de la volonté de puissance » par Patrick Wotling, traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Editions allia, (1998), 181 p.

Nietzsche, Friedrich

- KGW *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, de Gruyter, 1967 sq.
- KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin-New York, de Gruyter/München DTV, 1980.
- OP *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968 sq.
- 1983 *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- 1993 *Œuvres*, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Laffont, 1993.

- 1994 *Les philosophes préplatoniciens*, (P. D'Iorio et F. Fronterotta eds., tr. fr. de Nathalie Ferrand), Combas, éditions de l'éclat, 1994, 395 p.
- 1997 *Le Gai Savoir*, tr. fr. par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 1997.

Pinto, Louis

- 1995 *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, 205 p.

Poincaré, Henry

- 1893 « Le mécanisme et l'expérience », *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, 1893, pp. 534-537.
- 1890 « Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique », *Acta Mathematica*, 13, 1890, pp. 1-271.

Schopenhauer, Arthur

- 1942 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 8^e éd., 1942.

La critique de
la civilisation et
de la morale,
la conversion
des valeurs

Qui est le Zarathoustra de Nietzsche¹ ?

Françoise Dastur

Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? On ne peut poser aujourd'hui cette question sans évoquer la conférence que Heidegger fit le 8 mai 1953 au club de Brême sous le même titre (*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*), conférence dans laquelle il reprenait, de son propre aveu, un sujet traité de manière plus développée dans la première partie du cours qu'il avait fait en 1951-52 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau et qui fut publié en 1954 sous le titre « Was heisst Denken? », titre que l'on peut entendre de deux manières : « Qu'appelle-t-on penser? » ou « Qu'est-ce qui appelle à penser? ».

Dans ce cours du semestre d'hiver 1951-52, dont le thème est l'apprentissage de la pensée, l'acheminement vers la pensée, la figure de Nietzsche est invoquée comme celle de ce dernier penseur de l'Occident dont la parole « Le désert croît » condense tout son savoir², exprime l'absence de pensée qui règne sous le nom de « représentation » en tant que mode d'être de l'homme défini traditionnellement comme animal rationnel³ et manifeste qu'il fut le premier à reconnaître que quelque chose dans l'histoire de l'homme occidental touche à sa fin⁴. La figure de Zarathoustra, sur laquelle Heidegger se concentre de manière exclusive dans la conférence de Brême, est également interrogée dans le cours de 1951-52 comme celle de celui qui opère le passage du « dernier homme », dans lequel Heidegger voit l'image de l'homme traditionnel, c'est-à-dire de l'homme métaphysique⁵, en tant qu'il refuse son propre dépassement, au surhomme, c'est-

à-dire à celui qui conduit l'homme traditionnel à sa vérité et ainsi détermine cet animal non encore déterminé qu'est l'*animal rationale*⁶.

Car la figure de Zarathoustra demeure énigmatique. Ce n'est en effet pas lui, mais ce voyageur qui est son « ombre⁷ » qui, dans le chapitre intitulé « Parmi les filles du désert » de la quatrième partie du long poème philosophique qu'est *Ainsi parlait Zarathoustra*, prononce ou plutôt chante les paroles citées d'entrée de jeu par Heidegger : « Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! » Et Zarathoustra n'est pas davantage le surhomme lui-même auquel s'adressent ces paroles, mais seulement, comme le souligne fortement Heidegger, celui qui le premier est en marche vers lui, celui qui est en train de devenir surhomme — *der werdende Übermensch*⁸.

Pourtant, dès le cours du semestre d'hiver 1951-52, à la question posée « Qui est Zarathoustra ? », Heidegger donne une réponse sans équivoque : « Il est celui qui enseigne l'éternel retour du même⁹ », en rappelant que dès les ébauches de 1883 de la quatrième partie du poème, Nietzsche l'indiquait clairement¹⁰. Zarathoustra n'est donc pas seulement celui qui en appelle à la surhumanité et qui la préfigure, mais aussi celui qui enseigne la libération de la volonté de son ressentiment à l'égard du temps sous la forme du vouloir de l'éternel retour de l'identique¹¹. Comme le souligne Heidegger, Zarathoustra enseigne la doctrine du surhomme parce qu'il est celui qui enseigne l'éternel retour de l'identique. Il enseigne ainsi les deux doctrines à la fois parce qu'elles s'entraappartiennent¹². Zarathoustra n'est donc que le nom du rapport de l'être (défini comme éternel retour du même) à l'être de l'homme (défini comme sur-homme ayant dépassé en lui son caractère simplement « représentatif » pour entrer en un autre rapport avec l'être, un rapport que nous pourrions nommer de « collaboration » puisque vouloir l'éternel retour pour le surhomme, c'est coïncider avec la détermination métaphysique de l'être comme volonté se voulant éternellement lui-même¹³). De cette relation de l'être à l'être de l'homme, Heidegger dit qu'elle porte tout (*alles trägt*) et qu'elle n'est pas seulement nommée au début de la métaphysique occidentale dans les phrases capitales qu'énoncent Parménide et Héraclite, mais qu'elle constitue elle-même le commencement (*Anfang*) de la pensée occidentale¹⁴. Heidegger pourtant ne s'interroge pas sur le fait pour le moins curieux qu'un nom d'origine *perse*, Zarathoustra, soit ainsi donné par Nietzsche à ce rapport de l'homme à l'être qui constitue la caractéristique même du commencement *grec* de l'Occident.

Dans la conférence de Brême, Heidegger reprend de manière accentuée la même idée : Zarathoustra est d'une certaine façon l'entraappartenance (*Zusammengehören*) de ces deux choses qui s'entraappartiennent, le Retour éternel et le Surhomme¹⁵. Il ajoute pourtant que de ce point de vue, Zarathoustra demeure une énigme (*Rätsel*), tant du moins que l'homme demeure compris tel qu'il l'a été jusqu'ici, à savoir comme *animal rationale*. Cette énigme se donne à voir, selon Heidegger, dans le spectacle des animaux de Zarathoustra, l'aigle et le serpent, dont il note maintenant que ce sont eux qui, dans le Prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*, disent à Zarathoustra qu'il est celui qui enseigne le Retour éternel¹⁶. Car dans le Prologue, il est dit qu'alors que le soleil était au midi, un aigle planait en l'air en larges cercles et qu'un serpent était enroulé amicalement à son cou¹⁷, et Heidegger suggère que ce cercle et cet anneau engagés l'un dans l'autre (*Kreis und Ring ineinandergefügt*) donnent à voir l'énigme du rapport de l'être à cet être vivant qu'est l'homme¹⁸. Mais en même temps, Heidegger laisse entendre, plus clairement encore que dans le cours de 1951-52, qu'avec la pensée du retour éternel de l'identique, Nietzsche ne surmonte pas le ressentiment, qu'il demeure même dans un esprit de vengeance spiritualisé au plus haut point

(*höchst vergeistigter Geist der Rache*)¹⁹ et qu'il atteint la forme extrême du ressentiment dans l'opposition de Dionysos au Crucifié, Dionysos dont Zarathoustra est dit le porte-parole²⁰. Et il précise dans une note ajoutée à la conférence : « Que Nietzsche ait interprété et perçu sa pensée la plus abyssale à partir du dionysiaque tend seulement à prouver qu'il a dû encore la penser métaphysiquement et qu'il ne pouvait la penser autrement²¹. » Car Dionysos, ce dieu qui renaît sans cesse du fond même de sa propre destruction, symbolise l'apologie et la divinisation de la vie comprise comme volonté de puissance et signifie le renforcement, dans l'exaltation même, sous le nom de dionysiaque, d'une expérience sensible plus essentielle et plus large, de l'opposition métaphysique du sensible et de l'intelligible.

À Nietzsche lui-même demeure donc fermé le véritable sens de sa pensée la plus abyssale, celle de l'éternel retour en tant qu'elle serait susceptible de nous délivrer de l'esprit de vengeance et de l'interprétation métaphysique de l'existence qui ne s'oppose au « passer » du temps et ne le rabaisse que pour mieux s'affirmer elle-même comme supérieure à lui²², prenant ainsi le devenir sous sa protection en lui imprimant le caractère de l'être, comme Nietzsche le dit lui-même dans la note intitulée « Récapitulation²³. » À Nietzsche lui-même, demeure donc caché le fait que la figure de Zarathoustra est moins celle d'un annonciateur d'une ère nouvelle que celle de l'achèvement de l'époque métaphysique, puisqu'en lui devient énigmatiquement visible ce qui en constitue en quelque sorte la matrice. Heidegger souligne bien le fait que nulle part dans l'histoire de la métaphysique occidentale, si ce n'est à son tout début, chez Parménide, « et là seulement en termes voilés », la figure essentielle du penseur qui représente à un moment donné cette histoire elle-même n'est devenue comme chez Nietzsche le « sujet » d'une création poétique ou même de pensée²⁴, mais il ne s'interroge pas plus avant sur les éléments historiques qui ont servi de matériaux à cette « création », il en reste à une interprétation « immanente » de la figure de Zarathoustra sans se préoccuper de pénétrer jusque dans l'atelier du penseur-poète où cette figure a été façonnée.

Il est pourtant possible de comprendre autrement la question posée par Heidegger « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », non pas en restant au seul niveau d'une interprétation immanente du poème philosophique qu'est *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais en s'interrogeant également sur la genèse de cette figure dont il faut immédiatement rappeler qu'elle n'est nullement imaginaire, et qu'elle renvoie bien à un personnage historique déterminé. C'est en effet cet emprunt de sa figure essentielle du penseur à l'histoire, et singulièrement à une histoire fort éloignée, qui constitue, non moins que le rôle que lui assigne Nietzsche, le caractère énigmatique de son Zarathoustra. Il faudrait ici souligner l'importance que Nietzsche a toujours attribuée au sens historique et le sentiment qu'il avait, comme philologue, de la profondeur insondable de l'histoire. N'écrivait-il pas en effet dans *Humain, trop humain* : « Le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes ; beaucoup même prennent à leur insu la plus récente forme de l'homme, telle qu'elle s'est produite sous l'influence de religions déterminées, même d'événements politiques déterminés, comme la forme fixe d'où il faut que l'on parte (...) Mais tout a évolué ; il n'y a point de faits éternels : de même qu'il n'y a pas de vérités absolues. C'est pourquoi la philosophie historique (*das historische Philosophieren*) est désormais une nécessité, et avec elle la vertu de la modestie²⁵. » C'est à la lumière de cette essentielle historicité de l'être humain qu'il faut aussi comprendre sa définition de l'homme comme l'animal non encore déterminé : car c'est l'illusion suprême de cette *philosophia perennis* qu'est la métaphysique que de croire en une forme éternelle de

l'homme et en une humanité dotée d'instincts demeurant identiques à travers le temps, alors qu'au contraire le philosophe historique ne s'enferme pas dans le monde des essences immuables, mais se voue à une tâche proprement « génétique » dont la *Généalogie de la morale* demeure la meilleure illustration. C'est dans cette perspective qu'il semble nécessaire de faire plus résolument sa place à l'historique dans les « créations » de pensée de Nietzsche. La question « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » change dès lors de sens : il s'agit maintenant de s'interroger sur le rapport de la figure nietzschéenne avec le personnage historique qui porte le même nom, ce Perse dont on situe approximativement l'existence entre le ^{xii}^e et le ^{vi}^e siècle avant J.-C. et dont on sait au moins qu'il fut le fondateur d'une nouvelle religion.

A vrai dire, cette question du nom de Zarathoustra n'a guère été posée avec insistance par les interprètes de la pensée nietzschéenne, trop heureux d'y voir un emprunt arbitraire à une histoire mal connue et trop convaincus de la désinvolture poétique de Nietzsche qui aurait allègrement mêlé un peu d'histoire à beaucoup de libre invention. Parmi les commentateurs, peu s'interrogent explicitement sur l'origine du nom de Zarathoustra. Les biographes, par contre, de par le caractère plus proprement génétique de leur enquête, effleurent au moins le problème : Andler, dans le troisième tome de son monumental *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, note bien les emprunts que Nietzsche fait à la légende iranienne, mais pour ajouter immédiatement : « N'exagérons pas ce qui peut être ici couleur locale. Nietzsche a peu étudié l'Orient iranien²⁶. » Il est pourtant le premier à souligner l'influence qu'aura sur Nietzsche le livre de Friedrich Creuzer paru en 1810-12 *La symbolique et la mythologie des anciens peuples et en particulier des Grecs*, mais que Nietzsche lit dans l'édition de 1836 (la troisième) dès les premières années de son séjour à Bâle : comme Andler le note avec pertinence, ce que Creuzer avait bien vu, c'est qu'il faut se représenter une Grèce très voisine de l'Orient antique²⁷. Nietzsche accepte lui aussi cette idée, comme le confirme un passage de *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* : « Rien de plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone ; ils se sont au contraire assimilés la culture vivante de tous les autres peuples et s'ils sont allés si loin, c'est parce qu'ils ont su ramasser pour le lancer plus loin le javelot que quelque autre peuple avait laissé gisant²⁸. »

Plus proche de nous, Georges Morel dans son *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, pose bien la question du nom de Zarathoustra et se demande bien « pourquoi les Perses et pourquoi Zarathoustra ? » mais n'y répond qu'en invoquant une soi-disant volonté de Nietzsche de « dépayser les décadents modernes, de les empêcher de croire qu'ils vont vite comprendre, de leur insinuer qu'une telle doctrine ne sera vraiment vécue et saisie que dans des temps lointains²⁹ » et n'hésite pas à affirmer « qu'entre le Zoroastre antique et le Zarathoustra nietzschéen, il n'y a pas de lien généalogique » tout en reconnaissant malgré tout que le Zarathoustra de Nietzsche est « l'antithèse du héros persan³⁰ ». Il faut attendre la *Biographie* de Curt Paul Janz pour trouver une investigation plus poussée des sources possibles du Zarathoustra³¹, et parmi celles-ci, du livre de Creuzer. On y apprend ainsi³² que Nietzsche en a fait l'acquisition en 1875, mais qu'il l'avait déjà emprunté à la bibliothèque de Bâle en 1871, au moment où il travaillait à *La Naissance de la tragédie*. Il fit en effet pendant le semestre d'hiver 1875-76 un cours sur les « Antiquités du culte religieux des Grecs », cours qu'il poursuivit en 1877-78, et dont les quatre volumes de la *Symbolique* constituaient une base documentaire importante. Or on y trouve un exposé fourni sur la religion aryenne³³, c'est-à-dire sur le *Zend-Avesta*, le livre sacré des Zoroastriens, dont Nietzsche n'ignorait pas l'existence³⁴.

Que Nietzsche n'ait pas été aussi ignorant du zoroastrisme que veulent nous le faire croire Andler ou Morel, un certain nombre de notes de l'œuvre posthume tendent à le démontrer, auxquelles il sera fait plus précisément allusion par la suite. Il s'agit simplement pour l'instant de faire état des informations que Nietzsche a pu trouver dans ce chapitre de Creuzer portant sur « La religion aryenne », c'est-à-dire, comme l'indique le sous-titre, sur la doctrine et le culte bactrien, mède et perse. Après l'indication des sources grecques (Hérodote, Xénophon, etc.) et modernes, dont Anquetil du Peron, français du XVIII^e siècle qui fit la première traduction du Zend-Avesta en 1771, on trouve l'exposé de la doctrine présentée comme un dualisme de deux principes opposés, lumière et obscurité, représenté par deux esprits, Ormuzd et Ahriman, le Bien et le Mal, dont le dualisme est cependant atténué par leur provenance à partir d'un principe commun, Zervan, le temps infini. Le prophète qui enseigne cette doctrine et dont on dit qu'il vécut au VI^e siècle est Zoroastre, de son nom grec, mais Zeraduscht ou Zertostrotro en langue perse. Le § 5 de ce chapitre intitulé « Démonologie, cosmogonie et eschatologie » met l'accent sur le système d'esprits secondaires qui participent à la guerre que se font Ahriman et Ormuzd, sur la création du monde par Ormuzd, sur le jugement des âmes des morts qu'attendent soit la résurrection, soit un enfer glacé, et surtout sur la résurrection finale du monde, des corps comme des âmes, succédant au triomphe d'Ormuzd sur Ahriman, de la lumière sur l'obscurité. L'accent est encore mis sur le caractère éthique de la religion zoroastrienne qui exige que le combat contre le mal et pour la pureté soit constamment mené, sur la liturgie consistant en prière et non en sacrifice, sur le service du feu dans lequel les Zoroastriens voient un symbole d'Ormuzd, et sur l'organisation et l'importance de la caste sacerdotale³⁵.

Il est évident que la présentation que fait Creuzer de la religion zoroastrienne demeure très simplificatrice et est en partie erronée et que les travaux ultérieurs, allemands et français en particulier, en apporteront une image bien plus juste. Sur un point important en particulier, la présentation de Creuzer n'est pas assez précise : le zoroastrisme ne doit nullement être confondu avec un dualisme, qui constitue un développement ultérieur, celui de l'hérésie manichéenne, qui inclut des éléments de diverses provenances, mais il s'agit en fait, comme les Zoroastriens le soutiennent fermement, d'un monothéisme originel, le principe du Mal ayant un statut ontologique inférieur à celui du Bien. Mais l'exposé de Creuzer est néanmoins suffisamment fourni et détaillé pour qu'il soit possible de se faire une image assez concrète de cette religion dont il faut souligner qu'elle a été constamment pratiquée par un petit nombre de fidèles de l'Antiquité à nos jours, et que ceux-ci ont dû, au moment de l'invasion musulmane de l'Iran au VII^e siècle, soit pour certains d'entre eux se retirer sur les hauts plateaux de l'Iran et y mener une vie de dissimulation proche de celles des Marranes d'Espagne, soit s'exiler dans la partie occidentale de l'Inde et demeurer en marge du système des castes en constituant la minorité désignée sous le nom de Parsis, qui se réfère à leur province d'origine, le Fars iranien. Nietzsche, qui mentionne à deux reprises le nom des Parsis dans ses manuscrits³⁶, n'ignorait visiblement rien de tout cela, pas plus d'ailleurs que la plupart des Allemands cultivés de la même époque³⁷.

Car nous avons un certain nombre d'énoncés de Nietzsche qui démontrent que sa connaissance de cette religion orientale, de son prophète et du peuple qui la pratique n'était pas si rudimentaire. Il n'est pas question d'en faire ici un recensement complet (ce qui serait tout à fait possible), mais de donner seulement un ou deux exemples significatifs. Tout d'abord, ce fragment du printemps 1884 qui dit : « J'ai dû rendre honneur à Zarathoustra, un *Perse* : les Perses les premiers ont conçu (*gedacht*) l'histoire dans son ensemble. Une suite d'évolutions

présidées chacune par un prophète. Chaque prophète a son *hazar*, son règne millénaire³⁸. » Dans ce fragment, l'accent est mis sur la spécificité de la Perse qui a su, la première, penser l'histoire et l'évolution, c'est-à-dire déployer l'horizon téléologique d'un temps linéaire et orienté et non plus circulaire. Cette invention de l'eschatologie va de pair avec celle de la morale, elle-même étroitement liée à l'idée de châtiment et de récompense. Il faut en particulier savoir, ce que rappelle Creuzer³⁹, que le mot paradis, en grec *paradeisos*, en hébreu *pardes*, vient du perse *pairi-daeza* qui signifie enclos et qui désigne un jardin, un parc entouré de palissades. Il faudrait mentionner ensuite tous les passages dans les fragments posthumes, mais aussi dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, où celui-ci est présenté comme un réformateur, le destructeur des anciennes tables de valeurs et le promoteur de nouvelles tables⁴⁰ : le « véritable » Zarathoustra est en effet non point tant le fondateur d'une nouvelle religion que le réformateur d'un polythéisme en monothéisme. C'est la raison pour laquelle dans le mazdéisme⁴¹ tous les anciens dieux sont désormais considérés comme des démons, les sacrifices totalement abolis au profit de la prière comme unique lien avec Dieu, et l'ordre cosmique identifié à un ordre moral.

Mais le texte de loin le plus clair de Nietzsche sur Zarathoustra le Perse est celui que l'on trouve dans *Ecce Homo*, dans lequel, fort justement, Nietzsche note « qu'on ne (lui) a pas demandé — mais (qu')on aurait dû (lui) demander — ce que signifie dans (sa) bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra⁴² ». Il y a bien pourtant dans le poème lui-même une allusion claire à l'origine perse de Zarathoustra : dans le chapitre « Mille et un Buts » du livre premier, Nietzsche fait dire à Zarathoustra : « “Dire la vérité et savoir bien manier l'arc et les flèches” — ceci semblait cher, et difficile en même temps, au peuple d'où vient mon nom — ce nom qui m'est en même temps cher et difficile⁴³. » Nietzsche, en bon philologue, a en effet lu dans Hérodote et Xénophon que, comme il le rappelle dans *Ecce homo*, la vertu perse consiste à dire la vérité et à bien décocher ses flèches. C'est en réalité cette capacité à toucher le but qu'on se prescrit et l'amour de la vérité qui vont caractériser, plus encore que la morale, le caractère profond de Zarathoustra. L'opposition apparente entre ce premier moraliste, cet inventeur de la morale qu'est Zarathoustra, et ce premier immoraliste, ce destructeur de la morale métaphysique qu'est Nietzsche peut dès lors s'estomper. Mais elle aurait dû d'abord étonner et susciter la question : comment expliquer en effet que le porte-parole du destructeur d'un règne plus que bimillénaire de la morale emprunte précisément le nom et les traits de celui qui l'a inventée ? Car Nietzsche le souligne, ce qui constitue le caractère monstrueusement unique (*die ungeheure Einzigkeit*) de ce Perse dans l'histoire, c'est précisément son invention de la morale. Ce qui en effet caractérise de façon unique le Zarathoustra historique, c'est l'extrême simplification qu'il a été capable d'opérer à partir de la diversité phénoménale qu'il a ainsi réduite à l'abstraction des deux principes opposés du Bien et du Mal. Déjà Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, avait compris la religion des Perses comme la première et la plus simple figure de la religion naturelle où « la figure de l'esprit se rapportant simplement à soi-même » est « la figure de l'absence de figure » et où l'absolu apparaît « comme la lumière de l'Orient qui contient et remplit tout et se conserve dans sa substantialité sans forme » et à laquelle s'oppose « le négatif non moins simple, les ténèbres⁴⁴ ». Mais Zarathoustra est plus précisément pour Nietzsche le premier à avoir vu dans la lutte du Bien et du Mal « la vraie roue motrice du cours des choses », c'est-à-dire à avoir identifié ordre moral et ordre cosmologique ou encore à avoir opéré la transposition (*die Übersetzung*) de la morale en métaphysique et en cette traduction consiste son œuvre, qui fait de la morale une force, une cause, une fin en soi, un principe métaphysique de l'être.

Mais, ajoute Nietzsche, « cette question [celle de l'opposition entre le premier moraliste Zarathoustra et le premier immoraliste, à savoir Nietzsche lui-même dont Zarathoustra devient paradoxalement le porte-parole] serait au fond déjà la réponse ». Car c'est précisément l'inventeur de cette « funeste » erreur qu'est la morale qui doit le premier la reconnaître *comme* erreur. Et Nietzsche allègue deux raisons à cela. D'abord l'expérience plus vaste et plus longue que celle d'aucun autre penseur qui est celle de l'inventeur de la morale ; car ce que l'expérience apprend, c'est la réfutation du prétendu ordre moral universel, c'est la fausseté radicale de la traduction opérée par Zarathoustra du métaphysique en moral, la vie n'étant possible que dans la mesure où c'est l'immoralité qui triomphe et non pas la morale dans laquelle Nietzsche voit une puissance de mort. Mais aussi, et c'est le plus important, parce que, de par son moralisme même, Zarathoustra est le plus sincère (*wahrhaftig*) de tous les penseurs. Car la vertu suprême de sa morale, c'est la sincérité, la *Wahrhaftigkeit*, c'est-à-dire le refus du mensonge apaisant et de « la lâcheté de l'idéaliste qui prend la fuite devant la réalité ». En insistant ici sur « le courage inné » (*Tapferkeit im Leib*) de Zarathoustra qui le place bien au-dessus de tous les autres penseurs, Nietzsche évoque à nouveau la vertu perse qui consiste à dire la vérité et à bien décocher ses flèches, et l'image proprement perse de l'archer visant juste symbolise en elle-même déjà le mouvement de la *Selbstüberwindung* qui est le mouvement même de la vie à laquelle Nietzsche fait justement dire dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « je suis *ce qui doit toujours se surmonter soi-même* » (*ich bin das, was sich immer selbst überwinden muss*)⁴⁵. Comme le note bien Granier, en se référant il est vrai au *skopos* stoïcien plus qu'à la vertu perse, « l'ensemble des gestes de l'archer symboliserait la *Selbstüberwindung*⁴⁶ ». Car, pour la volonté de puissance, tout but est relatif, comme l'est le *skopos*, puisqu'elle est moins désir de quelque chose que désir de désirer, *Begierde nach Begehren*, comme le dit Nietzsche dans « Le chant de la nuit » de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. On peut, semble-t-il, répondre affirmativement à la question que pose Nietzsche à la fin de ce § 3 intitulé « Pourquoi je suis un destin » et qui porte sur le nom de Zarathoustra. « Me comprend-on ? » demande-t-il. Et il explique : « La morale se dépassant elle-même par souci de véracité (*die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit*), le moraliste se dépassant lui-même dans son contraire — en moi voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra⁴⁷. »

Plutôt que de voir dans ce texte, comme le suggère Morel, une justification tardive du choix du nom de Zarathoustra, comme si « l'auteur exploitait après coup un filon découvert au hasard⁴⁸ », il semble au contraire qu'il faut prendre tout à fait au sérieux cet autodépassement en son contraire du moraliste en immoraliste qui définit au plus près le caractère *transitoire* de Zarathoustra qui se tient ainsi dans le passage (*Übergang*) entre l'homme traditionnel ou dernier homme (homme moral) et l'homme accompli, advenu à sa vérité ou surhomme. Ce passage a d'ailleurs, en tant que passage d'une chose en son contraire, une allure « dialectique », ce que confirme le fait que Nietzsche aille jusqu'à employer dans d'autres textes le vocabulaire même de Hegel et parle de *Selbstaufhebung* plutôt que de *Selbstüberwindung*. C'est le cas par exemple dans le § 4 d'*Aurore*, où Nietzsche écrit : « En nous s'accomplit — au cas où vous souhaiteriez une formule —, l'autodépassement de la morale (*die Selbstaufhebung der Moral*)⁴⁹. »

Mais comment expliquer cet autodépassement de la morale ? Être moral conduit à cultiver la vérité, comme le démontre l'exemple des Perses, dont l'être est déterminé à partir de leur vision morale du monde. C'est ce que Nietzsche souligne dans un fragment datant de l'année 1887 : « Parmi les facultés que cultivait la morale, se trouvait la *vérité* (*Wahrhaftigkeit*) ; elle finit par se retour-

ner contre la morale, par en découvrir la *téléologie*, les considérations *intéressées*, et maintenant, la *découverte* de ce long mensonge invétéré, dont on désespère de se défaire, agit à la façon d'un stimulant⁵⁰. » Ainsi, l'autocritique de la morale est elle-même un phénomène issu de la moralité. Et Nietzsche, dans le § 357 du *Gai savoir*, dira la même chose du christianisme : « On voit *ce qui* a triomphé du dieu chrétien : c'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité (*Wahrhaftigkeit*) prise de plus en plus strictement, c'est la subtilité de la conscience chrétienne aiguisée par le confessionnal et transposée (*übersetzt*), sublimée (*sublimiert*) finalement en conscience scientifique, en probité intellectuelle à tout prix⁵¹. »

À la transposition de la morale en métaphysique qui constitue la vision morale du monde qu'instaure le Zarathoustra historique, répond donc une sorte de contre-translation ou sublimation de la morale en immoralisme et athéisme — cet athéisme que figure le Zarathoustra de Nietzsche, qui sait que « Dieu est mort » — du moins le Dieu moral — et qui, comme Nietzsche le souligne, ne saurait croire qu'à un dieu qui saurait danser⁵², un dieu dionysiaque qui se confondrait avec le rythme même du temps. Le nihilisme est donc le fruit d'une véracité arrivée à l'âge adulte et il résulte lui-même de la croyance en la morale. Mais ce nihilisme a pour conséquence un déchirement insoutenable entre la probité qu'il exige et les croyances anciennes sur lesquelles la vie jusqu'ici s'appuyait. C'est ainsi que le penseur est aujourd'hui le lieu même du déchirement, comme Nietzsche le reconnaît dans le § 110 du *Gai savoir*⁵³, et en particulier ce penseur du passage qu'est Zarathoustra, qui « est » sur le mode même de la *Selbstüberwindung*.

Mais dire cela, c'est comprendre sa nature profondément dionysiaque, puisque selon Nietzsche Dionysos signifie pour les Grecs l'affirmation de la vie dans son entièreté, sans y retrancher rien, en particulier sans en retrancher la douleur. Zarathoustra est en effet celui qui, enseignant la doctrine de l'Éternel retour, affronte la pensée la plus abyssale et parvient à ne trouver en elle aucun argument contre l'existence, c'est-à-dire affirme ainsi tout ce que la vie comporte de plus effroyable, comme le souligne un fragment de 1888, précisément intitulé « Les deux types : Dionysos et le Crucifié », dans lequel Nietzsche définit le type dionysiaque comme celui « qui absorbe en lui et *rachète* les contradictions et les équivoques de la vie⁵⁴ ». À partir de là on peut comprendre l'opposition de Dionysos et du Crucifié, et dans cette parole de *Ecce Homo* : Dionysos contre le Crucifié, *Dionysos gegen den Gekreuzte*, le *gegen* a aussi ici le sens d'une étroite proximité⁵⁵. Cette proximité, c'est celle de la profondeur de la souffrance partagée, alors pourtant que le sens qui lui est imparti de part et d'autre est différent. Dans le cas de Dionysos, c'est la vie elle-même dans son éternelle surabondance et dans son éternel retour qui est cause de la souffrance et de la destruction. Dans celui du Crucifié, c'est la souffrance qui porte témoignage contre la vie et la condamne. Affirmer le caractère dionysiaque de Zarathoustra ne signifie plus alors le voir dans une lumière encore métaphysique, comme le veut Heidegger, mais au contraire le comprendre comme celui qui accomplit cette *Selbstüberwindung der Metaphysik*, cette autoguérison de la métaphysique dont Heidegger lui-même se voudra le vrai annonciateur.

Le personnage de Zarathoustra, le Zarathoustra de Nietzsche peut donc, à cause de son caractère transitoire, apparaître à la fois comme encore métaphysique et comme déjà hors métaphysique, et sans doute n'est-il pas vraiment possible de sortir de cet « indécidable » qu'incarne le nom même de Zarathoustra dans la bouche de Nietzsche.

Car il faut, pour conclure cette brève et très partielle enquête sur le *nom* de Zarathoustra, souligner l'extrême acuité du sens historique de Nietzsche, qui, au

sein de ce VI^e siècle qui a vu naître la vision morale et métaphysique du monde, en Orient comme en Occident, — avec ces quasi-contemporains que sont Gautama dit le Buddha et Mahavira le Jaïn en Inde, les présocratiques Parménide, Héraclite et surtout Empédocle, si proche de Zarathoustra tel que le voit Nietzsche, et enfin les prophètes d'Israël qui eux aussi, de par leur étroite proximité avec les Zoroastriens, ont été les inventeurs d'une eschatologie inconnue du judaïsme préexilique⁵⁶ — a su choisir la figure sans doute la plus ancienne et à coup sûr la plus forte et la plus contrastée de ce nouvel âge du monde, l'âge *moral*, dont nous sommes aujourd'hui encore les héritiers et peut-être les derniers représentants.

1. Ce texte constitue la version remaniée d'une conférence prononcée le 11 février 1994 à l'Université de Nice.
2. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, 1959, p. 48.
3. *Ibid.*, p. 105.
4. *Ibid.*, p. 106.
5. *Ibid.*, p. 54.
6. *Ibid.*, p. 55.
7. Cette ombre, qui ne peut plus s'aimer elle-même, c'est la faiblesse de Zarathoustra, qui a perdu tout but et ne connaît plus que l'éternité de ce qui est vain. Mais il faut aussi penser ici au livre qui sert d'appendice à *Humain, trop humain*, intitulé *Le voyageur et son ombre*. Ce texte s'ouvre sur un dialogue entre le voyageur et son ombre dans lequel cette dernière est présentée non pas comme l'adversaire de la lumière, mais comme ce qui la fait au contraire ressortir. L'ombre est ce « double » de soi par rapport auquel l'ami, comme il est dit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, est toujours le tiers, et elle représente cette nécessaire distance de soi à soi du solitaire dont les pensées ne lui appartiennent pas, mais viennent plutôt à sa rencontre.
8. *Ibid.*, p. 56. Voir également p. 55 : « Nietzsche incarne pour commencer dans la figure de Zarathoustra cette façon d'être, aperçue par lui, de l'homme qui se surpasse. »
9. *Ibid.*, p. 80.
10. *Ibid.*, p. 81. Rappelons que la quatrième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra* a été composée entre l'automne 84 et février 85, la troisième date de janvier 84, la deuxième de juillet 83, la première de janvier 1883.
11. *Ibid.*, p. 79.
12. *Ibid.*, p. 81.
13. *Ibid.*, p. 80 et 81.
14. *Ibid.*
15. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 143.
16. *Ibid.*, p. 120.
17. *Ibid.*, p. 120 et 138.
18. *Ibid.*, p. 145.
19. *Ibid.*, p. 140.
20. *Ibid.*, p. 143.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 131.
23. *Ibid.*, p. 140.
24. *Ibid.*, p. 143.
25. *Humain, trop humain*, § 2, Denoël-Gonthier, 1978, p. 19.
26. Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, tome III, Gallimard, 1958, p. 249. Andler souligne pourtant en note qu'« on doit admettre que Nietzsche connaissait par sa propre expérience des littératures antiques la plupart des textes gréco-latins sur Zoroastre ». Il est en effet difficile d'imaginer que Nietzsche, en bon philologue, ait pu ignorer les textes d'Hérodote, de Xénophon, de Plutarque et de Pline (qui rapporte en particulier que Zarathoustra a ri à sa naissance) dans lesquels ce nom apparaît.
27. *Ibid.*, tome II, p. 197.
28. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1938, p. 27.
29. G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Aubier, 1985, p. 135.
30. *Ibid.*, p. 137.
31. Dans le volume de commentaires que Giorgio Colli et Mazzino Montinari ont ajouté à leur édition critique en 15 volumes des œuvres de Nietzsche, ils font mention d'une page des *Essays* d'Emerson, dans laquelle la figure de Zarathoustra est évoquée et que Nietzsche a soulignée et annotée dans son exemplaire personnel (cf. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, DTV/ de Gruyter, Berlin/New York, 1988, volume, 13, p. 280, noté par la suite KSA). On sait que Nietzsche a lu Emerson dès sa jeunesse, qu'il ne voyageait jamais sans les *Essays* et qu'à l'époque du *Gai Savoir*, texte dans lequel (§ 342) apparaît la première mention du nom de Zarathoustra, il déclare que « jamais (il) ne s'est senti aussi à l'aise, aussi chez moi dans un livre ». L'influence d'Emerson sur Nietzsche ne saurait en effet être méconnue et il est fort probable, comme les éditeurs de la *Kritische Ausgabe* en émettent l'hypothèse, que ce passage des *Essays* ait constitué la toute première source à laquelle Nietzsche ait emprunté le nom de Zarathoustra.
32. C. P. Janz, *Nietzsche, Biographie*, tome III, Gallimard, 1985, p. 497.

33. Rappelons que le mot *airya* (iranien) et *arya* (sanskrit) est le nom que se donnaient à eux-mêmes les clans indo-iraniens.
34. Un fragment de l'année 1881, qui rappelle le début du § 342 du *Gai savoir*, et dans lequel apparaît pour la toute première fois sous le titre « Midi et éternité » le nom de Zarathoustra, désigne celui-ci comme l'auteur du Zend-Avesta. Cf. KSA 9, p. 519.
35. On y trouve en particulier mention, ce qui n'est pas sans intérêt pour l'auteur de ces lignes, de la division de celle-ci en trois classes, celle des Herbeds ou apprentis, des Mobeds ou maîtres, et des Destur-Mobeds, ou maîtres accomplis.
36. Cf. KSA 7 (Fragments posthumes des années 1869-1874), p. 106. Il s'agit de deux fragments de septembre 1870-janvier 1871 où il est noté que les Parsis sont les seuls orientaux à ne pas fumer par respect pour le feu, ce qui est vrai, à quoi s'ajoute une citation sans nom d'auteur qui explique que le Parsi croit à un dieu qu'il prie, que sa morale consiste en l'observance de la pureté des paroles, actions, pensées et qu'il croie au châtement du mal, à la récompense du bien et qu'il attend de la grâce divine la rémission de ses péchés, toutes choses justes hormis la dernière, la notion de péché n'étant pas réellement existante dans cette religion.
37. Rappelons que déjà Kant mentionne l'existence en Inde des Parsis dans son article sur les différentes races humaines sans éprouver le besoin de donner de plus amples explications à cet égard (cf. Kant, *La philosophie de l'histoire*, Aubier Montaigne, 1947, p. 52, note 1).
38. *La volonté de puissance*, Gallimard, 1947, tome II, § 267 ; KSA 11, p. 53.
39. *Op. cit.*, p. 213.
40. Le fragment posthume de 1885 intitulé « Récapitulation » se termine sur la parenthèse suivante : « N.B. Zarathoustra, renversant toutes les valeurs anciennes, par profusion intérieure. » Cf. *La volonté de puissance*, *op. cit.*, tome I, p. 252.
41. Le mazdéisme est le nom habituel sous lequel on désigne la religion de l'Iran ancien. Ce terme provient du nom de son dieu unique, *Ahura Mazd*, (en pehlavi Ormuzd ou Ohrmazd), le seigneur sage.
42. *Ecce Homo*, Gallimard, 1974, p. 144.
43. Nietzsche, à l'époque où il rédigeait le premier livre du Zarathoustra, écrit dans sa lettre du 23 avril à Köselitz : « Aujourd'hui, j'ai appris par hasard la signification de " Zarathoustra ", à savoir " Étoile d'or ". Ce hasard m'a rendu heureux. A croire que l'entière conception de mon petit livre est dérivée de cette étymologie : mais je n'en savais, jusqu'à ce jour, encore rien. » C'est Creuzer qui proposait cette étymologie du nom de Zarathoustra dans sa *Symbolique*, que Nietzsche avait déjà lue sept ans auparavant, et qu'il relisait probablement pendant qu'il travaillait à son Zarathoustra. L'étymologie proposée par Creuzer, fondée sur la forme grecque Zoroastres, est d'ailleurs totalement erronée, et la véritable signification du nom de Zarathoustra beaucoup moins romantique : « qui a de vieux chameaux ».
44. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, tome II, p. 215.
45. *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la victoire sur soi-même » (*Von der Selbstüberwindung*), Mercure de France, 1958, p. 117.
46. Cf. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966, p. 415.
47. *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 145 (trad. légèrement modifiée).
48. G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, *op. cit.*, p. 136.
49. *Aurore*, Gallimard, 1970, p. 19-20.
50. *La volonté de puissance*, *op. cit.*, tome I, § 228, p. 114 ; KSA 12, p. 211.
51. *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1950, p. 317.
52. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Lire et écrire », *op. cit.*, p. 37.
53. « Le penseur : voilà maintenant l'être dans lequel le besoin de la vérité et les vieilles erreurs qui maintiennent la vie se livrent leur premier combat depuis que le besoin de la vérité s'est affirmé aussi comme une puissance qui conserve la vie » (*Le Gai Savoir*, *op. cit.*, p. 157).
54. *Volonté de puissance*, II, *op. cit.*, p. 345 ; KSA 13, p. 266.
55. Le mot allemand *gegen* a en effet, comme le français « contre », le double sens de « opposé à » et « proche de ».
56. On sait aujourd'hui que le monothéisme biblique n'a proprement surgi, d'un long passé polythéiste, et de l'hénothéisme mosaïque, qu'avec les prophètes de la fin de l'exil. C'est pourquoi la question de l'influence du mazdéisme sur la constitution du monothéisme postexilique se pose de manière toujours plus insistante. Nietzsche, qui possédait dans sa bibliothèque les *Prolegomena zur Geschichte Israels* de J. Wellhausen, qui a marqué de manière décisive l'exégèse vétéro-testamentaire de la fin du XIX^e, avait déjà trouvé chez ce dernier le fondement de l'opposition qu'il établissait entre un judaïsme primitif affirmatif et un judaïsme postexilique sacerdotal que caractérisent l'abstraction du Dieu de justice, dieu exclusif des autres Dieux, et l'exaltation de la Loi, dont la classe sacerdotale est l'interprète. Voir sur ce point P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, 1974, p. 298 sq.

Le signe du nihilisme

Pavel Kouba

Le concept de nihilisme, est entré en philosophie à la fin du 18^{ème} siècle avec le débat autour de l'idéalisme de Fichte, et a, semble-t-il, conservé sa signification jusqu'à aujourd'hui : le nihilisme se rapporterait au fait que le lien qui rattachait la croyance à une instance supérieure, absolue, s'étant rompu, l'on tend par suite à rechercher l'absolu dans le sujet humain, ce qui a pour conséquence la totale désintégration de la saisie morale du monde. Telle est l'acception du nihilisme qui vaut communément, alors que le penseur qui le premier amena vraiment le concept à la publicité, Friedrich Nietzsche, stipule au contraire que le nihilisme est le produit de la tradition de pensée morale et chrétienne : c'est, à ses yeux, de l'*introduction* de l'absolu du sens, de son postulat, non de sa désintégration, que naît le nihilisme.

Afin de comprendre ce que signifie le nihilisme, il convient de déterminer d'abord ce qu'englobe la notion d'interprétation morale du monde. La caractéristique de cette interprétation est qu'elle propose un cadre où tout être humain peut s'orienter du côté du « juste » par la dynamique d'une décision d'ordre universel. La qualité d'universalité d'une telle décision rend accessible à tout être humain un espace autonome vis à vis de la situation et, simultanément, lui confère un gain de sens dans l'universalité, c'est-à-dire dans le combat entre le bien et le mal. Nietzsche édifie, sur ces deux aspects fondamentaux, une généalogie socio-psychologique de la morale qui serait la généalogie d'une réaction au

« premier » nihilisme¹. Aux temps cahotiques du crépuscule des communautés antiques, l'hypothèse morale d'un but absolu offrit à tous les opprimés, suivant la généalogie nietzschéenne, un refuge et une protection contre le désespoir que leur inspirait une situation sans issue et interdisant toute action politique éventuelle; elle les sauva d'un nihilisme suicidaire qui sourdait du sentiment de l'impuissance et du non-sens.

Plus que la généalogie socio-psychologique, c'est la logique de l'interprétation morale du monde qui est essentielle. Nous ne pouvons trouver naturellement d'issue à la situation d'oppression décrite plus haut qu'à deux conditions : soit nous prenons du recul vis à vis de notre propre place dans la structure du pouvoir, soit nous concevons la ferme conviction de son renversement futur. L'hypothèse morale, elle, faisait la synthèse de ces deux options naturelles, les plaçant au niveau de l'absolu, et proposait à l'homme un but infini et supérieur qui, tout en retournant les principaux critères, les affranchissait de leur lien à toute situation. Le nihilisme moderne « européen » ne vient donc pas du non-sens du « premier » nihilisme : il vient à l'inverse de la façon dont l'interprétation morale du monde remédia à ce non-sens, se dégageant de sa situation, s'émancipant théoriquement et s'accomplissant même dans une sphère de pouvoir. La volonté morale d'ôter au non-sens tout son poids, d'en faire un épiphénomène inférieur qu'il s'agit de défaire se compose principalement des notions suivantes : la nécessité d'une raison dernière de la forme relative du sens, l'existence d'un dualisme d'ordre universel valant pour toute décision, la qualité unilatérale de la transcendance.

La vision morale du monde postule la dépendance du sens absolu, relatif, vis à vis du sens total, de l'action bonne, isolée, vis à vis du bon même : le sens absolu fonde ici et garantit en dernière instance la possibilité de chaque sens singulier. Chaque décision concrète est ainsi considérée comme une tentative de choix (toujours imparfaite) entre le bien et le mal, une tentative pour s'essayer au « bon absolu » ; pour elle l'infléchissement moral général vers le bon, le sens ou le vrai est une référence indispensable. Alors même que cette dépendance n'est jamais explicitée ni prouvée, mais seulement présumée « logiquement », l'interprétation morale arrive presque toujours à conclure que l'homme, privé de l'appui général qui se trouve dans le sens absolu, ne saurait « exister humainement ». L'alternative morale pose comme indéniable le fait que l'homme ne saurait exister privé d'une forme fixe du sens, et, au travers de la pensée du fondement, elle impose une forme de décision qui ressortit également du domaine du général. Le monde prend l'aspect d'un dilemme moral, où la dominance du sens est devenue si évidente que le non-sens se réduit à n'être plus que le résultat de l'impuissance subjective à s'ouvrir le sens total. Cet absolu du sens excède à vrai dire le domaine de l'expérience courante et n'est accessible qu'à partir d'une conversion intime qui permet la relation expresse à la transcendance. La signification, la beauté, le mystère dans le monde sourdent ici du « sens du monde » qui transcende l'étant, et tout humain ayant vécu la dite conversion est relié à ce sens par le lien immédiat de l'expérience intérieure.

**

F. H. Jacobi, lorsqu'il adresse, en 1799, sa fameuse lettre ouverte à Fichte dans laquelle il lui attribue le nihilisme philosophique, donne du nihilisme l'idée qui prévaut aujourd'hui encore communément. L'argumentation de Jacobi touche à travers la critique de l'idéalisme transcendantal conséquent de Fichte les prémisses d'une pensée qui marque toute la modernité : la volonté de substituer

un rapport au monde fondé sur la connaissance à la déclinante certitude d'une interprétation morale qui se réclamait de l'autorité de la révélation. La conséquence en fut la résiliation de toute certitude dès lors qu'elle n'était pas garantie dans le sujet même, et, par suite, le devenir absolu de la subjectivité humaine. Le sujet moderne s'est tout d'abord posé comme référence indubitable à tout l'étant, et se sont ouvertes à lui en fin de compte une autonomie et une liberté que rien ne limitait dans l'identification qu'il effectuait de lui-même avec le fondement absolu et créateur de l'être.

Cette tradition de pensée philosophique stipule donc que le nihilisme surgit de ce déplacement précis de la confiance dans le divin — qui se donne comme essence absolue à l'âme humaine dans l'expérience de la transcendance — vers le devenir absolu du sujet, instauré par le sujet lui-même. Jacobi objecte à Fichte que l'homme n'a pas accès au juste et au vrai dans leur plénitude, qu'il ne possède pas le *savoir* qui lui rendrait possible une compréhension infaillible, c'est-à-dire une construction de lui-même comme du monde. L'homme *pressent* le juste et le vrai au dessus de lui et en dehors de lui. L'idéalisme du Moi absolu, pour lequel il ne peut pas exister une vérité en soi, quoi que ce soit qui subsiste et qui, par conséquent, dénie au réel son autonomie, débouche forcément sur le nihilisme, car l'entité non-conditionnée du Moi humain est, en dernière instance, vide et vaine. L'homme serait donc placé devant une unique alternative : soit Dieu, soit le néant de son propre Moi : « Je le répète : Dieu est, et il est à l'extérieur de moi : *une essence vivante, existante pour soi* — ou bien *je suis Dieu Moi*. Il n'y a pas de troisième possibilité². »

Toutes les polémiques qui s'inspirent de ce courant négligent le caractère transcendantal de la subjectivité et confèrent à toute la controverse une teneur éthique : celle d'un conflit entre obéissance et fière présomption du sujet. Ces débats, dans leur passion, font perdre de vue que la transmutation complexe qui a marqué la pensée moderne a plus un caractère de continuité que de rupture. Certes, la manière dont on se réfère au sens absolu a changé, mais la continuité fondamentale, qui transparait aussi bien dans l'alternative présentée par Jacobi, consiste en ce que l'homme *a* encore *besoin de et recherche* une source absolue du sens. Le rapport nouveau à l'absolu du sens, qui se fonde sur la connaissance, se présente ainsi sous la forme d'une *découverte* du sens (les formes diverses de la connaissance absolue), mais aussi — et ce, avant tout — sous celle d'un languide *sentiment d'absence*.

La dualité de ce processus n'est sans doute nulle part plus manifeste que dans la littérature romantique, dans cette émergence contradictoire de philosophie et de poésie où la proximité de l'infinité et celle du néant sont ressenties avec une égale intensité; d'un côté nous y voyons apparaître les projets enthousiastes d'une nouvelle religion intérieure — c'est notamment le cas dans les œuvres de F. Schlegel et Novalis — d'un autre côté le sujet humain est confronté à la béance du néant, et la mort de Dieu se meut en un thème de prédilection —. C'est le cas du célèbre « Discours du Christ mort du haut de l'édifice du monde, qu'il n'y a pas de Dieu » de Jean-Paul, du nihilisme programmatique des « Veillées nocturnes » de Bonnaventura, ou encore, dans la littérature tchèque, des réflexions poétiques de K. H. Macha. En un certain sens, tout le 19^{ème} siècle, ensuite, aura pour caractéristique de réunir diverses aspirations à l'absolu et un scepticisme, un pessimisme intégral; ces tendances non seulement coexistent, mais se trouvent rassemblées en une vraie symbiose, au sein de laquelle elles se fortifient réciproquement et de façon indirecte dans leur dépendance en positif ou en négatif à l'égard de l'absolu.

Pareil contexte éclaire mieux l'affirmation répétée de Nietzsche, qui voit dans la morale le danger majeur de l'homme³. A notre époque — marquée si nette-

ment par le déclin de toutes les valeurs morales traditionnelles — parler du danger qu'incarne la morale peut paraître insolite ou même bizarre. Sans doute que du temps de Nietzsche, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la morale pouvait encore être sentie comme une entrave, mais aujourd'hui, à l'heure du chaos et d'un manque douloureux d'idéaux et d'obligations, peut-elle l'être encore ? Or, examinons attentivement comment Nietzsche peut fonder son affirmation alors qu'il entend le mot « morale » au sens plus large d'interprétation morale du monde : « Toute détermination des valeurs purement morale (...) *aboutit au nihilisme...* »⁴. S'il est dit que le juste, le beau, le vrai ou autres valeurs pures régneront sur le monde, si c'est précisément cela que le monde doit « viser » et en cela qu'il doit trouver l'absolu de son sens, alors, ces valeurs se doivent d'être absolument *pures*, incontestables. C'est pourquoi la prétention à un absolu du sens du monde nous conduit nécessairement à un en dehors du monde, et donc à un en dehors de l'espace où le sens « vit » ; puisqu'il est sans arrêt transcendé par d'autres manifestations possibles du sens et qu'il risque sans arrêt de se figer ou d'être métamorphosé en non-sens. On ne peut postuler un absolu du sens qui nous débarrasserait à jamais de la privation de sens et éluciderait l'« énigme » générale du monde qu'à la seule condition de le placer dans la sphère de la transcendance pure. L'interprétation morale nous arrache ainsi au monde et nous amène à la dépendance intérieure d'une source unique et absolue du sens : et c'est là que réside la cause véritable (bien que dissimulée) du nihilisme aux yeux de Nietzsche.

La métaphysique platonicienne-chrétienne devient un moteur du nihilisme à l'heure précise de son apogée. Le monde fait référence à un horizon absolu et prive ainsi les valeurs de situation de leur autonomie ; il anesthésie toute sensibilité (tout au moins théorique) aux possibles métamorphoses du sens situationnel en non-sens et vice-versa. « La funeste croyance à la *réalité des suprêmes qualités morales en tant que Dieu* : par là-même toutes les valeurs réelles étaient niées (...) »⁵. » L'être, privé d'une raison et d'un but *derniers*, c'est-à-dire l'être dans le monde, est insupportable aux yeux de la morale, si ce n'est condamné.

Le nihilisme est d'abord caché, car la relation à l'absolu qui nous élève au dessus de l'incertitude générale dans le monde commence par recouvrir la similitude essentielle de la transcendance pure et du néant en ce qu'elle opte pour l'un ou l'autre sur le mode de l'absolue certitude. Malgré tout, des indices se découvrent de leur identité de fait (l'interprétation morale fausse et prévenue fut dévoilée, de l'avis de Nietzsche, par le besoin, mis en avant par la morale même, d'une véracité inconditionnée) ; et les écrits nietzschéens démontrent par suite que les valeurs pures peuvent, seules, faire l'objet d'une décision absolue, outrepassent la sphère de l'expérience, demeurent inaccessibles et indémonstrables et que, dès lors que le potentiel de la croyance est épuisé, la béance du néant s'ouvre en *leur* lieu et place. C'est la montée du nihilisme.

Le nihilisme manifeste n'opère donc que la mise à découvert du nihilisme caché, c'est-à-dire de l'interprétation morale. Nietzsche pose une question rhétorique : « d'où nous vient cet hôte entre tous inquiétant ? » ; mais par ses analyses il montre clairement qu'il ne vient pas du dehors, qu'il est la logique, pensée jusque dans ses dernières conséquences, de nos grandes valeurs et de notre idéal. L'interprétation morale pensait les valeurs dans le monde comme déterminées par la validité des valeurs suprêmes, c'est-à-dire par la réponse positive donnée à la question dernière de l'absolu du sens. C'est pourquoi l'existence (ce qui ne signifie pas le donné positif) de ces valeurs nous apparaît comme le seul mode possible d'explicitier le monde ; et quand bien même leur existence hors du donné se révélerait vide nous n'aurions de cesse de les rechercher parce que nous ne concevons aucune possibilité de donner un sol ferme à notre vie.

Les transformations du rapport aux valeurs absolues — le savoir est recherché plutôt que la croyance — ne sont pas responsables de l'arrachement d'avec le monde : elles n'ont fait qu'en mettre à découvert la face négative. Mais l'homme moderne n'a pas les moyens de se dégager de cet arrachement : il en conserve, fondamentalement, la guise d'estimation. Et c'est pourquoi la confrontation avec le néant elle-même ne l'a pas ramené *dans le monde*. L'expérience éprouvée de la privation d'un sens dernier ne peut que susciter une impression de désillusion et d'échec individuel ; et, bien entendu, l'étant qui tirait auparavant de ce sens toute sa valeur n'a pas regagné par ce processus sa valeur propre ; au contraire : il est, à ce moment, totalement dépourvu de valeur. Même dans le moment de la perte de croyance, la forme principielle de l'alternative morale a été conservée ; cependant, une position extrême a été relayée par l'extrême opposé. Si tout avait un sens (dérivé) auparavant, rien n'en a plus à présent. La perte du sens absolu égale l'absolue perte du sens : « (...) les positions extrêmes ne sont pas relayées par des positions modérées, mais par de nouvelles positions extrêmes, mais *inverses* (...). Une seule interprétation s'est effondrée ; mais du fait qu'elle passait pour " l'Interprétation ", il semble qu'il n'y ait plus aucun sens dans l'existence, et que tout soit *en vain*⁶ ». La solitude de l'homme contemporain dans le monde abandonné résulte de la persistance antérieure à vouloir concentrer tout le divin en un seul point unique du sens absolu ; l'homme avait cessé d'être sensible au caractère divin (bien que non univoque) de ce qu'il voyait avec ses yeux pour n'y apercevoir plus que le reflet terne de la magnificence transcendante. Seul devenait vraiment divin pour lui ce qu'il *ne voyait pas* avec ses yeux. Mais voilà qu'aujourd'hui, il est amené à constater qu'en réalité il ne voit pas de divin, et que tout ce qu'il voit est désert et privé de Dieu.

Cette dépréciation explicitement nihiliste du monde demeure elle-même bien entendu globalisante, univoque et « morale » ; et, en tant que telle, elle fait encore partie de la structure de pensée dualiste de l'interprétation morale. Le nihilisme ainsi entendu n'agit pas pour la liberté de l'homme ; il ne lui permet pas d'accéder à une digne « autonomie » ; il se révèle être plutôt le dernier pathos, négatif, de la morale, et, comme tel, seulement un *passage* : « Le nihilisme représente un état *intermédiaire pathologique* (pathologique est l'énorme généralisation, la conclusion à une *absence totale de sens*) (...)' ». Il n'est pas question de contourner cette étape, il faut la vivre pour déboucher sur un autre mode de l'évaluation ; ce dernier ne sera plus fondé sur des catégories extrêmes, sur la promesse d'un sens absolu, et s'abstiendra de conduire à une dépréciation totale.

**

Il est nécessaire de comprendre les aspects que revêt la réaction à l'excessive exigence de sens déçue avant de réfléchir à l'inversion des valeurs ensuite préconisée. Nietzsche place au premier plan de sa critique des différentes variantes du pessimisme, de la décadence, du nihilisme passif le pessimisme influencé par le courant schopenhauérien : ce dernier fait certes le clair constat de l'amoralité factuelle de l'être, mais (différent en cela du pessimisme des forts), il considère toujours cette amoralité suivant une perspective morale : il conclut que l'être ainsi pensé « n'a pas droit à l'existence », et doit être nié, combattu. Le monde, privé de toute promesse de « solution » et devenu insoutenable, peut encore susciter la nostalgie du néant sous la forme de penchants à l'autodestruction immédiats ; ou alors inciter à la trouvaille de toutes sortes de fuites, à l'ivresse romantique, à l'auto-étourdissement décadent etc.

Toutefois, l'optimisme éclairé, porteur d'émancipation, génère des effets encore plus néfastes que ne le fait le pessimisme, car il n'a de cesse de réaliser dans

la sphère purement séculaire, la sphère de l'histoire, les valeurs absolues. Ici, puisque la structure morale demeure intégralement conservée, il est aisé de contrer d'emblée et efficacement le nihilisme œuvrant à découvert en le ravalant au rang d'une apparition décadente, d'une extravagance : « (...) on tente une sorte de *solution terrestre*, mais dans le même sens que le *triomphe final* de la vérité, de l'amour et de la justice : le socialisme (...) »⁸. La critique de ces théories souligne avec raison leur caractère de substitut ; en elles, le fondement transcendant originel est d'ores et déjà perdu, et sa place n'est occupée que provisoirement par différentes utopies. Le sens transcendant la croyance (le salut) était en substance inépuisable et infiniment souple puisqu'il ne se rapportait pas à la vie terrestre, qu'il n'aurait jamais pu être « réalisé » par l'homme ; à la différence des utopies intra-temporelles, qui, elles placent leur réalisation entre les mains de l'homme. Les idéaux modernes, aussi longtemps qu'ils se réserveront la possibilité de considérer toute chose selon la perspective d'un sens dernier, demeureront dans le paradigme spirituel de la tradition platonicienne-chrétienne.

Le sens absolu se présente la plupart du temps au travers de valeurs inattaquables moralement, dont le caractère inconditionné réclame que tout soit subordonné à leur réalisation. Le dessein pur (absolu) est extrait, ce qui autorise à convertir toute chose en un moyen pour sa réalisation ; ce qui médiatise aussi la vie humaine ; mais, en dernière instance, cela offre surtout à la manipulation finalisée un instrument majeur (puisque le dessein, dans la sphère pratique, doit toujours être défini d'un point de vue objectif). La domination, qui ramène tout au plan de l'objectivité, peut éventuellement être exercée au nom d'un idéal supra-personnel dans une intention que l'on entend être bonne avec sincérité ; l'active réalisation de l'idéal dans une situation concrète débouche cependant nécessairement sur un conflit avec la réalité et sur la perte progressive de sa crédibilité intrinsèque. Mais cette perte est *inavouable* : le plus souvent nous n'osons même pas nous l'avouer à nous-même, et encore moins l'avouer aux autres. Et c'est dans pareil cas que l'on se trouve confronté au phénomène du *cynisme*⁹.

Le cynisme s'appuie sur des idéaux reconnus élevés ; il se sert du sens dernier pour légitimer son comportement du dehors, mais, par ailleurs, il ne croit pas à ces idéaux. Il peut ainsi élaborer des manipulations à l'infini : elles ne se retourneront jamais contre lui, puisqu'il ne s'identifie pas aux idées dans lesquelles elles ont leur fondement ; son point de vue est inébranlable. Avec le cynisme, les moments de l'interprétation morale du monde dans sa décadence connaissent donc une nouvelle conjonction : le moment positif fait fonction d'idéologie, et le négatif place l'homme dans une vacuité absolue où la différence de sens est indigne d'être respectée — le sens suprême étant sans valeur.

Cette forme de cynisme n'est certes pas un phénomène exclusivement moderne : partout où l'interprétation morale est dominante nous sommes susceptibles d'en rencontrer les manifestations. Mais il est vrai que dans le cours des deux siècles derniers où nous avons pu assister à une avancée continue du nihilisme, accompagnée simultanément d'une tenace mauvaise volonté à se l'avouer, le cynisme, tel que nous venons de l'évoquer, apparaît progressivement comme un paramètre essentiel. Il a cette caractéristique de ne pouvoir se passer du pur fondement de la morale ; il est impensable qu'il puisse explicitement ni refuser les idéaux, ni même les tourner en ridicule. L'interprétation morale est l'arme majeure et la plus efficace du cynisme.

Le cynisme ouvert, qui méprise publiquement et effrontément toute chose de qualité idéale ou sacrée, et qui correspond par là, sans doute, le plus, à la représentation que l'on se fait du nihilisme, n'étant pas pernicieux, relativement, n'est pas dangereux. Certes, il ramène l'homme à des relations objectives, il inter-

prête tout suivant des mobiles terre-à-terre, il nivelle les valeurs uniquement au niveau le plus bas ; pourtant, il agit de la sorte tout à fait à découvert. Certes, cette option n'est guère, dans son univocité même, qu'une évaluation morale retournée, mais, de par son côté ouvert, elle est empêchée désormais de fonder une quelconque sphère pour des intérêts de pouvoirs « supérieurs » ; elle n'est intéressée que par son propre accomplissement, à découvert, dans le donné. Le philosophe doit avoir soin, suivant Nietzsche, de tendre l'oreille devant ses manifestations car « le cynisme est la seule forme sous laquelle les âmes vulgaires accèdent à la probité (...) »¹⁰.

Les réflexions qui portent sur les exigences et les tâches de notre situation spirituelle font pour beaucoup, évidemment, l'analyse du cynisme ouvert, comme la preuve décisive, à l'inverse, que l'homme, sitôt livré au monde sans le soutien de la transcendance, déchoit au rang de la vie animale, perd sa dignité et sa mission humaines et se laisse entraîner sans volonté au devant de la catastrophe inévitable. Et ainsi la tâche majeure de notre époque ne serait autre que de *se protéger* contre ce nihilisme, et donc, avant tout, de restituer la relation à la transcendance qui est seule source des valeurs pures et régulatrices. Ludwig Langrebe a fait de cette position, lors de sa conférence de l'année 1946¹¹, un résumé pertinent : « S'il s'agit de regagner un sol solide, alors, c'est *le lien de l'homme à la totalité de l'être qui doit être renouvelé*, le lien à une harmonie absolue qui ne se trouve pas en son pouvoir et qui a été reniée par son émancipation. » Ce point de vue suppose que la seule protection possible en vue des expédients de toutes espèces dont usent en mauvaise part les cyniques cachés consiste dans la recherche de l'harmonie absolue, vraiment pure, non étante, suffisamment loin des causalités objectives, à la fois différente et historique et qui, bien souvent, ne réside que dans l'acte de notre questionnement et de notre recherche.

Nietzsche avait anticipé ces appels dans leurs grandes lignes en ayant soutenu qu'ils ne font qu'aggraver tout le problème : « — Le nihilisme *incomplet*, ses formes ; nous y vivons en plein — les *tentatives pour échapper au nihilisme* sans inverser ces valeurs : produisent le contraire, aggravent le problème¹². » Sitôt que le nihilisme est attaqué comme un ennemi extérieur, cela ne fait, suivant Nietzsche, que lui donner des forces et cela nous implique plus profondément en lui car cela conforte le règne de la dualité morale qui réside au fondement de tout. Le désir de valeurs authentiques et vraies, qui considère que leur perte, ou encore, leur substitution par des valeurs inauthentiques ou subjectives, etc., explique le nihilisme, et qui a pour objectif d'arriver à déceler les véritables valeurs, conserve le système de valeurs métaphysique et oblitère ainsi, silencieusement, l'importance du situationnel. Cette quête nous promet une fois de plus l'horizon d'une solution universelle, des valeurs et des comportements supposés bons en soi, comme si l'enjeu était *où* et *comment* les chercher, tandis que la question d'une possible inversion, c'est-à-dire celle de savoir *si* l'on doit même les rechercher, reste extérieure à son point de vue.

Tout le problème a pourtant sa clé dans la notion de « vérité en soi » — c'est-à-dire de vérité existant hors de toute confrontation réelle avec d'autres points de vue — de toutes les valeurs, en tant que valeurs ; ce protocole conduit à une erreur de jugement : nous sommes amenés à considérer les valeurs que nous défendons comme *vraies en soi* et donc à supposer que nous pouvons les imposer sans limite, qu'elles nous permettent de dépasser l'ombre de notre être situationnel. Or, toute situation concrète donne à voir, en toute circonstance, que la véracité en question n'est pas une qualité immanente à la valeur considérée, mais une qualité venant de sa position par rapport aux autres. De l'épreuve de la fausseté des idées dominantes nous ne sommes pas fondés à déduire qu'il en existe

d'autres ailleurs, complètement différentes, dégagées de toute objectivité, et vraies en toutes circonstances, à savoir « universellement ».

Tant que nous persistons à partir uniquement à la recherche de « meilleures » réponses universelles, nous perdons de vue l'étendue de l'identité structurelle entre les fondements de la morale, objet de notre examen, et les fondements du cynisme (caché). C'est alors que, par exemple, il devient possible de trouver dans l'impersonnalité de l'objectivité l'origine des phénomènes de la crise de la modernité et de stipuler qu'une supra personnalité « objective » offrirait une perspective désirable. Mais ces variations autour du leitmotiv de la morale nous confinent dans le rôle de simples moralistes qui — tout au moins sur le plan spéculatif — demeurent essentiellement désarmés devant l'apparence morale de l'argumentation cynique. C'est le refus radical, immédiatement compréhensible, de l'idéal moral, c'est-à-dire la mise en avant de l'irréfutable validité d'une dimension actuelle, corporelle, que suppose notre situation, qui constitue l'arme la plus efficace contre le cynisme. Nous voulons parler ici du *kynismos*.

**

L'esprit de sérieux est une marque de la morale ainsi que du cynisme fondé par la morale : l'idéalisme moraliste prend au sérieux sa mission (et lui-même par là même aussi) ; le cynique, ses intérêts. Le *kynismos* au contraire, doit être conçu avant tout comme une bataille contre le sérieux qui s'ancre dans le fait qu'une chose est comprise ou présentée comme inaccessible ou sacrée en soi. L'expression véritable du *kynismos* est ainsi le *rire*. Dans les écrits tardifs de Nietzsche, la position cynique, voire même, parfois, l'option d'un authentique cynisme de la puissance se voient défendus, en corrélation avec la critique morale radicale ; mais c'est le concept précis de rire qui joue le rôle majeur dans ses attaques répétées contre l'interprétation morale du monde.

Le rire vaut pour Nietzsche comme expression d'une joyeuse libération loin de la pression de l'exigence absolue de sens. Tandis que les partisans d'une vie vers la moralité décrètent : « Il est quelque chose dont on n'a absolument plus le droit de rire¹³ ! », pour Nietzsche « Les contradictions, les incartades, la méfiance joyeuse, la moquerie sont toujours des signes de santé : toute espèce d'absolu relève de la pathologie¹⁴. » Tout ce qui, à un certain moment, rechigne à rire de soi-même, qu'il s'agisse de la Philosophie, de la Religion ou de l'État est, dans sa présomption, impropre et hostile à la vie ; le Nouveau Testament lui-même est ainsi réfuté par Nietzsche : il ne s'y produit pas une seule bouffonnerie¹⁵. Le rire est déploiement de l'art de se dégager de l'exclusivité des exigences absolues, en outre, sans dépendance négative à leur égard, ni négation, ni haine aveugles.

Chez Jacobi déjà, le nihiliste se distingue par son rire, par sa non conformité au sérieux véritable. Les théories érigées à partir des fondements de la « morale » échouent, bien entendu, à saisir le rire *kynique* autrement que comme un inverse de leur acte de décision universel : c'est-à-dire comme une morale négative. Elles considèrent que l'option *kynique* revient à une autre « solution », dans ce cas précis il s'agit de dénégation du sens, si ce n'est d'incapacité à trouver même du sens. Le *kynismos* pourtant ne veut pas dire conviction « morale » de la non existence absolue de sens ; certes le *kynismos* se situe sur un arrière-plan spéculatif où rien n'est valable en soi, à savoir toujours, partout et à tout point de vue ; où l'on *peut* rire de *tout* ; mais non pas où *tout est* risible. L'adepte du *kynismos* a donc le pouvoir potentiel de rire de tout, mais le pouvoir libérateur de cet acte doit pouvoir trouver sa vérification à chaque fois, singulièrement, en chaque situation.

Traditionnellement, l'esprit du *kynismos* suppose une conscience de l'auto-nomie de l'existence prise dans sa dimension de corporeité et de présence ; elle

souligne en conséquence que toute idée doit pouvoir « prendre corps », qu'elle ne peut cesser de respecter le cadre où l'entendement humain, dans sa finitude, va se métamorphosant, et qu'elle doit aussi pouvoir servir de canon pour la vie effective. Appliquée à la catégorie fin-moyen, une telle pensée met aussitôt en évidence la raison pour laquelle le *kynismos* peut valoir comme arme véritablement efficace contre le cynisme et la manipulation par le pouvoir : la praxis totalitaire ne s'appuie pas sur la confusion ou le caractère interchangeable du moyen et de la fin, mais sur la trop rigide distinction faite entre les deux ; contre la totale médiatisation, le *kynismos*, lui, défend la perspective où chaque « simple moyen », serait-ce le dernier et le plus bas, peut devenir une fin dernière. Si rien n'est « en soi » divin, tout peut le devenir. Cette enjambée hors de la morale n'a donc pas une morale inverse pour résultat : nous voilà renvoyés ici à nouveau à la constellation de la situation concrète. Nous ne pouvons décider ce que représente, dans tel cas donné, telle attitude de non-sérieux que dans et par la situation concrète.

Soutenir que le rire *kynique* a un effet libérateur, cela veut dire qu'il trouve son lieu dans l'opposition à la supériorité des normes à nous imposées ou des buts que nous nous édictions (l'attitude cynique n'exerce aucun effet libérateur, justement parce que le cynique, tout en persiflant les idéaux élevés, ne parvient pas véritablement au non-sérieux, et ne cesse de prendre au sérieux lui-même et ses intérêts). Tant qu'est ainsi posée entre le *kynismos* et le cynisme une différence partant du contenu et non pas de l'histoire (un phénomène de l'antiquité, distingué d'un phénomène de la modernité), le *kynismos*, en dépit de son étymologie, ne saurait nullement être le témoignage d'une réduction de l'homme au rang d'animal, traduisant la déchéance de la véritable humanité ; le *kynismos*, au contraire, est un intercesseur d'une extraordinaire importance en faveur de l'humanité. « L'homme incapable d'humour ne souffre pas d'un moindre handicap que l'homme incapable de sérieux. Ce qui fait de l'homme un homme : la capacité de n'être pas uniformément déterminé par une situation donnée, trouve l'une de ses expressions la plus convainquante dans la distance humoristique. (...) Seul l'homme est capable d'un véritable humour¹⁶. » Ainsi, l'intérêt à des relations étendues (pas seulement celui qui relève de la pratique), grâce auquel nous pouvons gagner en recul par rapport au donné déterminant et occuper une place dans la relation dynamique passé-présent, fait partie intégrante de l'existence humaine ; mais le délassement léger, l'enjambée hors de la pression déterminante de tous les intérêts, y compris idéaux, constitue un trait de l'humanité, non moins essentiel.

Le *kynismos* défend ainsi l'homme de toute réduction à la fonction qui lui échoit dans l'advenir de la différence passé-futur ; il se dresse contre l'engloutissement de l'homme par l'histoire — très surchargée dans sa signification, depuis que temporalité et historicité ont été mis au même niveau en philosophie. Le *kynismos* permet à l'homme de ne pas se comprendre exclusivement à partir du cours de l'histoire ; de ne pas attendre d'une « fin », impossible à déterminer, ce que — tout bien examiné — il a sans cesse à portée de la main ; la pensée du *kynismos* compte avec la force du présent qui — dessinant une permanente « dimension transversale » de la temporalité — dépasse potentiellement tout sens historique, qui nous permet à chaque instant le délassement et la réception du cadeau de l'être-donné non-finalisé.

L'affirmation du présent a pour expression — notamment dans le *kynismos* antique — l'insistance sur les traits de corporéité élémentaire de l'existence et une réduction délibérée des exigences et des besoins ; mais cette absence d'exigence n'est nullement reliée à de l'ascétisme, plutôt à son contraire. C'est précisément dans une restriction radicale que l'on peut percevoir au mieux la valeur et

l'inépuisable richesse de ce qu'il y a de plus fondamental et de plus simple : « (...) "le chemin le plus court vers le bonheur" n'est autre que "la joie prise à la vie en elle-même" et un total renoncement eût égard à tous les autres biens¹⁷ ».

Mais bien entendu, à supposer que l'humour — avec l'aspect de réjouissance au sein du donné qui lui est corrélée — s'émancipe de la situation et s'en rende autonome, il rejoindrait l'idiotie au sein d'un monde artificiellement idyllique. De même que tout homme dont les intérêts ne connaissent aucune borne a le pouvoir de devenir agressif, borné; de même, tout individu qui s'émancipe de l'esprit de sérieux peut sombrer dans l'idiotie béate. C'est la position de l'un ou de l'autre, le fait qu'elle répondra à la situation donnée ou ne fera que trahir, au contraire, son *incapacité* à y répondre par une autre façon d'agir qui déterminera si le premier en reste au sérieux ou se met à devenir borné, si le second reste distant du sérieux ou bascule dans l'idiotie.

L'interprétation morale du monde n'admet pas que ce qui vaut pour de l'animalité, de la sous-humanité, et qui même, à l'occasion, caractérise l'idiotie, puisse constituer simultanément un trait essentiel, inappréciable de l'humanité. Sloterdijk¹⁸ constate, au sujet de la vision morale du monde : « Rien n'apparaît à la conscience dualiste — c'est-à-dire partagée, identifiée à sa meilleure moitié — si pleine de tourments et de fascination à la fois, que l'idée qu'au cœur même de ce qui est réputé mauvais et inférieur puisse vivre une conscience de soi haute et décisive », c'est-à-dire un point de vue singulier, assorti d'arguments universels et convainquants. Et ainsi, la signification positive de l'attitude propre au *kynismos* n'apparaît qu'à condition de s'être débarrassé du schéma de pensée « moral » traditionnel, soucieux de cataloguer définitivement tout phénomène en supposant toujours l'horizon d'une « solution » dernière.

Dans le *kynismos*, le présent non finalisé, ne désignant rien d'autre en dehors de lui-même, est accepté, sans exception ni réserve, et comprend la petitesse et la faiblesse humaines. La dénégation de celle des modalités du sens où le sens est fondé sur la différence passé-futur, est découverte ici en tant que possibilité essentielle, sans laquelle l'homme ne pourrait exister *humainement*. Cependant, il ne s'agit pas d'une dénégation « dogmatique »; l'énigme et la qualité irrésolue du monde en tant qu'espace libre de l'existence humaine ne peuvent être renouvelées et sauvegardées que par le mode *situationnel*, c'est-à-dire suivant les situations et les décisions concrètes. C'est ainsi que la structure paradoxale du temps et du monde, qui tourne vers nous, lors de la lutte pour l'unité et la pureté, le visage de la tragédie, nous offre le visage de la comédie, quand, pour des raisons positives, elle se détourne des buts élevés.

La genèse même du nihilisme comporte chez Nietzsche ce caractère paradoxal : le nihilisme est vraiment initié dès lors que se met en place une outrancière protection contre le non-sens. Un seul chemin conduit donc hors du nihilisme : l'acceptation active du non-sens comme aspect nécessaire à l'« être dans le monde » ainsi qu'à toute saisie du sens. Suivant Nietzsche nous pouvons cesser de chercher à tout prix à nous dérober au non-sens et à nous en défendre désespérément; il nous est devenu possible de l'admettre, et les plus forts se distinguent justement par ce que « (...) non seulement (ils) admettent, mais aiment aussi une bonne part de hasard, de non-sens (...) »¹⁹. Pareille acceptation du non-sens n'a rien à voir, bien sûr, avec la représentation « morale » qui considère que tout sens serait devenu impossible après la perte du sens absolu. Les discussions sur le nihilisme se jouent certes de nos jours encore sous une forme de querelle entre la recherche, secrètement nihiliste, du sens dernier, et la dénégation, ouvertement nihiliste, de la possibilité même du sens. La critique du nihilisme et la victoire sur ce dernier ont d'habitude pour unique dessein soit de retrouver le

chemin du traditionnel absolu du sens, soit de révéler un sens nouveau avec une fonction ancienne ; mais ce n'est ni en « écartant » le non-sens moralement, ni en le haussant, tout aussi « moralement », au niveau de l'absolu, que l'on résout le problème du nihilisme. Le nihilisme déterminé moralement ne peut être éconduit que de l'intérieur : si l'on accepte le non-sens et si l'on apprend à vivre avec.

Mais qu'est-ce-que cela veut dire ? Lorsque Nietzsche affirme qu'il nous faut « maintenir en nous le royaume de la fausseté », cela vaut aussi du royaume du non-sens ; il nous faut l'endurer, mettre à profit sa force libératrice, sans lui succomber, sans lui être soumis. Le présupposé d'une telle conception du non-sens introduit une modification essentielle dans notre comportement : la faculté de nous réjouir du potentiel libérateur du non-sens. Ce dernier dévoile, de son côté, le prix infini de la vie qui s'accompagne de la possibilité de la vivre pleinement, vers quoi tend la pensée de l'éternel retour ; il est concevable également qu'une forme nouvelle de la festivité puisse en résulter : « quelle sérénité est possible à présent ! Nous avons chassé les fantômes et acquis le droit à la *dérison* : nous ne voulons plus être plus intelligent que le monde²⁰ » ! Le vrai nihiliste admet le non-sens suivant Nietzsche, non plus seulement en tant que pure négation, mais aussi, et simultanément, en tant qu'expression de l'affirmation suprême. C'est pourquoi le nihilisme ne peut nullement être réfuté et défait comme s'il représentait un autre point de vue : celui « des autres », il y a nécessité de mordre à ce fruit.

La conversion des valeurs dont Nietzsche a la vision ne consiste ainsi pas en un retournement mécanique contre un contraire : ce n'est pas du tout une « nouvelle vérité » en soi ; le fait que le nihilisme actif persiste dans son être avec détermination vaut seulement comme moyen pour dénouer la dualité de l'exigence morale, pour reconstruire autrement notre compréhension du monde. Alors, nous avons abandonné le dilemme : volonté de servir le sens dernier du monde ou vie du troupeau, sans avoir pour autant renoncé à tout sens ; au sens c'est-à-dire à ce qui, dans telle situation donnée, nous correspond, à ce qui pour nous, en elle, vaut comme engagement. La conversion des valeurs nous amène à comprendre que chacune de ces formes du sens n'est possible que *dans le monde*, que chacune d'elles est donc en soi équivoque et doit s'accomplir dans le monde — c'est-à-dire dans telle situation, à tel moment — en opposition avec la forme du non-sens qui lui est *propre*.

Le non-sens doit par conséquent être admis comme une dimension nécessaire ; mais nullement absolue. L'affirmer ne ramène pas à l'héroïque gestuelle moderne, qui s'affirme résolue à endurer le non-sens du monde, ce qui ne peut s'apparenter qu'à une forme de ré-action à la perte du sens absolu. Cependant, le non-sens n'indique pas non plus de relation expresse au néant ; néant où se cacheraient l'être oublié ou le Dieu sur le déclin. Le non-sens dont nous débattons ici n'est nullement absolu et englobe des manifestations aussi dépourvues de noblesse que : ce qui est pénible, mesquin, ridicule... Ce qui nous abaisse de la sorte devient ainsi simultanément — grâce aux gestes du recul, du rire ou de l'ironie — le fondement d'une existence humaine vraie ; car la vie avec le sens absolu est une idée qui se révèle aussi inhumaine que la vie dans la négation absolue. Nous ne pouvons pas « défaire » le non-sens si nous ne nous montrons pas prêts à perdre le sens.

Avec la conversion, le nihilisme « moral », c'est-à-dire absolu, prend fin, ainsi que la phase transitoire où il semblait que le néant d'un non-sens absolu nous menaçait. A la lumière du processus nietzschéen, il apparaît que la dépréciation des valeurs suprêmes ne donne pas de fondement pour une dépréciation du

monde ; bien au contraire : « Si nous sommes les désabusés, nous ne le sommes pas en ce qui concerne la vie : mais seulement parce que nos yeux se sont ouverts sur toutes sortes de désirs²¹. » La métaphore de la phase transitoire n'est en fait pas tout à fait exacte, car, pour être précis, nous avons tout aussi peu loisir de quitter le nihilisme pour arriver à autre chose, par lui et après l'avoir « traversé », que l'on a loisir de demeurer auprès de lui en s'abandonnant à lui. Nous avons le devoir de vivre avec le non-sens, ce qui ne peut se faire que si notre position désormais différente nous autorise à apercevoir dans le non-sens le point de naissance potentiel à un autre sens, et dès lors, à transgresser la dualité formelle de la morale.

Nombreux sont les débats qui, actuellement encore, restent dans la lignée de la pensée morale ; ceux-ci présentent la problématique moderne comme si elle s'articulait autour du problème du regret qu'éveillerait l'appauvrissement en force d'attraction et en force de conviction des idées pures et des valeurs pures. Mais une seconde tendance se fait jour par ailleurs et prend de l'ampleur : la conviction que la mission présente, loin d'exiger que l'on bataille contre l'absence de pures valeurs morales, requiert plutôt que l'on se dresse contre toute mauvaise conscience ou toute nostalgie qui nous feraient jeter vers les idées pures un regard chargé de regret. La fascination pour l'absence d'absolu comme l'espérance dans sa venue nouvelle ont empêché l'humanité de se saisir vraiment à partir du monde. La référence fixe à des valeurs inconditionnées oublie le potentiel de transformation des valeurs *dans* le monde ainsi que ses lois difficilement intelligibles et n'apporte pas les instruments spéculatifs nécessaires pour comprendre les liens de toute décision d'ordre situationnel avec ses multiples significations, pour comprendre le monde de la vie dans lequel l'homme vit malgré — et depuis longtemps sans — l'absolu. Ce n'est que très tard, pourrions nous affirmer avec Nietzsche, que nous trouvons le courage pour ce que véritablement nous *savons*.

Le nihilisme ne peut être un « bon signe » que s'il nous ouvre les yeux sur les formes diversifiées et vivaces du sens qui, dans leur être, ne dépendent pas d'un sens dernier et absolu. Mais la saisie du sens et du non-sens à partir du monde, la compréhension véritable de ce que nous « savons », c'est-à-dire, de ce par quoi nous vivons, ne trouve qu'à grand-peine son expression théorique. Une théorie a révélé combien l'homme était tributaire des forces du monde enchevêtrées les unes aux autres ; elle savait combien il est vrai que nos actes possèdent nécessairement leurs revers et entraînent des conséquences que nous n'avions pas voulu ; elle a reçu relativement récemment le qualificatif d'« écologique », et relève aussi, il est vrai d'un phénomène de mode. Mais l'essence du problème est plus profonde ; elle touche à la possibilité même que se fasse jour une existence authentiquement humaine sans fondement dernier, sans inconditionné, ce qui veut dire : après la mort du « Dieu moral » ; elle touche à la possibilité de formuler une conception plus ouverte du monde qui donnerait l'homme comme un lieu d'interférence de ses aspects fondamentaux, et non plus comme leur centre.

Traduit de l'allemand par Laurence Bocage

1. Hormis les mentions dispersées dans les écrits publiés et les notices inédites, il existe des fragments plus volumineux, dans lesquels Nietzsche essaye de faire la synthèse de la conception du nihilisme. Le plus important est intitulé *Le Nihilisme européen* et daté du 10/08/1887 à Lenzer Heide (VIII 5/71 ; KSA 12, 211, 217) ; dans la compilation « La Volonté de puissance », ce dernier est réparti dans les aphorismes n° 4, 5, 114 et 55. Cf encore par ex. N 1887-1888, VIII 11/99/ ; KSA 13, 46-49 (WM = 1885-1886), VIII 2/127/ ; KSA 13, 189 f. (WM = Vorwort) ; N 9/107/ ; KSA 12, 396 n. ; (WM = 37).

2. F. Jacobi : œuvres, pub. par F. Köppen et F. Roth, 1812-1825. T.III, p. 44.
3. Cf par ex. N. 1886-1887, VIII 5/49/; KSA 12, 201.
4. N 1886-1887, VIII 7/64; KSA 12, 318.
5. N 1887, VIII 10/152/; KSA 12, 541.
6. N 1886-1887, VII 5/71/; KSA 12, 212 (WM 55).
7. N 1887, VIII 9/35/; KSA 12, 351 (= WM § 2).
8. N 1887-1888, VIII 11/148/; KSA 13, 70 (= WM § 30).
9. Il se trouve que le concept philosophique de cynisme a connu ces derniers temps une faveur particulière ; il est même devenu de mode (cf. Glusksman, Sloterdijk, Bouveresse, etc.) *La critique de la raison cynique* de Sloterdijk, construite à partir de l'étude scrupuleuse de Nieuhues-Probsting qui porte sur la différence entre le concept de *kynismos*, antique et celui de cynisme, moderne, se révèle profitable tout au moins pour ce qu'elle montre la parenté de la morale et du cynisme, ainsi que l'importance du rire et de la corporéité pour s'y opposer.
10. JGB II, § 26, KSA 5, 44.
11. L. Landgrebe, *Zur Überwindung des europäischen Nihilismus*. Hamburger Akademische Rundschau, I (1946/47, p. 221-235 ; reproduit également dans le recueil en un volume *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftliche Diskussion unseres Jahrhunderts*. Pub. par D. Arendt, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, p. 19-37.
12. N 1887, VIII 10/42/; KSA 12, 476 (WM 6 28).
13. FW I, § 1, KSA, 3, 372.
14. JGB IV, § 154, KSA 5, 100.
15. Cf. par ex. N 1887, VIII 9/143/; KSA 12, 416 (= WM § 187).
16. P. Blazicek, *Hasuv Svej* (Le Schweik de Hasek, chap. sur les limites de l'homme).
17. F. Nietzsche, *Philologica*, T. 2, GOA XVIII, p. 166 ; cf. également H. Niehues Probsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, W. Fink Verlag 1979, p. 147 et 166.
18. P. Sloterdijk, *Kritik der zynische Vernunft*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1983, p. 661.
19. N 1886-1887, VIII 5/71/; KSA 12, 217 (= WM § 55).
20. N 1880-1881, V 10/B50/; KSA 9, 423.
21. N 1887-1888, 11/124/ (367); KSA 13, 60 (= WM § 16).

Nietzsche, ou le nouvel Érostrate ?

François Chenet

« Nietzsche, cet acrobate se démenant à l'extrême de lui-même, nous invite à ses dangers. Seuls nous séduisent les esprits qui se sont détruits pour avoir voulu donner un sens à leur vie. »

Cioran¹.

« Une nouvelle race de philosophes monte à l'horizon² », prophétisait Nietzsche, s'il est vrai que « c'est aux époques de grand péril qu'apparaissent les philosophes ». De fait, un fantôme hante la culture depuis un siècle, fantôme encombrant par les mystères dont il se pare, la gloire floue qui l'auréole, les ambiguïtés de son statut — philologue passé à la philosophie, sinon reconverti en philosophe, ou bien plutôt essayiste ? —, l'énigme de son destin personnel syncopé : celui de cet « apostat du libre esprit », de cet « argonaute du savoir », de cet « aéronaute de l'esprit³ » que fut Nietzsche.

Sa méditation corrosive et prophétique, qui ouvre sur d'abyssales profondeurs, a sollicité la sagacité d'une longue théorie d'exégètes et de commentateurs : que d'exégèses variées sa pensée n'a-t-elle pas suscitées ! Que vise son hypercriticisme, qui procède à une déconstruction et à une subversion radicales des catégories maîtresses de l'ontologie métaphysique, tels que les concepts d'« identité », de « substance », de « causalité », de « fin », etc., et dénonce les illusions enveloppées dans ces prédicats transcendants de l'être censés avoir nourri la « fable de l'être », de sorte que sa pensée peut être interprétée comme un anti-idéalisme et un anti-platonisme ? La pensée de Nietzsche a-t-elle véritablement « dépassé » la métaphysique ? Quelle est la signification de sa théorie du nihilisme en tant qu'il sanctionne le processus de la décadence ? Quelle est la portée de son pragmatisme vital et de son perspectivisme ? Sur quoi sa dévalorisation de la

conscience au profit du corps et de sa « grande raison » débouche-t-elle ? Comment entendre sa proclamation de la « mort de Dieu », au sens ambigu ? Si l'on accorde que cette thématique parcourt en fait la pensée allemande au XIX^e s., qu'est-ce qui meurt dans la « mort de Dieu » ? Relève-t-elle d'un athéisme agressif prenant acte de la dédivinisation du monde moderne ? Ou bien Nietzsche ne serait-il pas ce faux athée — son athéisme est imprégné de réminiscences religieuses — qui aspirerait en fait au « plein » dont la *Gottlosigkeit* est le vide, c'est-à-dire « après la mort de la religion à une invention du divin⁴ » ? Et que veut dire au juste l'*Amor fati*, tant il est difficile de concevoir comment s'articulent dans sa pensée — et c'est là la croix de sa philosophie — le thème de la Volonté de Puissance avec les thèmes lyriques de l'Éternel Retour et du Surhomme, etc. ?

Autant de questions cardinales, auxquelles les grands exégètes de Nietzsche ont déjà apporté toutes les réponses possibles — des réponses contrastées s'il en est. Raison de plus pour que nous ne rajoutions pas notre grain de sel à ce sujet et que nous choissions d'adopter ici un autre axe de lecture : celui de la relation dialectique entre pensée et existence, entre connaissance et vie. Nietzsche se laissera-t-il, à la vérité, jamais interpréter ? On peut donner de Nietzsche les interprétations les plus contradictoires, d'autant plus qu'il a lui-même assumé expressément ses propres contradictions, et qu'il n'est pas sans renverser son propre renversement. Au demeurant, que les interprétations diffèrent, voire s'opposent, voilà qui n'a rien d'étonnant, dès lors que l'assomption du perspectivisme par Nietzsche et son art de déplacer sans cesse les perspectives conjugué avec son style miné d'intentions tactiques aboutissent, de par la multiplication des perspectives, au foisonnement des contradictions apparentes. À cet égard, si la séduction exercée par l'œuvre de Nietzsche tient en partie à sa forme aphoristique, en parfaite adéquation avec l'inspiration de sa pensée qui nie tout être-vrai des choses et dénonce comme vaine toute prétention d'atteindre à « la vérité » découverte sous l'invocation de la totalité et de la cohérence, n'est-ce pas que l'aphorisme, comme l'a bien vu G. Deleuze, est toujours en relation avec le *dehors* ? Il s'ensuit que l'œuvre de Nietzsche ressemble parfois trop à ces miroirs vénitiens qui ont tant de facettes que l'image se trouble dans leur reflet, sans parler des *Fragments posthumes*, souvent écrits à la diable. Par là s'explique que l'œuvre de Nietzsche ait pu se prêter à toutes les appropriations.

Or, la précieuse lumière que les travaux des grands commentateurs jettent sur la pensée de Nietzsche et, depuis une dizaine d'années, sur les étapes de sa réception en France et en Europe ne doit pas éclipser à nos yeux celle qu'apportent les jugements de Cioran. Oublierait-on que ce dernier fut, en effet, à côté de M. Foucault, l'autre grand nietzschéen de notre époque pour avoir beaucoup pratiqué Nietzsche dans sa jeunesse, comme en témoignent nombre de ses maximes marmoréennes, même si ce fut pour s'en séparer par la suite⁵ ?

Nietzsche et Cioran : deux penseurs qui ont fait preuve de ce « scepticisme de la force » qui caractérise, aux yeux du premier, la pensée héroïque des Grecs.

Nietzsche et Cioran : deux « pur-sang de la famille accidentée, dont la pensée aphoristique nous amorce au premier bond par sa grande allure initiale et sa tranchante promesse — témérité d'âme ou d'esprit — », selon un jugement de Saint-John Perse sur Nietzsche, que nous retrouverons plus loin⁶.

Voilà pourquoi les jugements de Cioran sur Nietzsche, pour forcément injustes qu'ils soient (puisque leur auteur revendique le « tonique de l'injustice⁷ »), n'en sont pas moins fort éclairants :

« Je reproche à l'auteur de *Zarathoustra* ses emballements et jusqu'à ses ferveurs. Il n'a démolé des idoles que pour les remplacer par d'autres. Un faux iconoclaste, avec des côtés d'adolescent, et je ne sais quelle virginité, quelle innocence, inhérentes

à sa carrière de solitaire. Il n'a observé les hommes que de loin. Les aurait-il regardés de près, jamais il n'eût pu concevoir ni prôner le surhomme, vision farfelue, risible, sinon grotesque, chimère ou lubie qui ne pouvait surgir que dans l'esprit de quelqu'un qui n'avait pas eu le temps de vieillir, de connaître le détachement, le long dégoût serein.

Bien plus proche m'est un Marc Aurèle. Aucune hésitation de ma part entre le lyrisme de la frénésie et la prose de l'acceptation : je trouve plus de réconfort, et même plus d'espoir, auprès d'un empereur fatigué qu'auprès d'un prophète fulgurant⁸. »

C'est un fait que Nietzsche joue trop souvent sur du velours lors même qu'il invoque d'abord l'idéal le plus pur pour juger des falsifications concrètes de cet idéal et dénoncer les contrefaçons de la vertu — « J'ai cherché des grands hommes, et je n'ai toujours trouvé que les *singes* de leur idéal⁹ » —, quitte à exciper ensuite de ces mêmes falsifications à seule fin d'éliminer l'idéal qui vient de lui servir d'étalon. Au demeurant, les querelles de ses exégètes sont révélatrices des ambiguïtés mêmes de la pensée de Nietzsche :

« Rien de plus irritant que ces ouvrages où l'on coordonne les idées touffues d'un esprit qui a visé à tout, sauf au système. À quoi sert de donner un semblant de cohérence à celles de Nietzsche, sous prétexte qu'elles tournent autour d'un motif central ? Nietzsche est une somme d'attitudes, et c'est le rabaisser que de chercher en lui une volonté d'ordre, un souci d'unité. Captif de ses humeurs, il en a enregistré les variations. Sa philosophie, méditation sur ses caprices, les érudits veulent à tort y démêler des constantes qu'elle refuse¹⁰. »

Si la pensée de Nietzsche est par nature rebelle à toute présentation raisonnée, n'est-ce pas parce que, comme l'écrit M. Blanchot, « la parole fragmentaire de Nietzsche ignore la contradiction même lorsqu'elle contredit¹¹ » ?

Bien plus, parlerions-nous de Nietzsche s'il n'avait été un génie maudit finissant par sombrer dans la déraison, si l'assez brève trajectoire existentielle de cet éternel « nomade épuisé pour qui la vie est une marche dans le désert¹² » n'avait affiché d'inquiétants stigmates jusqu'à l'effondrement final, c'est-à-dire jusqu'à l'irréparable « explosion de la machine¹³ » ?

« J'estime un philosophe, écrit Nietzsche, dans la mesure où il est en état de donner un exemple. Nul doute que par l'exemple il puisse entraîner à sa suite des peuples entiers ; l'histoire des Indes, qui est presque l'histoire de la philosophie indienne, le prouve. Mais l'exemple doit être donné, comme l'enseignaient les philosophes de la Grèce, par l'expression du visage, l'attitude, le vêtement, le régime alimentaire, les mœurs¹⁴. »

Or, fait observer Cioran :

« En Orient, les penseurs occidentaux les plus curieux, les plus étranges, n'auraient jamais été pris au sérieux, à cause de leurs contradictions. Pour nous, c'est là précisément que réside la raison de l'intérêt que nous leur portons. Nous n'aimons pas une pensée, mais les péripéties, la biographie d'une pensée, les incompatibilités et les aberrations qui s'y trouvent, en somme les esprits qui, ne sachant comment se mettre en règle avec les autres et encore moins avec eux-mêmes, trichent autant par caprice que par fatalité. Leur marque distinctive ? Un soupçon de feinte dans le tragique, un rien de jeu jusque dans l'incurable...¹⁵ ».

Ce jugement, Cioran l'affine encore dans ses *Cahiers* :

« On a remarqué à juste titre qu'aux Indes un Schopenhauer ou un Rousseau n'auraient jamais été pris au sérieux, parce qu'ils vécurent en désaccord avec les doc-

trines qu'ils professaient ; pour nous, c'est là précisément la raison de l'intérêt que nous leur portons. Le succès de Nietzsche est dû en grande partie au fait qu'il a défendu des théories auxquelles dans sa vie il ne se conforma jamais. Nous aimons qu'un malade, un faible, un familier des pensions pour vieilles filles ait été l'apologiste de la force, de l'égoïsme, du héros dépourvu de scrupules. Eût-il incarné le type qu'il exalta dans ses écrits, depuis longtemps il eût cessé de nous intriguer¹⁶. » « J'ai lu quelque part qu'en Inde un Rousseau ou un Schopenhauer ne sont pas pris au sérieux parce qu'ils ont vécu en contradiction avec leur pensée. Nietzsche ne devrait pas davantage être pris au sérieux, ses "idéaux" étant trop à l'opposé de ce qu'il était. De fait, Nietzsche n'a pas fait carrière en Inde. Mais en Occident, son triomphe est dû précisément au désaccord entre sa vie et sa pensée. Pourquoi ? Parce que ce désaccord se prête à des développements psychologiques interminables. C'est ce qu'on pourrait appeler la *biographie* d'une pensée, la passion intellectuelle de l'anecdote¹⁷. »

Que Nietzsche avance masqué est l'évidence : rien n'est simple chez lui, mais l'exigence, la pureté de son expression abolissent les distances, procurent une sensation de vertige qui permet d'identifier le ton de Nietzsche entre mille autres. Comme le note Cioran :

« Nietzsche est sans aucun doute le plus grand styliste allemand. Dans un pays où les philosophes écrivaient si mal, devait naître par réaction un génie du Verbe, comme il n'en existe même pas *chez un peuple amoureux de langage, comme l'est le peuple français*. Car il n'y a pas en France l'équivalent d'un Nietzsche — sur le plan de l'expression, j'entends de l'intensité de l'expression¹⁸. »

Sans doute est-il vrai que la vie de Nietzsche ne saurait expliquer sa pensée, attendu que l'analyse de la vie d'un philosophe ne saurait réfuter sa philosophie. Peu importe même que Nietzsche se soit perdu lui-même dans sa passion destructrice. Son exemple atteste cependant qu'une grande philosophie est toujours, à des degrés divers, la transposition en concepts de la singularité d'une relation perspectiviste au monde, apportant par là un flagrant démenti à l'assertion classique, en forme de cliché confortable, suivant laquelle « la vie d'un philosophe ne jette aucune lueur sur sa doctrine » (Bergson).

**

I. Nietzsche, « médecin de la civilisation »

Nietzsche fut un incomparable « médecin de la civilisation » vitupérant son siècle avec style, emphase et force sarcasmes : « J'ai pour les symptômes de l'évolution ascendante et du déclin, un flair plus subtil que n'importe qui. Dans ce domaine, je suis *par excellence* un maître (...) J'ai de *l'expérience* dans toutes les questions qui touchent la *décadence* », déclare Nietzsche¹⁹. L'on sait avec quel doigté ce penseur intuitif, admirateur de La Rochefoucauld, de la noblesse française du XVIII^e s., de Vauvenargues et de Chamfort, excella à débusquer, en généalogiste, le leurre des valeurs dominantes de la modernité ou les subterfuges inhérents aux conduites socialement valorisées en tant qu'expressions des diverses modalités de la Volonté de Puissance. Et rarement depuis Chamfort et ses maximes au vitriol aura-t-on autant pressenti le contrôle social travesti sous l'étiquette et la violence emprisonnée sous le glacié des bonnes manières : « La civilisation n'est qu'une mince pellicule au-dessus d'un chaos brûlant²⁰. » Comme le notait déjà Rivarol, « Les peuples les plus civilisés sont aussi voisins de la barbarie que le fer le plus poli l'est de la rouille. Les peuples, comme les métaux, n'ont de brillant que les surfaces ». En vérité, selon le constat de Nietzsche : « Nous

sommes d'un temps dont la civilisation est en danger d'être ruinée par les moyens de civilisation²¹. » « Danger effroyable ! que la politique d'affaires américaine et la civilisation inconsistante des intellectuels en viennent à s'unir²² » ! Et Nietzsche d'avoir cette intuition prophétique, en contradiction avec l'optimisme général de l'époque : « Le vingtième siècle sera un siècle de barbarie ; la science sera à son service, et l'on y vivra dans un danger perpétuel » ! Ou encore : « La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a encore osé tirer les conclusions pour mille ans²³. » En sorte que « La culture diminue de jour en jour à mesure que la hâte augmente²⁴. » Quant à la science, elle progresse certes, mais, avertit Nietzsche,

« Plus vous voudrez accélérer les progrès de la science, plus vite vous anéantirez la science, de même que périclète une poule que l'on contraint artificiellement à pondre trop vite ses œufs. La science a fait, dans cette dernière décennie, des progrès étonnamment rapides. À merveille ! Mais regardez donc les savants : des poules épuisées. Vraiment, ce ne sont point là des natures "harmonieuses" ! Ils savent seulement caqueter plus souvent qu'autrefois, parce qu'ils pondent plus d'œufs : il est vrai que ces œufs sont de plus en plus petits, encore que les livres que font les savants soient de plus en plus gros²⁵. »

Et certes, quoi qu'il en soit de la validité de sa conception du nihilisme et de la décadence comme évolution descendante de la vie, comme devenir réactif des forces, et bien qu'il soit douteux qu'il appartienne aux événements de vérifier la valeur persistante d'une pensée, quel diagnostic lucide Nietzsche n'eût-il pas formulé en présence de certains traits de nos sociétés modernes, où triomphe « le goût amolli et douillet d'un siècle démocratique²⁶ », et de la culture contemporaine²⁷, cette nébuleuse de signes mobiles et profus, pour autant qu'ils constituent, à l'évidence, autant d'éclatants symptômes de décadence, symptômes tout à la fois dérisoires et décisifs comme le sont tous les symptômes, lui qui se plut à dénoncer la « folle *semi-barbarie* où la confusion démocratique des classes et des races a précipité l'Europe²⁸ ».

D'un côté, nul doute que Nietzsche n'eût continué à dénoncer l'état de sclérose dans lequel se trouve la philosophie universitaire, axée avant tout sur le ressassement érudit de son histoire et de l'immense matériel doctrinal que sa tradition lui a livré. Qui ne voit qu'une telle obsession de la mémoire a pour effet d'ensevelir la philosophie sous son passé momifié, comme l'avait si bien vu Nietzsche dans sa *Seconde Considération Intempestive*, dans laquelle il dénonça les ravages exercés par les historiens « à vocation d'antiquaire » et « la sursaturation d'une époque par l'histoire » :

« (Notre vie) souffre de la *maladie historique*. L'excès des études historiques a affaibli la force plastique de la vie, en sorte que celle-ci ne sait plus se servir du passé comme d'une nourriture substantielle²⁹. »

Or, la mémoire véritable ne suppose-t-elle pas, selon Nietzsche, l'« oubliance active (*aktive Vergeßlichkeit*) », manifestation d'une santé robuste » ? Ainsi « Il y a dans l'érudition quelque chose qui contredit à l'unité de la culture³⁰. » Et, dans *Ecce Homo*, Nietzsche osa confier qu'il avait fini par comprendre « combien de temps il avait déjà gaspillé (dans ce) "bric-à-brac d'érudition poussiéreuse"³¹ », combien toute son existence de philologue se révélait stérile à ses yeux.

De l'autre, nul doute que Nietzsche n'eût fustigé la philosophie médiatique sur la scène de laquelle paradent ceux que Nietzsche nommait excellemment les « Cagliostro de la philosophie³² », c'est-à-dire ceux qui « se muent en comé-

diens » et prétendent fabriquer de nouveaux objets mentaux ou concepts, qu'ils décrivent en recourant à une terminologie obscure et qu'ils explicitent à l'aide de raisonnements contournés (que l'on songe à Lacan, à son gongorisme et au rapport de séduction-fascination qui s'instaura entre lui et l'intelligentsia!). En vérité, comme Nietzsche l'a pressenti, notre époque n'est-elle pas celle où « le "journaliste", cet esclave en papier du jour, a pu triompher du professeur dans tous les domaines de la culture sans lui laisser d'autre possibilité que de se métamorphoser en joyeux papillon de la culture prenant le style et s'ébattant dans l'"élégance légère" du publiciste³³ » ? Curieuse époque que la nôtre, où les nouveaux clercs sont les gens de *média* et où tel folliculaire du *Monde des Livres* se fait l'arbitre des élégances en matière de prêt-à-penser!

Enfin, nul doute que Nietzsche n'eût récusé l'opposition stérile des « durs » et des « mous », ou, si l'on préfère, l'opposition des « sciences dures » et des « sciences molles » qui sévit de nos jours. En effet, l'une des principales sources de controverses et de polémiques ardentes en philosophie nous paraît être l'opposition ruineuse des « durs » et des « mous », pour reprendre la savoureuse expression d'A. Watts. Deux tendances s'opposent, en effet, et se disputent la suprématie au sein de la cité philosophique, qui correspondent à deux tournures d'esprit, en apparence irréconciliables, en lesquelles on peut reconnaître approximativement l'opposition pascalienne de l'« esprit de géométrie » et de l'« esprit de finesse ». Laissons A. Watts nous présenter l'idéal-type des « durs » et des « mous », en brossant ce portrait d'une étonnante justesse :

« Il m'est arrivé de penser que toutes les querelles philosophiques pouvaient se réduire à une discussion entre les "durs" et les "mous". Les "durs" ont l'esprit rigoureux et précis, ils aiment à souligner les différences et les divisions entre les choses. Ils préfèrent les particules aux ondes, le discontinu au continu. Les "mous" sont des romantiques au cœur tendre qui ont un penchant pour les vastes généralisations et pour les synthèses grandioses. Ils mettent l'accent sur l'unité profonde des choses, ils sont enclins au panthéisme et au mysticisme. Les ondes leur conviennent mieux que les particules comme composants ultimes de la matière, et les discontinuités leur font grincer des dents comme le sifflement d'un sifflement pneumatique. Aux yeux des philosophes "durs", les "mous" sont des gens un peu dégoûtants, des rêveurs à l'esprit vague, rebelles à toute discipline, qui glissent sur la réalité concrète des choses, tel un flot de boue intellectuelle menaçant de submerger tout l'univers dans un "continuum esthétique indifférencié". Mais les philosophes mous considèrent leurs collègues comme des squelettes animés, des ossements cliquetants sans chair ni sucs vitaux, des mécanismes desséchés, qui ne connaissent rien aux beaux sentiments. Chacun des deux partis serait perdu si l'autre n'existait pas, car il n'y aurait plus aucun sujet de discussion, nul ne saurait quelle est sa position, et ce serait la fin de toute philosophie³⁴. »

Il va sans dire que, si l'arrogante prééminence des sphères technoscientifique et technobureaucratique dans la société productiviste moderne, où les existences humaines, rationnellement diversifiées et hiérarchisées, sont définies par des fonctions, accorde aux « durs » une position dominante en son sein, ce sont aussi les « durs » qui tiennent le haut du pavé dans la cité philosophique.

Toutefois, l'on aurait tort de croire que la réflexion philosophique est de soi enfermée dans cette alternative paralysante, attendu qu'elle peut jouer alternativement sur chacun des deux registres en question, conformément à son mouvement dialectique qui, résolu à sauver le tout de l'existence, ne choisit pas entre des modalités contraires dont la tension vivifie son élan : la coopération de ses deux modalités ne lui est-elle pas, à la vérité, aussi nécessaire que celle des hémisphères pariétaux, gauche et droit, à l'activité cérébrale ? Or, n'est-ce pas là préci-

sément ce que Nietzsche prôna, anticipant par un trait de génie sur la découverte par les modernes neurosciences des deux hémisphères pariétaux, gauche (*i.e.* rationnel, verbal, discursif) et droit (*i.e.* intuitif, artistique, non verbal) :

« Aussi une civilisation supérieure devra-t-elle donner un cerveau double à l'homme, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, l'un pour être sensible à la science, l'autre à ce qui n'est pas la science : juxtaposés, sans empiètement, séparables, étanches ; c'est là ce qu'exige la santé³⁵. »

Que la sémiologie critique de la *Kulturkritik* nietzschéenne se trouve rarement prise en défaut, il faut en convenir. Or, toute décadence n'a-t-elle pas ceci d'inquiétant, qu'elle est toujours insensible, n'étant faite que d'oublis en chaîne ? Nietzsche ne nous a-t-il pas appris que, si c'est toujours doucement et insensiblement que l'on commence à s'enfoncer dans une décadence, c'est pour glisser bientôt sur le toboggan acheminant à une décadence... dont nul n'aperçoit le fond ? Dans ces conditions, le privilège des philosophes apparaît ambigu :

« Les philosophes apparaissent aux époques les plus dangereuses, lorsque la roue accélère sa rotation ; eux et leur art prennent la place du mythe défaillant. Mais ils sont projetés très loin dans l'avenir, parce que l'attention de leurs contemporains ne se tourne que lentement vers eux³⁶. »

II. À la redécouverte de la philosophie comme aventure intérieure vivante et chemin de sagesse

Nietzsche s'est voulu l'initiateur d'une philosophie absolument inouïe, qui, dans le ciel mourant de son époque, éclaterait comme une « nouvelle aurore », alors même que nul n'a mieux que lui dénoncé la croyance au progrès ni instruit, à la faveur d'une analyse généalogique, le procès de formation de cette idée, d'origine en fin de compte vindicative. Mais n'est-ce pas là une prétention encore solidaire de cette « superstition du nouveau » qui définit l'un des traits de la modernité — prétention parfaitement vaine et aussi présomptueuse et illusoire que celle de vouloir forger une nouvelle mythologie, et peut-être aussi naïve que celle de vouloir « changer la vie » ? (sans doute peut-on concevoir de changer les rapports sociaux, par exemple, mais « la vie » elle-même ? !) —, s'il est vrai, comme le souligne une fois de plus la lucidité décapante de Cioran, que

« Pour ce qui est des grands problèmes, nous n'avons aucun avantage sur nos ancêtres ou sur nos devanciers les plus récents : on a toujours *tout* su, au moins en ce qui concerne l'Essentiel ; la philosophie moderne n'ajoute rien à la philosophie chinoise, hindoue ou grecque. D'ailleurs, il ne saurait y avoir de *problème nouveau*, malgré notre naïveté ou notre infatuation qui voudrait nous persuader du contraire. Dans le *jeu des idées*, qui égala jamais un sophiste chinois ou grec, qui poussa plus loin que lui la hardiesse dans l'abstraction ? Toutes les extrémités de la pensée furent atteintes de toujours, — et dans toutes les civilisations. Séduits par le démon de l'inédit, nous oublions trop vite que nous sommes les épigones du premier pithécanthrope qui se mêla de réfléchir³⁷. »

Bien que cet éveilleur que fut Nietzsche ne voulût point de disciple — même pas lui-même ! — à l'instar du Cynique Antisthène, Nietzsche nous enseigne néanmoins une grande leçon : que le philosophe authentique est avant tout le *vivant* par excellence. En effet, « Le philosophe est observateur comme l'artiste plastique, vibrant aux émotions d'autrui comme l'homme religieux, logique comme l'homme de science. Il tente de faire résonner en lui-même tous les accents de l'univers et de traduire cet accord global en conceptions³⁸. » De

l'authentique éducateur que fut Schopenhauer, il convient de retenir avant tout cette exhortation : « Il te suffira de savoir lire dans ta propre vie pour deviner les prodigieux hiéroglyphes de l'existence³⁹. » Et qu'est-ce que le philosophe, sinon

« *l'homme synthétique* » ou « intégral » par excellence, dès lors que « c'est dans sa propre personne que l'homme fait les meilleures découvertes sur la civilisation, quand il y trouve agissantes en lui-même deux puissances hétérogènes. À supposer que l'homme vive autant dans l'amour des arts plastiques ou de la musique qu'il est entraîné par l'esprit de la science ; à supposer qu'il considère comme impossible de faire disparaître cette contradiction par la suppression de l'un et l'affranchissement total de l'autre, il ne lui reste qu'à faire de lui-même un édifice de culture si vaste qu'il soit possible à ces deux puissances d'y cohabiter, quoique à des extrémités éloignées⁴⁰ ».

C'est que la vie est essentiellement *synthèse*, de sorte que la science de la vie est science de la synthèse, de l'unité qui conduit les hommes vers un niveau supérieur d'être, tant il est vrai, comme dit un adage mystique, que « Dieu crée, mais le Diable analyse » : alors que le chemin de l'analyse suivi par la science mécaniste et déterministe, qui ne décrit bien que les fonctionnements spatio-temporels dérivés mais ne saisit que l'ombre des forces vitales et psychiques, s'avère mortifère, en ce sens qu'il est une descente dans la matière jusqu'à se perdre dans l'indéfini du pur fonctionnement, celui de la synthèse coïncide avec la vie, en ce sens qu'il est une montée vers l'Esprit qui conduit à une fusion avec l'univers tout entier, afin que l'homme devienne vraiment vivant. De fait, selon Nietzsche,

« Il nous manque aujourd'hui le grand homme synthétique, chez lequel les forces dissemblables sont assujetties sous un même joug, afin de viser un but unique. Ce que nous avons, c'est l'homme multiple, le chaos le plus intéressant qu'il y ait peut-être jamais eu, mais ce n'est pas le chaos qui précède la création du monde, c'est le chaos qui la suit, c'est-à-dire l'homme multiple et faible⁴¹. »

De cet homme synthétique, le modèle est fourni par Goethe, ce « contemplatif de grand style⁴² » :

« Ce que Goethe voulait, c'était la *totalité* ; il combattit la séparation de la raison et de la sensualité, du sentiment et de la volonté ; il se disciplina pour atteindre à l'être intégral ; il se *fit* lui-même... Goethe conçut un homme fort, hautement cultivé, habile à toutes les choses de la vie physique, se tenant lui-même bien en main, ayant le respect de sa propre individualité, pouvant se risquer à jouir pleinement du naturel dans toute sa richesse et toute son étendue, assez fort pour la liberté ; homme tolérant, non par faiblesse mais par force, parce qu'il sait encore tirer avantage de ce qui serait la perte des natures médiocres⁴³ ».

En une époque où « l'édifice des sciences a pris des proportions colossales⁴⁴ », comme Nietzsche eût condamné la fatale hyperspécialisation et la parcellisation des savoirs qui sévissent de nos jours, en particulier dans les institutions peuplées d'insectes spécialisés ou, si l'on préfère, d'« ouvriers scientifiques de la philosophie » (comme le CNRS) : « La division du travail, dans la science et les écoles techniques, tend à rendre la culture plus étroite. Jusqu'à présent, il est vrai, on n'a réussi qu'à la rendre *plus médiocre*. L'homme parfaitement cultivé est une anomalie. L'usine règne. L'homme n'est plus qu'un boulon⁴⁵. » Aujourd'hui, les sciences embrassent un domaine si vaste, chacune élève si haut sa tour, que « le philosophe risque de se fatiguer alors même qu'il n'a pas fini d'étudier, ou de

s'arrêter en quelque point et de se "spécialiser", de sorte qu'il renonce à atteindre le sommet, le lieu qui lui découvrirait tout l'horizon et d'où il pourrait regarder les choses *de haut en bas*⁴⁶ ».

« Peut-être est-il nécessaire à son éducation que le vrai philosophe passe lui-même par les différents degrés où ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie, se sont arrêtés, *doivent* s'arrêter ; peut-être doit-il avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien, et par surcroît poète, collectionneur, voyageur, déchiffreur d'énigmes, moraliste, voyant, "esprit libre", avoir été presque tout pour *être en mesure* de parcourir en son entier le cercle des valeurs et des sentiments de valeurs humains et de considérer les choses à travers toutes sortes d'yeux et de consciences, d'en haut regardant vers tous les lointains, d'en bas vers toutes les cimes, d'un coin dans toutes les directions⁴⁷. »

Seul celui qui a fixé ses regards sur l'ensemble du tableau de la vie et de l'être pourra se servir des sciences spéciales sans en éprouver de dommage, car, sans vues générales, les sciences spéciales ne sont que des traquenards. C'est pourquoi

« en face d'un monde d'idées "modernes" qui aimerait confiner chacun dans son coin et dans une "spécialité", un philosophe serait contraint — s'il pouvait y avoir des philosophes aujourd'hui — de placer la grandeur de l'homme, la notion même de grandeur dans l'étendue et la diversité de l'esprit, dans une totalité faite de multiplicité : il fixerait même le rang et la valeur d'un homme d'après l'ampleur et la diversité de ce qu'il peut supporter et assumer, d'après la portée qu'il sait donner à sa responsabilité⁴⁸ ».

À ce portrait du philosophe véritable selon Nietzsche font de nouveau écho les propos d'A. Watts. Ce sage contemporain n'avait pas tort, qui déclarait dans cet aveu, émouvant de sincérité et vibrant d'authenticité :

« Vous pouvez facilement devenir semblable à une grande bibliothèque universitaire, laquelle est très souvent un lieu où les gens s'enferment volontairement pour écrire des livres sur des livres qui existent déjà. Ils écrivent des livres sur des livres sur des livres, la bibliothèque se gonfle comme un gâteau préparé avec une énorme quantité de levure, et tout cela n'aboutit à rien.

C'est un jeu très amusant. J'adorais enfouir mon nez dans les anciens textes orientaux, par exemple. C'est un plaisir, comme jouer au poker ou aux échecs, ou faire de la mathématique pure. Le problème est que cela nous coupe progressivement de la vie, car la pensée n'est rien d'autre que des mots sur des mots⁴⁹. »

Si par culture on entend la jouissance de toutes les richesses accumulées dans les domaines de la pensée et de l'art, et la participation à ce qu'il y a de plus profond et de plus exaltant dans la méditation des sages, dans l'exemple des héros et des saints, il est clair que la culture demeure inerte et morte tant qu'elle se borne à rôder autour des âmes, tant qu'elle n'a pas suscité l'effort de la conscience pour se posséder elle-même et se conquérir dans son autonomie essentielle. Comme le rappelle Cioran, « les penseurs de première main méditent sur des choses ; les autres sur des problèmes. Il faut vivre face à l'être, et non face à l'esprit⁵⁰ ». Pour ma part, oserais-je avouer que je me méfie des spécialistes, de ceux qui payent si cher leur passion pour une forme de recherche : ces hommes cloîtrés dans les prestiges de leur spécialité et le pauvre cercle de leurs collègues initiés, je les soupçonne d'avoir trouvé un moyen de se fuir eux-mêmes. J'aime, au contraire, ceux qui sont plantés droits entre le ciel et la terre, avec le poids des questions à poser et l'urgence des réponses à donner ; j'aime ceux qui sont des *vivants* au sens plein du terme. Je préfère penser par synthèse plutôt que par analyse, même si j'ai de

l'estime pour les jeux de l'esprit en raison des précieuses qualités d'intelligence, d'intégrité et du labeur qu'ils mettent en jeu. Au fond, toute la question est : Comment se servir du mental si l'on ne veut pas qu'il devienne, pour le chercheur de vérité, ces ailes de géant qui empêchent de voler ?

En s'autorisant de Nietzsche⁵¹, est-ce donc trop demander que de réclamer de la philosophie qu'elle soit l'expérience de ce qui donne *sens* à l'existence, de ce qui lui donne du *sel*, de ce qui la rend *sapide* (*sapientia*, selon l'acception augustinienne du mot, le terme de « sage » étant lui-même pris dans l'acception première de ce mot qui rejoint son étymologie : *sapiens* = « qui goûte »), en bref qu'elle soit le *sel de la vie*, et non l'écume de la vanité ratiocinante et doctrinaire, ou le masque de l'érudition laborieuse et pédante ? Oublierait-on que la philosophie ne se réduit pas à un travail sur des concepts ni à un simple jeu de concepts, comme on se l'imagine volontiers dans les clubs de beaux esprits (cénacles formés autour de revues, « collèges » divers, internationaux ou pas, émissions culturelles du style de celles de France-Culture, etc.) en quête d'exercices de haute voltige intellectuelle sur fond de paradoxes ? Sans doute les intellectuels éprouvent-ils une certaine jouissance à manier des concepts philosophiques, mais n'est-ce pas là un jeu de leur ego qui savoure sa puissance intellectuelle ? Or, selon Nietzsche, « la philosophie veut la même chose que l'art, donner le plus de profondeur et de sens possible à la vie et à l'action⁵² ». Aussi la philosophie n'est-elle rien si elle n'est l'activité de ceux qui recherchent la vérité pour vivre dans la lumière de sa méditation : elle se donne pour tâche la justification de l'existence, autrement dit, elle tend à assurer une correspondance entre la vie humaine et une vérité qui la fonde en valeur. Dès lors que « *La volonté de vivre utilise la philosophie* afin de réaliser une forme d'existence supérieure⁵³ », qu'est d'autre la philosophie, sinon la vie elle-même lorsque, dans l'ordonnance sinon d'un système conceptuel, du moins d'un discours cohérent, elle rejoint la plénitude de son auto-compréhension ? En tant qu'elle est une réflexion sur l'expérience, elle se présente donc, au rebours de tout narcissisme cérébralisé (du genre de celui d'un P. Valéry, par exemple), comme cette aventure intérieure vivante qui coïncide avec l'auto-compréhension de la Vie. Kierkegaard ne déclarait-il pas à cet égard : « Je ne comprends la vérité que lorsqu'en moi elle devient vie », tant il est vrai que l'on ne comprend jamais que ce que l'on devient ? C'est pourquoi « Notre temps ne doit pas se croire tellement supérieur par sa soif de savoir : chez les Grecs, tout était converti en *vie* ! Chez nous, cela reste de la connaissance!⁵⁴. »

L'on ne peut donc mieux servir et honorer la philosophie, et la préparer à avoir un avenir, qu'en l'invitant à cesser de déroger à son essence, qui est d'être une quête de la sagesse. Or, s'il est vrai que « Lorsque ton regard aura acquis assez de force pour voir le fond dans la fontaine obscure de ton être et de tes connaissances, peut-être aussi, dans ce miroir, les constellations lointaines des civilisations de l'avenir te deviendront-elles visibles⁵⁵ », y a-t-il rien de plus lumineux et qui se projette davantage en avant, « agissant d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps, et par là même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir », pour reprendre la fameuse formule de la fin de la Préface de la *Seconde Considération intempestive*, que la sagesse ? Vous qui n'aimez pas la sagesse, ou qui la tenez pour une vieille lune dépassée, passez votre chemin ! Mais si la quête de la sagesse revêt un sens pour vous, continuez plus avant ! Seulement, que faut-il entendre au juste par sagesse ?

Nul doute que l'inactualité de la pensée de Nietzsche ne soit le trait fondamental de cette pensée « intempestive » (*unzeitmässig*). Or, si la pensée de Nietzsche est par nature « inactuelle », c'est-à-dire en toute rigueur inaccessible à toute

interprétation qui bornerait son horizon aux misères des temps présents qu'il aurait pressenties, autrement dit, si ce n'est pas assez, pour l'abolir, que soient accomplis les temps qu'il aurait prévus, c'est parce qu'en prônant la conception du philosophe qui fait des tentatives et se livre à des expériences (*Versucher*), c'est-à-dire fait de sa propre vie la pierre de touche de sa pensée, elle a renoué de manière originale, comme l'a bien vu M. Foucault, avec l'antique tradition de la philosophie comme apprentissage de l'art de vivre à la faveur d'une pratique de soi visant à la formation et à la transformation de soi par soi.

Seulement, il faut en prendre son parti : nous avons totalement perdu le sens de cette *réalisation* philosophique, dont les plus grands des sages antiques portent témoignage. Y a-t-il de nos jours un historien de la philosophie ou même un helléniste qui se souvienne que Thalès de Milet (à qui la tradition attribue la maxime delphique du « Γνώθι σεαυτόν »), Pittacos de Mytilène, Bias de Priène et même Antisthène le Cynique furent avant tout de véritables sages, et qui ait lu ne fût-ce qu'une seule de leurs maximes ? Comme le rappelle P. Hadot (citant M. Foucault et Lavelle) :

« S'il est vrai que la philosophie grecque a fondé une rationalité dans laquelle nous nous reconnaissons, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité. Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique. Cette liaison entre l'accès à la vérité et l'élaboration de soi par soi était aussi essentielle pour Lavelle, selon qui « La vérité ne peut pénétrer que dans une conscience qui s'en montre digne », dans la mesure où « La vérité est un acte vivant... on ne peut la trouver sans la produire en soi et sans inviter autrui à la produire aussi en lui-même⁵⁶. »

III. Nietzsche, héraut d'une sagesse artiste

Héraut d'une sagesse artiste qui réconcilierait art et connaissance au service d'un projet d'auto-crédation — « Deviens sans cesse celui que tu es, sois le maître et sculpteur de toi-même⁵⁷ », à condition d'y ajouter l'explication de la formule de Pindare fournie par Nietzsche lui-même dans *Ecce Homo* : « Devenir ce que l'on est suppose qu'on n'a pas la moindre idée de ce qu'on est » —, Nietzsche, ce « philosophe-tentateur » séduit par l'expérimentation et n'hésitant pas à accueillir les tentatives et les tentations⁵⁸ de la vie, « prit le risque d'une existence expérimentale qui permet seule au soi de devenir ce qu'il est, — le risque en somme d'un essai de soi », faisant de son œuvre le banc d'essai « où découvrir et inventer de nouvelles formes de vie qui permettent un optimum d'existence⁵⁹ ». Or, c'est dans l'exacte mesure où « la lutte entre la vie et la connaissance s'exaspère d'autant plus, et où cet accouplement sous un même joug devient d'autant plus étrange que les deux instincts sont plus forts, que la vie est plus pleine et plus florissante, et en même temps que la connaissance est plus insatiable et plus avide d'aventures⁶⁰ ».

Sous certains rapports, le « vrai philosophe » selon Nietzsche n'est pas sans rejoindre la figure du sage antique, ne serait-ce que par la limitation volontaire de ses besoins et sa frugalité en rupture avec la frénésie de consommation des masses fascinées, à l'Ouest comme à l'Est, par les mythes consuméristes, comme l'atteste ce fragment aux accents prémonitoires : « Les travailleurs vivront un jour comme vivent aujourd'hui les bourgeois ; — mais au-dessus d'eux, se distinguant par son absence de besoins, vivra la *caste supérieure* : plus pauvre et plus simple, donc détenant la puissance⁶¹. » Si l'on songe ici au sage antique, comment ne pas songer aussi aux brahmanes de l'Inde, lesquels sont fiers de leur existence simple,

mais vouée aux plus hautes pensées (*plain living, but high thinking*, comme on entend dire en Inde) ?

Le « vrai philosophe » selon Nietzsche se rapproche encore du sage antique par son inclination à se retirer de la société pour jouir dans la solitude, et par la seule méditation, de soi-même. Quand bien même Nietzsche aurait-il été tout à la fois timide, orgueilleux et ambitieux, sa grandeur restera d'avoir congédié son siècle en ayant su maintenir une distance entre ce qui lui importait et les concessions à accepter pour entretenir sa notoriété, de sorte qu'il négligea de se constituer, par l'enchaînement servile de manœuvres et de mondanités, le réseau de relations qui eussent été nécessaires à sa reconnaissance : « vivre dans une immense, une orgueilleuse sérénité, toujours au-delà...⁶² », tel fut bien le mot d'ordre de son « radicalisme aristocratique » (G. Brandes) ou de son « anarchisme aristocratique » (B. Russell). Inapte au cynisme, timide égaré dans la foire aux vanités, adepte de l'« existence volontaire au milieu des glaces et des hautes montagnes⁶³ », pratiquant l'« amitié stellaire » du plus proche et du plus lointain, il a tracé son sillon à l'écart des chemins de la courtoisie et des reptations auxquelles elle oblige, ayant préféré s'avancer sur les confins d'un monde intérieur en proie à la discordance, fût-ce au prix d'une descente dans les cercles de la plus grande solitude :

« Je ne connais rien de plus triste ni de plus pathétique, note Cioran dans ses *Cahiers*, que la vie de Nietzsche à Sils-Maria, entre autres, où il faisait l'empressé auprès des vieilles dames anglaises et russes, et les suppliait de ne pas lire ses livres. Il avait un respect spécial pour les femmes pieuses. — Dans toute l'histoire de la philosophie, il n'est personne qui autant que lui ait vécu à tel point en contradiction avec, je ne dirais pas ses idées, mais avec sa morale. C'était un agneau qui se rêvait loup⁶⁴. »

Quelle triste infortune et quelle tragédie intime que celles de cet homme, qui, convaincu de son génie, rêvait de gloire littéraire et d'éternité, ne publia pas moins de huit volumes pour se faire reconnaître, en contribuant le plus souvent sur sa cassette aux frais d'impression, et qui, une fois redescendu des sommets glacés de sa philosophie abrupte et solitaire, ne recueillit nul autre écho qu'un humiliant silence, lequel devait le conduire à se perdre dans le labyrinthe de son *Innenraum* encombré de toutes sortes de masques qu'il ne devait lever pour personne ! Parlant de Zarathoustra descendant de la montagne pour se mêler aux hommes, pour « redevenir homme », Nietzsche fait d'ailleurs cet aveu significatif : « Ainsi commença le déclin de Zarathoustra. Sa déchéance commença lorsqu'il retrouva son destin d'homme⁶⁵. » Dont acte.

Mais il n'est pas douteux que la pratique de soi que déploie Nietzsche à titre d'entreprise d'autoguérison — pratique en forme d'« auto-stylisation tragico-aristocratique » — n'était pas aussi sans rompre avec la tradition antique du sage-philosophe en quête de liberté, d'impassibilité et d'autarcie lors même que son effort héroïque d'individuation lui fit vomir les tièdes pour inventer, au rebours de l'idéal ascétique fustigé, une forme nouvelle d'ascèse, sans doute entendue de nouveau au sens antique d'exercice et de « travail que l'individu accomplit sur soi », mais en cherchant dans les passions les plus ardentes l'élan qui soulève la vie, la matière qu'elle ordonne, la puissance qui la manifeste et qui l'exprime. Dès lors, si Nietzsche renoue avec la tradition de la sagesse antique, c'est avant tout en « renouant ouvertement avec le brio irrespectueux des « écrivains cyniques »⁶⁶ », dans la filiation desquels il s'inscrit *volens, volens*, en particulier dans le *Gai Savoir* : Nietzsche ne partage-t-il pas avec les Cyniques antiques, auxquels il se réfère plus d'une fois avec admiration — « Aucun philosophe n'a

peut-être raison autant que le cynique⁶⁷ » —, outre la liberté provocante (encore que son goût pour la théâtralisation de l'esprit le retienne cependant d'aller jusqu'à mimer celle de ce « situationniste » avant la lettre que fut Diogène, à la fois clochard de la philosophie et extrémiste de l'intelligence), l'inclination à délaissier les transactions brillantes de l'esprit au profit d'une pratique malicieuse du soupçon, une certaine démarche de radicalisation par surenchérissement (la dérision cynique supplantant alors l'ironie socratique), la réaffirmation de la prééminence du sensible et de la matière sur la tyrannie des idées, la dénonciation de l'imposture de la Représentation en arrachant les masques de la convention, le primat de la justification esthétique de la vie sur son éventuelle justification morale, une certaine manière, une fois que l'on ne se fait plus d'illusions ni sur la vérité (qui est sans valeur intrinsèque), ni sur la valeur (qui est sans vérité objective), de consentir à nouveau à l'illusion, mais en connaissance de cause ? Ce n'est pas forcer le trait que d'affirmer que les Cyniques, qui tenaient déjà école de désillusion méthodique, furent les précurseurs de la « philosophie du soupçon », même si Nietzsche a mêlé à cette technique de véracité un dogmatisme de l'instinct et un scientisme évolutionniste aujourd'hui bien vieillies. Dès lors s'explique-t-on que Nietzsche ait pu déclarer, dans *Ecce Homo*, « avoir atteint à travers ses livres le comble qui puisse être atteint sur terre, le cynisme⁶⁸ ».

IV. Le « sage dévoré »

Dans ces conditions, Nietzsche apparaît comme le zéléteur d'une sagesse inédite :

Alors que, « Pour le populaire, celui qui vit “ en sage ” ou “ en philosophe ” n'est qu'un homme avisé et prudent, qui se tient à l'écart, et que la sagesse est une espèce de fuite, un moyen et un art de tirer son épingle d'un jeu dangereux, le vrai philosophe mène une vie “ non-philosophique ” et “ non-sage ”, avant tout une vie *imprudente*; il assume le fardeau et le devoir de cent tentatives, des cent tentations de la vie : il se risque continuellement *lui-même*, il joue *le* jeu dangereux⁶⁹. »

Dès lors, « Pour devenir sage, il faut *vouloir* passer par certaines expériences, donc courir se jeter dans leur gueule. C'est chose assurément très dangereuse; plus d'un “ sage ” y fut dévoré⁷⁰. » Un pas de plus, et Nietzsche d'affirmer qu'

« un puissant antagonisme est nécessaire au développement de quelque chose de bien et de fort — dans la vie conjugale, dans l'amitié, dans l'État, les confédérations, les sociétés savantes, la religion, dans toutes les collectivités. L'opposition, l'antagonisme est la forme de la force, aussi bien dans la paix que dans la guerre⁷¹. »

En sorte qu'« Il n'existe sans doute aujourd'hui pas de signe plus décisif d'une “ nature supérieure ”, d'une nature de grande valeur spirituelle, que le fait d'être ainsi déchiré, d'être un véritable champ de bataille pour ces opposés que sont “ bon ” et “ méchant ”⁷² » : en bref, « le grand homme est *l'arc le plus tendu qui soit* en raison justement de ses contradictions⁷³ ».

Tant s'en faut alors que Nietzsche ait atteint à l'harmonie intime : donnant son « acquiescement à la contradiction et à la guerre⁷⁴ » et, partant, davantage attentif à l'agonal, c'est-à-dire à la discorde (ἔρις) des choses et à l'antagonisme des forces élémentaires, par quoi se manifeste la *concordia discors* de la φαλίντροπος, qu'à l'alternance des polarités contraires dont le jeu énantiodromique et l'oscillation perpétuelle scellent, à la manière de la φαλίντροπος ἁρμονίη, de l'harmonie de la lyre résultant de la tension des cordes, selon Héraclite — « Ils ne

comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre » (DK B 51) — ou bien encore à la manière des échanges harmoniques du Yin/Yang selon les Taoïstes, l'harmonie profonde de l'univers à la faveur d'un monisme polarisable en deux forces antagonistes mais complémentaires, se délectant de la « merveilleuse *dissonance musicale*⁷⁵ », n'hésitant pas à proclamer : « Vivez en état de guerre avec vos semblables et avec vous-mêmes!⁷⁶ », partisan d'une « philosophie expérimentale qui anticipe même, à titre d'essai, sur les possibilités du nihilisme radical⁷⁷ », c'est-à-dire d'un « nihilisme extatique », par quoi, le nihilisme venant à se surmonter lui-même, une issue serait trouvée à la décadence, allant même jusqu'à prôner l'élargissement des fins par la transgression — « pour le grand homme, il n'y a plus rien de défendu, si ce n'est la *faiblesse*, qu'elle s'appelle vice ou vertu⁷⁸ » —, Nietzsche fut un candidat à la sagesse fourvoyé du fait qu'il fut lui-même en proie à une funeste discordance intime⁷⁹. La discordance : n'est-ce pas là ce qui marqua le destin de Nietzsche? Non seulement il invita à « nous représenter la dissonance faite homme — et l'homme est-il autre chose? —⁸⁰ », mais encore il lui arriva, dans un éclair de lucidité, d'en faire d'ailleurs lui-même l'aveu : « Ne faut-il pas nous l'avouer à nous-mêmes, nous autres artistes, il y a en nous une inquiétante discordance⁸¹. » Il est permis de se demander à cet égard si pareille discordance intime n'a pas empêché Nietzsche d'établir une relation confiante avec son Moi supérieur, dont il parle pourtant si bien :

« Tout homme a ses beaux jours, où il trouve son Moi supérieur ; et la véritable humanité exige de n'apprécier chacun que d'après cet état et non d'après ses jours ouvrables de dépendance et de servilité (...) Mais les hommes eux-mêmes ont des relations très diverses avec ce Moi supérieur⁸². »

Étrange paradoxe, à vrai dire, que celui de Nietzsche : fasciné par ces philosophes tragiques que furent, à ses yeux, les philosophes dits « présocratiques », Nietzsche, dont les jugements d'ensemble sur la culture grecque se révèlent pourtant si fins et si pertinents⁸³ (sous réserve que soit laissée de côté la question de la polarité ou de la « dyade », comme dit Nietzsche, du dionysiaque et de l'apollinien, censée déterminer la morphogenèse non seulement de la culture grecque, mais encore de toute culture), aurait-il méconnu que Héraclite avait en vue une sorte de participation mystique à l'« Harmonie des opposés » dans le principe divin? Nietzsche, qui se flatte de n'avoir pas rejoint la cohorte de ses contemporains qui « admirent chez les Grecs la sérénité dans la grandeur, une âme tournée vers l'idéal, une noble simplicité⁸⁴ », aurait-il oublié que les Grecs n'ont eu de cesse d'être *aussi* en quête de l'harmonie, de cette miraculeuse équation qui conjugue noblesse, force et élégance pour former l'harmonie :

« L'art reçoit la beauté d'Aphrodite — Le rythme d'Apollon — L'équilibre de Pallas — et il doit à Dionysos le mouvement et la vie⁸⁵. »

Même si Nietzsche a sans doute raison d'affirmer, en réaction contre la tradition humaniste valorisant l'apollinien et à l'encontre de Winckelmann, que « la simplicité, la souplesse, la sobriété ont été *imposées* de haute lutte au tempérament populaire (hellénique), dont elles n'étaient pas l'héritage⁸⁶ », il n'en demeure pas moins que les expressions d'« harmonie grecque », de « beauté grecque », de « sérénité grecque⁸⁷ » ne sont pas vaines : il n'est pas douteux que la création artistique a su trouver en Grèce, « en entrecroisant et en tissant les tendances dissemblables et contraires », comme dit Platon, l'équilibre entre les besoins de la mesure et de la discipline et ceux de l'instinct et de l'imagination, et

qu'elle a su atteindre en conséquence à l'accord souverain d'harmonie entre l'ordre et la liberté, dès lors que l'ordre et la mesure y suscitent, encouragent, accompagnent la création et lui donnent force, éclat et profondeur. Tant il est vrai que, si la déesse Harmonie, à laquelle Platon fait d'ailleurs allusion⁸⁸, est bien née de l'union d'Aphrodite, symbole de l'accord, et d'Arès, symbole de la discorde, le propre de la symphonie vocale et surtout instrumentale est de réunir pour un instant dans une harmonie supérieure l'expression des passions les plus opposées. Et n'est-ce pas aux Grecs que nous sommes redevables du vocable d'*eurhythmie*? Point n'est d'ailleurs besoin de souligner combien la thématique de l'harmonie est inscrite au cœur de la philosophie de Platon⁸⁹.

Seulement voilà : selon Nietzsche,

« Un art comme celui dont *débordent* Homère, Sophocle, Théocrite, Calderon, Racine, Goethe, *superflu* d'une conduite sage et harmonieuse de la vie, voilà ce qu'il faut, ce que nous apprenons enfin à vouloir quand nous sommes nous-mêmes devenus plus sages, plus harmonieux, et non pas ce que nous entendions par l'art auparavant, dans notre jeunesse, cette explosion barbare, toute ravissante qu'elle est, d'élans fougueux et désordonnés jaillissant d'une âme chaotique, indomptée. Il va pourtant de soi que pour certaines périodes de la vie un art tout d'exaltation, d'effervescence, d'aversion pour les formes régulières, monotones, simples, logiques, est un besoin nécessaire auquel *il faut* que répondent des artistes, afin que l'âme de ce moment de vie ne se soulage pas d'une autre façon, par toutes sortes d'écarts et d'excès⁹⁰. »

En vérité, comment ce candidat à la sagesse fourvoyé, zéléteur d'une sagesse inédite, exhortant ses contemporains à « vivre dangereusement⁹¹ », fût-ce en se contentant, dans le seul domaine de la connaissance, de briser des lances contre « les philistins de la culture » (tel David Strauss) — « Tout homme supérieur se sent un aventurier⁹² » —, eût-il pu finir autrement que foudroyé dès lors que ses funestes maximes de vie tournaient le dos à la règle d'or de toute authentique sagesse : « En toutes choses, un milieu juste et bon », ainsi que le prescrivait Pythagore? En effet, comme le rappelle Plotin, « la dissonance n'est belle que si on l'entend dans l'ensemble du chœur⁹³ ». La sagesse n'est rien si le sage n'est pas simplement cet homme pleinement et parfaitement conscient de soi qui s'efforce de négocier le fragile équilibre de l'humaine condition, perpétuellement partagée entre passion et raison, être et avoir, survie et désir, individu et société, pour unifier les fonctions de la nature humaine et les dimensions de l'existence en un tout cohérent, équilibré, organisé.

Ce n'est pas à dire que l'exaltation de toutes les puissances de l'âme soit à condamner, attendu que « les passions sont à prendre comme quelque chose qui doit exister fondamentalement et essentiellement dans l'économie d'ensemble de la vie⁹⁴ », la passion se confondant avec le goût même de la vie :

« C'est la richesse de la personnalité, la profusion intérieure, le jaillissement et le don, le plaisir instinctif et l'approbation de soi qui font les grands sacrifices et le grand amour. C'est de la personnalité forte et divine que naissent ces passions, aussi sûrement que la volonté de dominer, les empiétements du pouvoir, la certitude intime d'avoir droit à tout. Ces tendances, que l'opinion courante tient pour contradictoires, ne sont qu'une seule et même tendance⁹⁵. »

En conséquence, il convient de « se passionner pour ou contre à sa guise, ou ne pas se passionner, condescendre à ses passions quelques heures, *monter* ses passions comme des chevaux⁹⁶ ». Mais bien que Nietzsche ait concédé le principe de leur nécessaire hiérarchisation (la « hiérarchie des capacités⁹⁷ »), encore faut-il que

les passions soient conciliées et apaisées, de manière à ce que, ainsi que le rappelle Lavelle :

« Comme la coupe d'un volcan éteint se remplit d'eau pure, les passions les plus violentes, lorsque leur feu est apaisé, creusent dans l'âme une sorte de profondeur qui devient peu à peu transparente et où le ciel tout entier se reflète⁹⁸ ».

En bref, si chaque vertu consiste déjà en soi en une pratique de l'harmonie, l'harmonie, dans la mesure où elle est la synthèse de toutes les vertus, est toujours le signe d'un être évolué : le respect des autres, l'humilité devant les lois de la nature que l'on sait reconnaître, et la vénération à l'égard des forces divines devant lesquelles on sait s'incliner, n'est-ce pas là ce à quoi l'on reconnaît toujours le sage véritable ?

Aspirer ardemment au dépassement de soi, et cependant se révéler incapable de se déprendre de soi-même, telle fut, en somme, la tragédie de Nietzsche, comme en témoigne sa propre définition du philosophe en forme d'autoportrait : si, pour lui, « un philosophe, c'est un homme qui constamment éprouve, voit, entend, soupçonne, espère et rêve des choses extraordinaires », c'est aussi « un être, hélas !, qui souvent se sauve loin de lui-même, qui souvent a peur de soi — mais trop curieux cependant pour ne pas chaque fois “revenir toujours à lui”⁹⁹ ».

Or, selon Cioran,

« À la différence de Schopenhauer, le poète de *Zarathoustra* est complètement dépourvu d'humour. Nietzsche était trop pur, il avait trop peu vécu au contact des gens, ensuite il était trop emporté par un souffle tragique pour être capable de cette forme de scepticisme que suppose l'humour¹⁰⁰. »

À la vérité, selon Cioran,

« Nietzsche, qui a voulu bouleverser tant de choses, n'est au fond qu'un naïf. Il traînait après lui trop d'innocences (...) Il y a un côté juvénile chez Nietzsche qui m'exaspère¹⁰¹. »

Incapable donc d'accéder à une authentique dépossession de soi, invoquant au contraire cet individualisme d'envergure qui signerait, selon lui, la « belle individualité » pour cultiver sa singularité d'exception, se dressant en imprécateur avec une véhémence théâtrale, vaticinant dans une nuée d'orage du haut de son perchoir alpestre, poussant la pensée humaine à une extrémité de démesure capable de faire éclater suicidairement ses limites, et, finalement, prétendant, au nom de son héroïsme de pensée et de son génialisme autoproclamé, « briser en deux l'histoire du monde et de l'humanité » — cri enfantin et tragique —, Nietzsche n'apparaît-il pas, en vérité, comme un nouvel Érostrate incendiant par hypertrophie du Moi le temple de la religion et de la philosophie ? Son intention parfaitement consciente et avouée fut de devenir le destructeur de la philosophie moderne, qu'il entendit mettre en lambeaux en poussant sa logique jusqu'aux conséquences extrêmes où elle devient contradictoire avec elle-même. Or, aucun penseur, si grand soit-il, n'est en mesure d'accomplir pareil exploit. Si ce nouvel Érostrate, qui laissa parfois éclater sa rage de ne pouvoir y parvenir tout à fait, finit par sombrer dans l'insanité bouffonne, n'est-ce pas d'avoir succombé précisément à l'inflation du Moi porté à l'infini, et cédé à la fascination de l'*Ego ipissimus*¹⁰² projeté dans la forme idéale du Surhomme ?

— « Toi, mon ami, il y a trop d'ego sur ta planète.. ! » Comment nier que Nietzsche, que son génialisme autoproclamé inclina à tant parler de lui-même

tout en s'occultant, ait été, tel Narcisse condamné à arpenter l'empire de son Moi, l'auteur d'une œuvre toujours davantage nombrilissime, où l'emphase verbale est mise au service de l'inflation psychique ? « A l'exception de *Ecce Homo*, je n'aime plus, confie Cioran dans ses *Cahiers*, le dernier Nietzsche. Ce qui m'en éloigne, c'est la mégalomanie dont il ne se départit jamais. Cela me plaisait quand j'étais jeune ; maintenant j'ai changé de *ton*. (Pourtant *Ecce Homo* est ce qu'il a écrit de plus délirant. Sans doute. Mais là il est *au-delà* même du délire des grandeurs)¹⁰³. » C'est le cas de le dire : *Quos perdere vult Jupiter dementat...* Or, comme dit C. G. Jung, « la folie n'est pas un art, mais tirer la sagesse de la folie, c'est là le Grand Art ». De même que Napoléon, le parangon de ce que Pascal appelait la « grandeur charnelle », à savoir celle des rois, des riches, des capitaines, qui régna sur la plus grande partie de l'Europe, finit lamentablement sa vie confiné dans un *cottage* d'une île minuscule perdue au milieu de l'Atlantique sud à des milliers de kilomètres — ô l'odeur si particulière de l'exil de l'empereur déchu —, ainsi Nietzsche, le parangon de la « grandeur de l'esprit », à savoir celle des savants et des intellectuels, qui prétendit « briser en deux l'histoire du monde et de l'humanité », finit misérablement sa vie dans la plus absolue des solitudes, prostré dans une maison de santé. Telle est la justice immanente qui régit inexorablement les destinées...

Comme sont alors pathétiques les tentatives de ses thuriféraires pour sauver à tout prix, fût-ce en niant l'évidence, les derniers écrits de Nietzsche ! Ainsi P. Klossowski lorsqu'il écrit au sujet de la « pensée de l'Éternel Retour », par exemple : « 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 moderne¹⁰⁴. » Les contorsions virent parfois au comique, quand elles ne sombrent pas dans le ridicule. S'agissant de l'« Éternel Retour du Même », qui constitue au fond l'eschatologie de Nietzsche, il est vrai que l'on a disputé à l'infini de sa nature : doit-il s'interpréter comme une vérité cosmologique, ou bien comme la pensée de l'être entendu comme devenir, ou bien encore comme l'expression d'une décision éthique, etc. ?

Certes, alors que Cioran restera bloqué au stade du doute, de la noirceur adolescente et de la haine de soi, se réservant parmi tous les rôles disponibles dans la vaste comédie littéraire celui du Grand Imprécateur, Nietzsche, quant à lui, prétendit avoir réussi à se hausser à « la formule de la plus haute affirmation », à savoir l'Éternel Retour du Même, cette prétendue loi secrète du monde dont il eut la révélation bouleversante au rocher du Sürlei : « Hommes supérieurs, toute joie veut l'éternité. La joie veut l'éternité de toute chose, elle veut une profonde, profonde éternité...¹⁰⁵ ». S'enivrant de la vie universelle, célébrant l'hymen de l'éternité et de la mobilité, accueillant, dans l'innocence reconquise, la « joie du devenir » où tout s'éploie en une perpétuelle métamorphose, il atteignit, en de trop rares instants, à l'affirmation du « oui triomphant à la vie au-delà de la mort et du changement¹⁰⁶ ». Expérience-limite marquée au sceau d'une intensification affective et qui se laisse seulement pressentir en se référant à ce que Nietzsche dit de l'inspiration :

« C'est un ravissement dont la prodigieuse tension se soulage parfois par un torrent de larmes, qui fait que nos pas, involontairement, tantôt se précipitent, tantôt se ralentissent ; c'est une extase imparfaite qui nous ravit à nous-mêmes, avec la conscience la plus aiguë d'une infinité de frissons délicats, de ruissellements qui vous font vibrer jusqu'aux orteils. C'est un abîme de bonheur, où l'extrême souffrance et l'extrême horreur ne font plus l'effet d'un contraste, mais sont comme parties intégrantes et indispensables, comme une nuance *nécessaire* au sein de cet océan de

lumière. C'est un instinct de rapports rythmiques, qui embrasse une vaste échelle de formes ; l'ampleur, l'exigence d'un rythme très ample est presque la mesure de la violence de l'inspiration, et comme une sorte de compensation à un excès d'oppression et de tension... Tout se passe de la façon la plus involontaire, tandis que nous sommes entraînés comme en un tourbillon, par un sentiment plein d'ivresse, de liberté, de souveraineté, de toute-puissance, de divinité¹⁰⁷. »

Cette « joie tragique », c'est-à-dire cette « joie où l'effroi et l'extase voluptueuse sont mêlés », que Nietzsche connut à la faveur d'une certaine expérience-limite, nul mieux sans doute que M. Haar, notre meilleur exégète de Nietzsche, n'a montré son ambivalence constitutive, en tant qu'elle enveloppe « l'entrechoc de la double sublimité d'Apollon et de Dionysos » — « joie aveuglante, d'autant plus haute qu'elle englobe et dépasse la souffrance¹⁰⁸ », car Dionysos « signifie la douleur sanctifiée¹⁰⁹ » —, ni explicité son essence d'ordre musical :

« La musique immanente du monde, qu'elle soit harmonieuse ou discordante, selon le jeu du monde, est une musique plutôt chthonienne, musique des éléments, des vents, des arbres et des pierres, des insectes et des animaux (...), à la fois grave et légère, musique cosmique aussi, en expansion circulaire et non pas musique concentrique platonicienne des sphères, musique du ciel (...) L'afflux incessant de l'affectivité qui oscille de la joie à la peine et de la peine à la joie ne livre qu'une approximation, une figure parmi d'autres d'un chant pur, sans paroles, le *chant de la Terre*¹¹⁰. » « Le sentiment dionysiaque est davantage le sentiment joyeux de la *nécessité du lien universel* que la volonté qui en découle (...), il exalte un lien sacré au monde, une *religio* au sens fort, pourtant sans culte, ni dogme, avec une foi, mais sans articles de foi¹¹¹. »

Si Nietzsche, à force de blessures, de convulsions et de désespoirs, n'est pas devenu tel que Cioran, ce « fanatique du cafard elliptique¹¹² », ce dandy de la dépression misanthrope, c'est sans doute parce que son effort héroïque d'individuation demeura habité par la nostalgie d'une relation, à retrouver et préserver, à la nature¹¹³ et au cosmos tout entier :

« Chaque individu collabore à tout l'être cosmique, — consciemment ou non, bon gré, mal gré¹¹⁴. » « Nous sommes les bourgeons d'un seul arbre (...) Dépasser le "Moi" et le "Toi". *Éprouver d'une manière cosmique*¹¹⁵. »

Cette aperception du sacré cosmo-vital au principe de toute religion — ce dont témoigne assez l'anthropologie religieuse, avec sa description phénoménologique de l'expérience du sacré —, auquel il lui arriva d'assentir, il était naturel que Nietzsche s'efforçât de la transcrire verbalement sous la forme de morceaux lyriques écrits en versets exclamatoires, tels que ses *Dithyrambes de Dionysos*¹¹⁶, ou bien de sortes d'élévations poétiques, dans la mesure où la poésie a précisément pour vocation de chanter la diversité du monde et simultanément de nous redonner l'assurance si souvent perdue de sa mystérieuse unité :

« Ô sublime astre de l'Être !
retable d'impérissables visions (...)
Emblème de nécessité,
Sublime astre de l'Être !
toi qu'aucun vœu n'atteint,
que ne souille aucun « non »,
éternel oui de l'Être,
à jamais je serai ton « oui » :
car je t'aime, ô éternité ! » (*Gloire et éternité*)¹¹⁷.

Pour autant, cet « acquiescement dionysiaque au monde¹¹⁸ » ne trouva point à s'épanouir dans les harmonies poétiques et religieuses de la terre et du ciel, des nuages et des arbres, du silence et de la mer : tout jugement sur le « poète » Nietzsche étant ici délibérément laissé de côté¹¹⁹, le fait est qu'il n'y a rien dans tous ces textes qui puisse évoquer ni la confiance avec laquelle le sage taoïste ou zen s'abandonne au Vide lorsqu'il contemple la brume s'insinuant au creux d'une montagne, ni la manière sensuelle et lyrique avec laquelle un Giono, enraciné dans son terroir, en épouse les richesses solaires, ni même l'« extase matérielle » d'un Le Clézio s'enivrant d'une sorte de bombardement sensoriel hallucinatoire. À vrai dire, du fait même qu'il fut incapable d'atteindre à l'harmonie intime — « ne rien confondre et ne rien "réconcilier"¹²⁰ », tel fut son mot d'ordre —, Nietzsche ne pouvait qu'échouer à se mettre au diapason de l'harmonie cosmique. En effet, si l'âme est le centre de toute beauté, puisqu'elle est la source de l'admiration contemplative et de l'harmonie intime, comment percevoir l'harmonie *a parte objecti* en se haussant à l'aperception d'un monisme polarisable en deux forces antagonistes mais complémentaires, lorsque l'on n'a pas réalisé en soi l'harmonie *a parte subjecti*, et que l'on est soi-même en proie à la discordance ? — c'est là toute la question. Nietzsche ne forma-t-il pas le vœu de « dédiviniser la nature » ? « Or, comme le rappelle Platon, il y a discordance de ce qui est laid à l'égard de tout ce qui est divin ; ce qui est beau est, au contraire, en accord¹²¹. » Ce qui ne peut-être ici démontré positivement s'éclaire en creux, nous semble-t-il, par le contraste avec ce qui respire l'harmonie. Et certes, bien que Nietzsche ait pu faire état du sentiment de l'« éternelle harmonie » dans un trop rare fragment posthume qui constitue pour ainsi dire son « Mémorial¹²² », quels accents dissonants ses textes n'exhalent-ils pas, en effet, en regard, par exemple, de l'exultation sereine qui s'élève de ces vers de Rabindranath Tagore, d'une vingtaine d'années à peine le cadet de Nietzsche :

« Quelle est cette harmonie, dont la cadence berce le monde ?

Nous nous réjouissons lorsqu'elle retentit sur les cimes de la vie, mais nous tremblons de frayeur lorsqu'elle retourne dans les ténèbres.

Et pourtant la musique est la même, qui vient et qui s'en va, dans le rythme de l'éternelle harmonie.

Tu caches ton trésor dans la paume de tes mains, et nous nous écrions que tu nous a volés.

Mais, que tu ouvres ou que tu fermes cette main selon ta volonté, le gain ou la perte sont équivalents.

À ce jeu que tu joues avec toi-même tu perds et tu gagnes à la fois »

« Un jour je rencontrerai la Vie en moi, la joie qui se cache dans ma vie, quoique les jours troublent mon sentier de leur inutile poussière.

Je l'ai reconnue par éclairs, et son souffle incertain, en venant jusqu'à moi, a parfumé un instant mes pensées.

Un jour, je la rencontrerai en dehors de moi, la joie qui habite derrière l'écran de lumière

— je serai dans la submergeante solitude, où toutes choses sont vues comme par leur créateur ».

« Le même fleuve de vie qui court à travers mes veines nuit et jour court à travers le monde et danse en pulsations rythmées.

C'est cette même vie qui pousse à travers la poudre de la terre sa joie en innombrables brins d'herbe, et éclate en fougueuses vagues de feuilles et de fleurs.

C'est cette même vie que balancent flux et reflux dans l'océan-berceau de la naissance et de la mort.

Je sens mes membres glorifiés au toucher de cette vie universelle.

Et je m'enorgueillis, car le grand battement de la vie des âges, c'est dans mon sang qu'il danse en ce moment¹²³. »

« Je ne puis adorer qu'un dieu qui sache danser », déclarait Nietzsche. Mais tout se passe comme si en contrepoint de la figure ambivalente de Dionysos dilacéré, le dieu de « l'extase panique à la double nature vitale et mortifère¹²⁴ » — le dieu enivrant de l'orgiasme est aussi un dieu terrible, dans la mesure où le dionysiaque, porté à son paroxysme, se révèle habité par la pulsion de mort elle-même — venait s'inscrire celle du dieu indien Shiva, le dieu de l'universelle pulsation vitale et de la joie cosmique, dont l'apparence populaire est celle du « Roi de la danse » cosmique (*Natarāja*). En effet, Shiva, s'il manifeste certes l'énergie de la vie sous l'incessant affrontement de deux forces opposées, transgresse les frontières du pur et de l'impur, et ressortit donc encore à la polarité du dionysiaque, demeure néanmoins le Maître souverain de la danse cosmique (*tāṇḍava*), puisqu'il manie de sa main droite un petit tambourin qui scande le rythme de la danse et présente dans la paume de sa main gauche une langue de feu, et qu'il danse sur le corps, foulé aux pieds, d'un petit nain frappé d'épilepsie, (lequel figure l'homme plongé dans l'ignorance) : l'auréole de flammes qui l'entoure, si elle représente la vitalité intarissable de la nature, symbolise en même temps la lumière de la connaissance, grâce à laquelle tous les aspects de la vie, transsubstantiés, sont acceptés dans leur totalité¹²⁵. Certes, Nietzsche, de son côté, célèbre l'Éternel Retour :

« Tout passe et tout revient, éternellement tourne la roue de l'Être (*das Rad des Seins*). Tout meurt, tout refleurit éternellement, éternellement se déroule l'Année de l'Être (*das Jahr des Seins*). Tout se brise, tout se rajuste; éternellement s'édifie la même maison de l'Être (*das gleiche Haus des Seins*). Tout se disjoint, tout se retrouve; éternellement fidèle à soi demeure l'Anneau de l'Être (*das Ring des Seins*)¹²⁶. »

Mais en contrepoint de cette acceptation sereine du cycle de la vie à travers l'éternel renouvellement de toutes choses que donnaient à connaître, dans leur respiration profonde, les précédents vers de R. Tagore à l'unisson de harmonie universelle, la « pensée de l'Éternel Retour », cette « pensée sélective » que murmure « un démon¹²⁷ », ne s'avère-t-elle pas *a contrario* moins comme le fruit d'une adhésion apaisée à un gigantesque cycle au cours duquel adviennent des répétitions que comme une sorte de « mythe-montage », pour autant que l'Éternel Retour, avec son pathos caractéristique, apparaît plutôt comme l'expression d'une décision éthique engageant un certain rapport de soi à soi et prescrivant une ordalie revêtant surtout le caractère d'un défi, mais d'un défi à soi-même plutôt qu'à Dieu? Cette épreuve suprême que la Volonté de Puissance s'impose à elle-même, la voici : « Veux-tu cela? le reveux-tu? une fois? toujours? à l'infini? ... comme il faudrait que tu t'aimes toi-même et que tu aimes la vie pour ne *plus désirer autre chose* que cette suprême et éternelle confirmation!¹²⁸ »; en d'autres termes, « Veuille ce que tu veux de telle sorte que tu puisses vouloir revivre une infinité de fois ce que tu veux en cet instant même! » Si la pensée de l'Éternel Retour, pensée à la fois infiniment déprimante et exaltante, se présente bien comme l'eschatologie de Nietzsche, c'est que ce dernier lui demande de ne nous guérir, en dilatant le moi aux limites du possible, de rien de moins que de la fuite du temps, de l'individualité et de la mort, par l'office de l'*Amor fati* qui ouvre l'accès à une pluridimensionnalité spatiale, temporelle et substantielle fondamentalement interdite à l'individu comme tel. Dans la mesure où il prescrit l'élévation de la volonté à la puissance infinie, l'*Amor fati* s'offre, certes, comme la promesse d'une puissance de vie à l'infini. Seulement, le vouloir réussit-il à y êtreindre autre chose que sa propre essence, totale et vide? Dès lors, ce désir de soi comme répétition n'a-t-il pas surtout vocation, en apposant le sceau de la nécessité moins sur ce qui est voulu que sur l'être même du vouloir (se) voulant à

l'infini, à surmonter la funeste discordance qui mine le sujet terrassé de manière à ce qu'il puisse enfin « s'aimer soi-même » ?

Nous sommes à présent en mesure de discerner les raisons profondes de l'ultime échec du projet nietzschéen. Saint-John Perse, qui, dans sa jeunesse, se frotta aux grands philosophes (il lut Spinoza et Nietzsche notamment) confie à l'un de ses amis son jugement sur Nietzsche, jugement d'une remarquable justesse qui livre la clef du « mécanisme d'esprit de Nietzsche : automatisme et servitude dans la contradiction » :

« Ce n'est pas la contradiction en elle-même qui me déçoit chez lui, mais son impuissance à en poursuivre le train jusqu'à sa libre exploitation. Plus qu'aucun enchaînement logique, la rupture peut être féconde : le coups de faux ou coups de foudre de la contradiction, aussi hasardeux qu'ils soient au champ clos de l'esprit, nous ouvrent peut-être plus de pistes qu'ils n'en brouillent au pas désespéré de l'homme ; et, portant en elles-mêmes leur fatalité, les forces lointaines qui se trouvent ainsi libérées peuvent être moins dévastatrices que génératrices, ou révélatrices, de chances nouvelles pour l'esprit. La véritable inconséquence de Nietzsche, ce Grand maître Inquisiteur, est qu'il n'ait su mener plus loin l'inquisition de ses inconséquences : jusqu'à ce point final d'explosion et de fulguration, où l'irrationalisme découvrirait enfin les voies d'un surrationalisme.

De lui, plus que de nul autre, on eût aimé ce dernier saut, sans perte de sandales, dans le cratère de l'absurde. Mais toute sa haine du métaphysique n'engendre même pas une fuite en avant : une simple fuite en arrière qui, loin de l'affranchir, lui jouera finalement ce mauvais tour de le ramener encore automatiquement et comme circulairement à cette autre servitude, d'une aussi piètre hantise : celle du « perpétuel retour » !

Faillite et perte ; ce quelque chose en lui de frénétique et de panique, plus que d'altier ; cette impuissance à rien saisir, chez le plus grand Maraudeur qu'on ait vu s'avancer en terre de chrétienté¹²⁹. »

Or, à l'antipode du *circulus vitiosus deus* selon Nietzsche¹³⁰ s'inscrit cette exhortation que Platon adressa à tout candidat à la sagesse véritable :

« Les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin en nous, ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires. Ce sont elles que chacun doit suivre : les révolutions relatives au devenir, qui ont lieu dans notre tête et qui ont été troublées, il faut les redresser par la connaissance de l'harmonie et des révolutions du Tout : que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle et que, s'étant ainsi rendu pareil à elle, il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait (τέλος) de la vie que les dieux ont proposée aux hommes¹³¹. »

En effet, étant donné la structure harmonique de l'Âme du monde¹³², l'harmonie est bien pour Platon ce qui régit le monde. Alors qu'aux yeux de Nietzsche, « L'univers est une œuvre d'art *sans auteur* et qui s'engendre de soi-même¹³³ », le sage selon Platon de s'écrier alors : « Ô grand Chorège, les vérités qu'énonce le géomètre ne sont-elles pas les lois divines auxquelles tu as assujéti l'Âme harmonieuse de l'univers » ? En vérité, selon Jean Scot Erigène (IX^e s.), « qu'il s'agisse d'arithmétique, de géométrie, de musique, d'astronomie, l'homme ne peut que découvrir les lois de l'harmonie, il ne peut les inventer ».

Rien d'étonnant donc à ce que Nietzsche ait fini par s'abîmer dans un foyer brûlant de forces démoniques qui n'ont plus même forme humaine. « Combien de nouveaux dieux sont encore possibles ! », proclama Nietzsche. Mais avec Nietzsche et l'échec de son « devenir Dionysos » s'est clos la quête romantique d'une nouvelle mythologie, qui avait sollicité Hölderlin, Schelling et tant

d'autres. Comme si, « à la place du mythe défaillant¹³⁴ », l'homme pouvait jamais forger une nouvelle mythologie, en décidant de réactiver certaines de ses plus antiques figures dans l'espoir de les transfigurer ! S'il est un enseignement de la psychologie des profondeurs en général, et de celle de C. G. Jung en particulier, n'est-ce pas que les archétypes ne sont pas appropriables à volonté et que leur charge numineuse échappe à tout contrôle ? Oublierait-on qu'en la matière, là de même, si l'homme propose, c'est toujours une instance supérieure et transcendante qui dispose, quel que soit le nom qu'on lui donne et la figure qu'on lui attribue ?

**

« Admirable Nietzsche ! à condition de ne pas prendre trop étroitement cet inquiétant lyrique pour un vrai “ philosophe ” », rappelle Saint-John Perse dans le jugement précité :

« L'attrait n'en demeure pas moins très vif de ce puissant compagnonnage : très haute et stimulante hygiène de vivant contre toute paresse et tout quiétisme. Et l'homme, certes, aussi nous enchante jusqu'à forcer en nous quelque partialité : pour tant d'irrévérence et d'animadversion première, pour tant d'improbation finale en toute fausse convenance¹³⁵. »

Quoi qu'il en soit, sublime est assurément la tâche que Nietzsche a prescrite au philosophe :

« C'est au philosophe de constater *jusqu'où* l'on a pénétré dans le domaine de la connaissance ; et non seulement là, mais partout ! L'histoire, *grand laboratoire d'essais* ; préparer la sagesse consciente qui sera nécessaire au gouvernement de la terre ; systématiser toute la pensée qui découle de l'expérience¹³⁶. »

À la figure du « vrai philosophe » selon Nietzsche, nous préférons, quant à nous, substituer celle, véritablement accomplie, du sage authentique, lequel est toujours un être fort, souple et résistant dans le plan physique, plein d'amour, de bonté et d'indulgence dans son cœur, et doué d'un intellect lumineux et pénétrant pour comprendre les lois de l'univers et de la vie en contemplant le grand Livre de la Nature vivante... où il se pourrait bien que tous les problèmes de notre vie soient déjà résolus depuis longtemps. Et puisque Nietzsche, même s'il a battu vainement des ailes pour s'élancer vers le ciel grec¹³⁷ », fut l'annonciateur d'un autre hellénisme, ayant caressé l'idée d'un retour plus ou moins improbable à l'esprit perdu de la Grèce présocratique, et qu'il assigna au philosophe pour tâche de « préparer la sagesse consciente qui sera nécessaire au gouvernement de la terre », c'est à ce texte admirable de Philon d'Alexandrie, philosophe grec certes tardif mais qui échappe aux reproches que Nietzsche adresse d'ordinaire à l'alexandrinisme, que nous demanderons, avec la description de ce qu'est l'authentique sagesse, l'indication de la voie à emprunter pour qu'un renouveau de la philosophie ne soit pas impossible et que puisse s'édifier dans l'avenir une « civilisation supérieure » comme celle à laquelle rêvait Nietzsche :

« Tous ceux qui, chez les Grecs et chez les Barbares, *s'exercent à la sagesse*, menant une vie sans blâme et sans reproche, s'abstenant volontairement de commettre *l'injustice* ou de la rendre à autrui, évitent le commerce des gens intriguants et condamnent les lieux que ces individus fréquentent, tribunaux, conseils, places publiques, assemblées, toutes réunions et groupements de gens inconsidérés. Aspirant à une vie de paix et de sérénité, ils *contemplant la nature* et tout ce qui se

trouve en elle, ils explorent attentivement la terre, la mer, l'air, le ciel et toutes les natures qui s'y trouvent, ils accompagnent par la pensée la lune, le soleil, les évolutions des autres astres errants ou fixes, leur corps restent sur terre, mais ils donnent des ailes à leurs âmes pour que, s'élevant dans l'éther, elles observent les puissances qui s'y trouvent, comme il convient à ceux qui, devenus réellement *citoyens du monde*, tiennent le monde pour leur cité dont les citoyens sont familiers de la sagesse, qui ont reçu leurs droits civiques de la Vertu, laquelle a charge de présider au gouvernement de l'Univers. Ainsi, remplis de parfaite excellence, habitués à ne plus tenir compte des maux du corps et des maux extérieurs, s'exerçant à être indifférents aux choses indifférentes, armés contre les plaisirs et les désirs, en un mot toujours empressés à se tenir au-dessus des passions... ne fléchissant pas sous les coups du sort parce qu'ils en ont calculé d'avance les attaques (car, parmi les choses qui arrivent sans qu'on le veuille, même les plus pénibles sont allégées par la prévision, quand la pensée ne trouve plus rien d'inattendu dans les événements, mais émousse la perception comme s'il s'agissait de choses anciennes et usées), il va de soi que, pour de tels hommes, qui trouvent la joie dans la vertu, *toute la vie est une fête*.

Ils sont, bien sûr, un petit nombre, tison de sagesse entretenu dans les cités, pour que la vertu ne s'éteigne pas tout à fait et ne soit pas arrachée à notre espèce.

Mais si partout les hommes avaient les mêmes sentiments que ce petit nombre, s'ils devenaient vraiment tels que la nature veut qu'ils soient, sans blâme, sans reproche, *amants de la sagesse*, se réjouissant du bien parce que c'est le bien et considérant que le bien moral est le seul bien..., alors les cités seraient remplies de bonheur, libérées de toute cause d'affliction et de crainte, remplies de tout ce qui fait la joie et le plaisir spirituel, en sorte qu'aucun moment ne serait privé de vie joyeuse et que tout le cycle de l'année serait *une fête*¹³⁸.

Quid amplius?

1. Cioran, *La Tentation d'exister*, Gallimard, 1956, rééd. 1986, coll. « Tel » n° 99, p. 24.
2. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 42, *Œuvres Philosophiques complètes*, éd. Colli & Montinari, Gallimard, t. VII, p. 59.
3. Nietzsche, *Aurore*, § 575.
4. Nietzsche, XI, 2^e partie, § 440 (éd. Kröner, Leipzig, 1911) = *Volonté de Puissance* II n° 581, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1948, p. 379.
5. Au surplus, Nietzsche et Cioran ont partagé un destin commun, celui d'avoir été des insomniaques de génie que la part d'ombre de la vie tantôt exalte, tantôt écrase.
6. Lettre à Gabriel Frizeau du 23. III. 1908 in Saint-John Perse, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1972, p. 743.
7. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 21.
8. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, 1973, Gallimard, rééd. 1988, coll. « Folio » n° 80, p. 103.
9. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Maximes et pointes », § 39.
10. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, 1956, rééd. 1986, coll. « Tel » n° 99, p. 157.
11. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, « Nietzsche et l'écriture fragmentaire », p. 230.
12. Lettre de Nietzsche à Erwin Rohde du 10. I. 1869 in *Correspondance* I, Gallimard, 1986, p. 636.
13. N'en déplaît à ses thuriféraires, l'existence de Nietzsche n'a pas cessé d'afficher d'inquiétants stigmates, qu'H. Guillemin, avec son talent iconoclaste, nomme joliment des « trous noirs » dans ses *Regards sur Nietzsche*, Le Seuil, 1991. Dira-t-on jamais assez que l'éventuelle infection syphilitique de Nietzsche — si tant est qu'elle ait existé —, son éventuel dérangement neurophysiologique, son éventuelle lésion de l'appareil cérébral, ou bien encore son éventuelle intoxication iatrogène au bismuth (l'on sait que Nietzsche, affligé de migraines et d'insomnie, en absorbait des doses massives), etc. n'ont jamais fait que précipiter une évolution morbide engagée bien antérieurement et contre laquelle il engagea une lutte à mort, — une lutte à la folie? Point n'est besoin d'être grand clerc en psychiatrie pour en déceler très tôt dans la vie de Nietzsche les prodromes. Qu'après l'immense littérature médico-psychiatrique consacrée au dossier clinique de la maladie de Nietzsche, il puisse se trouver encore de nos jours des auteurs pour nier catégoriquement que soit décelable dans la vie et l'œuvre de Nietzsche le moindre symptôme de maladie mentale est proprement sidérant : ainsi, par exemple, P. Bertaux qui, dans son article « Hölderlin et Nietzsche étaient-ils des malades mentaux? », *Nietzsche, Hölderlin et la Grèce*, Actes du Colloque de Nice édités par É. Gaède, Les Belles Lettres, 1985, p. 14, souscrit à la thèse du dérangement neurophysiologique ou de la lésion cérébrale. Quant au diagnostic de psychose schizophrénique ou schizoparanoïde, il semble infiniment probable, ainsi que s'accordent à le penser de nos jours la plupart des psychiatres qui se sont penchés sur son cas, et qui, en tout état de cause, ne trouvent plus à se contenter de celui, sans doute trop rapidement posé, de paralysie générale. Sur le diagnostic de

psychose schizoparanoïde et sur l'énigmatique relation entre génie et folie, on lira le livre nuancé d'un psychologue et psychiatre, le Dr L. Corman, *Nietzsche Psychologue des profondeurs*, PUF, 1982. Reste que c'est d'avoir su conférer une fonction positive à sa maladie, devenue source de lucidité supérieure et transmuée en voyance, qui a sans doute permis à Nietzsche de retarder, durant un laps de temps d'une durée hors du commun, l'effondrement final.

14. Nietzsche, *Considérations intempestives* III : « Schopenhauer éducateur », § 3.
15. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 58.
16. *Cahiers* (1957-1972), Gallimard, 1997, p. 110.
17. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 664.
18. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 756.
19. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 1.
20. XII, 2, 596 (éd. Kröner).
21. *Humain, trop humain* I, § 520 : « L'homme seul avec lui-même », *Œuvres*, t. III. 1, p. 299. Cf. *ibid.*, I, § 477.
22. X, 25 (éd. Kröner).
23. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Le Voyageur et son ombre, § 278 : « Prémisses du siècle des machines », *Œuvres*, t. III. 2, p. 295.
24. Nietzsche, V. de P. II, n° 379, op. cit., p. 320.
25. Nietzsche, *Seconde Considération intempestive*, op. cit., pp. 139-140.
26. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 210.
27. Sur la dénonciation par Nietzsche des symptômes d'une résurgence de la barbarie, voir le remarquable essai de J.-Fr. Mattéi, *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, PUF, coll. « Intervention Philosophique », 1999. Reste que les analyses du phénomène de la décadence développées, dans des registres bien sûr très différents, par des auteurs comme P. Valéry, G. Bernanos, R. Guénon, J. Evola et naturellement Cioran vont beaucoup plus loin, nous semble-t-il, que les analyses de Nietzsche.
28. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 224.
29. Nietzsche, *Seconde Considération intempestive*, trad. H. Albert et Préface P.-Y. Bourdil, Garnier-Flammarion n° 483, 1988, p. 174. Cf. p. 112.
30. Nietzsche, 1873, X, p. 245, § 10, 1. 3-4 (éd. Kröner) = V. de P. II n° 371, op. cit., p. 320.
31. *Ecce Homo*, sur *Humain, trop humain*, § 3.
32. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 205.
33. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, *Œuvres*, t. I, trad. M. Haar, Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Gallimard, 1977, et coll. « Folio » n° 32, p. 119.
34. A. Watts, *Le Livre de la Sagesse*, 1966, trad. fr. Denoël-Gonthier, coll. « Médiations » n° 115, 1974, p. 143.
35. Nietzsche, *Humain trop humain*, Fragment n° 251 « L'avenir de la science », trad. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, I, p. 176.
36. Nietzsche, X, p. 112 (éd. Kröner), A.1872-H.1872-1873 = V. de P. II n° 571, op. cit., p. 377.
37. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949, p. 204.
38. Nietzsche, X, 58 (éd. Kröner).
39. *Schopenhauer éducateur*, § 5.
40. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 276.
41. Nietzsche, XVI, 809 (éd. Kröner).
42. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Schopenhauer éducateur, *Œuvres*, t. II*, p. 46.
43. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 49.
44. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 205, *Œuvres*, t. VII.
45. Nietzsche, 1871, IX, pp. 421-422 (éd. Kröner) = V. de P. II, n° 367, op. cit., p. 319.
46. Nietzsche, *ibidem*.
47. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 211.
48. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 212.
49. A. Watts, *Mémoires*, 1972, trad. fr. Fayard, 1977.
50. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 55.
51. Dans *Les Philosophes préplatoniciens*, éd. par P. D'Iorio, éd. de L'éclat, 1994, pp. 88 et 281-282, Nietzsche se plaît à rapprocher σοφός, σαρής (= perceptible au goût) et σοφία, de sorte que le sage (σοφός) serait « celui qui a une gustation subtile », autrement dit « celui qui a du goût ». Bien que cette hypothèse ne trouve aucune confirmation au regard de la philologie moderne, *si non è vero, è bene trovato*...
52. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Des principes et des fins, § 6, *Œuvres*, t. III. 1, p. 35.
53. Nietzsche, fragment n° 19 (45), été 1872-début 1873, *Œuvres* t. II*, p. 188.
54. Nietzsche, fragment n° 19 (42), été 1872-été 1873, *Œuvres* t. II*, p. 187.
55. Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 292.
56. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault*, Paris, 1984, p. 345 ; L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Grasset, 1939, pp. 168 et 229, apud P. Hadot, Préface à L. Lavelle, *L'Existence et la Valeur*, résumés des cours du Collège de France, 1991, p. 9.
57. Nietzsche, XII, 1ère partie, § 367 (1881-1882) (éd. Kröner) = V. de P. II n° 339, op. cit., p. 109.
58. selon l'ambiguïté du terme allemand *Versucher*.
59. Sur cette thématique, voir W. Schmid, « La philosophie comme art de vivre », *Les Vies de Nietzsche*, n° spécial du *Magazine Littéraire*, n° 298, Avril 1992, p. 57. Dans le même numéro, on lira le bel article de M. Haar, « Heidegger : une lecture ambivalente », pp. 94-96.
60. Nietzsche, X, 233 (éd. Kröner).
61. 1882, XVI, § 764 = V. de P. II, n° 731, trad. G. Bianquis, op. cit., p. 216.
62. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 284.
63. Nietzsche, *Ecce Homo*, Avant-Propos, § 3.

64. Cioran, *Cahiers*, op. cit., pp. 770-771.
65. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, fin du premier paragraphe.
66. C'est à P. Sloterdijk que revient le mérite d'avoir souligné cette filiation dans son essai *Le Penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, 1986, trad. fr. Christian Bourgois, 1990, p. 128.
67. Nietzsche, *Seconde Considération intempestive*, § 1, op. cit., p. 77.
68. Nietzsche, *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, § 3.
69. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 205.
70. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Le Voyageur et son ombre, § 298, *Œuvres* t. III. 2, p. 308.
71. Nietzsche, XII, I, 231 (éd. Kröner).
72. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 16.
73. Nietzsche, XVI, 967 (1885) = V. de P. II, n° 496, op. cit., p. 356.
74. Nietzsche, *Ecce Homo* sur *La Naissance de la Tragédie*, § 3.
75. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, § 24. Voir à ce sujet le beau commentaire de M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, op. cit., Chapitre VIII : « La joie tragique ».
76. Nietzsche, *Gai Savoir*, § 283.
77. Nietzsche, fragment 16 (32), Printemps/été 1888, *Fragments posthumes*, t. XIV, p. 244.
78. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 49.
79. Ces symptômes récurrents de discordance, qui devaient insidieusement miner les divers domaines de son existence, signent précisément une personnalité de constitution schizoparanoïde, c'est-à-dire articulant des traits paranoïaques et des traits schizoïdes.
80. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, § 25, op. cit., p. 141.
81. Nietzsche, *Gai Savoir*, L. V, § 369.
82. Nietzsche, *Humain, trop humain*, L'homme seul avec lui-même, § 624, *Œuvres* t. III. 1, p. 325 : « Relations avec le Moi supérieur ».
83. Voir l'*Introduction aux études de philologie classique* (été 1871), trad. M. Haar, Encre marine, 1994.
84. Nietzsche, *Ce que je dois aux Anciens*, § 3, in *La Naissance de la Tragédie*, op. cit., p. 313.
85. Inscription au fronton de l'Opéra de Marseille.
86. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Opinions et sentences mêlées, § 219, *Œuvres*, t. III. 2, p. 109.
87. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, § 20, op. cit., p. 119.
88. Platon, *Phédon* 95a.
89. Platon, *Phédon* (l'âme-harmonie), 86c, 88d, 86b, 92e, 93e; le *Banquet*, 187 a-b, *République*, III, 397b, 398, 399; IV, 430e, 442a; VII 802; VIII 835a; *Timée*, 32a-b, 53c, 55c; *Epinomis*, 991^e et *passim*. L'on aura remarqué que, chez Platon, est surtout usité, de préférence au substantif, le verbe *συνάρμωσται* marquant en propre le procès de l'harmonie en tant qu'elle toujours à établir.
90. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Opinions et sentences mêlées, § 173 : « Regard en avant et en arrière », *Œuvres*, t. III. 2, p. 91.
91. Nietzsche, *Gai Savoir*, § 283.
92. Nietzsche, *Œuvres posthumes*, inédits de la période du retournement des valeurs (1882-1883). Cf. *Par-delà bien et mal*, § 23.
93. Plotin, *Ennéades* III, 2, 17, 83.
94. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 23.
95. Nietzsche, XV, 388 (éd. Kröner).
96. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 284.
97. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si malin », § 9.
98. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Grasset, 1939, p. 211.
99. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 292.
100. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 767.
101. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 445 et 755.
102. Nietzsche, *Humain, trop humain* II, Préface des *Opinions et sentences mêlées*.
103. Cioran, *Cahiers*, op. cit., p. 760.
104. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, p. 12.
105. *Zarathoustra*, § 12, « Chant d'ivresse ».
106. Nietzsche, *Ecce homo*, § 9, t. XIV, pp. 367-368.
107. Nietzsche, *Ecce Homo*, *Pourquoi j'écris de si bons livres*, § 3.
108. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, coll. « Tel » n° 220, 1993, pp. 239 et 252. Comme le souligne M. Haar, la figure du dieu Dionysos, qui fascina Nietzsche, participe de l'ambivalence du sacré comme *mysterium tremendum et fascinans*, selon la fameuse formule de R. Otto, qu'elle illustre à merveille.
109. Nietzsche, *Ecce Homo*, § 9, t. XIV, p. 368.
110. *Ibid.*, 257.
111. *Ibid.*, p. 215 et p. 220.
112. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 47.
113. En témoigne, par exemple, *Humain, trop humain*, Le Voyageur et son ombre, § 295 : « *Et in Arcadia ego* ».
114. XIV, 2^e partie, § 37 (éd. Kröner) = V. de P. II, n° 606, op. cit., p. 304.
115. Fragment posthume n° 11 (7) de la période du *Gai Savoir*, printemps-automne 1881, *Œuvres*, t. V, p. 315. Ces deux derniers fragments entrent indéniablement en consonance avec les sagesse asiatiques. Sur la fascination intermittente de Nietzsche pour l'Asie, le degré exact de sa connaissance des pensées de l'Asie, et sur la consonance de certaines de ses plus profondes intuitions idéales, lors même qu'il s'efforçait de s'affranchir de la métaphysique en la « dépassant », avec certaines intuitions, certaines démarches ou certains thèmes des pensées de l'Asie, dont certaines sont radicalement non métaphysiques (Bouddhisme du Grand Véhicule, Taoïsme, Bouddhisme Zen), voir

- Graham Parkes (edited by), *Nietzsche and Asian thought*, The University of Chicago Press, 1991, et notre C.R., « Nietzsche et la pensée de l'Asie », *Les Études Philosophiques*, 1995/1, pp. 129-140.
116. Nietzsche, *Les Dithyrambes de Dionysos et autres fragments poétiques posthumes*, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. VIII**.
117. Nietzsche, *Dithyrambes de Dionysos*, Gallimard, 1974, pp. 69-70.
118. Nietzsche, fragment 16 (32), Printemps/été 1888, *Fragments posthumes* t. XIV, p. 244.
119. Comme seul un poète est à même de juger un autre poète, c'est à Saint-John Perse qu'il faut demander quoi penser du « poète » Nietzsche.
- « Du « poète », qu'on ne nous force pas à dire tout haut ce qu'il faut bien penser tout bas : détestable poète, envers et contre tous les préjugés favorables dont il pouvait bénéficier!
- Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas d'une telle anomalie. Blake, Novalis, Nietzsche, trois pur-sang de la famille accidentée, dont la pensée aphoristique nous amorce au premier bond par sa grande allure initiale et sa tranchante promesse — témérité d'âme ou d'esprit —, mais dont les réalisations poétiques, une fois sous le harnais, nous déçoivent, hélas!, terriblement (jusqu'à provoquer en nous je ne sais quel malaise, je ne sais quoi d'un peu écœurant et d'ina-vouable : d'*embarrassing*, dirait-on mieux en anglais) » (Lettre à Gabriel Frizeau du 23. III. 1908, *ibid.*, *loc. cit.* n. n° 6, pp. 742-743. Nous retrouverons plus loin ce remarquable jugement).
120. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si malin », § 9.
121. Platon, *Banquet*, 206d (trad. L. Robin, Les Belles Lettres, 1929, p. 61).
122. Nietzsche, fragment 11/317, 1888, *Fragments posthumes*, t. XIII, p. 325.
123. Rabindranath Tagore, La Corbeille de fruits, n° 52, n° 21, L'Offrande lyrique, n° 69 in *L'Offrande lyrique*, trad. par A. Gide, Gallimard, coll. « Poésie », 1971.
124. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, *op. cit.*, pp. 234-238, *passim*.
125. La question des parallèles existant entre les deux dieux et le problème des éventuelles influences historiques entre ces deux figures ont fait l'objet du livre suggestif, quoique parfois subjectif, d'A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Fayard, coll. « Documents spirituels », 1979.
126. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis (modifiée), Paris, Aubier, pp. 429-431.
127. Nietzsche, *Gai Savoir*, IVe partie, § 341.
128. Nietzsche, *ibidem*.
129. Saint-John Perse, Lettre à Gabriel Frizeau du 23. III. 1908, *ibid.*, *loc. cit.* n. n° 6, pp. 741-742.
130. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 56.
131. Platon, *Timée*, 90c7-d7, trad. A. Rivaud, Les Belles Lettres, t. X, p. 226.
132. Platon, *Timée*, 32a-b.
133. Nietzsche, XVI, § 796 (1885-1886) = V. de P. II n° 627, *op. cit.*, p. 387.
134. Nietzsche, X, p. 112 (éd. Kröner), A. 1872-H. 1872-1873 = V. de P. II n° 571, *op. cit.*, p. 377.
135. Saint-John Perse, *ibidem*.
136. Nietzsche, XIII, § 73 (éd. Kröner) (III-XII, 1884) = V. de P. II, n° 574, *op. cit.*, p. 377.
137. Nietzsche, *Inactuelles*, t. I, p. 409 (éd. Kröner).
138. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, 44, *apud* P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Études Augustiniennes, 2^e éd., 1987, pp. 217-218.

Amour du prochain, amour du lointain,

pour une approche de l'homme pudique
chez Nietzsche

Sylvie Courtine-Denamy

A la question de la mort de Dieu Nietzsche propose trois réponses dans des textes certes bien connus et fréquemment invoqués par ses commentateurs. Ainsi, dans la section « Des compatissant » du *Zarathoustra*, le diable révèle à Zarathoustra que « Dieu avait lui aussi son enfer », savoir « son amour des hommes », que Dieu est « mort étouffé par sa compassion ». Le Dieu d'amour et de miséricorde se serait donc laissé prendre à son propre piège et la pitié apparaîtrait ainsi comme une maladie mortelle, pis, comme « un sentiment infernal », la Croix sur laquelle est cloué celui qui aime les hommes. Le fragment intitulé « L'insensé », au Livre III du *Gai Savoir* nous apprend en revanche que : « Nous l'avons tué, vous et moi, nous sommes tous ses meurtriers ». Un troisième texte, à nouveau dans le *Zarathoustra*, rassemble les deux précédents, la personne du meurtrier incarné par « le plus hideux des hommes » révélant à Zarathoustra le mobile de son crime : « Sa compassion ne connaissait aucune pudeur ». Le meurtre apparaît alors comme « riposte », « vengeance », « châtement » à l'encontre de ce perpétuel attentat à la pudeur dont Dieu se serait rendu coupable envers l'homme, et Dieu lui-même comme un « voyeur », un « curieux obsessionnel », un « maniaque de la pitié ». L'impudeur (*Unverschämtheit*) serait donc le sceau duquel est marqué la divinité. Même si tous les commentateurs s'accordent sur le rôle essentiel que revêt chez Nietzsche la critique du *Mitleid* entendue comme critique de la morale et de la religion de l'amour du prochain,

aucun d'entre eux ne semble pourtant s'être avisé du mobile du crime conçu comme attentat à la pudeur, ne s'être soucié de faire un sort au concept de Pudeur (*Scham*) entendu comme valeur signant l'arrêt de mort, battant en brèche la « Praxis du nihilisme ».

Or, chaque fois que Nietzsche invoque le concept énigmatique de *Scham*, il est toujours pensé en corrélation et en réaction contre celui de pitié, (*Mitleid*), auquel il sert de concept antagoniste, voire de repoussoir. Nous avons tenté d'y entendre comme un écho de ce que les Grecs nommaient non moins énigmatiquement et non moins plurivoquement *αἰδώς*. Le recouvrement partiel de l'*αἰδώς* grecque par la *Scham* nietzschéenne — partiel en ce que ce serait plutôt *die Scheu*, soit, la *verecundia* latine, qui rendrait plus complètement compte de l'expérience grecque — est du reste attesté par Nietzsche lui-même, qui s'attache à diverses reprises dans son œuvre à rappeler d'une part ce qu'a pu être l'*αἰδώς* chez les Grecs, et d'autre part, à fournir un certain nombre de définitions qui, toutes, retiennent quelque élément, variable suivant le contexte, de l'*αἰδώς* grecque. On sait que la Grèce a pour Nietzsche « la valeur qu'ont les saints pour les catholiques », mais il n'en signale pas moins simultanément que « les ponts qui mènent à cette « patrie » sont tous rompus, *excepté* les arc-en-ciel des concepts ». Si donc l'arc-en-ciel de la pudeur (*Scham*) ne constitue pas une « copie » conforme de l'*αἰδώς* grecque, le concept nietzschéen de *Scham* serait alors un concept « inédit » résidant dans la profération d'une nouvelle parole d'amour, celle qui nous fournit précisément notre intitulé : « « Amour du prochain, Amour du lointain » ».

Certes, la résonance d'« amour du prochain » s'entend plus aisément dans le *Mitleid* allemand, plus explicite que notre pitié, que l'« amour du lointain » dans le mot de *Scham*. A la compassion, à l'« amour du prochain » qui s'efforce de combler la distance qui existe toujours dans les rapports entre humains, Nietzsche est celui qui oppose un « autre » amour, un amour « autre », un amour « plus amour », le « grand amour » qui ne nivelle plus, qui ne rabaisse plus, qui n'humilie plus, mais qui, tout au contraire, pur de tout ressentiment et de tout nihilisme, élève, respecte la fierté, l'altérité de l'autre en maintenant la distance originelle. Curieusement, ce grand amour ne nous est révélé que sur un mode essentiellement négatif, dans la mesure où il consiste à se retenir le cœur, à ne pas sombrer dans la démesure effrénée, à rester caché, voire à se voiler la face. Si cet amour est dit « grand amour », c'est en ce qu'il possède une « cime » : il s'attache et s'efforce de surmonter sa compassion et sa pitié innées. Si ce grand amour est en outre dit « lointain », (*Fernsten-Liebe*), c'est en ce qu'il est loin dans l'espace et loin dans le temps : il ne s'agit en effet de rien de moins que de préparer l'avènement du Surhomme. Or, pour préparer un tel événement, l'avènement d'un lointain objet d'amour destiné à rendre caduques et dérisoires toutes les autres formes édulcorées d'amour jusqu'ici prévalentes, il faut des hommes nouveaux, capables de le pratiquer, animés d'une seule vertu, porteurs d'un seul masque, celui de la Pudeur (*Scham*), laquelle se laisse penser comme Mesure (*Mässigkeit*) et Virilité (*Männlichkeit*). L'opposition de *Mitleid* et de *Scham* illustre alors cette pensée : « Ce n'est pas l'humanité, c'est le Surhumain qui est le but », et c'est pourquoi Zarathoustra enseigne l'« ami » comme « avant-goût » et « origine » du Surhomme. Pour que « Vive le Surhomme », il aura donc fallu en passer par le meurtre du Dieu chrétien.

Une nouvelle table, de nouvelles valeurs

S'attaquant au problème de la pitié, dans lequel c'est la valeur de la morale qui est en cause, Nietzsche s'assigne une ascendance : Platon, Spinoza, La Roche-

foucauld et Kant et si les figures de Schopenhauer, Stuart Mill, Auguste Comte et même de Jean-Jacques Rousseau se profilent également, c'est dans la mesure où ils sont pour Nietzsche des « adversaires » dans la morale desquels il croit pouvoir encore déceler les « derniers échos du christianisme ». Mais, tout en indiquant avec orgueil sa provenance, Nietzsche n'en profère pas moins un *nemo ante me* qui s'exprime brutalement dans cette parole ; « Devenez durs !¹. » Corrélativement à cet impératif, vient se greffer toute une série d'autres injonctions du même type et qui en sont comme la menue monnaie. A cette parole se rattachent en effet un : Devenez égoïstes ! Devenez créateurs ! Devenez virils ! Devenez pudiques !, autant d'impératifs qui se rapportent d'une part au nouvel homme que Nietzsche veut promouvoir, le Surhomme, et d'autre part au nouveau Dieu, celui qu'il oppose au Crucifié : Dionysos.

« *Devenez durs* » !

Nietzsche appelle de ses vœux une espèce d'hommes supérieurs qui, pour être encore ouverts à la pitié, n'en aspireraient pas moins de toutes leurs forces à s'en délivrer au nom d'une certaine pudeur native de leur âme. « Pitié contre pitié ! » s'exclame Nietzsche, qui rejette ainsi la « pitié du saint », la pitié qu'il éprouve pour la malpropreté de tout ce qui est humain, trop humain² au profit de la pitié de l'aristocrate qui « secourt lui aussi le malheureux non pas ou presque, par compassion, mais par l'effet d'un besoin qui naît de la surabondance de sa force³ ». Un homme de cette trempe est fier en effet de n'être pas fait pour inspirer la pitié, et c'est pourquoi le héros d'une vieille saga scandinave profère l'avertissement suivant : « Qui n'a pas un cœur dur dès son jeune âge, celui-ci n'aura jamais le cœur dur⁴. » Mais pour ce faire, il faut être capable de transmuter la « tendresse servile qui se soumet et s'avilit, qui idéalise et qui se trompe » en une « tendresse divine qui méprise et qui aime, qui transforme et élève ce qu'elle aime⁵ ».

Mais « comment éduquer ces vertus qui, chez les maîtres, triomphent de leur bienveillance et de leur pitié innées⁶ », comment faire advenir ce type d'hommes en lequel Nietzsche visionnaire verrait l'incarnation réalisée en un « César romain qui aurait l'âme du Christ⁷ » ? Un tel héros se proposerait non plus une « fin », mais un « but », non plus l'amour du prochain, mais l'amour du lointain : « Plus haut que ta propre tête, et au-delà, plus haut que ton propre cœur !⁸. » Cet autre amour du prochain serait synonyme de la grande passion, laquelle est opposée au « tempérament bruyant, excité, instable, nerveux⁹ ». L'amour pour leur prochain que sont capables, à l'occasion, d'éprouver les hommes ainsi animés, est « d'une affabilité douce, contemplative et détendue ; ils regardent en quelque sorte par les fenêtres de leur donjon qui est leur forteresse et par là même leur prison : tourner leur regard vers ce qui est étranger et libre, ce qui est autre, leur fait tant de bien !¹⁰ ». Ainsi se trouveraient réconciliées tendresse et grandeur d'âme, amour et dureté, car « il n'est pas contradictoire d'être créateur et d'être bon, c'est une seule et même chose, mais avec des perspectives soit lointaines soit prochaines¹¹ ». La dureté devient dès lors le synonyme de la force¹².

« Pourquoi si dur dit un jour l'anthracite au diamant,

Ne sommes nous pas proches parents ?

Pourquoi si mous ? Ainsi mes frères, moi je vous interroge ;

Car n'êtes-vous pas mes frères ?¹³. »

C'est à l'encontre de la mollesse, de la concession, de la négation ou de la dénégation, de l'absence de destin dont font preuve les natures compatissantes que Zarathoustra dresse cette nouvelle table : « Devenez durs ! ». Et le premier pas vers la dureté souhaitée consiste à se tenir éloigné de l'« atmosphère tiède des

gens affectueux, de l'atmosphère molle et lourde des sentimentaux¹⁴ ». Telle est la condition première pour garder l'âme « fraîche, froide et rude¹⁵ », tel est le premier enseignement auquel doit se soumettre celui qui veut passer par l'école de guerre de l'âme et par là, devenir « héroïque ». En effet, la « grandeur d'âme » n'est nullement compatible avec ces vertus aimables que sont l'affection et la tendresse : elle exclut le pathos de même que « le grand style exclut l'agrément¹⁶ ».

Devenez égoïstes !

Altruisme/Égoïsme, ainsi s'exprime l'alternative entre deux morales, la morale du chrétien qui « veut en finir avec son moi¹⁷ » car « le moi est toujours haïssable¹⁸ » et la morale aristocratique ou « morale des seigneurs » qui prend au contraire « ses racines dans une acception triomphante du moi » et qui n'est rien autre chose que l'auto-affirmation, l'auto-célébration de la vie¹⁹ ». Mais peut-être une telle alternative n'exprime-t-elle, en dernière analyse, que le jeu de la mode en matière de morale, auquel cas, il n'y aurait « ni actions égoïstes, ni actions désintéressées : les deux termes sont des non-sens psychologiques²⁰ ». Ainsi, en vertu de nos actuels canons moraux, « Épicète et les autres illustres représentants de la moralité antique devraient nous apparaître comme immoraux “ car ils ont lutté de toutes leurs forces pour leur ego et contre la compassion envers les autres[...] Peut-être nous répondraient-ils : si vous êtes pour vous-même un objet si ennuyeux ou si odieux, alors pensez aux autres plutôt qu'à vous ! Vous avez bien raison ! ”²¹ » Or, confronté à cette alternative, contraint de choisir entre deux modes ainsi opposés, Nietzsche est celui qui ose poser ce postulat : « l'égoïsme fait partie intégrante de l'âme aristocratique, j'entends par là cette croyance irréductible qui nous persuade qu'un être “ comme le nôtre ” a naturellement besoin que d'autres êtres lui soient soumis et se sacrifient à lui²² ». La position de cette nouvelle table trouve sa raison d'être dans le fait que la plupart des gens ne témoignent que d'un « égoïsme apparent », c'est-à-dire ne font, « leur vie durant, rien pour leur *ego* et tout pour le fantôme d'*ego* qui s'est formé en eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué²³ ». L'égoïsme, tel que l'entend Nietzsche, comme auto-affirmation et auto-célébration du soi, de la vie même est encore d'une faiblesse infinie, car, « ce qu'on appelle ainsi, très improprement, ce sont les effets des passions grégaires²⁴ ». Or, poursuit Nietzsche indigné, « rien n'est plus rare que d'essayer de poser notre moi en face de nous-mêmes²⁵ » et il est temps que l'étude, c'est-à-dire le travail de l'intelligence, vienne relayer l'intuition. Il est temps de « rétablir la valeur » de ces actions décriées comme égoïstes et dont pourtant l'humanité ne s'est jamais complètement privée, ce qui revient à les « dépouiller de leur mauvaise conscience » et, partant, à les « accomplir de bon cœur²⁶ ». Rétablir la valeur de l'égoïsme, lequel, notons le bien, n'est pas revendiqué comme un principe mais comme une donnée factuelle²⁷, c'est, simultanément, affirmer son « innocence ». En effet, l'« égoïsme n'est pas méchant » pour la simple et bonne raison que « l'idée du “ prochain ” (le mot est d'origine chrétienne et ne répond pas à la vérité) est très faible en nous ; et que nous nous sentons presque aussi libres et irresponsables envers lui qu'envers plantes et pierres²⁸ ».

Au reste, le précepte chrétien « Aime ton prochain comme toi-même », outre qu'il assigne ses limites à l'amour du « prochain », ne signifie-t-il pas que pour accomplir la règle divine, il faut d'abord être « de ceux qui s'aiment eux-mêmes — qui s'aiment avec le grand amour, qui s'aiment avec le grand mépris!²⁹ » Les aristocrates seraient-ils donc par nature dépourvus de toute charité, d'emblée égoïstes ? Certes non, mais « il importe de se prouver à soi-même qu'on est destiné à l'indépendance et au commandement, et cela au bon moment³⁰ ». Pour ce

faire, l'âme noble et riche qui est prodigue par essence, et comme insoucieuse d'elle-même, doit se faire violence, contrecarrer sa nature qui est toute de don et de générosité, et réfréner son penchant immodéré, qui touche au vice, à accorder « l'hospitalité ». En un mot, l'âme noble doit apprendre à « savoir se garder³¹ ».

Devenez créateurs!

Au § 406 d'*Humain, trop humain*, Nietzsche oppose le type du créateur (*der Schaffende*) au consommateur (*der Geniessende*) : « Tout consommateur se figure que le souci de l'arbre était le fruit ; mais il ne pensait qu'à la graine. Là réside la différence entre les créateurs et tous les consommateurs³². » Mais, plus profondément, toute création est primitivement destruction. Est créateur celui qui ne se contente pas de consommer passivement, d'acquiescer aux valeurs ayant cours sur le marché mais qui, au contraire, brise, fait éclater les anciennes tables de valeurs. Il a besoin de faire place nette. Cependant, ce créateur que les « gens de bien » et les « justes » ont pris en haine et qu'ils nomment « criminel », se cherche des compagnons, écartant de lui le troupeau des croyants car c'est des « co-créateurs [que] cherche le créateur, ceux qui inscrivent sur de nouvelles tables de nouvelles valeurs³³ ». Le vouloir-créeur du créateur s'impose à lui comme un destin auquel il ne saurait échapper et qui suppose l'anéantissement de tout ce qui est comme la phase préalable à toute création : « Seuls les créateurs peuvent anéantir!³⁴ » et « toujours anéanti qui ne peut qu'être créateur³⁵ ». Et c'est pourquoi Nietzsche peut dire que créer c'est en quelque sorte « courir à sa perte³⁶ » car, de même que le mariage ne saurait être autre chose que le désir de créer un « corps supérieur³⁷ », « un seul être qui soit plus que ses créateurs³⁸ », de même le créateur est-il celui dont le vouloir l'entraîne « au-dessus et au-delà de lui-même ». Ainsi la création porte-t-elle inscrite en son être même la peine et la métamorphose : il faut que le créateur meure maintes fois à lui-même pour devenir enfin celui qu'il est³⁹. C'est pourquoi aussi « créer — voilà le grand rachat de la souffrance et ce qui rend la vie légère⁴⁰ » car tout grand amour est encore au-dessus de sa compassion, « tout ce qu'il aime, il veut encore le créer!⁴¹ ». Mais qu'est-ce créer ? Si créer c'est inscrire sur de nouvelles tables de nouvelles valeurs, alors créer c'est évaluer (*schätzen*). Or, « il suffit de créer de nouveaux noms, des appréciations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles "choses" ⁴² ». Et qui est le créateur ? Nous savons déjà que ce n'est ni l'homme de bien ni le juste car « ceux-là ne peuvent créer⁴³ », ce sont des crucificateurs de tout avenir humain. Le créateur, c'est l'homme supérieur : « Vous qui créez, ô vous, les hommes supérieurs!⁴⁴ ». C'est l'homme qui, animé du plus pour vouloir, a soif du Surhomme. Si le créateur représente le type opposé des gens de bien, il n'est cependant pas contradictoire « d'être créateur et d'être bon, c'est une seule et même chose, mais avec des perspectives soit lointaines, soit prochaines⁴⁵ ». Le créateur est donc en dernière analyse l'homme dont la flèche du vouloir est tendue vers le lointain, savoir, l'avènement du Surhomme.

Devenez virils!

Nietzsche ayant assimilé la pitié à une vertu amputée de son membre viril⁴⁶ et les compatissants eux-mêmes à d'« hystériques hommelettes et femmelettes⁴⁷ », la tâche qui s'impose à lui dans son entreprise de réaction à l'encontre de la morale de la pitié se laisse énoncer en une nouvelle injonction : « Devenez virils! ». La voix de la pitié étant essentiellement une voix féminine, car ce qui « saute toujours d'emblée aux yeux, c'est le manque de virilité (*Unmännlichkeit*) de ce que ces cercles d'échauffés baptisent du nom de "compassion" ⁴⁸ », il s'agit donc d'entendre ce que Nietzsche nomme virilité.

Est viril, aux yeux de Nietzsche, celui qui se fait à lui-même une obligation de se retenir le cœur et, simultanément, de ne pas perdre la tête⁴⁹. C'est donc celui qui par exemple saura résister à l'appel du cri de détresse, preuve que la pitié est un danger en ce qu'elle menace la « virilité » et la « froide audace⁵⁰ » de ceux qui ne se laissent pas aller à l'état d'attendrissement sentimental. Cet homme viril, c'est avant tout un homme qui s'avance armé de son courage, le meilleur des meurtriers : « le courage tue même la pitié⁵¹ ». Le courage s'oppose à la pleurerie que Nietzsche a débusquée sous ses apparences de vertu⁵². Avec la vertu de courage pensée comme arme meurtrière, c'est à la civilisation grecque que revient pour Nietzsche l'ultime référence car « les hommes d'humeur foncièrement guerrière, comme par exemple les Grecs du temps d'Eschyle » ce sont ceux-là précisément qui sont les plus « difficiles à émouvoir⁵³ ». Ailleurs encore, Nietzsche verra dans la civilisation grecque de l'époque classique le type même d'une « civilisation d'hommes⁵⁴ » car « l'Hellène n'est ni optimiste ni pessimiste. Il est essentiellement viril ; il voit les choses terribles telles qu'elles sont et ne se les dissimule pas⁵⁵ ».

Avec l'introduction du concept de guerrier, nous nous approchons d'une part de celui d'« aristocrate », d'autre part de celui de « maître » qui vont, en dernière analyse caractériser l'homme viril, tel que Nietzsche le conçoit. L'homme viril c'est en effet celui qui dit par exemple : « Ceci me plaît, je veux me l'approprier, le défendre envers et contre tous⁵⁶ » et auquel par conséquent se rallient spontanément « les faibles, les souffrants, les opprimés, les animaux eux-mêmes⁵⁷ » car ils sentent bien qu'ils « relèvent naturellement de lui », bref, qu'il est un « maître »⁵⁸. Et comment devient-on un « maître » ? Il suffit pour cela, répond Nietzsche, de « se prouver à soi-même qu'on est destiné à l'indépendance et au commandement, et cela au bon moment⁵⁹ ». L'homme viril est donc en définitive celui qui aspire au commandement et qui abhorre toute forme de dépendance, ce qui implique de « ne s'attacher à aucune personne, fût-ce la plus aimée » car « toute personne est une prison et aussi un refuge⁶⁰ ». Il ne faut pas davantage s'attacher à sa patrie et, par-dessus tout, il convient de ne « s'attacher à aucune compassion, s'adressât-elle à des hommes supérieurs dont un hasard nous révéla le rare martyre et l'abandon⁶¹ ». La plus forte preuve d'indépendance apparaît donc bien comme un « savoir se garder ». L'homme viril et l'homme dur ne sont donc qu'un seul et même homme. Pourtant, cet homme si épris d'indépendance, qui a appris à ses dépens à tenir son cœur en bride peut fort bien éprouver de la pitié, mais, nous l'avons vu, « cette pitié a de la valeur⁶² » en ce qu'elle est plutôt suscitée par une surabondance de force que par pure compassion.

La pitié ayant en partie été disqualifiée au nom de l'indécence (*Unverschämtheit*) qui lui est irréductiblement liée, et Dieu lui-même ayant été mis à mort parce qu'il manquait par trop de pudeur, l'ultime injonction de Nietzsche tient dans une nouvelle formule, proche de la précédente, Devenez pudiques !

Devenez pudiques !

L'allemand *Scham* présente cette particularité de désigner à la fois la « honte » — Nietzsche l'emploie dans cette acception dans de nombreux textes⁶³ — et la « pudeur ». *Vor Scham erröten* signifie « rougir de honte », au sens de la pudeur native à toute jeune fille. *Sich schämen*, c'est « avoir honte de », *das Scham verletzen*, c'est « offenser, blesser la pudeur ». L'étymologie ici n'est pas d'un grand secours. Nous apprenons seulement que la racine germanique *skam*, est une forme de la racine indogermanique *skem-kam*, soit « recouvrir », « dissimuler », et nous sommes dès lors respectivement renvoyés aux mots *Hemd*,

Leichnam et *Schande*⁶⁴. L'étymologie française n'est guère plus instructive : si « honte » apparaît au XI^e siècle, dérivé du verbe « honnir », pour engendrer au XII^e siècle « honteux » qui prend peu à peu le sens de « timide » dans le français populaire et le patois, puis « éhonté » au XIV^e siècle, la « pudeur » n'est nommée comme telle qu'en 1543, empruntée au latin *pudor*, *pudibundus*, *pudicus*. Tout d'abord verbe impersonnel sous la forme de *me pudet* et *pudetur*, la construction personnelle *pudeo* apparaît chez les comiques. De là *pudens* (*impudens*) et les adverbes *pudenter*, *impudenter*, *pudendus*; *pudenda-orum* désignant pour sa part « les parties honteuses⁶⁵ ». Ici, Ernout et Meillet nous renvoient au grec τὰ αἰδοῦσα. De *pudeo* jaillit bientôt la *pudor* et nous sommes à nouveau renvoyés au grec αἰδώς. L'ensemble du groupe, concluent les auteurs de l'article, montre que le sens originel est « mouvement de répulsion ».

Les travaux de Renate Stahl⁶⁶ et d'Éckemar Vaubel⁶⁷, qui puisent tous deux abondamment dans l'important article de K. E. von Erffa⁶⁸, établissent d'emblée que *pudor*, *verecundia* et *reverentia* correspondent respectivement aux concepts allemands de *Scham*, *Scheu* et *Ehrfurcht*. Une telle correspondance nous est confirmée par l'ouvrage de J. Rossar, *La pudeur, une clef du romantisme*⁶⁹ où nous apprenons que la *pudor* désignait déjà une vertu hautement considérée par les Anciens au point que c'est sous les traits de l'impératrice Sabine ramenant un voile sur son visage qu'elle sera symboliquement représentée, à moins que ce ne soit sous la forme de la tortue qui témoigne du désir d'une vie retirée loin des vices⁷⁰. Pourtant, par-delà la pudicité, les Anciens n'auraient pas ignoré les racines de ce sentiment en y voyant un instinct développé par les mœurs, ce qu'ils ont mieux traduit encore par *verecundia* où se mêlent pudeur et respect. Ces deux témoignages nous confirment dans notre approche : ce que le mot allemand de *Scham*, dans ses deux acceptions de « honte » et de « pudeur » dit, il faut en retrouver l'origine du côté des trois concepts voisins latins de *pudor*, *verecundia*, *reverentia*.

La définition nietzschéenne de l'Αἰδώς grecque

Le concept d'Αἰδώς n'était nullement étranger à Nietzsche, ainsi qu'en témoigne l'aphorisme 436 du Tome 2 de *La Volonté de Puissance* : « L'Αἰδώς c'est l'émotion et la crainte (*die Scheu*) d'offenser les dieux, les hommes et les lois éternelles ; c'est l'instinct de vénération passé à l'état d'habitude chez l'homme noble, une sorte de dégoût à l'idée d'offenser ce qui est vénérable. L'aversion des Grecs contre l'excès (ὑβρις), contre l'être qui dépasse ses propres limites, est quelque chose de très aristocratique, et tient à la plus antique noblesse. L'offense à l'Αἰδώς est un spectacle terrible pour celui qui est familier de l'Αἰδώς⁷¹. »

Le *et* qui lie ici l'« émotion » et la « crainte » en question est moins coordina-tif qu'explicatif : il faudrait donc entendre, l'Αἰδώς c'est l'émotion c'est-à-dire la crainte qui s'empare de l'homme à la seule idée d'offenser le divin, les hommes ou les lois. *Die Scheu*, comme tout aussi bien l'Αἰδώς nomment en effet un type de crainte bien particulier. La spécification de cette émotion par la crainte retient quelque chose de la définition aristotélicienne de l'Αἰδώς, laquelle lui refusait le statut de vertu dans la mesure où elle lui semblait davantage relever du πάθος que de l'ἔξις. L'Αἰδώς se laissant définir comme « une sorte de crainte de donner une mauvaise opinion de soi [...] produit des effets analogues à ceux que provoque la crainte du danger⁷² » et qui se manifestent dans la rougeur que provoque la honte et dans la pâleur que suscite l'appréhension d'un danger mortel. L'Αἰδώς n'est pourtant pas purement et simplement analogue au φόβος que traduit l'allemand *Furcht*, et Aristote lui-même les distinguait l'un de l'autre en les opposant : ce

sont la crainte δέος et la peur du châtement, et non l'αἰδώς traduite ici par « sens de l'honneur », qui constituent les motifs d'obéissance de la foule⁷³.

Au Livre X des *Lois*, Platon pour sa part nomme l'αἰδώς en opposition au φόβος, mais pour le spécifier⁷⁴. L'Athénien y confesse : « Je crains, ô bienheureux ami, mais d'une crainte que je n'accepterais pas de dire révérentielle » Dans l'*Euthyphron*, l'αἰδώς sera opposée à δέος⁷⁵, Platon, contrairement au poète Stasinos, ne croyant pas que « là où est la crainte (δέος) est aussi le respect (αἰδώς) ». Car, soutient Platon, beaucoup de gens qui craignent les maladies, la pauvreté, et d'autres choses encore, ont de la crainte et nul respect pour ce qu'ils craignent. Au contraire, là où il y a respect (αἰδώς), il y a inéluctablement crainte (δέος). Car, « est-il quelqu'un qui, ayant honte de quoi que ce soit, par respect de lui-même n'ait en même temps peur et ne craigne la mauvaise réputation ? » C'est donc bien la preuve que la crainte (δέος) s'étend plus loin que le respect (αἰδοῦς), et par conséquent que le « respect est une partie de la crainte [...] comme le nombre impair est une partie du nombre en général ».

Cette différence entre αἰδώς, φόβος et δέος se retrouve en allemand où *die Scheu* n'a pas grand-chose à voir avec *die Furcht*. Les facteurs propres à engendrer ce type de crainte, précise Nietzsche, seraient la crainte qu'on éprouve à l'idée d'offenser le divin, les hommes et les lois.

Or, dès Homère l'αἰδώς désigne l'attitude de crainte et de respect qui convient face au divin. Ainsi au Chant XXIV de l'*Iliade*, vers 503, lisons-nous : « va, respecte les dieux⁷⁶ » et parallèlement, dans l'*Odyssée*, « crains les dieux⁷⁷ ». Chez Hésiode αἰδιός désigne toute la race divine en général, et dans la *Théogonie*⁷⁸ il est question de la « race vénérée des dieux ». Mais simultanément, chaque déesse prise individuellement est elle-même αἰδοίος. Ainsi Aphrodite « la belle et vénérée déesse⁷⁹ », « Thémis la vénérée⁸⁰ », Δίχη « qu'honorent et vénèrent les dieux, habitants de l'Olympe⁸¹ », enfin l'« auguste Déméter⁸² ». La puissance de l'αἰδώς est si grande qu'Hésiode la fait accéder au rang de déesse. À côté d'elle, se trouve Némésis : au vers 200 des *Travaux*, baptisées « Conscience » et « Vergogne » par le traducteur, elles apparaissent comme les deux seules puissances capables de réfréner les passions humaines qui, sans elles, se donneraient libre cours, « de tristes souffrances resteront seules aux mortels⁸³ ». Chez Sophocle également, αἰδώς est une déesse trônant à côté de Zeus et participant à toutes les délibérations. Cette même Αἰδώς avait un autel sur l'Acropole⁸⁴, proche de la divine jeune femme dont elle aurait été la nourrice⁸⁵.

C'est dans le mythe de Protagoras⁸⁶ — où Platon nous rappelle comment Prométhée ayant doté l'homme des arts utiles à la vie, avait cependant négligé la politique car celle-ci était auprès de Zeus et, le jour marqué par le destin étant arrivé où il fallait que l'homme sortît de terre pour paraître à la lumière, il n'avait plus le temps de pénétrer dans la demeure de Zeus pour la lui dérober — que cette crainte respectueuse vis-à-vis du divin s'exprime cependant de la façon la plus significative. C'est ainsi que si les hommes étaient bien à même d'honorer Dieu, de parler, de se nourrir, de s'abriter, ils ne parvenaient pour autant pas à s'assembler en cités. Dispersés, les hommes demeuraient la proie des animaux plus forts qu'eux, incapables qu'ils étaient de leur livrer la guerre, faute de posséder l'art politique. Pour mettre fin à cette menace perpétuelle, Zeus envoya alors Hermès aux hommes, pour leur porter « la pudeur et la justice afin qu'il y ait dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié⁸⁷ ». Or, contrairement aux autres arts, il ne suffit pas que quelques-uns possèdent la « pudeur » et la justice et en fassent profession, mais tous doivent en recevoir leur part pour que les villes puissent subsister : « tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort comme un fléau dans la cité⁸⁸ ». L'offense à l'αἰδώς

est considérée comme le crime suprême, y manquer c'est s'exposer à une condamnation à mort. C'est à la même αἰδώς que s'expose Œdipe lorsqu'il revient aveugle à Colone et qu'il pénètre par inadvertance dans le sanctuaire réservé au culte des « Déeses redoutables », les Euménides, dont il est interdit de fouler le sol, aux dires des Athéniens⁸⁹.

Pour expliciter en quoi consiste maintenant l'offense à l'αἰδώς envers les autres hommes, la crainte de s'attirer la mauvaise réputation, la réprobation de l'opinion publique et de paraître χαχός aux yeux des ἀγαθοί, et les blâmes auxquels s'exposent ceux qui s'en rendent coupables, un premier champ d'investigation s'offre à nous. L'αἰδώς apparaît tout d'abord comme le « sens de l'honneur », la vertu même du guerrier au combat. Témoin le chant V de l'*Iliade* par exemple, où la déesse aux bras blancs, Héré, pour stimuler la fougue et l'ardeur des combattants, interpelle les Argiens : « Honte à vous, Argiens!⁹⁰. » Dans son commentaire de l'*Iliade*, Walter Leaf⁹¹ rapproche pour sa part ce passage du Chant XV, vers 561, où le grand Ajax, fils de Télamon, stimule les Argiens : « Amis, soyez des hommes, mettez vous au cœur le sens de la honte. Faites-vous mutuellement honte dans le cours des mêlées brutales. Quand les guerriers ont le sens de la honte, il est parmi eux bien plus de sauvés que de tués. S'ils fuient au contraire, nulle gloire pour eux ne se lève, nul secours non plus⁹². » Au vers 661 de ce même Chant, Nestor, le vieux chef achéen implore chaque guerrier au nom de ses parents de tenir ferme au lieu de tourner le dos et de s'enfuir : « Amis, soyez des hommes, mettez-vous au cœur le sens de la honte en face les uns des autres ». Enfin, la phrase réapparaît quelque peu modifiée au Chant XVII, vers 336 : « Hector, et vous tous, chefs troyens et alliés, voilà bien pour nous cette fois la honte suprême si, sous la poussée des Achéens chéris d'Arès, nous remontons vers Ilion en cédant à la lâcheté⁹³. »

De ces trois exemples, Walter Leaf conclut que la signification générale d'αἰδώς est « sens de l'honneur », « reconnaissance des justes blâmes des hommes ». Platon pour sa part⁹⁴ attribuera la cause de la victoire athénienne sur les Mèdes à la crainte du déshonneur : ceux qui sont saisis par cette αἰδώς sont « gens de bien » (ἀγαθοὺς) tandis que les « lâches » (δειλοί) en sont « affranchis et n'ont point de telle crainte » (ἐλευθεροὶ καὶ ἄφοβοι). L'αἰδώς au combat ne signifie donc ni la peur (*Furcht*), ni le respect (*Ehrfurcht*), ni la honte (*Scham*), et elle n'est pas seulement le sens de l'honneur (*Ehrgefühl*) : manquer d'αἰδώς, dans le cas précis du combat qui nous intéresse, c'est renoncer à son être véritable, s'exclure de la communauté des hommes de bien, de la communauté tout court, bref, manquer à son devoir, lequel rappelons-le, n'est pas imposé du dehors, mais jaillit bien de l'intérieur de la « conscience ».

Un autre champ de significations s'offre à nous pour cerner l'offense envers les membres d'une même communauté dans le cas de l'αἰδώς que les enfants doivent à leurs parents, à leurs proches, ainsi qu'aux étrangers. Cette αἰδώς doit être entendue ici comme « respect », « révérence » : elle n'est pas davantage imposée du dehors, mais jaillit spontanément et naturellement de l'individu, comme quelque chose qui va de soi. Ainsi lorsque Médée, à qui « l'on a fait oublier le respect de ses parents » prête son concours à Jason qui part pour la Colchide reconquérir la toison d'or, pèche-t-elle contre l'αἰδώς⁹⁵. De même dans l'*Ajax* de Sophocle, Tecmesse cherche-t-elle à empêcher Ajax de se suicider par le biais d'une double exhortation : faisant pendant à la révérence qu'il doit à ses parents⁹⁶, elle invoque également la « pitié » qu'il doit à son jeune fils⁹⁷. Électre pour sa part se verra reprocher par Clytemnestre son manque d'αἰδώς à son

égard. Piquée au vif, elle rétorque : « Je comprends que mes façons ne répondent ni à mon rang ni à mon âge, mais c'est ta malveillance et ce sont tes actes qui me contraignent à agir comme je le fais malgré moi. Voir des actes honteux enseigne à les commettre⁹⁸. » Et c'est en réplique à cette déclaration que Clytemnestre la qualifie alors d'« impudente créature⁹⁹ », ce qui, pour Électre, doit constituer l'injure suprême, puisque toutes ses actions se veulent motivées par la sauvegarde de l'*αἰδώς*¹⁰⁰. Dans ce texte, l'*αἰσχύνη* tend donc à se confondre avec l'*αἰδώς* ou plutôt n'en est que le premier degré, même si le premier terme indique davantage la « honte » que la « révérence ». Enfin, lorsqu'Antigone demande aux Athéniens de prêter attention à Œdipe qui mérite du secours¹⁰¹ : que cet infortuné trouve votre pitié!, c'est en qualité de *ξένοι αἰδοφρόνες* qu'elle s'adresse à eux¹⁰². Les Athéniens sont en effet connus pour leur hospitalité coutumière : « Ainsi, l'on nous dit Athènes une ville pieuse entre toutes, seule capable de sauver un être en péril¹⁰³. » Il s'agit donc moins d'implorer et d'éveiller leur pitié par le spectacle terrible qu'offre Œdipe à leur yeux, que d'exiger la protection et l'hospitalité que tout étranger est en droit d'attendre d'eux. Or, Œdipe revenant à Colone est un tel « étranger ». L'*αἰδώς* dont il se réclame est donc moins à traduire par « pitié » que par la « réserve respectueuse » que suscite tout ce qui est « étrange » et inspire le respect qu'une destinée ainsi marquée par les dieux doit susciter. En revanche, l'*αἰδώς* dont se réclame Polynice dans l'*Œdipe à Colone*¹⁰⁴ lorsqu'il aperçoit le triste état de son père, signifierait simultanément d'après le traducteur « crainte respectueuse » et « apitoiement » : « Mais auprès de Zeus et partageant son trône, siège la pitié pour tout acte humain. Qu'elle vienne donc aussi prendre place à tes côtés père ». Pourtant, la pitié ici nommée par la traduction ne s'identifierait-elle pas complètement avec la figure divine qu'elle incarne, au point que Polynice ne ferait rien d'autre qu'implorer la protection divine pour son père?

Reste à nous interroger sur les offenses aux lois de la cité qui elles aussi, témoigneraient d'un manque d'*αἰδώς*. Le mythe de Protagoras a déjà attesté en quel sens Platon considérerait l'*αἰδώς* et la *δίκη* comme les deux ressorts fondamentaux de la communauté régie par la loi. Or, chez Sophocle également, l'*αἰδώς* revêt à maintes reprises le caractère normatif d'une force qui assure la stabilité et la cohésion de la cité. Le passage le plus significatif à cet égard est *Électre*, vers 245 et suivants où le chœur, composé de jeunes femmes de Mycènes, la conjure de faire preuve de mesure dans ses lamentations sur la mort de son père. Mais celle-ci n'entend pas relâcher ses sanglots et réplique : « Si le malheureux mort devait rester gisant, réduit à n'être plus que néant et poussière, sans que les autres à leur tour en portent la sanglante peine, c'en serait fait à jamais pour les hommes de toute conscience, de toute piété... ». Ici, commente von Erffa, « l'association d'*εὐσέβεια* et d'*αἰδώς* est caractéristique. Il est également caractéristique qu'Électre agit pour la conservation du commandement qu'elle a reçu comme nécessaire et valable. Elle ne ressent pas simplement l'*αἰδώς* personnelle, mais reconnaît l'*αἰδώς* comme un commandement divin nécessaire qu'elle veut sauvegarder par ses actions...¹⁰⁵ ». Nous rencontrons à nouveau l'*αἰδώς* comme force maintenant l'ordre de l'État dans le discours de Ménélas¹⁰⁶. Pour punir Ajax mort de son manque de respect, Ménélas refuse à Teucros le droit de l'ensevelir car, « jamais les lois dans un État ne seraient admises ainsi qu'il le faut, si la crainte ne régnait pas, et jamais plus une armée ne ferait montre de sage discipline sans un rempart de crainte et de respect¹⁰⁷ ». *Φόβος* et *Αἰδώς* apparaissent ainsi comme les gardiens de l'ordre de la cité. Seule exception, Antigone qui fait fi de la conformité de ses jugements et de ses actions avec ceux en vigueur dans la cité, en s'opposant au commandement de Créon et en ensevelissant Polynice.

Ainsi au vers 510, Créon lui reproche-t-il de se singulariser par rapport aux Cadméens¹⁰⁸ : « Et toi, tu n'as pas honte à te distinguer d'eux ? », à quoi Antigone réplique : « je ne vois pas de honte à honorer un frère¹⁰⁹ ». Ici, l'*αἰδώς* et l'*αἰσχρὸν* sont identifiés par le traducteur qui les rend de même façon. Quoi qu'il en soit, ce faisant, Antigone manifeste qu'elle ne fait aucun cas de l'opinion de la communauté et, partant, fait preuve d'« audace ». Or, l'audace est précisément le concept antagoniste à partir duquel il devrait être possible de rendre compte de celui d'*αἰδώς*. Ainsi chez Aristote l'*αἰδώς* serait-elle définie comme le juste milieu entre la *κατάπλεξις* et l'*ἀναίσχυρσις*, voisine de l'« audace ». Au livre B, chapitre 7 de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote se livre à l'étude des vertus particulières¹¹⁰. Or, si l'*αἰδώς* — la traduction donne ici « réserve » — n'est nullement, comme nous l'avons précédemment vu, une vertu en soi, il n'en reste pas moins vrai que l'homme « réservé » est digne de louange du seul fait qu'il est dit garder la position moyenne¹¹¹, ne tombant ni dans l'excès ni dans le défaut : « et celui qui tombe dans l'excès est par exemple le timide qui rougit de tout¹¹², celui qui pèche par défaut ou qui n'a pas du tout de pudeur est un impudent¹¹³, et celui qui garde la position moyenne, un homme réservé¹¹⁴ ».

L'*αἰδώς* telle qu'elle s'est partiellement dévoilée à nous d'après les textes envisagés s'exprime bien par une sorte de dégoût à l'idée d'offenser ce qui est vénérable comme l'affirme Nietzsche soit, le divin, les rapports de convenance régissant la communauté humaine et les lois de la cité. L'*αἰδώς* est donc bien également l'instinct de vénération passé à l'état d'habitude chez l'homme noble dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il ne s'agit pas d'une loi s'imposant de l'extérieur et de façon contraignante à l'individu, mais bien plutôt d'une attitude, d'une manière d'être spontanée et naturelle attestant de l'appartenance de l'individu à la communauté des *ἀγαθοί*.

Mais Nietzsche poursuit : « L'aversion des Grecs contre l'excès (l'*ὑβρις*), contre l'être qui dépasse ses propres limites est quelque chose de très aristocratique et tient à la plus antique noblesse ». Il nous resterait donc à examiner dans quelle mesure l'*αἰδώς* représente effectivement le concept antagoniste de l'*ὑβρις*. Une telle aversion contre l'*ὑβρις*, qui témoignerait de la noblesse native des Grecs, nous en trouvons un exemple chez Hésiode avertissant Persès que la démesure (*ὑβρις*) « est chose mauvaise pour les pauvres gens¹¹⁵ », et qu'il faut lui préférer la justice en choisissant la « route qui, passant de l'autre côté, mène aux œuvres de justice¹¹⁶ ».

Chez Platon en revanche, ce n'est plus avec la *δίκη* qu'*αἰδώς* est nommée, mais en association intime avec la *σωφροσύνη*. Il s'agit d'un passage du *Phèdre*¹¹⁷ où Platon a établi qu'il convient de distinguer trois sortes de choses dans l'âme humaine : deux chevaux et un cocher. L'excellence du premier cheval provient de ce qu'il est « amoureux d'une gloire qu'accompagnent modération et réserve¹¹⁸ », tandis que le cheval vicieux est « compagnon de la démesure et de la gloriole¹¹⁹ ». De la différence de ces deux naturels naît un comportement différent face à l'objet aimé. Alors que le « bon » cheval « s'impose la contrainte de sa réserve » et « se retient de fondre sur l'aimé¹²⁰ », l'autre au contraire s'élance sur lui. A la vue des agissements de son compagnon, c'est « la honte et l'effroi¹²¹ » qui imprègnent l'âme du bon cheval. Enfin, lorsque le cocher est venu à bout du mauvais cheval, il en résulte que l'âme de cet « amoureux est désormais pleine de réserve autant que de crainte quand elle se fait suivante du bien aimé¹²² ».

Un autre exemple de dépassement de ses propres limites nous est fourni à propos du « délire » que procure l'ivresse. Nous sommes au livre II des *Lois*, où l'*αἰδώς* est associée cette fois-ci avec l'*αἰσχύνη*¹²³. L'Athénien affirme que Dionysos, le dieu du vin, ne saurait être chassé de la cité, au cours de beuveries, l'âme

des buveurs, semblable en cela à un morceau de fer qui prend dans l'incandescence une souplesse et une jeunesse nouvelles, se fait ductile aux mains de qui peut et sait la façonner comme au temps de sa jeunesse. Dès lors, le modelleur est comparable au législateur : à lui de profiter de cette occasion pour promulguer des lois sur les beuveries et amener « l'effronté et l'impudent¹²⁴ à faire tout le contraire de ce qu'il fait présentement, c'est-à-dire à opposer à la « mauvaise hardiesse¹²⁵ » « en accord avec la justice¹²⁶ », « la plus belle des craintes¹²⁷ », autrement dit, « cette crainte divine que nous avons appelée honneur et respect de soi-même¹²⁸ ». L'Athénien avait en effet préalablement distingué deux sortes de craintes opposées : « la crainte de maux lorsque nous les entrevoyons¹²⁹ », et la « crainte de l'opinion lorsque nous estimons qu'on nous juge pervers de faire ou de dire quelque chose qui n'est pas beau ; et cette crainte, tout le monde avec nous je pense, l'appelle honte¹³⁰ ». Or, le législateur tient cette dernière crainte dans la plus haute estime : « il l'appelle pudeur¹³¹ » et il donne à l'audace qui lui est opposée, le nom d'impudence¹³². Cette seconde crainte étant aussi bien « l'ennemie des souffrances et des autres objets de crainte » que de « la plupart des plaisirs et des plus grands ». L'excès (ὑβρις) et l'audace (θάρσος) tendent donc à se confondre, et l'αἰδώς ici nommée ressemble étrangement au juste milieu qu'Aristote lui assignait entre la timidité (κατὰ πλεξίς) et l'impudence (ἀναίσχυντις).

La définition nietzschéenne de la pudeur (Scham)¹³³

Nous avons tenté, à la faveur d'un aphorisme de Nietzsche nous proposant une définition de l'αἰδώς grecque, dont il semble avoir eu une connaissance approfondie, de par ses travaux de philologue, de commenter un certain nombre de textes grecs où ce concept apparaît. Ce faisant, nous n'avons pourtant que rarement, et pour ainsi dire qu'occasionnellement, rencontré le sens propre de « pudeur » ou de « honte » et ce, dans des domaines très particuliers. Or, notre thèse était la suivante : dans le mot allemand de *Scham* qui dit tantôt la honte tantôt la pudeur, et que Nietzsche emploie comme un concept repoussoir de celui de pitié (*Mitleid*), il faut entendre un écho de cette αἰδώς grecque. Il nous faut donc poursuivre notre analyse en interrogeant davantage les textes de Nietzsche lui-même, afin de confirmer notre hypothèse.

Le premier texte est celui où Nietzsche affirme : « La pudeur existe partout où il y a un « mystère ». Or c'est là une notion religieuse qui avait une grande extension aux époques les plus reculées de la civilisation humaine. Il y avait partout des domaines clos dont le droit divin interdisait l'accès, sauf à certaines conditions, purement locales au début, en ce que certains lieux ne pouvaient être foulés par le pied des profanes qui éprouvaient horreur et angoisse à leur voisinage. Ce sentiment fut transféré à quantité d'autres situations, aux rapports sexuels par exemple, qu'il s'agissait, privilège et *adyton* de l'âge mûr, de soustraire aux regards de la jeunesse pour son bien : on imagina quantité de dieux occupés à la sauvegarde et à la sanctification de ces rapports, et placés en sentinelles dans l'appartement nuptial (en turc, cet appartement s'appelle *harem* « sanctuaire », il est désigné par le mot même qui sert aux portiques des mosquées). De même la royauté, centre d'où rayonnent la puissance et l'éclat, est un mystère tout de secret et de pudeur pour le sujet : les répercussions continuent de s'en faire sentir de nos jours parmi des peuples qui, par ailleurs, ne comptent nullement au nombre des pudiques. De même encore, le monde tout entier des états intérieurs, « l'âme » comme on l'appelle, reste même actuellement un mystère pour tous les non philosophes à la suite du temps infini où on l'a crue digne d'une ori-

gine divine, d'un commerce avec les dieux : elle est partout un *adyton* et inspire la pudeur ».

Originellement la pudeur ferait signe vers le divin et désignerait le sentiment qui s'empare de l'homme au moment de pénétrer dans quelque sanctuaire inviolable. Or, ce que la traduction nomme pudeur pourrait tout aussi bien s'entendre ici comme la honte, comme le retrait, l'angoisse sacrée (*heilige Scheu*)¹³⁴ qui nous saisit vis-à-vis de l'inatteignable, de la faiblesse du cœur et de l'esprit qui en résulte, bref, du sentiment de respect (*Ehrfurcht*). Que cette notion religieuse ait eu « une grande extension aux époques reculées de la civilisation humaine, et qu'il y avait partout des domaines clos dont le droit divin interdisait l'accès » comme nous le rappelle trop brièvement Nietzsche, on peut en trouver une preuve dans le fait que cette αἰδώς divine ne se manifeste pas exclusivement dans la vie humaine, mais est également présente dans la nature.

Ainsi, l'Hippolyte d'Euripide¹³⁵ tresse à la jeune Artémis une couronne de fleurs fraîches : il l'a cueillie « de la prairie intouchée où le berger s'interdit de paître ses troupeaux, où n'a jamais pénétré le tranchant du fer et où seule l'abeille au printemps se risque en son vol : c'est Αἰδώς qui règne ici et qui répand la rosée du pur élément ».

Pourtant, poursuit Nietzsche, « ce sentiment fut transféré à quantité d'autres situations, aux rapports sexuels qu'il s'agissait, privilège et *adyton* de l'âge mûr, de soustraire aux regards de la jeunesse pour son bien... ». Ici encore, un certain nombre de textes s'offrent à nous pour témoigner que c'est bien à l'αἰδώς grecque que Nietzsche pense. Les αἰδοῖα, sont les parties sexuelles, dites honteuses, celles que l'on dissimule au regard sous le vêtement qu'Ulysse menace Thersite de lui arracher¹³⁶, et que le latin traduira par *pudenda*. Ulysse entreprend en effet de blâmer Thersite pour son discours outrageant : « [Prends garde, lance Ulysse à Thersite, si tu continues tes insolences], je t'enlèverai les *phila heimata*, le manteau et la tunique qui couvrent ta virilité (αἰδώς) et je te rouerai de coups avant de te chasser honteusement¹³⁷. » Les vêtements protègent donc la pudeur de celui qui les porte et entretiennent en outre « une relation de convenance à l'égard de la société¹³⁸ ». Par voie de conséquence, l'αἰδώς en vient à désigner la pudeur virginale de la jeune fille et la qualité du « regard » qui lui est propre, sa retenue, sa timidité. Ainsi dans le *Prométhée* d'Eschyle le chœur des tendres sirènes va au-devant du titan attaché sur son rocher. Ayant entendu dans leur grotte les coups de marteau, elles ont surmonté leur timidité féminine, ce qu'elles expriment par les mots : « Le son du fer a chassé de moi l'αἰδώς au regard timide ». A celui ou à celle qui a l'αἰδώς en partage, c'est donc un regard timide et baissé qui convient, par opposition au regard effronté et provocant de l'impudent. De même, dans l'*Iphigénie en Aulide* d'Euripide, Clytemnestre plongée dans la détresse la plus extrême car sa fille doit être exécutée, implore-t-elle Achille de venir à son secours, allant même jusqu'à engager sa fille, contre toutes convenances, à étreindre de ses mains de jeune fille les genoux de l'homme pour implorer sa protection, « son regard traversant librement sa timidité de jeune fille¹³⁹ ».

Mais l'αἰδώς en matière de choses sexuelles n'est pas le privilège des humains : les dieux eux aussi connaissent cette « pudeur ». Témoin Apollon qui, dans la IX^e *Pythique*, ravi par la vision de Cyrène, interpelle le centaure Chiron et lui demande s'il lui sera permis « de porter sur elle ma main illustre, et même de cueillir sur sa couche la fleur d'amour douce comme le miel » ? D'une telle audace, « les dieux rougissent comme les hommes, de ravir de prime abord au grand jour le plaisir charmant¹⁴⁰ ». Et c'est pourquoi, un peu avant, Pindare nous raconte comment Aphrodite « associa l'aimable pudeur » aux douces amours de la vierge Cyrène et d'Apollon¹⁴¹.

Si Αἰδώς est bien la gardienne de tout mystère, qu'il s'accomplisse dans les choses divines, humaines, voire dans la virginité de la nature ou de la jeunesse, elle n'en désigne pas moins, comme Nietzsche l'a fort bien vu, également le phénomène de la royauté : « De même, la royauté, centre d'où rayonnent la puissance et l'éclat, est un mystère tout de secret et de pudeur pour le sujet ». Et de fait, αἰδώς se tient auprès des souverains, et telle est même la raison pour laquelle ils s'appellent les « dignes de respect¹⁴² ». « O servantes... de votre auguste reine », dit Ulysse s'adressant aux servantes de Pénélope¹⁴³, tandis qu'au chant IV de l'*Iliade*, v. 402, Diomède garde le silence, « il reçoit avec respect la semonce du roi respecté¹⁴⁴ ». De même les deux hérauts d'Agamemnon « tous deux devant le roi, pris de crainte et pleins de respect s'arrêtent¹⁴⁵ ». Enfin, à la réponse à la prière d'Ulysse, le berger lui offre son vêtement, en signe d'amour et de respect sans borne pour son maître¹⁴⁶. Chez Hésiode également, les souverains sont αἰδοῦνται. Ainsi, : « c'est elle [Calliope] en effet qui justement accompagne les rois vénérés¹⁴⁷ ». Ou encore « au tribunal elle [Hécate] siège à côté des rois révé-
rés¹⁴⁸ ».

Accompagnant le divin, les rois, les parents, les étrangers, αἰδώς désigne également les égards empreints de respect que l'on doit à la jeune épousée et, par-dessus tout, à la femme noble¹⁴⁹. C'est ainsi que dans l'*Iphigénie en Aulide*¹⁵⁰ lorsqu'Achille rencontre inopinément une femme royale, il s'écrie comme s'il rencontrait la déesse Αἰδώς : « O souveraine Αἰδώς ! ». Autant de témoignages qui attesteraient de la merveille d'une figure divine qui est à la fois « digne de vénération » (*das Ehrwürdige*), « digne de respect » (*das Ehrfürchtige*), pure (*das Reine*) et de l'angoisse religieuse qu'inspire la piété (*die fromme Scheu*).

A tous ces « mystères » Nietzsche croit cependant bon d'en ajouter un autre : « le monde entier des états intérieurs, l'« âme » comme on l'appelle, reste même actuellement un mystère pour tous les non philosophes, à la suite du temps infini pendant lequel on l'a crue digne d'une origine divine, d'un commerce avec les dieux : « elle est partout un *adyton* et inspire la pudeur (*Scham*) »¹⁵¹ ». Or, si Nietzsche condamne bien les philosophes anglais affairés à mettre en avant « la partie honteuse¹⁵² » de notre monde intérieur, il n'en est pas moins aussi celui qui estime le moment venu d'exposer l'âme en sa nudité, ce qui implique « la vue cruelle de la table de dissection, de ses scalpels et de ses pinces¹⁵³ », bref, la nécessité de surmonter cette « sorte de pudeur en matière de nudité de l'âme¹⁵⁴ ». Les temps ne sont plus à la pudeur : l'âme ne doit plus être considérée comme un sanctuaire inviolable, elle devient le terrain de chasse privilégié du « phsycho-logue-né » et, s'agissant d'en dévoiler la nudité, c'est une attitude entièrement dépourvue de pudeur qui convient. Paradoxalement donc, celui qui fait délibérément fi de toute pudeur est aussi celui qui, simultanément, dénonce l'impudeur de la pitié, qui réagit violemment à l'encontre de son indécence en voulant promouvoir une vertu plus authentique qui prend son exact contre-pied, savoir, la « pudeur » (*Scham*).

L'essai sur le don

Le concept de pudeur (*Scham*) culmine dans un certain nombre de textes qui tous, se laissent appréhender sur le mode de ce que l'on pourrait appeler un « essai sur le don ». Il existe en effet une pudeur (*Scham*) tant du côté du bénéficiaire que du donateur lui-même.

Pudeur du donateur

Ainsi, lorsqu'on nous dispense quelque bienfait, autrement dit lorsqu'autrui me distingue en m'élisant comme sujet privilégié de quelque grâce, éprouvons-nous un sentiment que Nietzsche nomme « pudeur »¹⁵⁵. L'origine d'un tel sentiment réside selon Nietzsche dans le fait qu'il « nous semble alors nous être introduits dans un domaine où nous ne sommes pas à notre place, dont nous devrions être exclus, un peu comme dans un sanctuaire ou un saint des saints qu'il est interdit à nos pieds de fouler¹⁵⁶ ». Tout bienfait s'exerçant en notre faveur et dont nous ne nous estimons pas « dignes », que nous ne croyons pas avoir « mérité » nous fait pénétrer par effraction au royaume de la grâce. Nous rejoignons ici le thème précédemment commenté du Mystère auquel est intimement lié toute pudeur : la grâce, parce qu'elle est grâce, ne se laisse pas ramener à un pourquoi assignable. On ne peut rendre raison de la grâce de l'élection et c'est pourquoi toute grâce apparaissant comme un mystère insondable engendre par là même la pudeur¹⁵⁷. Face à ce mystère que nous avons profané ou sommes sur le point de profaner, la pudeur de l'élu se manifeste par un triple mouvement : « nous voilà saisis partie de peur, partie de respect, partie de surprise, sans savoir s'il nous faut fuir ou jouir de cet instant béni¹⁵⁸ ». La pudeur se laisse donc essentiellement caractériser par un mouvement d'arrêt voire de recul. Cependant, cette « pudeur » (*Scham*) propre au bénéficiaire de quelque don se change en « honte » (*Scham*) lorsque l'individu ainsi élu ne l'est qu'en vertu de la souffrance qu'il endure. Face au souffrant, le miséricordieux, bien loin d'abolir cette souffrance ne fait que la redoubler. Car ce n'est pas de bon cœur, ni à visage découvert que souffre celui qui souffre, à moins qu'il n'en soit réduit à la mendicité¹⁵⁹ : le misérable a honte (*schämt sich*) de sa souffrance, en sorte qu'attester sa reconnaissance, la percer à jour, la démasquer, ne peut avoir pour effet que de la redoubler. Venir en aide à celui qui souffre, c'est offenser sa fierté. Et c'est pourquoi le donateur, le bienfaiteur ne peut à son tour qu'éprouver de la honte à l'égard de la honte de celui qui souffre : « Vis-je en effet souffrir souffrant, de sa honte j'avais honte ; et quand je lui vins en aide, à sa fierté fis une dure offense¹⁶⁰. » Est-ce à dire que pour épargner à celui qui souffre ce phénomène de redoublement de la honte, il faille s'abstenir de le secourir et faire de cette abstinence la nouvelle règle d'or du nouvel Évangile qu'est le *Zarathoustra* de Nietzsche ? Non point. Et aussi bien Zarathoustra confesse-t-il : « en vérité, pour des êtres qui souffrent, certes, j'ai fait ceci ou cela », mais c'est aussitôt pour préciser : « il me sembla pourtant que le mieux à faire toujours était d'apprendre à mieux m'égayer !¹⁶¹ ». Pourtant, à celui qui n'est pas encore parvenu à une telle « sagesse », Zarathoustra est celui qui enseigne aussi qu'il n'y a rien de plus humain que d'« épargner la honte à quelqu'un¹⁶² ». Pour qui connaît en effet, « Honte ! honte ! honte ! — de l'homme c'est là toute l'histoire¹⁶³ » au point que le nom même de l'homme n'est autre que « la bête aux joues écarlates¹⁶⁴ ». Or, un tel surnom n'a pu lui venir que de lui-même : de lui-même, l'homme trop souvent dut avoir honte. Il est donc amplement temps que l'homme prenne conscience de sa liberté : « Quel est le sceau de la liberté acquise ? Ne plus avoir honte de soi-même¹⁶⁵. » Dieu étant mort, l'homme ayant perpétré le crime qui s'imposait à l'encontre de ce témoin, de ce voyeur, de ce juge, l'homme n'a donc plus aucune raison d'éprouver la honte : ce que cette mise à mort lui a fait gagner, c'est la liberté, c'est-à-dire aussi l'irresponsabilité comprise au sens d'innocence (*Unschuld*). Mais, comment concilier la prodigalité, soit, ce sentiment en vertu duquel nous ne pouvons pas encore nous empêcher de secourir la détresse d'autrui, avec cette exigence que s'impose à lui-même l'homme noble¹⁶⁶ :

ne plus faire honte à celui que l'on secourt, et par là même s'épargner la honte à soi-même?

Il suffit, pour faire preuve de noblesse, de ne pas dispenser ses bienfaits à visage découvert, autrement dit de « donner et de combler en dissimulant son nom et sa faveur¹⁶⁷ ». C'est d'une telle noblesse que fait preuve par exemple la nature : prodigue, on n'y rencontre pourtant nul visage bienveillant. Ne rencontrer nul visage bienveillant dans la nature, qui n'en est pas moins « naturellement » prodigue, c'est se faire l'écho de la petite fille qui demandait à sa mère : « Est-il vrai que le Bon Dieu est présent en toutes choses? Je trouve cela indécent¹⁶⁸. » Et Nietzsche de s'écrier : « Avis aux philosophes! ». Car, de même qu'« on devrait mieux honorer la pudeur avec laquelle la nature se dissimule derrière des énigmes et des incertitudes bigarrées, de même pour la vérité. Pour que la vérité apparaisse au philosophe, celui-ci doit conserver à son égard une attitude de retenue, de réserve, ne pas chercher à toutes forces à la démasquer, à violer ses secrets, ce qui serait faire preuve de démesure, d'indécence. C'est qu'en effet la vérité est peut-être une femme qui a ses raisons de ne pas laisser voir ses raisons¹⁶⁹. Et, à supposer que la vérité soit femme, « peut-être son nom, pour parler grec, serait-il Βρυβῶ ». Il est clair qu'il s'agit là d'une réminiscence du philologue Nietzsche. Βρυβῶ était la femme de Dysaulès qui habitait Eleusis. Or un jour, Déméter qui cherchait sa fille dans toute la Grèce, arriva à Eleusis, accompagnée du petit Iacchos. Elle fut accueillie avec amitié et Βρυβῶ, en signe d'hospitalité, lui offrit un potage. Mais, trop absorbée par son chagrin, Déméter le refusa. Sur ce, Βρυβῶ soit pour manifester son mécontentement, soit pour égayer la déesse, retroussa ses vêtements et lui montra son derrière (τὰ ἀιδόϊα). Ce que voyant, le petit Iacchos se mit à applaudir. La déesse, amusée, se prit à rire et accepta le potage!

Bien que ce recours à l'épisode de Βρυβῶ dans les mystères d'Eleusis fasse quelque peu problème, peut-être est-ce à la lumière de cette référence qu'il faudrait comprendre cet autre texte d'*Humain, trop humain* concernant la vérité : « et pourtant, c'est bien la tête en bas qu'on voit ici la vérité : attitude particulièrement indécente pour la vérité¹⁷⁰ ». Quoi qu'il en soit de l'interprétation proprement dite de ces deux fragments, ils nous indiquent en tout cas qu'il existe un certain type de rapports, privilégié par Nietzsche, vis-à-vis tant de la nature que de la connaissance¹⁷¹ ou même des hommes. Un tel comportement se caractériserait de manière apparemment négative par un ne pas vouloir à tout prix démasquer, mettre sens dessus dessous, du côté de l'observateur, et par un rester-caché du côté de l'objet observé. Une telle dissimulation, un tel rester-caché qui trouvent leur raison en ce qui concerne les rapports humains dans un s'épargner mutuellement la honte, n'est qu'une autre manière de nommer la pudeur (*Scham*). Aux miséricordieux qui « dans leur compassion trouvent leur béatitude¹⁷² » et qui par là témoignent qu'ils manquent de pudeur, Nietzsche oppose donc l'homme « noble » qui aime à se « voiler la tête et fuir avant que d'être reconnu¹⁷³ », qui, s'il doit être compatissant, « de la sorte ne veut être nommé¹⁷⁴ » et qui, s'il l'est pourtant, « alors lui plaît que ce soit de loin¹⁷⁵ ».

Nous disposons d'un texte homérique qui, nous semble-t-il, est tout à fait propre à éclairer l'expérience nietzschéenne d'un tel « demeurer caché ». Il s'agit du Chant VIII de l'*Odyssée* où Homère raconte comment tandis que chantait le glorieux aède Démodocus dans le palais du roi des Phéaciens, Ulysse avait « saisi son écharpe de pourpre et, de ses mains vaillantes, la tirait sur son front », comme pour cacher une émotion à laquelle on ne peut se livrer que dans le secret de l'intimité et dont on ne peut, corrélativement, que « rougir » lorsqu'elle nous saisit en public. C'est bien ce que nous suggère Homère : « [Ulysse se voila la

tête] afin que les Phéaciens ne vissent pas ses cils mouillés de larmes¹⁷⁶. » Ce faisant, commente Heidegger, la traduction manque le sens du mot αἰδέτο qu'elle oublie purement et simplement de traduire. La traduction française donne pour sa part : « devant les Phéaciens il eût rougi des pleurs qui gonflaient ses paupières ». Par là, le sens du grec αἰδέτο est quelque peu éclipsé, affaibli, mais néanmoins conservé dans la mesure où la rougeur qui s'empare d'Ulysse pleurant est celle de la « honte ».

C'est bien ainsi que Heidegger entend le vers 86 : « Ulysse eut honte devant les Phéaciens, comme quelqu'un qui verse des larmes. Mais la formulation allemande est ici du plus haut intérêt dans la mesure où Heidegger ne dit pas « *Odysseus schämte sich*, mais bien *Odysseus scheute sich — als ein Tränen Vergiessender vor den Phäaken* ». Ici, il conviendrait donc que nous nous interrogions sur la spécificité du *Scheu* allemand par rapport au *Scham*, dans la mesure notamment où Nietzsche emploie exclusivement le mot *Scham* pour désigner la honte.

Scham, Scheu, Angst, Αἰδώς

Die Scheu, le *sich scheuen* dont fait preuve Ulysse se voilant la face et dissimulant ainsi son visage baigné de larmes qu'Heidegger fait correspondre à l'αἰδώς grecque ne serait-il pas l'écho de ce que Heidegger lui-même nomme dans un autre texte *die Angst*¹⁷⁷, et dont Jean Beaufret disait qu'elle était « comme une traduction gauche de l'αἰδώς » ? Dans ce texte en effet, l'angoisse (*die Angst*) est définie par opposition à la crainte (*die Furcht*), l'écart entre elles deux se manifestant dans le fait que lorsque nous éprouvons de la crainte, « c'est toujours devant tel ou tel existant déterminé » qui nous menace¹⁷⁸. La crainte (*die Furcht*) est donc toujours « crainte devant » (*vor*) et « crainte pour » (*um*). Or, si l'angoisse est, elle aussi, toujours « angoisse devant », elle ne l'est néanmoins pas devant un ceci ou un cela déterminé, une telle indétermination n'attestant d'ailleurs nullement un « manque » mais bien plutôt une impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque¹⁷⁹. L'angoisse atteste d'un mouvement de « recul devant¹⁸⁰ », ce qu'exprime aussi bien le mot *Scheu*. *Scheu*, que rendent l'anglais *Shy* (timide), l'allemand *shüchtern* (timide, craintif, honteux, « sauvage ») et l'italien *schivare* (éviter, fuir), indique en effet le mouvement de recul de celui qui est mis en présence de quelque chose de monstrueux, d'épouvantable (*Scheusal*). *Etwas scheuen*, c'est en effet avoir quelque chose en aversion, éprouver de la répugnance pour quelque chose. D'où le sens de *scheuen*, spécifiquement réservé au comportement des chevaux hésitant à franchir l'obstacle, qui signifie alors s'« effaroucher », s'« effrayer », s'« emballer », un tel cheval étant lui-même qualifié d'« ombrageux ». D'où également le regard « hagard », « fuyant » (*scheues Blick*) de celui qui est en proie à une telle émotion.

Nous trouvons peut-être une confirmation de ce que l'angoisse (*die Angst*) nommée par Heidegger pourrait bien être une traduction de l'αἰδώς grecque au même titre que la « honte » (*die Scheu*) dans le fait qu'αἰδώς s'oppose à θάρσος, comme par exemple au chant XXI de l'*Iliade* où Arès, perceur de boucliers fonce sur Athéna pour lui rabattre son θάρσος ἄητον, ce que la traduction rend assez faiblement par « audace folle » : « Pourquoi, mouche à chien, mets-tu donc encore les dieux en conflit avec une audace folle dès que ton grand cœur t'y pousse¹⁸¹ ? » Quelques vers plus loin, Homère explicite la conduite d'Ulysse pleurant et se voilant la face : Ainsi, se voilant la face, « à toute l'assistance il sut cacher ses larmes », rend la traduction française¹⁸². Or, commente Heidegger, « nous traduisons exactement selon l'esprit de notre langue¹⁸³ » : « alors il versa

des larmes sans qu'aucun des autres le remarquât¹⁸⁴ » ou, au mieux, « à tous les autres convives il cacha le flot de ses larmes¹⁸⁵ », cette seconde traduction ayant le mérite de retenir le verbe grec ἐλάσθαι avec cette réserve cependant qu'ἐλάσθαι « n'est pas transitif, et ne veut pas dire "il cacha" (*er verbarg*), mais "il demeura caché" (*er blieb verborgen*) — en tant qu'il versait des pleurs¹⁸⁶ ». Le rester-caché, l'être-caché que dit le grec ἐλάσθαι, qualifierait ainsi « la manière dont l'homme doit être présent parmi les hommes¹⁸⁷ ». D'après le commentaire de Martin Heidegger, la traduction française « A toute l'assistance il sut cacher ses larmes » manquerait complètement l'expérience grecque de ce qu'il nomme l'« occultation qui le dérobe à la vue des autres¹⁸⁸ ». Dès lors, le vers 93 rendrait raison du vers 86 : Ulysse se voile la face en raison de la honte (*Scham*) qu'il éprouve devant les Phéaciens. A moins, poursuit Heidegger, que nous ne devions « penser aussi la honte (*die Scheu*), l'αἰδώς à partir du demeurer-caché. « Avoir honte¹⁸⁹ » voudrait alors dire : demeurer à l'abri et caché¹⁹⁰, et en même temps rester en arrêt, se retenir¹⁹¹. Ulysse pleurant et se voilant la face, c'est Ulysse dont la présence (*Anwesenheit*) s'atteste sur le mode du se cacher¹⁹² : « à pareille situation convient la pudeur¹⁹³ ». Or, chez Nietzsche, l'homme généreux s'avance masqué et c'est à ce masque que l'on reconnaît, comme à un signe, qu'il s'agit de l'homme prodigue, quelles que soient par ailleurs ses apparences : « J'imagine très bien un homme qui, ayant à dissimuler quelque chose de précieux et de fragile, roulerait à travers l'existence avec autant de rondeur et de grossièreté qu'une vieille futaille cerclée : ainsi le veut la délicatesse de sa pudeur¹⁹⁴. » Un tel homme, c'est par exemple celui qui saura être envers l'ami souffrant « pour sa souffrance un lieu de repos, de quelque manière pourtant une couche dure, un lit de camp¹⁹⁵ ». Ainsi lui épargnera-t-il la honte et la haine qui résultent d'avoir été surpris dans l'intimité de son secret¹⁹⁶. C'est à semblable attitude que l'on reconnaîtra que notre compassion a une cîme¹⁹⁷ car tel est le signe du grand amour « lequel encore aussi surmonte pardon et compassion¹⁹⁸ ». Dans le même esprit, « L'enfant au miroir » insistera sur le fait qu'il est « plus pesant [...] de clore par amour la main ouverte et, prodigue, de pudeur garder¹⁹⁹ ». De tels hommes pudiques passent pour des hommes sans cœur²⁰⁰ aux yeux de la foule. Mais en vérité ceux qui sauront les pressentir sans pour autant leur arracher de force ce masque dont ils se parent, derrière lequel il ont bien du mal à se dissimuler et retenir les excès auxquels leur trop grand cœur souhaite les entraîner, découvriront alors leur vraie nature : « ces hommes qui retiennent et compriment l'enthousiasme de leur cœur et préfèrent devenir muets plutôt que de perdre la mesure [...] Et n'avez-vous pas non plus rencontré ces gens incommodes et souvent si débonnaires qui ne veulent pas être reconnus et passent leur temps à effacer leurs traces sur le sable, qui se font même trompeurs vis-à-vis des autres et d'eux-mêmes pour rester cachés²⁰¹ » ?

Pudeur du bénéficiaire

Réciproquement, du côté des bénéficiaires les « étrangers » et les « pauvres », ceux à qui quelque bienfait est prodigué, loin d'en éprouver quelque honte et de se laisser prendre au piège rongeur de la gratitude, doivent-ils bien plutôt n'accepter qu'avec hauteur : « En votre acceptation soyez hautains ! Marquez ainsi que vous acceptez²⁰² ! » A la vulgarité de celui qui se laisse aimer, Nietzsche oppose celui qui n'accepte un don qu'en éprouvant un sentiment de plaisir teinté non pas de honte, mais de pudeur, un tel homme faisant preuve de « noblesse »²⁰³. Semblables à Ulysse, l'homme qui est familier de l'αἰδώς et qui demeure caché sans jamais cesser pourtant d'être présent, les deux héros nietzschéens que sont le donateur et le bénéficiaire demeurent cachés, le demeurer-

caché étant même pour eux la seule façon d'être gracieux. « Il faut donc penser la pudeur (*die Scheu*) et toute chose haute qui lui est parente, à la lumière du rester-caché » écrit Heidegger²⁰⁴. « Tout ce qui est profond aime le masque », mieux, « un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond²⁰⁵ » : n'est-ce pas à une même lecture de l'expérience grecque originelle de l'αἰδώς que nous convient ici Heidegger et Nietzsche? Ainsi se trouverait peut-être réalisée la grande synthèse du créateur, de l'amoureux, du destructeur, par où est annoncé l'avènement du Surhomme.

Sous couvert d'altruisme, de charité, de bienfaisance, d'amour du prochain, d'amour de l'humanité — autant de « masques » dont elle se pare — la pitié apparaît comme la forme même du nihilisme, pis, comme ce dont le Dieu chrétien lui-même a péri étouffé, comme sa Croix. A ce travesti qu'est la pitié, Nietzsche oppose avec violence le concept inédit de *Scham* dans lequel nous avons retrouvé l'écho vivant de l'αἰδώς grecque. Mais cette pudeur elle-même se présente à son tour comme un « masque » qui nous fait échapper à la destinée du Dieu chrétien en ce qu'elle aussi est bien porteuse d'amour, mais d'un amour plus authentique, « plus amour²⁰⁶ », qu'aucun « ferment, relent de haine²⁰⁷ », aucun ressentiment, aucune volonté de vengeance ne viennent miner. Pour un tel amour il faut des hommes nouveaux, capables de dépasser le Je et le Tu traditionnels, de surmonter l'alternative bon ou méchant, capables de « sentir de façon cosmique²⁰⁸ ». Cette vertu difficile entre toutes à pratiquer, signe de l'avènement du nouvel homme, du Surhomme, la pudeur (*Scham*) nous apparaît ainsi en dernière analyse comme « le désir passionné de distance²⁰⁹ », la « passion de la distance... propre à toute époque forte²¹⁰ », la vraie pierre de touche au moyen de laquelle Nietzsche « sonde les reins d'un homme²¹¹ », cherche à savoir si coule dans ses veines le sang de la distance, bref, s'il est un « gentilhomme » ou s'il appartient inexorablement à « la catégorie généreuse et accueillante — ô combien! — de la canaille²¹² »!

L'homme qui s'avance ainsi paré du masque séducteur et défensif tout à la fois de la pudeur, armé du pathos de la distance, c'est celui-là qui est le véritable ami, celui-là qui est porteur de l'authentique amour dont parle le célèbre fragment du *Gai Savoir*, « Amitiés d'astres²¹³. La « canaille » en effet ne connaît que la camaraderie²¹⁴, la familiarité du à tu et à toi : or il est temps de retrouver la valeur perdue dont « les Grecs sont les seuls de tous les peuples à avoir ouvert un débat philosophique, profond et varié, sur l'amitié, de sorte qu'ils sont les premiers, et jusqu'à présent les derniers, à avoir vu dans l'Ami un problème digne d'être résolu²¹⁵ ». Et si cette amitié si nostalgiquement désirée s'appelle non plus *amour du prochain* mais bien *amour du lointain*²¹⁶ c'est en ce qu'elle est loin dans l'espace — si l'amour du prochain indique la proximité de la foule, en revanche solitude et amitié sont loin d'être incompatibles — et loin dans le temps également : « Je ne vous enseigne le prochain, mais l'ami. Que l'ami vous soit la fête de la terre et un avant-goût du Surhomme²¹⁷! »

Préparer ensemble l'avènement du Surhomme telle doit être la grande tâche à laquelle doivent se préparer les vrais amis — tâche amicale dont la femme est exclue car la femme « n'est pas capable d'amitié; elle connaît seulement l'amour²¹⁸ ». Pour s'y préparer l'homme doit être capable de surmonter sa pitié pour l'ami, de faire montre de pudeur, car l'ami n'a que faire de ma nudité : « Tu ne saurais pour ton ami te faire assez beau; car tu dois être pour lui une flèche et une nostalgique aspiration vers le surhomme²¹⁹. »

1. *Zarathoustra*, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 29, p. 235.
2. *Par-delà bien et mal*, IX, n° 271, p. 198.
3. *Ibid.*, n° 260, p. 183 et sq.
4. *Ibid.*
5. *La Volonté de Puissance*, Tome 2, n° 221, p. 283.
6. *Ibid.*, n° 220, p. 283.
7. *Ibid.*
8. *Zarathoustra*, III, « Le voyageur », p. 172.
9. *Aurore*, IV, n° 471, p. 248.
10. *Ibid.*
11. *La Volonté...*, T. 2, n° 163, p. 268.
12. *Unschuld des Werdens*, I, n° 473.
13. *Zarathoustra*, III, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 29, p. 235.
14. *La Volonté*, T. 2, n° 45, p. 239.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, n° 46, p. 239 (XVI, § 1040) E. A. 1888.
17. *Le Cas Wagner*, Épilogue, p. 54.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Aurore*, IV, n° 471, p. 248.
21. *Par-delà bien et mal*, IX, n° 265, p. 192.
22. *Ibid.*
23. *Aurore*, II, n° 105.
24. *La Volonté de Puissance*, T. 1, n° 183, p. 256. (XII, 1ère partie, § 230) 1881-82. Cf. dans le même sens : « Je n'ai jamais songé à "déduire" toutes les vertus de l'égoïsme. Je voudrais d'abord être sûr que ce sont des "vertus" et non pas les formes temporaires que prend l'instinct de conservation dans certains troupeaux, dans certaines communautés » (*ibid.*, n° 255).
25. *Ibid.*
26. *Aurore*, II, n° 148, p. 122.
27. *La Volonté de Puissance*, T. 1, n° 265, p. 125 (XIII, § 480). A. 1883 : « L'égoïsme n'est pas un principe, c'est le seul et unique fait ».
28. *Humain, trop humain*, T. 1, n° 101, p. 96.
29. *Zarathoustra*, III, « De la rapetissante vertu », § 3, p. 192.
30. *Par-delà bien et mal*, II, n° 41, p. 58.
31. *Ibid.*
32. *Humain, trop Humain*, II, n° 406, p. 150.
33. *Zarathoustra*, Prologue, § 9, p. 33.
34. *Le Gai Savoir*, II, n° 58, p. 96.
35. *Zarathoustra*, I « Des mille et une fins », p. 72.
36. *Ibid.*, « De la voie du créateur », p. 78.
37. *Ibid.*, « D'enfant et de mariage », p. 84.
38. *Ibid.*, « De la voie du créateur », p. 78.
39. *Ibid.*, « Aux îles fortunées », p. 101.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, « Des compatissants », p. 105.
42. *Le Gai Savoir*, II, n° 58.
43. *Ibid.*
44. *Zarathoustra*, III, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 26, p. 234.
45. *Ibid.*, IV, « De l'homme supérieur », p. 312.
46. *La Volonté de Puissance*, T. 2, n° 163, p. 268. (XII, 2ème partie, § 711) 1882-86.
47. *Ibid.*, T. 1, n° 293, p. 136. (XV, § 204), P. 1887-A. 1888.
48. *Le Gai Savoir*, V, n° 377, 172.
49. *Par-delà bien et mal*, IX, n° 293, pp. 205-06.
50. *Zarathoustra*, II, « Des compatissants », p. 105.
51. *Aurore*, II, n° 133, p. 112.
52. *Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme », p. 176.
53. *Ibid.*, « De la rapetissante vertu », p. 190.
54. *Aurore*, III, n° 172, p. 135.
55. *Humain trop humain*, T. 1, n° 259, p. 179.
56. *La Volonté de Puissance*, T. 2, n° 428, p. 333 (IX, p. 79, § 45, 1. 1-3), P. 1870.
57. *Par-delà bien et mal*, IX, n° 293, pp. 205-06.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*, II, n° 41, p. 58.
62. *Ibid.*
63. *Humain, trop Humain*, I, n° 184, p. 75 : « Les hommes n'ont pas honte de penser quoi que ce soit d'impur mais bien d'imaginer qu'on les croie capables de ces pensées impures ». *Le Gai Savoir*, n° 274, p. 173 : « Qu'y a-t-il pour

- roi de plus humain? Épargner la honte à quelqu'un ». *Zarathoustra*, II, « Des compatissants », p. 103 : « Honte! Honte! Honte! — de l'homme c'est là toute l'histoire ».
64. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, (Friedrich Kluge, Berlin, 1967).
65. *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. (A. Ernout et A. Meillet, Paris, 1959).
66. R. Stahl, *Verecundia und verwandte politisch-moralische Begriffe in der Zeit der ausgehenden Republik*, (Bamberg, 1968).
67. E. Vaubel, *Pudor, verecundia, reverentia. Untersuchungen zur Psychologie von Scham und Ehrfurcht bei den Römern bis Augustin*, (Münster, 1969).
68. K.E. Freiherr von Erffa, *Αἰδώς und verwandte Begriffe*, (Philologus Supplement, 30, 2, 1037).
69. (Rousseau, Loaisel de Tréogate, Belle de Charrière, Bernardin de saint Pierre, Joubert, Constant, Stendhal), Paris, 1974.
70. *Ibid.*, p. 8.
71. XIV, 1ère Partie, § 238, 1. 5-13.
72. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 15, 1128 b10-35 (trad. J. Tricot, Paris, 1967), pp. 210-12 : ἐρυθαινονθαι γὰρ οἱ αἰσχυνόμενοι, οἱ δὲ τὸν θάναθον φοβούμενοι ὠχπιῶσιν.
73. *Ibid.* : Οἱ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διατὰ αἰσκρόν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμορίας.
74. Platon, *Les Lois*, X, 886a (Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, 1966), p. 143 : φοβοῦμαι γε, ὦ μακάριε οὐ γὰρ δὴ ποτε εἴποιμ' ἄν ὥς γε αἰδοῦμαι.
75. Platon, *Euthypron*, 12 b (OC, T. 1, Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, 1956), p. 143.
76. (Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, 1961), p. 157 : ἀλλ' αἰδεῖω θεούς.
77. Chant IX, v. 269, (Texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, 1959), p. 39 : ἀλλ' αἰδεῖω θεούς.
78. Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris 1928, v. 44 : θεῶν γένοσ αἰδοίων.
79. Hésiode, *ibid.*, v. 195, p. 39 : αἰδοίη καλὴ θεός.
80. *Ibid.*, v. 16, p. 32 : καὶ θέμιν αἰδοίην.
81. Η δὲ τε παρθένος ἐστί Δίκη, Δίος ἐκγεγαυῖα, κρυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἱ Ὀλύμπιον ἔχουσι.
82. Δημήτηρ αἰδοίη.
83. Hésiode, *Les Travaux*, v. 200, p. 93.
84. Pausanias, I, 17, cité par W. F. Otto, *Theophrastus der Geist der Alt-Griechische Religion*, (Hambourg, 1956), p. 71.
85. schol. Eschyle, *Prométhée*, 12, cité par W. F. Otto, *op. cit.*, p. 72.
86. 322 c, (OC, T. 3, 1ère partie, Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, 1967), p. 37.
87. αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἔν εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.
88. καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμηνον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτεένειν ὡς νόσον πόλεως.
89. Sophocle, *Cedipe à Colone*, v. 40-110, pp. 79-82.
90. Chant V, v. 787, p. 144 : « Αἰδώς, Ἀργεῖοι ».
91. *The Iliad*, vol. 1, (Amsterdam, 1971), p. 247.
92. *L'Iliade*, Chant XV, v. 561 (T. 3, p. 87).
93. Αἰδώς μὲν νῦν δὴ γ'... Ἰλλιον εἰσαναβῆναι.
94. ὅρφα Μηδείας τοκῶν ἀφ'ἑλοι τ' αἰδῶ, *op. cit.* p. 247.
95. Pindare, *Pythiques*, IVème, (Texte établi et traduit par A. Puech, Paris, 1961), vers 218, p. 80 : Ἀλλ' αἰδεσσαι μὲν πατήσασα... δὲ μητήρα.
96. Sophocle, *Ajax*, 506 (Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, 1958), p. 27 : οἴκτιρε δ, ὦναξ, παῖδα τὸν σού.
97. *Ibid.*, 510, p. 27.
98. *Electre*, vers 612-621, pp. 159-160 : αἰσχροῖς γὰρ αἰσχροὶ πράγματ' ἐκδιδᾶσκεται.
99. *Ibid.*, 622, p. 160 : Ω θρέμμι ἀναιδές.
100. *Ibid.*, 245 et sq., p. 146.
101. *Cedipe à Colone*, 247, p. 88 : τὸν ἄθλιον αἰδωῦς κῶρσαι.
102. *Ibid.*, 237, p. 88.
103. *Ibid.*, 260, p. 88.
104. *Ibid.*, 1267 et sv, p. 131 : Ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζεὺς σύνθακος θρόνου Αἰδῶς ἐπ' ἐργαῖνας πᾶσι, καὶ πρὸς σοι, παρασταπέτω.
105. von Erffa, *art. citée*, p. 108.
106. Sophocle, *Ajax*, 1076, p. 47 : « οἱ δὲ μὴ πάλιν δῶσους ἀντιφόνους δίκας, ἔππει τ' ἄν αἰδῶς ἀπάντων τ' εὐσεβεία θνατῶν ».
107. μηδὲν φόβος προβλημὰ μηδ' αἰδοῦς ἔχων.
108. Σὺ δ' οὐκ ἐπαίδῃ, τῶνδε χωρὶς εἰ φρονεῖς.
109. οὐδὲν γὰρ αἰσχροὺς τοὺς ὑμοσπλάγχους σέβειν.
110. B, 7, 1108 a 32, pp. 111-12.
111. καὶ γὰρ ἐν τούτοις ὁ μὲν λέγεται μέσος.
112. ὁ δ' ὑπερβάλλον, ὡς ὁ καταπλήξῃ ὁ πάντα αἰδοόμενος.
113. ὁ δ' ἐλλείπων ἢ μηδὲν ὅλως ἀνάσχυντος.
114. ὁ δὲ μέσος αἰδήμων.
115. ὕβρις γὰρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ.
116. ὁδὸς δ' ἐτερόφι παρελθεῖν κρείσσωνες τὰ δίκαια.
117. Platon, *Phèdre*, 253d-254f (OC, T. IV, 3ème partie, Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, 1970, pp. 49-51).
118. τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδῶς.
119. ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος.

120. ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἐκνυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπεδᾶν τῷ ἐρωμένῳ.
121. αἰσχύνῃ τε καὶ θάρσους.
122. Ὡστε συμβαίνει τότε ἥδη τήν τοῦ ραστοῦ ψυχῆν τοῖς παιδί κοῖς, αἰδουμένην τε καὶ δεδιῦσαν ἔπεσθαι.
123. *Lois*, II, 671 d.
124. ἀναισχυν τότερον.
125. μὴ καλῶ θάρρει.
126. μετὰ δίκης.
127. τὸν κάλλιστον δαμαχόμενον φόβον.
128. ὅν αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνῃν θεῶν φόβον ὠνομάκαμεν.
129. φοβούμεθα δὲ μέ που τὰ κακῶ, προσδοκῶντες ψενήσεσθαι.
130. φοβούμεθα δὲ γε πολλάκις δόξαν, ἡγουμενοὶ δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντές τι τῶν μὴ καλῶν. Ὅν δὲ καὶ καλοῦμεν τὸν φόβον ἡμεῖς γε, οὔτοί μιν δὲ καὶ πάντες, αἰσχυνῃν.
131. καλῶν αἰδῶ.
132. τὸ τούτω θάρρος ἐναντίον ἀναίδειάν τε προσαγορεύει.
133. (Commentaire de *Humain trop humain*, T. 1, n° 100, p. 83).
134. Nous empruntons ici de nombreux éléments de notre commentaire à l'exposé d'*aidôs* par W. F. Otto, *op. cit.*, p. 70 et sq.
135. 73 sq, cité par W. F. Otto, *op. cit.*, p. 72.
136. *Iliade*, Chant II, v. 262, T. 1, p. 39.
137. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, (Paris, 1969), T. 1, p. 349.
138. *Ibid.*
139. 994 sq, cité par W. F. Otto, p. 71.
140. Pindare, *Pythiques*, IX, v. 40 (T. 2, p. 136) : τοῦτο [...] ὁμῶς αἰδέοντ', ἀμφαδὸν ἀδείας τυχεῖν το προῶτον εὐνᾶς.
141. ἐπατὰν βάλεν αἰδῶ καὶ σφιν ἐπὶ γλυκεραῖς εὐναίς.
142. Die ehrwürdigen αἰδοίτοι.
143. *Odyssée*, Chant XVIII, v. 314, p. 62 : Αἰδοίη βασίλεια.
144. *Iliade*, Chant IV, v. 402, p. 106 : αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίτοιο.
145. *Ibid.*, Chant I, v. 331, p. 16 : τὼ μὴν ταρβήσαντε καὶ αἰδομένῳ βασιλεῖα στήτην.
146. *Odyssée*, Chant XV, v. 505, p. 194 : φιλότῃ καὶ τὸς ἔχορ.
147. Hésiode, *Théogonie*, v. 80, p. 35 : Ἡ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἄμ αἰδοίουσιν ὀπηδεῖ.
148. *Ibid.*, v. 434, p. 47 : ἔν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ αἰδοίοισι καθίζει.
149. W. F. Otto, *op. cit.*, p. 71.
150. Euripide, v. 821, cité par Otto, *op. cit.*, p. 71.
151. *Humain, trop Humain*, T. 1, n° 100, p. 83.
152. En français dans le texte *Généalogie de la morale*, I, § 1, p. 223.
153. *Humain, trop Humain*, T. 1, n° 37, p. 52.
154. *Ibid.*, n° 35, p. 50.
155. *Humain, trop Humain*, T. 2, n° 69, p. 193.
156. *Ibid.*
157. *Ibid.*
158. *Ibid.*, T. 2, n° 69.
159. Zarathoustra, II, « Des compatissants » : « Quant aux mendiants, le mieux serait qu'avec eux on en finît absolument! En vérité, l'on s'agace de leur donner et l'on s'agace de ne point leur donner ».
160. *Ibid.*
161. *Ibid.*
162. *Gai Savoir*, n° 274.
163. Zarathoustra, II, « Des compatissants ».
164. *Ibid.*
165. *Gai Savoir*, III, n° 275.
166. *Aurore*, V, n° 464 : « C'est un tel manque de noblesse que de toujours jouer les donateurs et les bienfaiteurs ».
167. *Aurore*, V, n° 464.
168. *Gai Savoir*, Préface, § 4.
169. *Ibid.*
170. *Humain, trop Humain*, Tome 1, n° 141.
171. *Ibid.*, Tome 2 : « Il y a aussi une indiscretion à l'égard des œuvres; et, à peine jeune homme, s'introduire dans la société des œuvres les plus illustres de tous les temps pour les imiter avec la familiarité du tutoiement, c'est faire preuve d'un manque complet de pudeur ».
172. Zarathoustra, II, « Des compatissants ».
173. *Ibid.*
174. *Ibid.*
175. *Ibid.*
176. αἰδέτο γὰρ φαίηκας ὑπ ὀφρύσι δάκρυα λείβων. La traduction allemande de ce vers 83 par Voss dit : « [*Odysseus verhüllte seine Haupt*] dass die Phäaken nicht die tränenden Wimpern erblickten ».
177. *Questions I*, « Qu'est-ce que la métaphysique? », (trad. H. Corbin, Paris, 1938).
178. *Ibid.*, p. 58.
179. *Ibid.*
180. *Ibid.*, p. 61.
181. vers 395 : τίπτ αἴτω κυνᾶμα, θεοὺς ἐπιδι ζυνελάνεις θάρσος ἄητον ἔχουσα, μέγας δὲ σε θυμὸς ἄνη.

182. ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείψων.
183. *Essai et Conférences*, (Paris, Gallimard, 1958, trad. A. Préau, préface de J. Beaufret), p. 317 : *als dann vergoss er Tränen, ohne dass alle anderen es merkten*.
184. *Ibid.*, p. 317.
185. *allen übrigen Gästen verbarg er die stürzende Träne*.
186. *Ibid.*
187. *Ibid.*
188. *Ibid.*, p. 318.
189. *sich scheuen*.
190. *geborgen und verborgen bleiben*.
191. *im Verhoffen, im an-sich halten*, (*Ibid.*, p. 318).
192. *sich verbergen*.
193. *ihm entspricht die Scheu*, (*Ibid.*).
194. *die Feinheit seiner Scham will es so*, (*Par-delà bien et mal*, II, n° 40).
195. *Zarathoustra*, II, « Des compatissants ».
196. *Gai Savoir*, I, n° 16.
197. *Zarathoustra*, II, « Des compatissants ».
198. *Ibid.*
199. *die Scham bewahren*, *Zarathoustra*, II.
200. *Ibid.*, I, « De la guerre et des guerriers ».
201. *Aurore*, V, n° 527.
202. *Zarathoustra*, II, « Des compatissants ».
203. *La Volonté de puissance*, T. 2., n° 431 (XVI, 1^{re} partie, § 200) A. 1883.
204. *Essais...*, p. 319.
205. *Par-delà bien et mal*, II, n° 40.
206. Henri Birault, « De la béatitude chez Nietzsche », in *Cahiers de Royaumont*, « Nietzsche », *Philosophie* n° 6, (1967), p. 43.
207. *Ibid.*
208. *La Volonté de Puissance*, T. 2, n° 613 (XII, 1^{ère} partie, § 248) 1881-82.
209. *Par-delà bien et mal*, IX, n° 257.
210. *Considérations Inactuelles*, « Divagations », n° 37.
211. *Ecce Homo*, « Le Cas Wagner », n° 4.
212. *Ibid.*
213. *Le Gai Savoir*, IV, n° 279.
214. *Zarathoustra*, « De l'ami » : « *es gibt Kameradschaft : möge es Freundschaft geben!* ».
215. *Humain, trop Humain*, n° 354.
216. *Zarathoustra*, I, « De l'amour du prochain ».
217. *Ibid.*
218. *Ibid.*, « De l'ami ».
219. *Ibid.*

Bibliographie

Un siècle de réception française de l'œuvre de Nietzsche

(choix d'ouvrages et de quelques articles
publiés en français, 1898-1999)¹

I. Traductions

1. *Œuvres publiées de Nietzsche*

Extraits

1893, *A travers l'œuvre de Frédéric Nietzsche, extraits de tous ses ouvrages*, éd. par P. Lauterbach et Ad. Wagnon, Paris, A. Schulz.

1899, *Pages choisies*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1899, *Aphorismes et fragments choisis*, trad. Henri Lichtenberger, Paris, F. Alcan.

La Naissance de la tragédie

1901, trad. Jean Marnold et Jacques Morland, Paris, Mercure de France.

1964, trad. ; Cornélius Heim, Paris, Gonthier.

1977, trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Première Considération Inactuelle

1907, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1964, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier bilingue.

1990, trad. Pierre Rusch, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Deuxième Considération inactuelle

- 1907, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1964, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier bilingue.
1990, trad. Pierre Rusch, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
1996, trad. François Guéry, Paris, Hachette.

Troisième Considération Inactuelle

- sd., trad. Henri Albert, Paris, Le Mercure de France.
1954, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier bilingue.
1988, trad. Henri-Alexis Baatsch, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Quatrième Considération Inactuelle

- 1877, trad. Marie Baumgartner, Schlosschemnitz, Schmeitzner.
1954, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier bilingue.
1988, trad. Pascal David, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Humain, trop humain I

- 1899, trad. A. M. Desroussaux, Paris, Mercure de France.
1968, trad. Robert Rovini, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Humain, trop humain II

- 1902, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1968, trad. Robert Rovini in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Aurore

- 1901, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1970, trad. Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Le Gai savoir

- 1901, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France (revue par Marc Sautet en 1993).
1939, trad. André Vialatte, Paris, Gallimard.
1956, trad. Pierre Klossovski, Paris, Le club français du livre, repris (en 1967) dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
1997, trad. Patrick Wotling, Paris, GF-Flammarion.

Ainsi parlait Zarathoustra

- 1898, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1947, trad. Maurice Betz, Paris, Gallimard.
1969, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Bilingue, Aubier Flammarion.
1971, trad. Maurice de Gandillac, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
1972, trad. Georges Arthur Goldschmitt, Paris, Librairie française générale.

Par-delà bien et mal. Prélude à une philosophie de l'avenir

- 1898, trad. L. Weiskopf et G. Art, Paris, Mercure de France.
1903, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1951, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.
1971, trad. Cornélius Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
1975, trad. Angèle Kremer-Marietti, Verviers, Marabout Université.

La Généalogie de la morale

1900, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France (rééditée par Marc Sautet in Livre de poche, « classiques de la philosophie », 1990 ; et par Jacques Le Rider, in Robert Laffont, coll. Bouquins, t. II des œuvres, 1993).

1971, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1974, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, UGE.

1996, trad. O. Hansen-Love, TH. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF-Flammarion.

L'Antéchrist

1906, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1994, trad. Eric Blondel, Paris, GF-Flammarion.

Le Cas Wagner, Un problème pour musiciens

1893 : trad. Daniel Halévy et Robert Dreyfus, Paris.

1906, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1968, trad. Paul Lebeer (présentation de Clément Rosset), Paris, Jean-Jacques Pauvert.

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue

1906 : trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1968, trad. Paul Lebeer (présentation de Clément Rosset), Paris, Jean-Jacques Pauvert.

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1992, trad. Eric Blondel, Paris, GF-Flammarion.

Le Crépuscule des idoles, ou : Comment on devient philosophe à coups de marteau

1906 : trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1983, trad. Eric Blondel, Paris, Hatier.

Ecce Homo, Comment on devient ce que l'on est

1909 : trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

1931, trad. Alexandre Vialatte, Paris, Stock, Delamain et Bouteilleau.

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1992, trad. Eric Blondel, Paris, GF-Flammarion.

Dithyrambes pour Dionisos

1974, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

1997, trad. Michel Haar, Paris Gallimard.

Signalons aussi l'édition suivante, reprise et révision de quelques unes des premières traductions de Nietzsche, notamment, et presque toujours, celles de

Henri Albert : Nietzsche, *Œuvres*, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, collection Bouquin, 2 vol., Paris, Robert Laffont, 1993. (Avec, dans le vol. 1, une préface de J. le Rider et une postface de J. Lacoste, et, dans le vol. 2, une préface de P. Raynaud et une postface de G. Liebert).
Signalons enfin une édition originale de l'ensemble des préfaces rédigées par Nietzsche, lorsqu'il changea d'éditeur : Nietzsche : *Essai d'autocritique et autres préfaces*, présenté, traduit et commenté par Marc de Launay, Paris, Seuil, 1999.

2. Ecrits posthumes

1906, *Poésies*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1934, *Œuvres posthumes*, trad. Henri Jean Bollé, Paris, Mercure de France.
1948, *Poésies complètes*, trad. Georges. Ribemont Dessaignes, Paris, Seuil.
1938, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Geneviève Bianquis, Paris Gallimard.
1975, *Écrit posthumes 1870-1873*, trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
1990, *Sur Démocrite*, trad. de Philippe Ducas, postface de Jean-Luc Nancy, Paris, éditions Metaillé.
1991, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. Olivier Berrichon Sedeyn, Combas, éditions de l'éclat.
1992, *Le service divin des Grecs, « Antiquités du culte religieux des Grecs », cours de trois heures hebdomadaires, hiver 1875-1876*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, L'Herne.
1992, *Sur la personnalité d'Homère*, suivi de *Nous autres, philologues*, trad. Guy Fillion, Nantes, Le Passeur, Secofop.
1994, *Premiers écrits*, trad. Jean-Louis Backes, Paris, Le cherche midi éditeur.
1994, *Écrits autobiographiques 1856-1869*, trad. Marc Crépon, Paris PUF.
1994, *Introduction aux leçons sur l'œdipe-roi de Sophocle (été 1870), Introduction aux études de philologie classique (été 1871)*, trad. Françoise Dastur et Michel Haar, Paris, Encre Marine.
1994, *Les philosophes préplatoniciens*, trad. Nathalie Ferrand, textes annotés et présentés par Paolo d'Iorio, Combas, éditions de l'éclat.
1995, *Querelle autour de La Naissance de la tragédie* (textes de Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner), trad. Michèle-Cohen Halimi, Hélène Poitevin et Max Marcuzzi, avant-propos de Michèle-Cohen Halimi, Paris, Vrin, 1995.

3. Fragments posthumes

1903, *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.
1937-1938, *La volonté de puissance*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.
1976, *Fragments posthumes, Automne 1887-Mars 1888*, trad. Pierre Klossovski, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

- 1977, Fragments posthumes, Début 1888-Janvier 1889, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
- 1978, Fragments posthumes, Automne 1885-Automne 1887, trad. Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
- 1982, Fragments posthumes Automne 1884-Automne 1885, trad. Michel Haar et Marc de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
- 1982, Fragments posthumes Printemps-Automne 1884, trad. Jean Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.
- 1997, Fragments posthumes Été 1882-Printemps 1884, trad. Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

4. Correspondance

- 1937, *Lettres choisies*, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard 1937.
- 1957, *Lettres à Peter Gast*, trad. Louise Servicen, Monaco, éditions du Rocher, 2 vol.
- 1979, *Nietzsche, Rée, Salomé, Correspondance*, trad. Jean Lacoste et Ole Hansen Love, Paris, PUF.
- 1986, *Correspondance I, Juin 1850-Avril 1869*, trad. Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard.
- 1986, *Correspondance II, Avril 1869-décembre 1874*, trad. Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard.
- 1989, *Dernières lettres*, trad. Catherine Perret, Paris, Editions Rivages.
- 1995, *Cosima Wagner — Friedrich Nietzsche, Lettres*, trad. Stefan Kämpfer (préface de Marc Sautet), Paris, Le cherche midi éditeur.

II. Ouvrages²

1898

Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche* (Paris).

1902

Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme* (Paris).

Pierre Lasserre, *La morale de Nietzsche* (Paris).

Eugène de Roberty, *Friedrich Nietzsche; contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIX^e siècle* (Paris).

1903

Henri Albert, *Friedrich Nietzsche* (Paris).

André Gide, *Prétextes* (Paris).

1904

Henri Faguet, *En lisant Nietzsche* (Paris).

Jules de Gaultier, *Nietzsche et la réforme philosophique* (Paris).

1905

Pierre Lasserre, *Les idées de Nietzsche sur la musique ; la période wagnérienne 1871-1876* (Paris).

Ernest Seillères, *La philosophie de l'impérialisme*, vol. 2, *Apollon ou Dionisos*, étude critique sur Friedrich Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste (Paris).

1909

Georges Batault, *Quatre méditations sur Nietzsche* (Paris).

Daniel Halevy, *La vie de Frédéric Nietzsche* (Paris).

1910

V. de Pallarès, *Le crépuscule d'une idole ; Nietzsche, nietzschéisme, nietzschéens* (Paris).

1911

Claire Richter, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines* (Paris).

1914

Georg Brandes, *Essais choisis* (Paris).

(inclut un long essai : « *Nietzsche, une étude sur le radicalisme aristocratique* »).

1915

Gabriel Huan, *Les doctrines de la guerre en Allemagne, la philosophie de Friedrich Nietzsche* (Paris).

1919

Camille Spiess, *Nietzsche contre la barbarie allemande* (Paris).

1920

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée.*

vol 1, *Les précurseurs de Nietzsche* (Paris).

1921

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée.*

vol 2, *La jeunesse de Nietzsche* (Paris).

vol 3, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche* (Paris).

1922

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée.*

vol 5, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste* (Paris).

1925

Leon Chestov, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* (Paris, Traduction française de T. Beresovski-Chestov et G. Bataille).

Thierry Maulnier, *Nietzsche* (Paris).

1926

Leon Chestov, *La philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche* (Paris, Traduction française de Boris de Schoelzer).

Jules de Gaultier, *Les maîtres de la pensée anti-chrétienne, Nietzsche* (Paris).

1927

Julien Benda, *La trahison des clercs* (Paris).

Paul Valéry, *Quatre lettres au sujet de Nietzsche*, in *Cahiers de la quinzaine*, vol. 18.

1928

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*.

vol 4, *La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort* (Paris).

1929

Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France* (Paris).

Guy de Pourtalès, *Nietzsche en Italie* (Paris).

1931

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*.

vol 5, *La dernière philosophie de Nietzsche* (Paris).

E. F. Podach, *L'effondrement de Nietzsche*.

1932

Lou Andreas Salome, *Friedrich Nietzsche* (Paris, Traduction et introduction de J. Benois-Méchin).

Ernst Bertram, *Nietzsche, essai de mythologie* (Paris, Traduction et introduction de R. Pitrou).

Daniel Simond, *Circonstances* (Lausanne).

1933

Geneviève Bianquis, *Nietzsche* (Paris).

Félicien Challaye, *Nietzsche* (Paris).

André Cresson, *Nietzsche, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris).

Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Paris).

1935

André Gide, *Morceaux choisis* (Paris).

1936

Stefan Zweig, *Le combat avec l'ange ; Kleist, Hölderlin, Nietzsche*, vol. 2, *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*, (Paris, Traduction française de A. Hella et O. Bournac).

1939

Henri Lefebvre, *Nietzsche* (Paris).

1942

Camille Spiess, *Nietzsche et Nice* (Nice).

1943

Jean-Edouard Spenlé, *Nietzsche et le problème européen* (Paris).

1944

Daniel Halévy, *Nietzsche* (Paris, Grasset).

1945

Georges Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de chance* (Paris).
Georges Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de puissance* (Paris).

1946

Marcel Doisy, *Nietzsche, homme et surhomme* (Bruxelles 1946, 1953).

1948

Gustave Thibon, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit* (Lyon).

1949

Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme* (Paris, Traduction française : Jeanne Hersch).

1950

Georges Bataille, « *Nietzsche et Jésus, selon Gide et Jaspers* », in *Critique* 6 (Nov.).
Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie* (Traduction française : Henri Niel, Paris, Gallimard).

1956

Armand Quinot, *Nietzsche philosophe de la valeur, contribution à l'histoire de l'axiologie* (Manosque).

1957

Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures II, « thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche »* (Paris, Lettres modernes).

1958

Martin Heidegger, « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* », in *Essais et conférences* (Traduction française par André Préau, Paris, Gallimard).

1959

Geneviève Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains* (Monaco).
Jean Wahl, *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888* (Paris).

1960

Karl Schlechta, *Le cas Nietzsche* (Traduction française par A. Cœuroy, Paris, Gallimard).

1961

Christophe Baroni, *Nietzsche éducateur* (Paris, Buchet-Chastel).
Jean Wahl, *L'avant dernière pensée de Nietzsche* (Paris).

1962

Henri Birault, « *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux* », in *Revue de métaphysique et de morale* 17 (Paris).
Henri Birault, « *Nietzsche et le pari de Pascal* », in *Archivio di filosofia* (Rome).
Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris, PUF).
Edouard Gaède, *Nietzsche et Valéry. Essai sur la comédie de l'esprit* (Paris).

Martin Heidegger, « *Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"* », in *Chemins qui ne mènent nulle part* (Traduction française par W. Brockmeier, Paris, Gallimard).

1964

Gilles Deleuze, *Nietzsche. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris).

1965

Jules Chaix-Ruy, *Le surhomme. De Nietzsche à Theilhard de Chardin* (Paris).
Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche* (Traduction française de Hans Lindenberg et Alex Lindenberg, Paris, Minuit).

1966

Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris, Seuil).

1967

Nietzsche, Actes du colloque philosophique international de Royaumont (du 4 au 8 juillet 1964).
Maurice Blanchot, « *Nietzsche et l'écriture fragmentaire* », in *La nouvelle revue française* 15, n° 169.
Peters H. F., *Ma sœur, mon épouse* (Traduction française par Leo Lack, Paris, Gallimard).

1969

Pierre Klossovski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris, Mercure de France).
Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (Paris, Gallimard).

1970

Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960* (Paris, Aubier-Montaigne, repris chez UGE 10/18 en 1975).
Georges Morel, *Nietzsche I, Genèse d'une œuvre* (Paris, Aubier).

1971

Pierre Boudot, *L'ontologie de Nietzsche* (Paris, PUF).
Michel Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* » in *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris, PUF).
Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I et II (Traduction française par Pierre Klossovski, Paris, Gallimard).
Georges Morel, *Nietzsche II : Analyse de la maladie* (Paris, Aubier).
Georges Morel, *Nietzsche III : Création et métamorphose* (Paris, Aubier).
Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche* (Paris, Seuil).
Jean-Michel Rey, *L'enjeu des signes, lecture de Nietzsche* (Paris, Seuil).
Nietzsche, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Paris, PUF, juillet-septembre).

1972

Emmanuel Diet, *Nietzsche et les métamorphoses du divin* (Paris, Cerf).
Simone Goyard-Fabre, *Nietzsche et la conversion métaphysique* (Paris, La pensée universelle).
Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris, Payot).

1973

Pierre Boudot, *Nietzsche en miettes* (Paris, PUF).
Alain Juranville, *Physique de Nietzsche* (Paris, Denoël-Gonthier).
Nietzsche aujourd'hui, 2 tomes (Paris, UGE).

1974

Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant* (Paris, PUF).
Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris, Cerf).
Paul Valadier, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx* (Paris, Cerf, Desclée).

1975

Paul Valadier, *Nietzsche, l'athée de rigueur* (Paris, Desclée de Brouwer).

1977

Georges Gœdert, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes souffrance et compassion* (Paris, Beauchesne).
Simone Goyard-Fabre, *Nietzsche et la question politique* (Paris, Sirey).
François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger* (Paris, Payot).
Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance* (Paris, Grasset).

1978

Derrida, *Eperons, les styles de Nietzsche* (Paris, Flammarion).
H. F. Peters, *Nietzsche et sa sœur Elisabeth* (Traduction française par M. Pouban, Paris, Mercure de France).

1979

Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* (Paris, UGE).

1980

Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche* (Paris, PUF).
Eric Blondel, *Nietzsche, le « cinquième "évangile" » ?* (Paris, les Bergers et les Mages).

1981

Pierre Boudot, *Nietzsche, la momie et le musicien* (Éditions Jean-Marie Lafont, Lyon).
Marc Sautet, *Nietzsche et la commune* (Paris, Le Sycomore).

1982

Louis Corman, *Nietzsche, psychologue des profondeurs* (Paris, PUF).

1984

Jacques Derrida, *Otobiographies; l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris, Galilée).
Curt Paul Janz, *Nietzsche Biographie, 3 tomes* (Traduction française de Marc de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch, Maral Ulubeyan, Michel Valois, Paris, Gallimard).

1985

Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse* (Paris, PUF).

1986

Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture* (Paris, PUF).

1987

Nietzsche, Hölderlin et la Grèce, actes du colloque tenu à l'université de Nice, textes rassemblés par E. Gaède (Nice, Les belles lettres).
Giorgio Colli, *Après Nietzsche* (Montpellier, éditions de l'éclat).

1988

Pierre Hébert-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche* (Paris, PUF).

1989

Sarah Kofman, *Socrate(s)* (Paris, Galilée).

1991

De Sils-Maria à Jerusalem, *Nietzsche et le judaïsme*, textes rassemblés par D. Bourel et J. Le Rider (Paris, Cerf).
Henri Guillemin, *Regards sur Nietzsche* (Paris, Seuil).
Karl Löwith, *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même* (Traduction française de Anne-Sophie Astrup, Paris, Calmann-Lévy).
Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens? (Textes de A. Boyer, A. Comte-Sponville, V. Descombes, L. Ferry, R. Legros, P. Raynaud, A. Renaut, P. A. Taguieff), (Paris, Grasset).

1992

Camille Dumoulié, *Nietzsche et Artaud* (Paris, PUF).
Sarah Kofman, *Explosion I, de l'Ecce Homo de Nietzsche* (Paris, Galilée).
Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique* (Paris, PUF).

1993

Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique* (Paris, Gallimard).
Pierre Granarolo, *L'individu éternel. L'expérience nietzschéenne de l'éternité* (Paris, Vrin).
Sarah Kofman, *Explosion II. Les enfants de Zarathoustra* (Paris, Galilée).
Yvon Quiniou, *Nietzsche ou l'impossible immoralisme* (Paris, éditions kimé).

1994

Sarah Kofman, *Le mépris des Juifs, Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme* (Paris, Galilée).
Alexandre Nehamas, *Nietzsche la vie comme littérature* (Traduction française par Véronique Beghain, Paris, PUF).

1995

Georges Liébert, *Nietzsche et la musique* (Paris, PUF).
Arno Münster, *Nietzsche et le nazisme* (Paris, Kimé).
Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France* (Paris, Seuil).
Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (Paris, PUF).
Alexis Philonenko, *Nietzsche, le rire et le tragique* (Paris, le livre de poche).

1996

Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche* (Traduction française de Patricia Farazzi, Paris, éditions de l'éclat).
Mazzino Montinari, *La volonté de puissance n'existe pas* (Traduction française par Patricia Farazzi, Paris, éditions de l'éclat).

1998

- Jean-Pierre Faye, *Le vrai Nietzsche, guerre à la guerre* (Paris, Hermann).
Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Paris, PUF).
Michel Haar, *Par-delà le nihilisme* (Paris, PUF).
Mathieu Kessler, *L'esthétique de Nietzsche* (Paris, PUF).
Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance* (Traduction de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Allia).
Gaëtan Picon, *Nietzsche, la vérité de la vie intense* (Texte inédit de 1937, Paris, Hachette).

1999

- Nietzsche moraliste, *Revue germanique internationale*, n° 11 (Paris, PUF).
Patrick Wotling, *Nietzsche et la pensée du sous-sol* (Paris, Allia).
Jacques Le Rider, *Nietzsche en France — de la fin du XIX^e siècle au temps présent* (Paris, PUF).
Bernard Edelman, *Nietzsche, un continent perdu* (Paris, PUF).
Mathieu Kessler, *Nietzsche ou de dépassement esthétique de la métaphysique* (Paris, PUF).
Giorgio Colli, *Cahiers posthumes 2* (Traduction française de Patricia Farazzi, Paris, éditions de l'Éclat).
Nietzsche, *Cent ans de réception française*, éd. Suger, université de Paris VIII, série germanique, n° 3, travaux récents par J. Le Rider.

Bibliographie réalisée par Marc Crépon

1. Ce choix inclut la traduction d'ouvrages importants publiés initialement en langue étrangère, ainsi que les numéros de revue intégralement consacrés à Nietzsche.
2. A cette liste d'ouvrages, nous avons joint exceptionnellement quelques articles critiques, comme ceux de Blanchot ou de Foucault qui, bien que n'ayant pas écrit d'ouvrage sur Nietzsche à proprement parler, ne nous semblaient pas pouvoir être ignorés.



1



2



3

1. Karl Ludwig Nietzsche.

2. Franziska Nietzsche
à 19 ans.

3. Elisabeth, le jour
de sa confirmation.

4. Le presbytère de Röcken,
maison natale de Nietzsche.

5. La maison de Naumburg,
où la famille Nietzsche
résida de 1858 à 1897.

6. L'église de Röcken.

7. Nietzsche en 1861, le jour
de sa confirmation.



4



5



6



8. Nietzsche en 1864, photographié après avoir passé son baccalauréat (Abitur).

9. La « Franconie », association d'étudiants de l'université de Bonn, dont Nietzsche supporta difficilement les rituels guerriers d'intégration (1865).



10. Les membres de l'association philologique de Leipzig, fondée le 12 décembre 1865 (Nietzsche, assis à gauche, Erwin Rohde, assis à droite).

11. Nietzsche, étudiant.

12. Peter Gast.

8



9



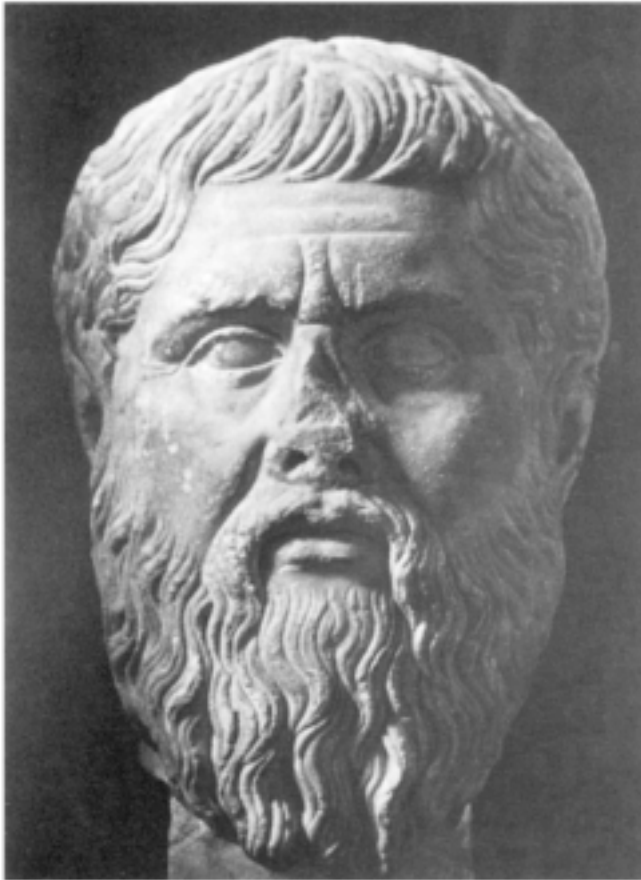
10



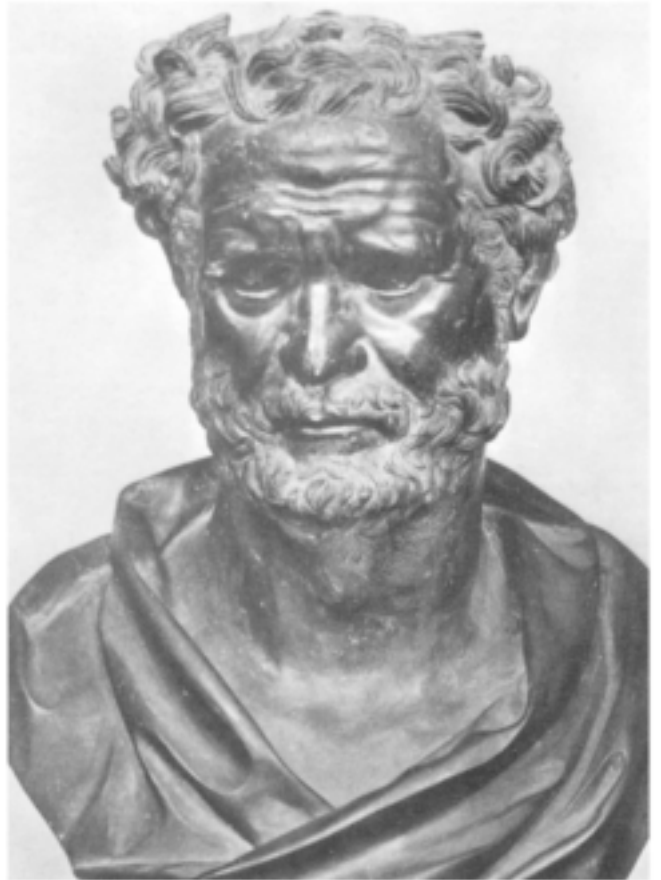
11



12



13



14



15



16

- 13. Platon.
- 14. Héraclite.
- 15. Hölderlin.
- 16. Schopenhauer.
- 17. Wagner.
- 18. Carl von Gersdorff.
- 19. Franz Overbeck.



17



18



19



20



21



22

20. Lou von Salomé,
Zurich, 1882.

21. Malwida
von Meysenbug.

22. Cosima Wagner.



23

23. Nietzsche, dans
l'artillerie montée
de campagne, pendant
son service militaire
(1868).



24. Nietzsche
à Lugano, 1871.

25. Nietzsche
en 1872.

26. Nietzsche
en 1874, à l'époque
des *Considérations
inactuelles*.

24



25



26



27

27. Nietzsche à l'époque
du *Gai Savoir* et de la rencontre
avec Lou Andréas Salomé
(1882).

Dem Freunde Georg
Nachdem du mich entdeckt hast, war es kein Kunst-
stück mehr zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, nicht
zu verlieren ...
Der Verkürzte.

Dr. Georg Brandes
Kopenhagen
Circular postmark: COPENHAGEN 1889

28

28. La dernière lettre
de Friedrich Nietzsche à Georg Brandes :
« Après que tu m'as découvert,
me trouver n'exigeait aucun art :
la difficulté est maintenant de me perdre...
Le crucifié. » (4 janvier 1889.)



29



30



31

30. Nietzsche, malade.

31. Nietzsche, malade, « veillé » par sa sœur.



32

32. *L'Aube de Zarathoustra*,
peinture de
Heinrich Heim.

33. Ex-libris
à l'effigie de
Nietzsche.

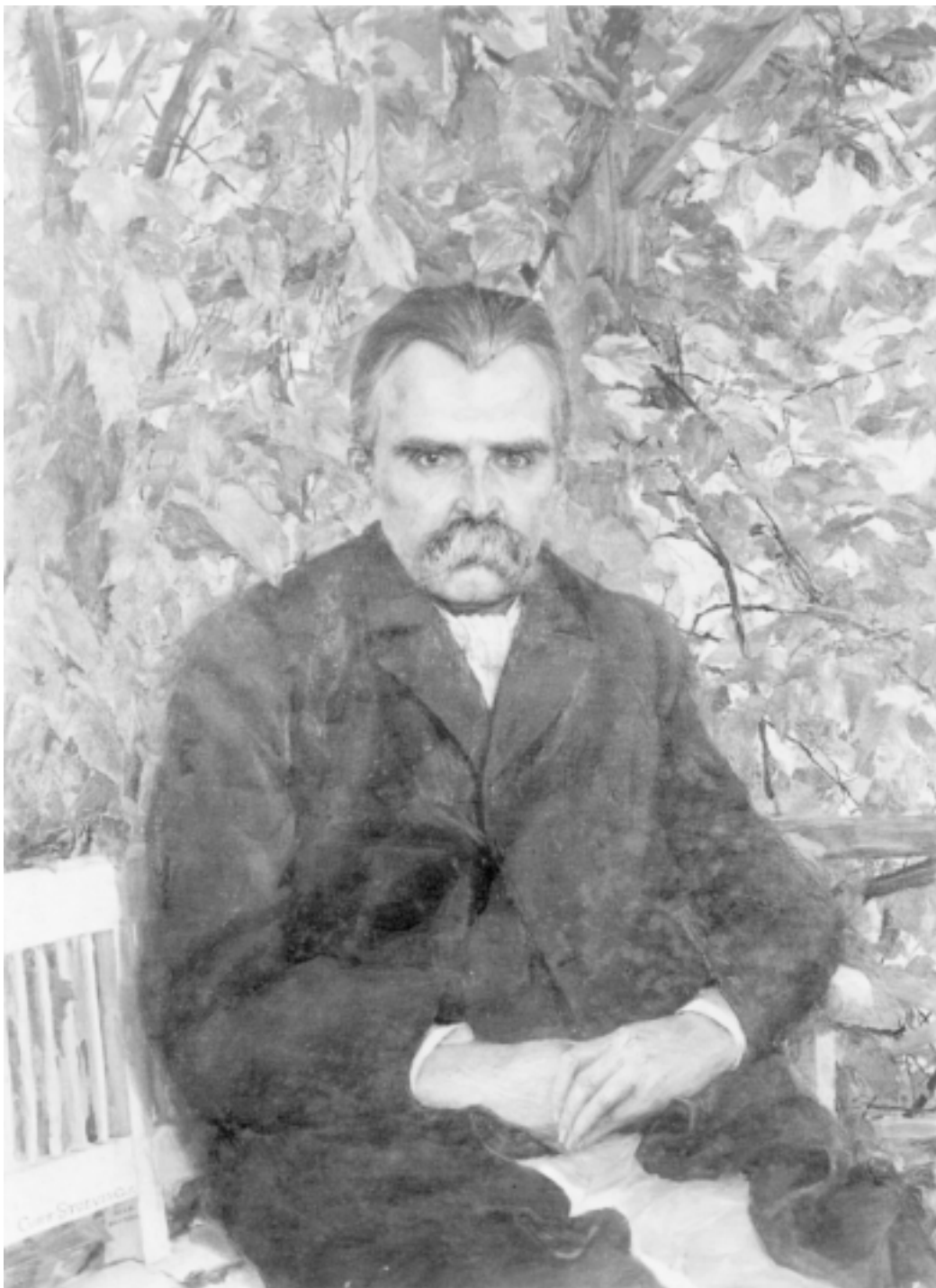
34. *Friedrich Nietzsche*,
peinture à l'huile
de Rudolph
Köselitz.



33



34



35

35. Nietzsche peint par Carl Stoering
en 1894 (tableau commandé par sa sœur,
à l'insu de sa mère).

Cahier Nietzsche
dirigé par
Marc Crépon

TEXTES DE :

David B. Allison
Jocelyn Benoist
Michèle Cohen-Halimi
Yannis Constantinidès
Sylvie Courtine-Denamy
Marc Crépon

Françoise Dastur
Paolo D'Iorio
Michel Haar
Pavel Kouba
Marc de Launay
Jacques Le Rider
Max Marcuzzi
Fabio Merlini
Mazzino Montinari
Joseph Simon
Denis Thouard
Arnaud Villani

TEXTES DE NIETZSCHE :

Le style dans les textes philosophiques
Sur Schopenhauer
Notes philosophiques
Choix de lettres
Lettres de rupture
Choix de poèmes de jeunesse

Chronologie
Bibliographie
Iconographie



Lou von Salomé, Paul Rée et Nietzsche, 1882.



ISBN 2-85197-150-6 SODIS Y20306.0
ISBN 978-2-85197-150-0